

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política



**LA CRÍTICA AL CONCEPTO LIBERAL DE JUSTICIA EN
LA FILOSOFÍA DE ALASDAIR MACINTYRE**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Manuel García de Madariaga César

Bajo la dirección del Doctor:

José Miguel Serrano Ruiz-Calderón

Madrid, 2002

ISBN: 84-669-2315-2

A mis padres:

*“Cum autem ad rationem iustitiæ
pertineat quod debitum alii reddat,
ubi invenitur specialis ratio debiti
alicui personæ,
ibi est specialis virtus”*

Santo Tomás de Aquino
Summa Theologiæ II-2^æ, q.101 a.3

ÍNDICE

PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS	XVI
INTRODUCCIÓN	1
A. UNA SUGERENCIA INQUIETANTE	3
B. APUNTE BIOGRÁFICO	5
C. ENCUENTRO CON EL ARISTOTELISMO	8
1. PRÁCTICAS	9
2. COMUNIDAD	12
3. TRADICIÓN	13
D. LA VIRTUD	15
E. LA RACIONALIDAD DE LAS TRADICIONES Y EL TOMISMO	16
F. LA PROPUESTA POLÍTICA DE MACINTYRE	17
CAPÍTULO I	
EL PROYECTO CRÍTICO DE ALASDAIR MACINTYRE AL CONCEPTO LIBERAL DE JUSTICIA	20
A. CARÁCTER GLOBAL DE LA CRÍTICA DE MACINTYRE AL LIBERALISMO	20
B. EL LIBERALISMO COMO MÁXIMA EXPRESIÓN DE LA MODERNIDAD	23
LA CRÍTICA AL LIBERALISMO COMO TRADICIÓN	26
C. APROXIMACIÓN A LA DELIMITACION DEL CONCEPTO DE LIBERALISMO	31
1. ASPECTOS GENERALES DEL LIBERALISMO	31
a) Raíces modernas del liberalismo	32
1) -- <i>Naturalismo</i>	33
2) -- <i>Racionalismo</i>	35
3) -- <i>Individualismo</i>	35
4) -- <i>La libertad</i>	36
5) -- <i>La igualdad</i>	37
6) -- <i>La propiedad</i>	38
b) Liberalismo como cultura	39
2. ASPECTOS GENERALES DE LAS CRÍTICAS AL LIBERALISMO	41

a) Tendencias críticas hacia el liberalismo	41
b) La crítica comunitarista	46
3. EL LIBERALISMO SEGÚN ALASDAIR MACINTYRE	49
a) Términos empleados por MacIntyre para referirse a la tradición que encarna el liberalismo	49
1) -- “Modernidad liberal”	49
2) -- “El proyecto ilustrado”	51
3) -- “Liberalismo”	53
4) -- “Cultura secular contemporánea”	58
5) -- “Capitalismo” y “Estado-nación”	63
b) Hacia una definición del proyecto liberal	65
c) La conexión conceptual interna entre una doctrina filosófica y su aplicación social	73
D. REPERTORIO TEMÁTICO DE LAS CRÍTICAS DE MACINTYRE	77
1. LA CONCEPCIÓN DEL YO	77
a) Concepción filosófica del “yo” liberal	79
b) Teoría de la acción humana	82
c) Determinismo y libertad	84
2. INDIVIDUALISMO ASOCIAL	86
3. LA PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD	90
a) Una racionalidad unitaria	90
b) Búsqueda de generalizaciones legaliformes	94
c) Ausencia de contexto	100
d) Límites de la racionalidad de las generalizaciones legaliformes	101
e) Derechos humanos	103
4. SUBJETIVISMO	105
a) Presupuestos de la modernidad que dan origen al subjetivismo	106
b) Consecuencias del subjetivismo en la modernidad liberal	111
5. NEUTRALIDAD	116
a) Argumentos para rebatir la pretendida neutralidad liberal	117
b) La nota liberal de la impersonalidad es una toma de posición	119
c) La distinción medios-fines	122
E. OBJECIONES AL DISTANCIAMIENTO RADICAL DE MACINTYRE RESPECTO A LA MODERNIDAD Y AL LIBERALISMO	125
1. EL “SÍNDROME MACINTYRE”	127
2. LA IMPOSIBILIDAD DE RECUPERAR LA TRADICIÓN PRETÉRITA DERROTADA	130
3. RESPUESTAS A LAS OBJECIONES PLANTEADAS SOBRE LA RELACIÓN DE MACINTYRE CON LA MODERNIDAD	132
CAPÍTULO II	
EL CONCEPTO DE JUSTICIA EN MACINTYRE	144
A. INTRODUCCIÓN	144
1. LA IMPORTANCIA DEL CONCEPTO DE JUSTICIA EN LA INVESTIGACIÓN MORAL	144
a) Carácter justicialista de la modernidad y restricción del concepto de justicia	148

b) El liberalismo y la preeminencia de la razón desgajada de la sociedad	151
2. LA IMPORTANCIA DEL CONCEPTO DE JUSTICIA EN MACINTYRE	153
a) La justicia en Tras la Virtud	155
b) La justicia en Justicia y racionalidad	157
c) Historia de la justicia	158
d) La justicia del marxismo y del cristianismo	160
e) Los motivos religiosos de Alasdair MacIntyre	164
f) Funciones del concepto de justicia en el proyecto de MacIntyre.	
Características que permanecen	171
1) -- <i>Función epistemológica de la justicia. La contextualidad de la moral y la interrelación entre justicia y racionalidad práctica. La búsqueda de soluciones racionales y contextuales que eviten el relativismo</i>	171
2) -- <i>La función integradora del concepto de justicia</i>	176
(a) La integración interna	177
(b) Integración de autorreconocimiento	183
3) -- <i>Función explicativa. La ejemplificación a partir de la justicia</i>	184
4) -- <i>Función valorativa crítica. Las referencias a la justicia liberal</i>	186
5) -- <i>Función regeneradora. La construcción ámbitos teórico-prácticos donde pueda desarrollarse un criterio adecuado de justicia</i>	187
g) La recuperación del concepto de justicia	188
h) Inserción de la justicia en una teoría global	189
B. EL RELATO RETROSPECTIVO	194
1. METODOLOGÍA: LOS PROBLEMAS DE LA JUSTICIA TRASLADADOS A OTRAS ÉPOCAS	198
2. NECESARIA PERMANENCIA DE UNA RELACIÓN CONCEPTUAL INTERNA	199
C. LA DESINTEGRACIÓN DE LA JUSTICIA.	204
1. JUSTICIA Y EMOTIVISMO	204
2. VISIÓN GENEALÓGICA DE LA JUSTICIA	205
3. LA VERSIÓN UTILITARISTA	206
D. PAPEL CENTRAL DEL CONCEPTO DE JUSTICIA EN LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD	212
1. EL PROYECTO ILUSTRADO. APORTACIONES EN FORMA DE INSTITUCIONES Y FRACASO EN LA FUNDAMENTACIÓN	216
2. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO LIBERAL DE JUSTICIA	217
3. LA TRADICIÓN LIBERAL	218
a) Los pensadores actuales y su falta de acuerdo sobre la justicia	220
1) -- <i>Oposición al concepto de justicia de John Rawls</i>	222
2) -- <i>Oposición al concepto de justicia de Nozick</i>	228
3) -- <i>Oposición al concepto de justicia de Dworkin</i>	230
4) -- <i>Crítica y contestación de Gewirth</i>	233
b) Traspaso del debate a los foros ciudadanos	236
4. EL DESCONOCIMIENTO DEL CONTEXTO	237
5. LOS MODELOS DE JUSTICIA PROCEDIMENTAL	241
6. DISTORSIÓN DEL CONCEPTO DE BIEN COMÚN	243
7. LA REIVINDICACIÓN DEL MÉRITO	245
8. LAS REGLAS EN LA JUSTICIA DE LA MODERNIDAD LIBERAL	249

a) Réplicas a un normativismo macintyreano	252
b) Ley y justicia modernas	253
c) Irreconciliabilidad entre normas e intereses	256
9. ESFERAS DE LA JUSTICIA	258
10. LOS CRITERIOS DE JUSTICIA EN LAS INSTITUCIONES LIBERALES	261
a) Liberalismo económico y justicia liberal	262
1) -- <i>La propiedad privada</i>	266
2) -- <i>El destino del capitalismo</i>	267
b) Crítica al modelo de Estado liberal	268
c) Derechos y deberes en la modernidad	274
1) -- <i>Lenguaje moral y generalizaciones</i>	274
2) -- <i>Especificidad del concepto de derechos y papel en un esquema ideológico concreto</i>	277
3) -- <i>Raíz de la réplica de MacIntyre</i>	280
4) -- <i>Rechazo de la retórica de los derechos</i>	284
d) La aplicación de la justicia	285
E. OTRAS CARACTERÍSTICAS DE LA JUSTICIA MACINTYREANA	290
1. ADOPCIÓN DE LOS CONCEPTOS CLÁSICOS SOBRE LA JUSTICIA	290
a) Justicia conmutativa, distributiva, y legal	291
b) Las notas de la justicia: lo debido, la igualdad y la alteridad	292
2. RELACIÓN JUSTICIA - MÉRITO	295
3. LA AUTORIDAD	297
4. JUSTICIA: VIRTUD NECESARIA EN CUALQUIER PRÁCTICA, COMUNIDAD Y TRADICIÓN EN ORDEN	302

CAPÍTULO III

CONCEPTO MACINTYREANO DE VIRTUD	305
A. DÓNDE SE ENCUENTRA EL ORIGEN DE ESE CONCEPTO	305
1. EL INTERÉS DE MACINTYRE POR LA HISTORIA. EL RELATO EVOLUTIVO A PARTIR DEL CONCEPTO DE VIRTUD. LA TRADICIÓN DE LAS VIRTUDES	308
2. ORIGINALIDAD DEL PROYECTO MACINTYREANO DE REHABILITACIÓN DE LA VIRTUD	310
3. CONCEPTOS DE VIRTUD EN MACINTYRE ANTERIORES A <i>TRAS LA VIRTUD</i>	318
a) La virtud en <i>Secularization and Moral Change</i>	319
b) La virtud en <i>Historia de la ética</i>	320
4. VARIACIONES DEL ESQUEMA TEÓRICO DE LA MORAL DESDE <i>HISTORIA DE LA ÉTICA</i> HASTA <i>TRAS LA VIRTUD</i>	321
5. LA VIRTUD EN <i>TRAS LA VIRTUD</i>	325
6. LA VIRTUD EN LOS ESCRITOS POSTERIORES A <i>TRAS LA VIRTUD</i>	327
a) Aportaciones de Justicia y racionalidad	330
b) El tratamiento de los problemas históricos	334
c) El liberalismo convertido en tradición	336
d) La lucha contra el relativismo	340
e) La adscripción a una tradición concreta	343
<i>Los problemas del relativismo trasladados a la virtud</i>	344
f) Las virtudes de los animales racionales dependientes	347

B. EL RELATO EVOLUTIVO (LA TRADICIÓN EN ORDEN). LA TRADICIÓN CLÁSICA DE LAS VIRTUDES	350
1. LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS ÁMBITOS DE LA JUSTICIA	351
2. LA GRECIA DE HOMERO EN <i>HISTORIA DE LA ÉTICA</i>	352
3. LA GRECIA DE HOMERO EN <i>TRAS LA VIRTUD</i>	353
4. LA GRECIA DE HOMERO EN <i>JUSTICIA Y RACIONALIDAD</i>	359
a) Relación pasado-presente en las concepciones homéricas de virtud	359
b) Novedades en la aproximación a la virtud homérica	362
c) La teoría de la acción en la teoría general de la virtud, y su ejemplificación en la sociedad homérica	363
d) Decadencia de la concepción homérica	364
e) Relación virtud-bien	366
5. APROXIMACIÓN A LA VIRTUD DE LA JUSTICIA EN LAS SOCIEDADES HEROICAS	366
a) Las concepciones de la justicia son anteriores a los escritos filosóficos	367
b) Esos modos de entender la justicia van incorporados a las formas de organización social	368
c) Formas a-críticas de vinculación entre estructuras sociales y conceptos: la tradición en calma	368
d) El autorreconocimiento de una tradición a través de los conceptos de justicia	369
6. LOS ESCRITOS POST-HOMERICOS	369
a) Factores para una crisis epistemológica. Grecia después de Homero	370
b) Concepción de virtud y justicia en los sofistas	370
c) Sócrates	372
d) Nuevas aproximaciones en Justicia y racionalidad y Tres versiones rivales de la ética	374
e) La tragedia griega y la virtud. Sófocles	375
f) Conceptos enfrentados de justicia	377
1) -- <i>Bienes de la eficacia y bienes de la excelencia en la valoración de los criterios de justicia</i>	377
2) -- <i>Importancia del análisis terminológico (los escritos post-homéricos)</i>	378
7. VIRTUD EN PLATÓN	379
a) Platón en Historia de la ética	380
b) Platón en Tras la virtud	382
c) Platón en Justicia y racionalidad	384
d) La influencia del planteamiento platónico sobre MacIntyre	387
e) Definición filosófica de justicia	388
1) -- <i>El papel fundamental de la justicia</i>	389
2) -- <i>Teorías del significado / teorías del uso (el enfrentamiento con la sofística)</i>	390
3) -- <i>Relación de la justicia pública con la virtud privada de la justicia</i>	390
8. LA TEORÍA DE LA VIRTUD EN ARISTÓTELES	392
a) La teoría aristotélica de la virtud en Historia de la ética	392
1) -- <i>La concepción teleológica de la moral</i>	394
2) -- <i>La conexión de la moral aristotélica de las virtudes con algún concepto del bien humano</i>	396
3) -- <i>La relación que existe, en un adecuado concepto de virtud, entre las pasiones y la razón</i>	396
4) -- <i>Caracterización de las virtudes como un medios-fines</i>	397

5) -- <i>Otros aspectos convergentes de la teoría moral aristotélica en Historia de la ética</i>	399
b) El Aristóteles de <i>Tras la virtud</i>	403
1. <i>Nuevas apreciaciones de la teoría de Aristóteles sobre la virtud</i>	407
2. <i>Las diferencias con Aristóteles en <i>Tras la virtud</i></i>	414
c) El Aristóteles de Justicia y racionalidad	417
d) La justicia en Aristóteles	420
Bienes de la efectividad y bienes de la excelencia	426
9. DECADENCIA HELENÍSTICA	428
10. LA TRADICIÓN CRISTIANA	430
11. SAN AGUSTÍN	432
La concepción agustiniana de la justicia	435
12. LA ETAPA MEDIEVAL	437
a) Pedro Abelardo	438
b) Santo Tomás de Aquino	440
1) -- <i>El Aquinate en Justicia y racionalidad y Tres versiones rivales de la ética 445</i>	
2) -- <i>El tomismo de MacIntyre</i>	447
3) -- <i>El tomismo de la teoría de la racionalidad histórica de las tradiciones</i>	448
4) -- <i>La teoría de la virtud</i>	450
5) -- <i>Los críticos del tomismo de MacIntyre</i>	456
c) Desarrollo tomista de la justicia macintyreana: La ley natural	459
1) -- <i>Normas que no admiten excepción</i>	466
2) -- <i>Las inclinaciones y necesidades de la naturaleza humana</i>	471
3) -- <i>Relación entre ley natural y ley positiva en MacIntyre</i>	473
d) La virtud de la justicia	477
<i>Otros aspectos de la justicia tomista</i>	484
(a) La propiedad y la usura	486
(b) Virtudes tomistas despreciadas por la modernidad	486
C. EL RELATO RETROSPECTIVO DE LA VIRTUD. EL MOMENTO DEL EXTRAVÍO DE LA TRADICIÓN	488
1. LO QUE HA SUCEDIDO EN LA FILOSOFÍA MORAL	491
2. INCOMPATIBILIDAD DE LA TEORÍA DE LA VIRTUD DE MACINTYRE CON LA TEORÍA MODERNA	494
3. BIENES INTERNOS Y BIENES EXTERNOS	498
CAPÍTULO IV	
EL PROYECTO RECONSTRUCTIVO DE MACINTYRE.	501
A. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA VIRTUD	501
1. ORIGINALIDAD DEL CONCEPTO DE VIRTUD EN EL PLANTEAMIENTO DE LA MORAL QUE HACE MACINTYRE. EL PAPEL CENTRAL DE LA JUSTICIA	501
2. EL CONCEPTO DE PRÁCTICA	504
a) Aproximación histórica	505
1) -- <i>Genealogía del concepto de práctica</i>	507
2) -- <i>Las prácticas después de <i>Tras la virtud</i></i>	510

b) Las prácticas y la justicia	512
c) Las prácticas y su influencia en la acción moral	523
1) -- <i>La inteligibilidad de la acción</i>	523
2) -- <i>Acción moral y estructuras sociales</i>	526
d) Las prácticas perniciosas o corrompidas	528
e) Prácticas, técnicas e instituciones	534
1) -- <i>Las habilidades técnicas</i>	534
2) -- <i>Las instituciones</i>	537
f) Las prácticas productivas y las empresas modernas	538
g) Las prácticas y su relevancia en la educación y el desarrollo de los agentes independientes	541
3. UNIDAD DE LA VIDA HUMANA COMO UN TODO	543
a) La fundamentación narrativa	544
b) La fundamentación biológica	551
c) Consecuencias de la unidad de la vida humana para la justicia	555
3. COMUNIDAD	556
a) Prácticas y comunidad	556
b) Comunidad y tradición	562
c) Comunidad y concepción unitaria de la vida humana	566
d) Conclusión	567
4. TRADICIÓN MORAL	568
B. POSIBILIDADES DE REGENERACION DE LA JUSTICIA	575
1. LA VIRTUD A LA JUSTICIA Y SU PAPEL EN EL PROYECTO RECONSTRUCTIVO	575
2. COMPROMISO POLÍTICO Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA	581
3. LA TRADICIÓN QUE PUEDE HACER POSIBLE LA REGENERACIÓN	582
4. COMPONENTE RACIONAL DE LA TRADICIÓN	584
5. EL PAPEL DE LA TEORÍA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE MACINTYRE	585
a) Integración de teoría y práctica social	586
b) La conexión entre política y moral en MacIntyre	595
c) La influencia de las estructuras sociales en la moral	599
6. MACINTYRE Y EL TOTALITARISMO	603
7. MACINTYRE Y EL COMUNITARISMO	605
a) La justicia con la comunidad política: el patriotismo	607
b) Raíces del distanciamiento del movimiento comunitarista	609
8. EL NACIONALISMO	610
C. APROXIMACIÓN A LA PROPUESTA POLÍTICA DE MACINTYRE. LAS COMUNIDADES IDÓNEAS	613
1. LAS FORMAS LOCALES DE CONVIVENCIA	618
2. LA MARGINALIDAD DE LAS COMUNIDADES DE LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICO-TOMISTA	621
3. LA AMISTAD COMO CONSTITUTIVO DE LA COMUNIDAD	631
4. EL BIEN COMÚN	635
5. OTRAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS	642
D. APLICACIONES PRÁCTICAS DE LA JUSTICIA MACINTYREANA	645
1. LA IMPORTANCIA DEL MÉTODO MACINTYREANO PARA EL ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS JURÍDICOS	646

2. RELACIÓN ENTRE DERECHO Y MORAL	646
3. IMPUTABILIDAD Y RESPONSABILIDAD	647
4. LA APLICACIÓN DE LAS TESIS MACINTYREANAS A LA JUSTICIA DE LOS ÓRGANOS JUDICIALES	652
5. LA INTERPRETACIÓN DE LA NORMA ESCRITA SEGÚN CRITERIOS VIGENTES EN LA COMUNIDAD; MODOS DE COMPRENSIÓN DE LAS NORMAS	655
6. LA IMPORTANCIA DE LA COSTUMBRE	659
7. LA ÉTICA DE LAS PROFESIONES JURÍDICAS	661
8. OTRAS APLICACIONES	666
CONCLUSIONES	669
A. LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE MACINTYRE	669
CORRELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y BIOGRAFÍA	670
B. IMPORTANCIA DE LA JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO DE MACINTYRE	671
C. LAS FUNCIONES DEL CONCEPTO DE JUSTICIA	678
D. RELATO RETROSPECTIVO Y EVOLUTIVO	683
E. LA TRADICIÓN COMO CRITERIO EPISTEMOLÓGICO	684
F. MACINTYRE Y LA MODERNIDAD	685
G. MACINTYRE Y EL LIBERALISMO	689
H. EL CONCEPTO DE JUSTICIA EL DEBATE TEÓRICO CON EL LIBERALISMO	693
I. LA PROPUESTA POLÍTICA	694
CRONOLOGÍA DE ALASDAIR CHALMERS MACINTYRE	699
BIBLIOGRAFÍA DE ALASDAIR MACINTYRE	707
• LIBROS	751
• ARTÍCULOS SOBRE ALASDAIR MACINTYRE	752
• RECENSIONES	786
A. Marxism and Christianity	786
B. New Essays in Philosophical Theology	786
C. “Determinism”	786
D. Difficulties in Christian Belief	786

E. The Unconscious: A Conceptual Analysis	787
F. A Short History of Ethics	787
G. Secularization and Moral Change	787
H. The Religious Significance of Atheism	788
I. Marcuse	788
J. Sociological Theory and Philosophical Analysis"	788
K. Against the Self-Images of the Age	788
L. Hegel. A Collection of Critical Essays	788
M. After Virtue	789
N. Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy	794
O. Whose Justice? Which Rationality?	794
P. Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition	797
Q. Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues	799
• TESIS DOCTORALES Y OTROS TRABAJOS SIN PUBLICAR	800
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	806



PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es fruto de una investigación que ha durado más de seis años. En su origen se encuentran una serie de conferencias sobre *La justicia en el Derecho* organizadas en la Universidad Autónoma de Madrid, en las que intervinieron diversos profesores universitarios de Filosofía y Derecho de distintas universidades. Al profesor Juan Antonio Martínez Muñoz, ponente de una de esas conferencias, le debo el haber despertado por vez primera mi interés por MacIntyre.

Al Director de esta tesis le debo admiración por los temas que desarrolló en aquellas conferencias y que me llevaron a emprender este trabajo. En los cursos de Doctorado de la Universidad Complutense encontré un verdadero grupo de discusión en el que seguimos compartiendo intereses e intercambiando opiniones dentro de la Universidad y fuera de ella, en una tertulia que comenzamos entonces, y que se ha prolongado durante varios años: gracias especialmente a mis entonces compañeros y ahora amigos, unos ya doctores y otros doctorandos, Jerónimo Talavera, Luis Sánchez de Movellán, y José Antonio Núñez.

El profesor Ignacio Sols Juliá me proporcionó la oportunidad de participar en el simposio *La filosofía que se está haciendo* que tuvo lugar en el Colegio Mayor Santillana en el año 2000. A los colegiales y directores del Mayor, mi más sincero agradecimiento por su atención y las cuestiones que suscitaron.

Con el profesor doctor Javier de la Torre he compartido muchos esfuerzos y entusiasmos. Dado que su tesis sobre el mismo autor es anterior, me ha abierto camino, y también abundantes perspectivas suscitadas en su trabajo. Las fructíferas conversaciones que hemos mantenido han sido para mí de gran valor. Él organizó el seminario sobre la Filosofía de Alasdair MacIntyre en la Universidad San Pablo-CEU en mayo de 2001 que fue enriquecedor en muchos aspectos.

Debo un singular agradecimiento al personal de bibliotecas que, tanto en la Universidad de Navarra como en la Complutense y los Institutos de Filosofía y Centro de Documentación del CSIC, me han hecho más fácil y grato el trabajo.

Otras muchas personas me han animado y han suscitado cuestiones relativas a esta tesis. A todas ellas mi más sincero reconocimiento.

Madrid, 7 de octubre de 2001

Nota:

Se reproducen a pie de página los textos originales ingleses en las citas traducidas por el autor de esta tesis.

Las páginas de los originales en inglés de MacIntyre que tienen traducción española se citan entre paréntesis a continuación de la referencia de la versión española. Concretamente se han utilizado las siguientes ediciones:

- *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, Routledge and Kegan Paul; London - Humanities Press; New York, 1958, ix + 100 pp.
- “Existentialism”, en *A Critical History of Western Philosophy*, D. J. O’CONNOR (ed.); Free Press; New York - Collier-Macmillan; London, 1964, pp. 509-29.
- *A Short History of Ethics*, Routledge and Kegan Paul; London, 1967, viii + 280 pp.
- “The Idea of a Social Science”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, pp. 211-29.
- “Is a Science of Comparative Politics Possible?”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, pp. 260-79.
- “Causality and History”, en *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*, JUHA MANNINEN y RAIMA TUOMELA (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1976, pp. 137-58.
- *After Virtue: A Study in Moral Theory*, - 2ª edición (corregida), con un epílogo, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984, xi + 286 pp.
- “Is Patriotism a Virtue?”, Department of Philosophy, University of Kansas; Lawrence, 1984, 20 pp.
- “The Relationship of Philosophy to Its Past”, en *Philosophy and History. Essays in the Historiography of Philosophy*, RICHARD RORTY, J. B. SCHNEEWIND y QUENTIN SKINNER (eds.), Cambridge University Press; Cambridge and New York, 1984, pp. 31-48.
- “The Idea of an Educated Public”, en *Education and Values, (Richard Peter’s lectures)*, Institute of Education, University of London, Pr. 1985), GRAHAM HAYDON (ed.), Institute of Education; London, 1987, pp. 15-36.
- *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1988, xi + 410 pp.
- *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*, Duckworth; London, 1990, x + 241 pp.
- “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 66, 1992, pp. 3-20.
- “The Splendor of Truth. How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has To Teach?”, *The Thomist*, nº 58, 1994, pp. 171-95.
- *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court; Chicago y La Salle (Illinois) 1999. 166 pp.

INTRODUCCIÓN

En *Tras la Virtud* Alasdair MacIntyre exponía el papel central de la justicia en el debate moral. Afirmaba que todo su proyecto de diagnóstico de la enfermedad social de nuestra época podría trazarse sobre la línea de esta virtud y toda posible solución pasaría también por un adecuado concepto de justicia instaurado en la práctica social.

Pero ¿justicia de quién? ¿sobre qué racionalidad se puede construir ese concepto? La densa respuesta de MacIntyre se desarrolla de modo histórico en *Justicia y Racionalidad*, donde sustenta la tesis de fondo de que no existe un concepto neutral de justicia, sino que éste se apoya en cada caso en una tradición encarnada tanto en ámbitos sociales como en líneas de investigación racional. Es más, el propio concepto de justicia en una tradición influye de modo decisivo en el enfoque de la racionalidad práctica.

Cada tradición formula un modelo de justicia y racionalidad que entra en conflicto con otras tradiciones. Este conflicto se hace más arduo a causa del fenómeno de la *incommensurabilidad* de las distintas tradiciones entre sí. Por este término quiere expresar la gran distancia conceptual y consiguiente falta de entendimiento que puede existir entre ellas. MacIntyre hace un esfuerzo de definición de los problemas concernientes a la traducción entre diferentes tradiciones y al posible modo en que, a pesar de las dificultades, puede avanzar la discusión.

En *Justicia y Racionalidad* MacIntyre hace una aproximación a la filosofía tomista. *Tres versiones rivales de la ética* supone una confirmación de tal toma de posición, pues reconoce la superioridad de esa tradición y reivindica, por tanto, un modelo de justicia basado en ella. Sin embargo, pese a que las aproximaciones al modelo son numerosas y las críticas a los modelos de otras tradiciones más aún, queda por construir de un modo sistemático todo lo que el autor hasta el momento ha querido decir sobre la justicia y lo que ha criticado de los modelos de otras tradiciones rivales.

Este es el cometido de esta tesis en varios sentidos:

A) Resaltar la importancia del concepto de justicia en la obra de MacIntyre y las funciones que desempeña en su filosofía.

B) Mostrar la irreconciliabilidad del concepto macintyreano de justicia con el concepto liberal nacido de la modernidad.

C) Desentrañar las relaciones de este concepto con el cristianismo y con el concepto marxista de justicia.

D) Por último, analizar la posibilidad de reconstruir un concepto adecuado de justicia según los parámetros macintyreanos. Esto implica también el distanciamiento radical respecto al planteamiento de la justicia de aquella postmodernidad que se opone tanto a la modernidad como a la tradición aristotélico-tomista.

Con este trabajo comenzamos la tarea de aislar las ideas propias de MacIntyre sobre la justicia, que se han desarrollado posteriormente en lo relativo al derecho y otros ámbitos, tal como podría resultar de los conceptos expuestos por el autor. Esa tarea es necesaria, aunque MacIntyre no la ha emprendido hasta la fecha por varias razones:

1º El carácter asistemático de su filosofía, muy ligada siempre al contexto y a la historia, más que a la construcción de un cuerpo de doctrina ordenado y acabado.

2º El convencimiento del autor de *Tras la Virtud* sobre la unidad de las distintas disciplinas del saber humano hace que se haya tomado en serio las profundizaciones en diferentes campos filosóficos, morales, políticos, etc. Un desarrollo prematuro sería contraproducente. Su conocimiento de la historia de la filosofía avala esta postura y anima a continuar aún con esa empresa de profundización.

3º Las transformaciones en el ámbito de la justicia van ligadas siempre a un correlato social incorporado en comunidades humanas existentes. MacIntyre ha experimentado la decepción de las ideologías. Por eso sus teorías sociales y modelos de justicia sólo serán explícitos en la medida en que, no solamente se puedan incorporar a instancias sociales concretas, sino que de hecho existan grupos sociales los estén aplicando.

La tarea no va a resultar fácil, en primer lugar porque la propia dificultad del tema toca las fibras más complejas de la filosofía práctica —desde la acción humana, hasta la concepción de la persona y su carácter social—. En segundo término, porque MacIntyre viene publicando en las más diversas formas —artículos en revistas especializadas, prólogos y reseñas de libros, ensayos, colaboraciones, etc.— desde hace más de cuarenta años, y sigue haciéndolo hoy en día. Y, pese a que su pensamiento ha evolucionado, se ha empeñado constantemente por dotarlo de unidad, procurando salvar todo lo posible de lo que aportó en otros momentos y, al mismo tiempo, rectificando explícitamente

cuando llegaba al convencimiento de una equivocación o de un enfoque desafortunado. Un obstáculo más es la dispersión de las citas sobre la justicia, si bien siempre recompensado, pues seguir a MacIntyre a través de su obra es forzosamente aprender, en terrenos tan polifacéticos como la filosofía, la literatura, el arte, la historia o la política.

Los textos más famosos de MacIntyre constituyen la falsilla sobre la que construir cualquier trabajo sobre este autor. Sin embargo, no debemos olvidar en ningún momento la unidad de toda su obra y la vigencia de la mayoría de sus escritos. La mayor parte de los abundantes artículos publicados en revistas especializadas y libros de colaboración, constituyen un complemento absolutamente necesario para comprender al autor en toda su profundidad, ya que él mismo no se empeña en apurar las consecuencias de los temas que trata en sus libros, y deja gran cantidad de cabos sueltos que en muchos casos ha completado en artículos y conferencias que resultan imprescindibles para la adecuada comprensión de su obra global. Gran parte de la abundante bibliografía existente sobre el autor, adolece de esta limitación.

Para introducir el pensamiento de MacIntyre vamos a realizar un esbozo de los temas más importantes para enmarcar el tema que nos ocupa. Existen publicaciones que pueden servir para completar esta panorámica ¹.

A. *UNA SUGERENCIA INQUIETANTE*

MacIntyre comienza su famoso libro *Tras la Virtud*, con una especie de fábula: la narración de una catástrofe mundial en la época actual, y la ausencia de memoria sobre la situación anterior a la catástrofe. MacIntyre se extiende en la descripción de una sociedad tras la catástrofe, en la que quedan algunos vestigios de la civilización anterior, pero fragmentarios e inconexos, de todo punto incomprensibles para los supervivientes. Pueden quedar, por ejemplo, los restos de una máquina, pero nadie conoce sus instrucciones, ni siquiera su utilidad.

¹ El libro de BRUCE W. BALLARD (*Understanding MacIntyre*, University Press of America, Lanham, 200, 95 pp.) realiza una breve visión panorámica de las aportaciones más relevantes de MacIntyre hasta el año 2000; quedan ausentes los aspectos críticos. La obra de MIKE FULLER (*Making Sense of MacIntyre*, Ashgate Publishing; London, 1998. 149 pp.) puede servir para resumir el estado de la discusión actual de MacIntyre con otros autores contemporáneos acerca de la epistemología. MARIA MATTEINI (*MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come bene comune*, Città Nuova; Roma 1995. 150 pp.) es útil para situar a MacIntyre en el panorama de las corrientes éticas y observar las características especiales de su tomismo. Un buen modo de aproximación a la obra de MacIntyre y a la importancia de reunir toda su obra para la investigación es el libro recopilatorio de KELVIN KNIGHT: *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, 294 pp., cuya introducción y nota bibliográfica final constituyen un valioso material.

Pues bien, esta sugerencia inquietante es una realidad. Es algo que ha ocurrido. O, mejor dicho, está ocurriendo en nuestros días prácticamente a escala mundial, y más específicamente con la cultura dominante occidental y su percepción de la moral: los criterios para determinar el bien o el mal de las acciones humanas sufren en esta civilización una completa pérdida de sentido. Términos que en otras épocas y culturas significaban algo perfectamente comprensible y asumible por todos, se presentan ahora confusos y controvertidos.

Uno de los ejemplos a los que más partido saca MacIntyre es el concepto de justicia, que es tomada, en unos casos, por un conjunto de reglas para asegurar la igualdad social, en otros, como una disposición para promover la libertad personal; hay quienes la utilizan como una cláusula para la seguridad, o incluso para encaminarnos al mayor placer para el mayor número.

Cada concepto de justicia tiene unas connotaciones no sólo diferentes, sino contradictorias entre sí: la justicia de los liberales se opone a la de los socialdemócratas: de ahí la gran dificultad de los tribunales para emitir sentencias satisfactorias en cuestiones tan cotidianas como la asignación de tributos, o el derecho a la propiedad, pues las leyes no incorporan de por sí todos los referentes para una correcta interpretación.

No existen reglas por las cuales puedan evaluarse las acciones, y cada vez más, la determinación de la corrección moral se deja al albur de los sentimientos. Es el llamado emotivismo, que cuenta a su vez con una corriente de seguidores y teóricos, como oportunistas que corren detrás del personaje de moda: el esteta millonario.

Lo más curioso es que este estado moral es a menudo difícilmente reconocible o incluso valorado como algo positivo. La ceguera para reconocer que las cosas van mal cuando van mal, es uno de los síntomas más claros de la decadencia. Otro, del mismo calado, es la prolongación al infinito de los debates entre las distintas posturas sobre los temas fundamentales. Los intelectuales ni siquiera se ponen de acuerdo acerca de las reglas para dilucidar los debates morales y esta enfermedad se contagia a las discusiones del resto de los foros ciudadanos.

- Los que piensan que las cosas van bien y que la moral dominante tiene soluciones válidas universalmente son los herederos más directos de Kant.

- Los que se han dado cuenta de la magnitud de los desacuerdos morales y han optado por un *viste como quieras* moral, sean conscientes o no, son los seguidores de Nietzsche.

La sospecha de MacIntyre es que la solución al problema de la reconstrucción moral no puede provenir de ninguna de esas dos tradiciones morales, que mantienen entre sí una lucha sin cuartel, como por ejemplo en las empresas informativas. La prensa ilustrada se contrapone a la prensa libertaria. La fina ilustración decimonónica, contra la crítica despiadada de todo lo establecido como una forma de hipocresía.

La empresa de MacIntyre es la superación de este dilema. Si nuestro planteamiento es a-problemático estamos viviendo en la inconsciencia de ignorar las agudas consecuencias de situaciones de máxima rivalidad e incoherencia. Si dijéramos que no hay solución estaríamos con Nietzsche. Pero existe otra tradición que se opone a las dos anteriores. Tiene que estar a nuestro alcance, porque, entre otras razones, podemos entender que tal dilema no se ha dado siempre.

B. APUNTE BIOGRÁFICO

La búsqueda de este escocés de 72 años, afincado en USA desde 1970 se ha desarrollado a través del marxismo, la teología fideísta de Karl Barth y Bultmann, la filosofía analítica, e incluso el psicoanálisis. Pero no pensemos que MacIntyre es uno de esos personajes inquietos, ansiosos de cualquier novedad. Toda su historia está marcada por una fuerte coherencia encaminada a una profunda crítica a la modernidad que no caiga en la negación de la racionalidad, con constantes filosóficas que han permanecido ².

La historia personal de MacIntyre es importante, porque le pone en contacto con todas las corrientes relevantes de pensamiento de nuestra época, y porque se involucra personalmente en la investigación que realiza. MacIntyre no entiende un filósofo que teorice sobre cuestiones que no afectan a su propia vida, y por eso toma en cuenta la biografía como algo relevante para analizar el pensamiento de un filósofo.

Repasemos, por tanto, brevemente su trayectoria: MacIntyre nace en Escocia en el seno de una familia de tradición anglicana presbiteriana; al pasar su enseñanza primaria en Irlanda del Norte, en él tiene mucho influjo la cultura gaélica, que se le transmite fundamentalmente a través de historias épicas tradicionales. La admiración por la comunidad rural y la tradición local son añoranzas de esta época de su vida. La juventud de MacIntyre viene marcada por su fuerte inspiración cristiana unida al marxismo radical, que desde 1948, toma

² Coincidimos en este punto con muchos autores: cfr. PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994; KELVIN KNIGHT: "Introduction", en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, p. 1.

de sus profesores de la Universidad de Manchester. La adscripción al Partido Comunista y, más concretamente, al ala Trotskista, le proporciona un vivo interés por la política y también fuertes experiencias, por su disconformidad con el sector oficialista del partido a raíz de los acontecimientos del estalinismo, hasta que es expulsado y forma un grupo crítico alrededor de la revista *The New Reasoner*. Característica de esta época —muy temprana— es la búsqueda de la conciliación entre marxismo y cristianismo que da título a su primer libro en 1953. Y aquí se aprecia claramente que lo que realmente mueve a MacIntyre es una alternativa al predominio individualista y liberal de la sociedad occidental. Una tercera vía de crítica la proporcionarán los estudios sobre el psicoanálisis.

El desencanto con el marxismo va *in crescendo* a medida que los propios marxistas adoptan en cuestiones morales posiciones parecidas a las de los liberales, y caen muchas veces en el utilitarismo y en el relativismo. Paralelamente se produce su más importante crisis de fe, al no terminar de ver claro cómo se relacionaban el marxismo y el cristianismo³, y sobre todo, por haber constatado las profundas incoherencias de las tesis de Karl Barth y su irrelevancia social, causadas por su falta de conciliación entre fe y razón⁴. La crisis también va a afectar a su admiración por el psicoanálisis, con una profunda crítica de sus presupuestos. El rechazo del cristianismo y del marxismo hace que MacIntyre intente cortar con su pasado, emigre a los Estados Unidos y entre en contacto con la tradición de la filosofía analítica.

Los años 70 son cruciales en su trayectoria. Los grandes temas de interés permanecen, y se abren a las aplicaciones prácticas sobre todo en el campo de la naciente bioética. Menudean los artículos de contenido sociológico y epistemológico. Pero detrás de su sentido práctico, del rechazo de los *a priori* que presentan las ideologías que en otro momento suscribió y que dejan ver sus efectos perniciosos, está la misma búsqueda de esa solución superadora de la tensión modernidad-postmodernidad. El último desencanto de MacIntyre con la filosofía analítica, que, sin embargo, le ha dotado de unos recursos filosóficos de gran importancia para la comprensión de las diversas tendencias y épocas, le hace llegar al convencimiento de que debe haber un punto de partida sólido para toda su teoría, que no parta de una premisa ideológica. Su búsqueda se había venido gestando durante los últimos años de esa década, a partir de la filosofía de Aristóteles, y condujo al realismo epistemológico, a la tradición tomista como perfeccionadora del aristotelismo y, aunque él mismo subraya la relación contingente con lo anterior, a su conversión al catolicismo en los años 80. Con esto señalamos que él mismo reconoce que en su conversión representó un importante papel su convencimiento de que la filosofía realista era el punto de

³ Cfr. “Marxists and Christians”, *The Twentieth Century*, vol. 170, Otoño 1961, pp. 28-37. Reimpreso en *Marxism: The Inner Dialogues*, MICHAEL CURTIS (ed.), Transaction Publishers; New Brunswick, N.J., 2ª ed., 1997, Cap. 14.

⁴ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xx.

apoyo intelectual más serio con el que contaba, pero concurrieron otros factores, que ha tenido el pudor de no desvelar públicamente ⁵.

A primera vista la filosofía de MacIntyre aparece con un marcado carácter crítico. Su facilidad para la denuncia y para los diagnósticos certeros —baste ver su concepto de *personajes* como prototipos de liderazgo moral de nuestra época: el terapeuta, el esteta rico y el directivo ⁶— han apagado quizás el eco de sus propuestas. De todos modos para MacIntyre es necesario hacer énfasis en la crítica de la modernidad, porque su propuesta precisamente quiere partir desde un punto diferente. Él ha intentado muchos caminos y siempre se ha visto envuelto en el mismo fenómeno: el liberalismo —las premisas de la modernidad—, terminaba extendiéndose como una tela de araña a las mismas posturas que lo criticaban. Y, en las redes del liberalismo, esas posturas filosóficas se veían privadas de fuerza.

Cuando escribió *Tras la virtud*, el último desencanto de MacIntyre, al intentar alejarse de los enfoques de carácter ideológico, estaba relacionado con la filosofía analítica:

“Pero en el mismo momento en que estaba afirmando la variedad y heterogeneidad de las creencias, las prácticas y los conceptos morales, quedaba claro que yo me estaba comprometiendo con valoraciones de otras peculiares creencias, prácticas y conceptos. Di, o intenté dar, por ejemplo, cuenta del surgimiento o declive de distintas concepciones de la moral; y era claro para los demás, como debía haberlo sido para mí, que mis consideraciones históricas y sociológicas estaban, no podían por menos de estar, informadas por un punto de vista valorativo determinado. Más en particular, parecía que estaba afirmando que la naturaleza de la percepción común de la moralidad y del juicio moral en las distintas sociedades modernas era tal, que ya no resultaba posible apelar a criterios morales de la misma forma que lo había sido en otros tiempos y lugares —¿y esto era una calamidad moral!— Pero, si mi propio análisis era correcto, ¿a qué podría acudir?” ⁷.

MacIntyre se da cuenta de que yo sólo puedo hablar desde una posición comprometida que, aunque no determina, sí delimita la forma de afrontar los problemas. Se aparta así del punto de vista de *tercera persona*; del observador imparcial, que constituía el ideal de la Ilustración: el intento de derivar los rasgos

⁵ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxviii-xxix.

⁶ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 42-50 (25-32), y 100-101 (73-74).

⁷ Cfr. *Tras la virtud*, Introducción, p. 10; LÍDIA FIGUEIREDO: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, EUNSA; Pamplona, 1999, p. 37.

universales de la naturaleza humana, directamente aplicables para cualquier lugar y circunstancia, a partir de un frío análisis racional.

C. ENCUESTRO CON EL ARISTOTELISMO

A partir de distintos estudios filosóficos y prácticos relacionados con la ética de las profesiones sanitarias y con el mundo empresarial, MacIntyre se da cuenta de que una concepción teleológica de corte aristotélico y una concepción del hombre como ser social por naturaleza —ζῶν πολιτικόν— resultan incompatibles con la visión moderna⁸. No existe un hombre previo a la sociedad, como pretendían Rousseau y Hobbes; el estado de Naturaleza no se dio con un hombre solitario (de ahí la sorprendente contradicción entre el estado de naturaleza roussoniano y el hobbesiano). Todo análisis moral ha de partir de las condiciones sociales donde se desarrolla el agente moral y de la tradición donde ha nacido, que le ha transmitido los criterios para que pueda realizar las valoraciones morales.

⁸ En el campo de las profesiones biosanitarias cfr. “How Virtues Become Vices: Medicine and Society”, *Encounter*, vol. 45(1), Jul. 1975, pp. 11-17; Con SAMUEL GOROVITZ: “Toward a Theory of Medical Fallibility”, *Hastings Center Report*, vol. 5, 1975, pp. 13-23; “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel, Dordrecht y Boston, 1977, pp. 197-212; “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?” en *Knowledge, Value and Belief, The foundations of Ethics and Its Relationship to the Science II*, pp. 25-43; “The Right to Die Garrulously”, en *Death and Decision*, Ernan McMullin, (ed.), American Association for the Advancement of Science Selected Symposium 18, Westview Press, Boulder, 1978, pp. 75-84; “What Has Ethics to Learn from Medical Ethics?”, *Annual Proceedings of the Center for Philosophic Exchange*, 2(4), Verano 1978, pp. 37-47; “Ethical Issues in Attending Physician-Resident Relations: A Philosopher's View”, *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, vol. 55, (1), Ene. 1979, pp. 57-61; “Seven Traits for the Future (Designing our Descendants)”, *Hastings Center Report*, vol. 9, Feb. 1979, pp. 5-7; “Theology, Ethics, and the Ethics of Medicine and Health Care: Comments on Papers by Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hart”, *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 4, 1979, pp. 435-43; “Why Is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?”, *Hastings Center Report*, vol. 9(4), Ago. 1979, pp. 16- 22; “To Whom is the Nurse Responsible?”, en *Ethical Problems in the Nurse-Patient Relationship*, Catherine P. Murphy and Howard Hunter (eds.), Allyn and Bacon, Boston, 1983, pp. 73-83; “Medicine Aimed at the Care of Patients Rather Than What?”, en *Changing Values in Medicine*, Eric J. Cassell y Mark Siegler (eds.), University Publications of America, Frederick, Md, 1985, pp. 83-96; “Regulation; A Substitute for Morality”, *Hastings Center Report*, vol. 10(1), Feb. 1980, pp. 31-3.

Sobre la ética empresarial cfr. “Utilitarianism and the Presuppositions of Cost-Benefit Analysis: An Essay on the Relevance of Moral Philosophy of Bureaucratic Theory”, en *Values in the Electric Power Industry*, Kenneth Sayre (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1977, pp. 217-37; “Corporate Modernity and Moral Judgement: Are they Mutually Exclusive?”, en *Ethics and Problems of the 21st Century*, Kenneth E. Goodpaster y Kenneth M. Sayre (eds.), Notre Dame University Press; Notre Dame y London, 1979, pp. 122-35; “Power Industry Morality”, en *Symposium*, Edison Electric Institute; Washington, (1979), pp. 94-108; “Corporate Conscience”, *Harvard Business Review*, 60 (May.-Jun. 1982), pp. 164-166.

Pero MacIntyre no pretende aventurar una teoría sistemática más sobre lo que podría denominarse *estado social de naturaleza*. Suspende el juicio acerca las condiciones ideales y, de un modo aristotélico, emprende la tarea de la identificación de los factores que influyen en la aportación de los criterios para el obrar moral concreto, el *de primera persona*, con todas sus circunstancias, cualidades y condicionantes.

Esta explicación la hará en tres fases sucesivas y a lo largo de ellas trazará un concepto transversal de comprobación: el de virtud.

Una consideración previa: de igual forma que MacIntyre no ha pretendido introducir una teoría propia de la virtud, sino un desarrollo de concepciones ya existentes, no va a acuñar una terminología propia estable. Prefiere utilizar distintos términos para referirse a la misma realidad: por ejemplo, cuando trata sobre la comunidad, a veces podrá hablar de “grupos humanos que se rigen por una concepción unitaria del bien”, “estructuras sociales” o “redes de aportación y recepción”⁹. Encontramos una excepción precisamente en el concepto de “práctica”:

1. PRÁCTICAS

El propio MacIntyre establece una definición bastante completa de un primer ámbito que posibilita el desarrollo de la virtud. Se trata de formas sociales básicas, que ha venido a denominar “prácticas”:

“cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente”¹⁰.

Se trata de una “**forma de actividad humana**”, porque los efectos que aquí interesan son de carácter moral. Propiamente no hay prácticas en otras especies animales, aunque sí hay formas de actividad cooperativa.

Las prácticas son actividades “**cooperativas**”: determinadas acciones pueden ser idénticas a las que se realizan en el seno de las prácticas; pero si

⁹ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 123 (103), 125 (105), 145 (122-123), 150 (127), 165 (141), 169-170 (144-145), 185 (157).

¹⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 233 (187).

carecen del factor de la cooperación en un grupo humano, faltan los parámetros necesarios para que las prácticas asuman el papel moral que MacIntyre quiere señalar.

Que haya de estar **“socialmente establecida”** significa que no es una fórmula meramente ideal; hay que ir a buscar las prácticas en la realidad, y en la realidad social tienen que mostrar otras características adicionales:

- **“coherente”**: significa que tiene que haber ciertas reglas racionales reconocibles por las que se rija. No sería válida como práctica una reunión de personas con fines casuales o indefinidos. Esa misma existencia de reglas facilita el aprendizaje y desarrollo de conceptos de justicia, cruciales en la vida de las prácticas;

- **“compleja”**: hay formas de organización humana cooperativa demasiado simples como para aportar una pauta moral de comportamiento y medios para el perfeccionamiento humano. Por eso afirma MacIntyre que, por ejemplo, el juego del tres en raya no constituye una práctica;

- **“sistemática”**: esta nota hace referencia a que una práctica no es una actividad esporádica. Su establecimiento social ha de tener visos de permanencia. Además, las diferentes funciones que se puedan establecer en su seno, han de estar suficientemente integradas entre sí, para que se pueda hablar de una y la misma práctica;

- con sus propios fines inmanentes (**“bienes internos”**): se trata al mismo tiempo de un ideal de futuro y de un criterio de identificación que se da en el presente. Las prácticas tienen una teleología intrínseca. Unos bienes que les son propios y a los que tienden todos los participantes en ella, desde las diferentes funciones que tenga cada uno. Bienes que sean capaces de dirigir adecuadamente dentro de la práctica, las actividades de los que participan en ella (**“la definen parcialmente”**): se especifican en un orden y en unas reglas propias;

- las prácticas tienen un **“modo propio de entender los bienes”** que con ella se alcanzan: esto supone un periodo de *aprendizaje*; una cierta remisión al pasado. Esos mismos bienes requieren modelos de excelencia y autoridad apropiados, y formas específicas de dirigirse hacia ellos, sin las cuales su consecución se ve restringida e incluso impedida. El aprendizaje de los bienes se desarrolla mientras se ejercitan esos modos específicos de acción cualificada dentro de las prácticas;

- el resultado es que **“los bienes y fines que conlleva”** (internos, específicos de esa actividad, que sólo se comprenden en toda su profundidad practicándola) **“se extienden sistemáticamente”**: se hacen

más profundos y, al mismo tiempo, más asequibles. Se afianzan entre los participantes de las prácticas y se extienden a nuevos participantes y a la relación con otras prácticas. Esto es un indicativo de una práctica en buen estado. Los bienes a los que se refieren las prácticas no se agotan con la concurrencia de más participantes, sino que se extienden precisamente gracias a la mayor contribución. Tampoco las genuinas prácticas se aíslan del resto: la práctica que se cerrara sobre sí misma, se iría anquilosando en formas rutinarias de acción; y no contaría con aportaciones del exterior mediante las que seguir profundizando en los bienes que le son propios.

Entre los ejemplos de prácticas que cita MacIntyre se encuentran los juegos como el fútbol o el ajedrez. Sin embargo, el mero lanzar una pelota no constituiría una práctica por no tratarse de una actividad lo suficientemente compleja, sistemática, y no ser necesariamente cooperativa.

Las artes y las ciencias también adoptan típicamente la forma de prácticas: **“las investigaciones de la física, la química y la biología, el trabajo del historiador, la pintura y la música”**. Recuérdese que en todos los casos estamos refiriéndonos a actividades cooperativas, no a los resultados de esas actividades.

“En el mundo antiguo y en el medieval, la creación y mantenimiento de las comunidades humanas, familias, ciudades, naciones, se considera como práctica en el sentido que he definido”¹¹. El crear y mantener una vida familiar, u otro tipo de comunidad humana también constituye una práctica, pues es una actividad cooperativa con unos bienes internos, que, en este caso MacIntyre identifica como el bien común de esa comunidad.

¿Puede haber participantes en una práctica que no colaboren a la consecución de los bienes internos; y otros que se tomen como una verdadera práctica una actividad en la que la mayoría colabora por mor de bienes externos? Las prácticas se acercan gradualmente a su modelo ejemplar: aquel donde todos los participantes se integran coherentemente en la consecución y ampliación de los bienes internos. Caben prácticas en las que se contribuya más o menos a la obtención de esos bienes y en las que el desarrollo de las virtudes sea mayor o menor, en función de la integración de los participantes. Quienes se toman como una práctica una actividad en la que otros —quizá la mayoría— participan movidos por bienes externos, se benefician de los bienes internos que se proponen y de las virtudes correspondientes, aunque con mayor dificultad, por la hostilidad del ambiente que les rodea. MacIntyre no ha contemplado explícitamente ese pluralismo de opciones dentro de las prácticas; Sin embargo, puede ser coherente con su aproximación.

¹¹ Cfr. “Tras la virtud”, p. 234 (188).

Otras actividades de las que MacIntyre ha hablado como prácticas son, por ejemplo, la arquitectura, o la agricultura (en contraposición a actividades suficientemente complejas o no cooperativas que pueden tener que ver con la construcción o las tareas agrícolas pero que no constituirían prácticas); pero no había enfocado la cuestión de la productividad de las prácticas, hasta que recibió algunas críticas a su concepto, provenientes de autores que pretendían la evaluación de las prácticas con arreglo a bienes externos, como el rendimiento económico¹². Son las que ha denominado **“prácticas productivas, actividades tales como la agricultura, la pesca, la arquitectura y la construcción”**¹³. MacIntyre responde que pese a que las prácticas pueden también producir bienes externos, la función moral de las prácticas se basa primariamente en los bienes internos, y sólo secundariamente los externos. En ellas no se trata simplemente de actuar por el resultado de la producción, sino de hacerlo de un modo determinado, acorde con las excelencias propias de los bienes internos. Podemos añadir también las actividades jurídicas cuando se conciben como resalta Iturmendi Morales:

“Un campo específico de la actividad profesional como un ámbito de racionalidad social en el que se desarrollan una serie de procesos humanos que responden a necesidades sociales difícilmente prescindibles, y donde se prestan servicios de forma institucionalizada, en contraste con la nota distintiva de los negocios, tradicionalmente volcados a la obtención de beneficios”¹⁴.

2. COMUNIDAD

Mientras que práctica hace referencia a una actividad cooperativa, la comunidad es el grupo social humano donde se integran los individuos y las prácticas que éstos desempeñan. Las comunidades son ámbitos de convivencia donde se desenvuelven distintas prácticas. La armonía y el acuerdo racional respecto al bien común es una nota esencial de la verdadera comunidad. Las prácticas que surgen en el seno de la comunidad han de estar integradas conforme a ese bien común para que la comunidad esté en orden, es decir, para

¹² Cfr. DAVID MILLER: “Virtues, Practices and Justice”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus, eds. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994) pp. 245-64.

¹³ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus, eds. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), p. 284.

“(…) **productive practices, those productive crafts such as farming and fishing, architecture and construction (...)**”.

¹⁴ Cfr. JOSÉ ITURMENDI MORALES: *En torno a la deontología: La función social y la responsabilidad de las profesiones jurídicas*, separata del Anuario Jurídico y Económico Escorialense, 31, 1998, p. 136.

que proporcione criterios racionales de orientación moral superiores a los que rigen cada práctica.

Concebir al hombre como un *Robinson Crusoe*, solo en una isla, es un mito de la modernidad. No se da en la realidad, no se ha dado nunca, y pretender partir de él como premisa de la construcción social nos deja moralmente inermes, pues siempre comenzamos a aprender y construir nuestras concepciones morales a partir de una comunidad donde las ejercitamos ¹⁵.

Para MacIntyre la comunidad ideal es de carácter reducido, de modo que se puedan dar las formas auténticas de interrelación sin otras *mediaciones* distorsionantes. Aboga por comunidades locales, que evitan el riesgo de despersonalización y aseguran la intervención de todos los miembros en las deliberaciones y decisiones políticas. Esas comunidades existen en nuestros días, y también se han dado históricamente. En las sociedades contemporáneas en las que domina el modelo de Estado-nación moderno, esas comunidades subsisten en condiciones de inferioridad, y tienden a ser marginales. Su peso político es escaso. Pero eso no implica que no puedan seguir subsistiendo y, en un momento dado, incluso pasar a una posición de mayor relevancia. Su fuerza estriba en su alto grado de coherencia interna, y su triunfo también se augura por las contradicciones intrínsecas del proyecto político dominante.

3. TRADICIÓN

Es un conjunto de criterios de fondo incorporados en una comunidad que se prolonga en el tiempo, con unas bases de reconocimiento que la identifican y que, sin embargo, pueden evolucionar. También la define como un argumento racional prolongado en el tiempo ¹⁶.

¹⁵ Cfr. "Are There Any Natural Rights?", (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), pp. 17-18.

¹⁶ Cfr. JULIA ANNAS: "MacIntyre on Traditions", *Philosophy and Public Affairs*, nº 18, Fall 89, pp. 388-404; FREDRICK APPEL, "The Rationality of Traditions" *Telos*, Iss: 77, Fall 1988 pp. 171-176; CRAIG ALLEN BEAM: "Gadamer and MacIntyre: Tradition as a resource of rationality", *Kinesis*, nº 25, Sum. 1998, pp. 15-35; DANIEL CALLAHAN: "Assessing the Past for the Future: Tradition and the Moral Life", *Hastings Center Report*, 12(6) (Dec. 1982), pp. 23-30; MARK COLBY: "Moral Traditions, MacIntyre and Historicist Practical Reason", *Philosophy and Social Criticism*, 1995, vol. 21, nº 3, pp. 53-78; FRED R. DALLMAYR: "Virtue and Tradition" en *Critical Encounters Between Philosophy and Politics*, University of Notre Dame Press, 1987, pp. 183-296; MANUEL M. DAVENPORT: "Tradition and Translation", *Southwestern Philosophical Review*, 10 (1994), pp. 87-95; PAUL ELIE: "A Rebel in Defense of Tradition: The Incommensurable Lives of Alasdair MacIntyre", *Lingua franca : the review of academic life*. Nov. 1995, vol. 6, nº 1, pp. 55-64; MATTHEW FREYTAG: "MacIntyre's Conservatism and Its Cure: The Formal Structure of Traditions", *Philosophy in the Contemporary World*, 1 (1994), pp. 1-10; J. A. HERDT: "Alasdair MacIntyre's 'Rationality of Traditions' and Tradition-Transcendental Standards of Justification", *Journal of Religion*, 78, 1998, pp. 524-46; T. H. IRWIN: "Tradition and Reason in the History of Ethics", *Social Philosophy and Policy*, nº 7(1),

La forma de detectar una tradición en una determinada cultura puede tener una gran complejidad, porque al mismo tiempo puede haber una mezcla de elementos de diversas tradiciones. Las tradiciones muchas veces se definen por oposición a través del descubrimiento de su *inconmensurabilidad* con otras tradiciones. Esa *inconmensurabilidad* implica distancia y pugna por las soluciones de fondo sobre los grandes problemas, que se ofrecen desde puntos de vista antagónicos. He aquí otro término acuñado por MacIntyre, con connotaciones propias, que toma de la filosofía de la ciencia ¹⁷.

Varias tradiciones pueden convivir en determinadas sociedades, aunque alguna de ellas resulte predominante en una época concreta. En un mismo grupo social a gran escala podemos distinguir comunidades menores, que se identifican con tradiciones específicas. Aunque la tradición siempre se recibe a través de una comunidad a la que se está unido por lazos más o menos estables, también en el seno de las comunidades puede haber discrepancias entre personas que pertenecen a diferentes tradiciones. Por ejemplo, no se transmiten los criterios valorativos del liberalismo más que participando en actividades con otras personas que nos transmiten los criterios de esa tradición. Sólo comerciando, opinando, independizándose, protestando, del modo liberal, como nos enseñan otras personas, podemos nosotros asumir esa tradición. No estamos abocados a ella, y MacIntyre es acérrimo enemigo del determinismo, pero sí tenemos que contar siempre con alguna tradición para que sea comprensible nuestro estado actual y nuestra evolución personal.

Se puede alegar que cada uno pertenece a diversas tradiciones muy distintas; cada uno incorpora una mezcla de facetas de diferentes tradiciones.

pp. 45-68. Aut. 1989; HONG-HSIN LIN: "Interpreting Historical Tradition", *Taiwan Journal of Theology*, 19, 1997, pp. 11-25; THOMAS MCCASLAND: "The Rationality of Traditions", ocasional; Baylor University; DENIS MÜLLER: "Rationalité des traditions et possibilité d'une éthique universelle: discussion de la position de MacIntyre", *Laval Théologique et Philosophique*, 50 (1994), pp. 499-509; DAVID L. NORTON: "Tradition & autonomous individuality", *Journal of Value Inquiry* 21, 1987, pp. 131-140; WIOLETA POLINSKA: "Alasdair MacIntyre on Traditions and Rationality", *Koinonia: Princeton Theological Seminary Graduate Forum*, 6 (1994), pp. 228-262; PHILIP L. QUINN: "Religious Ethics after *Ethics after Babel*: MacIntyre's Tradition versus Stout's Bricolage" en S. T. Davis, ed., *Philosophy and Theological Discourse*, Macmillan and St Martin's Press, 1997; ALICE RAMOS: "Tradition as 'Bearer of Reason' in Alasdair MacIntyre's Moral Inquiry", en *Freedom, Virtue, and the Common Good*, C. L. Hancock and A. O. Simon (eds.), Notre Dame, 1995); ALICIA JUARRERO ROQUE: "Language Competence and Tradition-Constituted Rationality", *Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991), pp. 611-17; PAUL SANTILLI: "MacIntyre on Rationality and Tradition", *Lyceum*, 1 (1989), pp. 12-24; J. B. SCHNEEWIND: "MacIntyre Symposium-MacIntyre & the indispensability of tradition", *Philosophical & Phenomenological Research* Vol. 51, 91, pp. 165-169.

¹⁷ Cfr. "Patients as Agents", en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, "Philosophy and Medicine III", Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel, Dordrecht y Boston, 1977, pp. 197-212.

Que esto suceda no deja de ser una situación lamentable desde el punto de vista de MacIntyre. Porque, si realmente se han escogido algunos elementos básicos de distintas tradiciones, el agente moral se ve inmerso en una multiplicidad de criterios contradictorios.

Sin embargo, la tradición es un bloque coherente de criterios para explicar la realidad: si hay otra explicación mejor, entonces la tradición debe cambiar y evolucionar, pero todos coincidirán en sus presupuestos básicos. El gran trabajo de MacIntyre consiste en desvelar cómo las tradiciones son profundamente coherentes en sus manifestaciones en distintos campos de la cultura y las actividades del hombre: de ahí su interés por afrontar los mismos problemas desde distintas perspectivas y campos del saber; sus enfoques epistemológicos, morales, políticos, gnoseológicos, etc., van encaminados a descubrir cómo detrás de una epistemología hay una moral, una teoría del conocimiento, una política e incluso un arte. No se puede ser moderno en ética y aristotélico en gnoseología: mejor dicho, sí se puede, pero no es coherente, es un claro síntoma de debilidad y de decadencia.

Si una tradición ofrece soluciones en algunos aspectos, y éstos son asumibles por otra tradición, entonces pasan a incorporarse al seno de esa otra tradición. No se cambia de tradición por ello. Simplemente la propia tradición ha evolucionado y se ha enriquecido. Pero si constituye un reto insuperable para los aspectos básicos de entender el mundo de la tradición que incorpora esa novedad, entonces no caben medias tintas: debe responder con una explicación mejor desde su propia concepción o bien abandonar la postura propia, para incorporarse a una nueva tradición. Un fallo sería no darse cuenta de cómo le afecta; otro, seguir actuando como si no le afectara.

D. LA VIRTUD

Cada tradición incorpora un cuerpo de virtudes y un modo propio de entender cada virtud. El aprendizaje de las virtudes se realiza a partir de las prácticas, las comunidades y las tradiciones. Según MacIntyre, para que una virtud sea auténtica ha de estar en juego en esos tres niveles:

En primer lugar, en las *prácticas* en las que se mueve una persona: mi acción es virtuosa y se entiende como tal en un determinado contexto; puede haber absolutos morales, pero siempre contextualizados; de otra manera son incomprensibles.

Por eso, la comunidad donde se inserta cada persona tiene también algo que decir en la valoración de las virtudes pertinentes. El agente ha de hacerse inteligible en su puesta en práctica de virtudes ante la comunidad donde se desenvuelve a través de diferentes prácticas.

La tradición se expresa también a partir de las virtudes: una persona sólo con las virtudes que ejercita, con el modo como lo hace, ya está manifestando la adscripción a una determinada tradición. Lo puede hacer de un modo coherente o incoherente, pero a la postre tendrá que reconocer esa incoherencia y adoptar el cuerpo de virtudes de la tradición que encarne un sistema completo genuino. Habrá comunidades donde sean canónicas una serie de virtudes: si hay una multiplicidad contradictoria, la tradición será un factor de orden y reconducción. Si se ha llegado a una degradación práctica de la comunidad, la tradición podrá proporcionar criterios de orientación con el planteamiento coherente de las doctrinas que incorpora, o bien al contacto con otras tradiciones.

E. LA RACIONALIDAD DE LAS TRADICIONES Y EL TOMISMO

La evolución de MacIntyre en sus concepciones morales corre paralelamente a su progreso epistemológico.

Es interesante resaltar que a MacIntyre le preocupa el diálogo de las tradiciones. Que el fracaso mayor sería dejar de intercambiar posturas, por muy alejadas que estén unas de otras, por muy marcada que sea su *incommensurabilidad*.

Otro fracaso sería dejar de aventurar propuestas de verdad, so capa de que varias otras culturas también lo harán desde sus puntos de vista. MacIntyre no tiene miedo a esas propuestas fuertes de verdad universal¹⁸. Más aún, cuenta con ellas como la base epistemológica de una tradición sana. Conformarse con afirmaciones provisionales sería una falsa epistemología que nos conduciría a la inactividad y al relativismo. Ahora bien, esas verdades han de ser puestas en contacto con las de otras tradiciones, y comprobar si resuelven de hecho mejor los problemas. La honradez intelectual está en saber modificar las propias propuestas a partir de las soluciones que proporcionan otras tradiciones hasta el momento rivales. Esas propuestas han de explicar según los propios términos los problemas y para ello hay que llegar a un esfuerzo de traducción:

El ejemplo más claro de esa traducción y superación es el de Santo Tomás. Pero el tomismo de MacIntyre no es estático. Consiste en adoptar el sano realismo aristotélico tomista: es comprender al Aquinate mejor que Aristóteles en los propios términos de Aristóteles; es decir, superando las contradicciones de éste. Esto ha llevado a MacIntyre a ser cada vez más tomista, y cada vez más

¹⁸ Cfr. (Entrevista) con DMITRI NIKULIN en 1995, "Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), pp. 682-683.

aristotélico apartándose de las soluciones concretas de Aristóteles. En este sentido, a MacIntyre no se le puede aplicar la crítica de conservadurismo y vuelta nostálgica al pasado. Por el contrario, el tomista verdadero deberá llevar los presupuestos filosóficos de esa tradición a donde todavía no han llegado, superando las posibles carencias, para solucionar problemas actuales.

Con esta epistemología MacIntyre pretende dar un giro realista a la filosofía; abandonar “**el camino de las ideas**”¹⁹, la opción intelectual idealista. El concepto de verdad como *adaequatio intellectus ad rem*²⁰. Hay un sano falibilismo que consiste en aceptar que esa adecuación puede ser cada vez más perfecta, y que, aunque se realiza a partir de la situación del agente y está condicionada por ella, no está determinada por sus situaciones personales: el relativismo cultural y social es así excluido de su filosofía²¹.

Un ejemplo de este desarrollo tomista es la vuelta de MacIntyre a la metafísica biológica de Aristóteles. Su último libro, *Dependent Rational Animals*²², lanza la siguiente cuestión: ¿cómo puede explicar el tomismo mejor que ninguna otra tradición el parecido y diferencia del hombre con el resto de los animales y qué consecuencias morales —y también políticas— se pueden derivar de ahí? La contestación a esta pregunta proporcionará un nuevo marco a las virtudes, introducirá en su catálogo algunas que ignora la modernidad, y corregirá una vez más a Aristóteles con bases aristotélicas. Por último ampliará las diferencias teóricas, morales y políticas con la modernidad liberal.

F. LA PROPUESTA POLÍTICA DE MACINTYRE

Hemos visto que para MacIntyre el concepto de comunidad es básico para asegurar el desarrollo moral, desde la comprensión de la actuación moral y de las normas morales, hasta su efectiva puesta en práctica está condicionada socialmente. Pues bien, el problema que tenemos en la actualidad es que la modernidad ha disuelto los vínculos comunitarios. Nada se interpone entre el individuo concreto, lleno de iniciativas y deseos, y el Estado anónimo, limitador y árbitro. Las comunidades locales que comparten prácticas en el seno de una tradición están en el punto de mira de MacIntyre. El Estado-nación difícilmente será ya una comunidad.

¹⁹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 280 (290).

²⁰ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 280 (290); “Moral Relativism, Truth and Justification”, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, p. 214.

²¹ Cfr. MARIANO ARTIGAS MAYAYO: *La mente del universo*, EUNSA; Pamplona, 1999, pp. 370-375.

²² *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court; Chicago y La Salle (Illinois) 1999. 166 pp. Traducción española: *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós; Barcelona, 2001, 204 pp.

Estas comunidades no se deben construir artificialmente; en todo caso hay que descubrirlas en las realidades actuales y favorecer su desarrollo. Esto es posible porque los principios que las informan —esos cuya mejor explicación es aportada por el aristotelismo tomista— tienden a permanecer a flote en la mezcla social de nuestros días, muchas veces en los márgenes de la cultura dominante. El problema es que las comunidades construidas con parámetros aristotélicos están constantemente amenazadas por bienes externos que acaban con los principios de solidaridad y bien común.

Es preciso, por tanto, encontrar y potenciar estructuras cooperativas que favorezcan el desarrollo de los “bienes internos”; fórmulas de cooperación entre las personas y entre las diferentes prácticas; “redes de aportación y recepción” que incorporen concepciones profundas de la vida, es decir, unos criterios de especificación del bien el mal, con un sistema de recompensas y castigos (justicia) y de ayudas en las dificultades (solidaridad) conforme a un ideal de vida, que no se vea amenazado por el utilitarismo, la cultura de los bienes externos del poder, la riqueza y la fama.

MacIntyre ha aportado varios ejemplos: determinadas comunidades de pescadores, agricultores, o empresas familiares; asociaciones y entidades de carácter solidario; escuelas, universidades, hospitales, que conjugan en su seno distintas prácticas, etc. Es en la construcción de comunidades de este tipo donde aceptamos el reto de mejorar el mundo en que vivimos. La efectiva práctica moral y la actuación política van unidos en MacIntyre al realismo epistemológico.

Trataremos más adelante de la marginalidad de estas propuestas. Por el momento nos bastará con adelantar que para MacIntyre, esta situación no debe confundirse con el pesimismo ante las posibilidades de transformación política²³. Simplemente, su propuesta no se ajusta a los cánones usuales de comenzar por la transformación de las estructuras existentes. Precisamente porque esas formas institucionales son propias de una tradición ajena, de la que incorporan marcas que tienden a contagiarse a los que las adoptan. De ahí su oposición a las formas institucionales del Estado moderno y a las del mercado capitalista. La transformación debe empezar desde modelos alternativos fácilmente practicables, y de penetración e influencia mucho más capilar, pero no por ello menos efectiva que las transformaciones de las estructuras estatales como las que se han sucedido en el siglo XX. La necesidad de que no sean modelos ideológicos, influye en el hecho de que MacIntyre no pretenda proporcionar una definición acabada de su puesta en escena. Pero la fuerza persuasiva de sus

²³ Cfr. CLAUDIA M. RUIZ ARRIOLA: *Tradición, Universidad y Virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre*, EUNSA; Pamplona, 2000, pp. 303-310.

argumentos y el debate que han generado denotan el buen comienzo de esta empresa.

“Los hombres no se enfrentan entre sí como sujetos autárquicos de libertad, tal que cada uno fuera sujeto para sí mismo y, a la vez, objetos indiferentes los unos para con los otros. En vez de eso, los hombres necesitan unos de otros. Esta necesidad deriva de que nadie posee una esfera propia de autodespliegue inaccesible para los demás, sino que, por el contrario, todos tenemos una esfera común —la naturaleza— en la que al actuar interferimos continuamente unos en los otros. De ahí que todos seamos recíprocamente responsables de las consecuencias de nuestras acciones”.

Robert Spaemann
Felicidad y Benevolencia

CAPÍTULO I

EL PROYECTO CRÍTICO DE ALASDAIR MACINTYRE AL CONCEPTO LIBERAL DE JUSTICIA

A. CARÁCTER GLOBAL DE LA CRÍTICA DE MACINTYRE AL LIBERALISMO

Uno de los objetivos de esta tesis es mostrar cómo el pensamiento de MacIntyre tiene la motivación concreta de denunciar y paliar las injusticias que genera el liberalismo. Nuestro autor tiene el convencimiento de que la moral incorporada en el liberalismo, sus repercusiones sociales y políticas, producen gran parte de las injusticias en las que se ven inmersas las sociedades occidentales; injusticias que esa moral es incapaz de resolver. Y el fenómeno liberal representa para él la consecuencia más relevante de la modernidad. Estas ideas han tenido en MacIntyre distintas expresiones, pues, a lo largo de su trayectoria filosófica, ha criticado aspectos del liberalismo desde puntos de vista tan variados como el del marxismo, la filosofía analítica, Aristóteles, Santo Tomás, etc., y, con todo, constituye una verdadera constante a lo largo de los años.

“Los críticos de mi pensamiento que han querido explicar mi hostilidad hacia el liberalismo como una expresión de mi fidelidad al catolicismo, o a lo que George Weigel ha llamado *neotomismo*, pasan por alto lo esencial. Una de las razones por las que abandoné el marxismo y abracé el tomismo fue descubrir que éste proporciona una idea más adecuada que aquél de los defectos del liberalismo”¹.

¹ Cfr. “Después de *Tras la virtud*”, entrevista realizada por RICARDO YEPES STORK. Atlántida, vol. 1, no. 4, 1990, p. 87.

Debemos señalar cómo la detección de las injusticias lleva a MacIntyre a plantearse los errores conceptuales y las desviaciones sociales que están en la base del liberalismo. Nuestro autor se da cuenta de que la causa de la desorientación en la vida práctica es, en buena medida, la existencia de malentendidos teóricos sobre ética, psicología, antropología, y epistemología. Pero, a su vez, éstos han sido favorecidos por desviaciones en la vida social que oscurecen el entendimiento en esos campos. Es una tradición completa, con sus formas de vida y sus modelos de pensamiento entrelazados. Pero la importancia de las injusticias que saltan a la vista en la vida social de esa tradición, junto a la incapacidad de ésta para solucionarlas, es capital en el pensamiento de MacIntyre, y comprobaremos que constituye el verdadero motor de todo su proyecto crítico.

Con todo, no se ciñen sus críticas a un sector concreto de las manifestaciones sociales o morales del liberalismo. MacIntyre pretende articular una crítica global del sistema filosófico y antropológico que late tras él. Su crítica al liberalismo se convierte en una crítica a la modernidad. ¿Qué quiere decir esto? Al menos tres cosas:

a) En primer lugar, que hay que desechar del pensamiento moral y de las instituciones sociales lo que sea genuinamente —esencialmente— moderno, aunque no descarta que haya elementos secundarios aprovechables.

Sobre este primer aspecto, se puede decir que, así como otros autores intentan acabar con las disfunciones del liberalismo salvando una parte de la modernidad ², MacIntyre es mucho más radical en sus críticas, que abarcan los errores fundamentales en que incurre el pensamiento moderno desde sus inicios. Es fruto de haberse percatado de que la modernidad tiene unas bases filosóficas erróneas que tenían que desembocar necesariamente en un colapso moral ³.

b) Además, MacIntyre postula que la modernidad no se puede reconducir como tal. Para él es un proyecto fracasado que no puede revitalizarse con sus propios parámetros.

² Cfr. SUSAN MOLLER OKIN: *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books; USA, 1989, 216 pp.; JEFFREY STOUT: *Ethics after Babel*, James Clarke y Beacon Press; Boston, 1988; CHARLES TAYLOR: “Justice after virtue”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge, 1994, pp. 16-43; MICHAEL WALZER: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983.

³ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 74-87 (51-61).

Charles Taylor ha intentado demostrar que es posible salvar desde dentro la modernidad de un colapso moral. MacIntyre ha replicado a esto, reafirmando en sus posiciones antiliberales, y en la imposibilidad de una regeneración del liberalismo que provenga de esa misma tradición⁴. Así, MacIntyre sale al paso de los sucesivos intentos de buscar soluciones a los problemas morales desde la propia modernidad, que, aunque rechazan partes importantes de aquella, no son lo suficientemente contundentes y profundos a juicio del escocés. Al mismo tiempo, y siguiendo con este mismo debate, MacIntyre va a rechazar diversos modos alternativos de oponerse frontalmente a la modernidad, tan radicalmente como él, pero que, a su juicio, conducen a un callejón sin salida, pues minan los conceptos básicos de la racionalidad y conducen a un desconcierto moral mayor aún⁵: son los intentos que MacIntyre llama del *genealogista*, de las filosofías postmodernas, que hacen tanto hincapié en la irracionalidad del pensamiento actual, que arrastran consigo a toda tradición anterior.

c) Finalmente, que la filosofía que proporcione una respuesta, y las formas institucionales que le sirvan de apoyo, han de ser rescatadas de una tradición distinta de la moderna, y esta tradición ya existe parcialmente, pero al mismo tiempo está por hacer en buena medida.

MacIntyre va a intentar aportar soluciones positivas como alternativa a la crisis de la modernidad y a las pretensiones postmodernas desviadas. Éstas vendrán del descubrimiento del momento en que la modernidad hizo brecha, y de la recuperación de las tradiciones que no han sido infectadas por ella. Para MacIntyre puede existir un sustrato marginal de algunas tradiciones pre-modernas que haya permanecido vivo en el extrarradio de la modernidad. Y por otra parte, hay algo que ha podido estar latente en las concepciones y actitudes morales, a pesar de la preponderancia de la tradición moderna, que se puede considerar irrenunciable y que responde a unos parámetros distintos: se trata de esa continua vuelta de la tradición aristotélica, que para MacIntyre tiene un grado de coherencia tal, que es capaz de resurgir una y otra vez a partir de las manifestaciones sociales y morales más variadas.

⁴ Cfr. CHARLES TAYLOR: "Justice After Virtue", en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus (Eds.), Polity Press, Cambridge, 1994, pp. 16-43. Cfr. también la réplica de MacIntyre en la misma obra: "A Partial Response to my Critics", pp. 283-290.

⁵ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética (Enciclopedia, Genealogía y Tradición)*, Rialp, Madrid 1992, Cap. 9; *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press, Milwaukee, 1990, 69 p.; "Moral Relativism, Truth and Justification", en *Moral Truth and Moral Tradition: Essays on Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Luke Gormally (ed.), Four Courts Press; Blackrock County Dublin, 1994, cap. 1. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 202-220.

B. EL LIBERALISMO COMO MÁXIMA EXPRESIÓN DE LA MODERNIDAD

En este apartado nos aproximaremos a la demostración de que el pensamiento de MacIntyre está, en gran medida, dirigido por el objetivo de afirmar la incapacidad del pensamiento moderno (y el liberal dentro de él) para resolver los problemas más importantes con los que se encuentra en el orden moral y, más en concreto, sobre la justicia. Un desarrollo de este argumento, procurará demostrar la unidad de todo el pensamiento macintyreano respecto a una finalidad: la crítica del liberalismo moderno. Es toda la tradición liberal la que MacIntyre pone en tela de juicio, y esto a lo largo de su obra, desde sus comienzos en los años 50.

El liberalismo es tomado por MacIntyre como el exponente máximo de la modernidad. Con esto podría decirse que la posición de MacIntyre se caracteriza por su base crítica permanente. Para nuestro autor, el resto de las ideas filosóficas de la modernidad laten en la raíz del liberalismo, que aparece como la concepción dominante en nuestra cultura. La multiplicidad de concepciones morales en su seno (utilitarismo, contractualismo, prescriptivismo, etc.), —por ceñirnos a la disciplina filosófica que más cultiva MacIntyre— son posibles en nuestras sociedades, porque previamente se ha aceptado un acuerdo común sobre el modo de disentir en una sociedad, desacuerdo que constituye uno de los puntos fundamentales del liberalismo ⁶.

⁶ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (Eds.), Polity Press. Cambridge & Oxford 1994, pp. 292-293.

“But this is of course not the only way in which incoherence may be socially and politically protected. Where some particular social tradition involves incompatible commitment those incompatible commitments may be expressed in the form of a set of continuing unresolvable conflicts and debates, so that the basic agreements which constitute that order are expressed as agreements about which disagreements are crucial and why. Consider in this light the political and moral culture of those advanced societies whose dominant mode is liberalism. Liberalism is a set of agreements to disagree. The interminable disagreements between utilitarians and natural rights theories, between both and contractarians, between all three and Kantians, give expression to a set of conflicting principles presupposed in the institutionalized life of individualist societies, according to which each individual is understood both as someone engaged in the pursuit of her or his own interests, whatever they are, and as someone correspondingly requiring protection from others similarly engaged. Each of the major moral theories current in liberal society proposes a principled resolution of the conflicting claims which result from this double understanding. But the rationally unresolvable character of those conflicts reappears in ineliminable disagreements at the level of theory. What such theorists agree in rejecting is any standpoint according to which

De otro modo paralelo, describe cómo la cultura moral y política dominante en nuestras sociedades disfraza y esconde los desacuerdos morales que se dan irremisiblemente en ella, como, por ejemplo, en lo que respecta los conceptos de virtud, justicia, o concepciones filosóficas como la naturaleza o el yo ⁷.

El empeño de MacIntyre en los últimos años parece ser el de distanciar los modos de aproximación del liberalismo al concepto de ser humano, de moralidad, de virtud, etc., de los conceptos de otras tradiciones, demostrando cómo discrepan entre sí de modo esencial. Así, sus críticas al liberalismo no servirían para criticar otras tradiciones diferentes, que podrían resultar triunfadoras en los debates que se entablan entre ellas ⁸. Al mismo tiempo, esto sugiere la imposibilidad de reconstruir desde los parámetros de la propia tradición liberal moderna, conceptos adecuados sobre cuestiones fundamentales, y la necesidad de otras tradiciones para realizar una reconstrucción bien totalmente alternativa o bien meramente superadora de esos conceptos.

Interesa resaltar la unidad del proyecto macintyreano a lo largo de toda su obra. Un hito indudable es la publicación de *Tras la virtud* en 1981. MacIntyre reconoce que la elaboración de este libro ha sido un proyecto de años de trabajo. Sin embargo, también afirma que a esta obra ha llegado por la insatisfacción que sentía con las que había publicado anteriormente, y entre ellas cita *Historia de la ética* ⁹, *Against the Self-Images of the Age* ¹⁰ y *Secularization and Moral Change* ¹¹. Esta afirmación, pese a su sinceridad, podría ser desorientadora si se interpretara como si las obras anteriores carecieran de valor y el autor se estuviera deshaciendo de los argumentos fundamentales que daba en ellas. Pese a las correcciones y retrocesos que se puedan apreciar en la trayectoria macintyreana se puede descubrir la profunda unidad de una búsqueda. El objetivo siempre en el punto de mira de su filosofía es proporcionar una

the basic understanding of the individual, presupposed by all the conflicting theories, is itself misconceived”.

⁷ Cfr. “How to Seem Virtuous without Actually Being So”, Artículo ocasional. Serie nº.1 del Centre for the Study of Cultural Values, Lancaster University, Lancaster, 1991, p. 6.

⁸ En cuanto a la virtud, aparte del desarrollo de *Tras la virtud*, (Capítulos 11-13 y 15-17) véase también “How to Seem Virtuous without Actually Being So”, Artículo ocasional. serie nº.1 del Centre For The Study Of Cultural Values, Lancaster University, Lancaster, 1991, *passim*.

⁹ *A Short History of Ethics*, Macmillan; New York, 1966, viii + 280 pp. - Routledge and Kegan Paul; London, 1967, viii + 280 pp. (2ª edición: *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Routledge, 1997 - University of Notre Dame Press, 1998). Hay traducción española: *Historia de la ética*, Paidós; Barcelona, 1971.

¹⁰ *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London; Schocken Books, New York, 1971, x + 284 p. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1978.

¹¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 9.

alternativa a la moral dominante. Simplemente, ahora ha detectado con mayor profundidad la raíz de esa moral en la modernidad.

La caracterización de *Tras la virtud* como obra clave de MacIntyre se debe precisamente a que a la luz de esta obra se deben interpretar las anteriores. En *Tras la virtud*, aparecen resaltados los avances que va experimentando el pensamiento de su autor pero, al mismo tiempo, procura aprovechar al máximo el bagaje de su itinerario anterior. MacIntyre acostumbra a delimitar sus errores reconociéndolos de modo explícito. El resto de las ideas contenidas en su pensamiento están vigentes, y será necesario, además, tenerlo en cuenta en adelante, para no malinterpretar los “arrepentimientos” del MacIntyre de *Tras la virtud*. Esta obra, por tanto, no supone una ruptura tan tajante con las anteriores como pudiera parecer. Tan sólo guiándonos por los temas tratados en ella, apreciamos que están presentes las argumentaciones sobre la *inconmensurabilidad* moral de la época actual, que ya había acometido anteriormente ¹²; sobre la predecibilidad de las acciones humanas ¹³; sobre la necesidad del análisis del lenguaje ¹⁴; sobre la falacia naturalista ¹⁵; sobre la filosofía moral kantiana ¹⁶, sobre el utilitarismo ¹⁷, etc.

Durante mucho tiempo MacIntyre ha rastreado argumentos contra el liberalismo, y *Tras la virtud* se revela como un fuerte ataque a esta ideología. Pero resaltamos que esa tendencia antiliberal se da en MacIntyre desde los comienzos de su obra. Peter McMyler ha analizado a fondo una de las más primitivas obras de MacIntyre, *Marxism: an Interpretation* ¹⁸ y su evolución

¹² Vid. por ejemplo, “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures, 1966), Columbia University Press; New York y London, 1969, pp. 1-55.

¹³ Cfr. “Determinism”, *Mind*, vol. 66, 1957, pp. 28-41.

¹⁴ Cfr. *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, Routledge and Kegan Paul, London; Humanities Press, New York, 1958, ix + 100 p. Traducido al Alemán por GUDRUN SAUTER, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968. Traducido al Francés por GABRIELLE NAGIER, Presses Universitaires de France, Paris, 1984. Traducido al Castellano por JOSÉ LUIS ETCHEVERRY, 'El Concepto de Inconciente' Amorrortu Editores, Buenos Aires. 1982. Cfr. también: “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures in America delivered at Columbia University, 1966), Columbia University Press, New York and London, 1969, pp. 1-55..

¹⁵ Cfr. “Hume on “Is” and “Ought””, *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 451-68. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (1971), pp. 109-24.

¹⁶ Cfr. *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London; Schocken Books, New York, 1971, x + 284 p. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1978.

¹⁷ Cfr. “Against Utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. Hollins (ed.); Manchester University Press; Manchester, 1964, pp. 1-23.

¹⁸ Cfr. *Marxism: An Interpretation*, London SCM Press, 1953.

posterior¹⁹, revelando que en todo momento era patente en MacIntyre que ambas corrientes de pensamiento no se mantenían en relación de oposición frontal, sino que se complementaban en sus críticas a la sociedad burguesa²⁰. Una parte de la tesis de McMylor ha sido reconocida explícitamente por el propio MacIntyre en el prólogo a la segunda edición de *Marxism and Christianity*, en 1995, en concreto, respecto al papel que marxismo y cristianismo juegan en oposición a la sociedad liberal capitalista²¹.

Más dudoso es el argumento que también sostiene McMylor de que los planteamientos teológicos de los últimos años de MacIntyre entroncan con su pasado cristiano, con el fin de continuar criticando las bases de las sociedades occidentales²². Este objetivo crítico sigue vigente, pero la cuestión es si en alguna medida lo está también su primitivo planteamiento cristiano-heterodoxo, y cómo la nueva orientación católica de MacIntyre está provocada por su animadversión respecto al liberalismo.

Lo que parece claro es que, con el giro de *Tras la virtud*, MacIntyre localiza en la modernidad como tradición concepciones profundamente erróneas sobre aspectos básicos de la vida humana y de la sociedad, que impregnan tanto al liberalismo como al marxismo.

LA CRÍTICA AL LIBERALISMO COMO TRADICIÓN

Es de mucha importancia delimitar las pretensiones que alberga MacIntyre frente al liberalismo. Aparentemente se podría pensar que se trata de una crítica parcial acerca de algunas de sus características. Pero, a medida que nos vamos familiarizando con la obra del escocés, nos damos cuenta con mayor precisión de que su proyecto es más ambicioso: se trata de decretar la inviabilidad moral de todo el liberalismo moderno y de la tradición más amplia de pensamiento que le ha dado origen: la modernidad. Además, su sentencia es inapelable: se trata de una situación irreversible y el liberalismo no puede subsanar los errores en que incurre.

Al comenzar a construir su concepto de *tradición* MacIntyre dudó en asignar muchas de sus notas al liberalismo. Precisamente porque éste pretendía

¹⁹ Cfr. *Marxism and Christianity*, primera edición, Schocken Books; New York - Duckworth; London, 1968, ix + 143 pp.

²⁰ Cfr. PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, pp. 3-76.

²¹ Cfr. "Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives", en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. v-xxxi.

²² Cfr. PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, p. 4.

situarse por encima de todo vínculo tradicional para construir un modelo de hombre autónomo, parecía que *Tras la Virtud* le negaba el carácter de tradición. La aparición posterior de su libro *Justicia y Racionalidad*, con un capítulo titulado “El liberalismo transformado en tradición”²³ dio pie a algunos críticos para afirmar que había corregido su postura y ahora el liberalismo ostentaba todas las características de una tradición²⁴. Sin embargo, precisamente los nuevos argumentos de MacIntyre asignaban el papel de tradición al liberalismo negándole, sin embargo, la coherencia de sus postulados. Es un ejemplo de una tradición completa en *crisis epistemológica*, lo que lleva consigo la imposibilidad de encontrar remedios para su recuperación con sus propios recursos. De modo que tendrán que ser distintas tradiciones rivales las que se disputen los despojos del liberalismo.

El liberalismo se configura para MacIntyre, como la expresión moral y política triunfante en la modernidad. El liberalismo es, además de una *tradicón social y cultural* —y, por tanto, política—, una verdadera *tradicón de investigación moral*²⁵ con una concepción sobre el hombre, sobre la acción humana. Para él, la implantación política del liberalismo es inseparable de su intento de fundamentación del hombre y de sus valores morales. El liberalismo triunfa de hecho dentro de la modernidad, no sólo políticamente, sino en sus aspectos culturales y morales. Su forma de entender el mundo es dominante *de facto*. Sin embargo, para nuestro autor, es más que dudoso que consiga la superioridad que pretende también en la fundamentación: es decir, como *tradicón de investigación racional*, el liberalismo está en constante competencia y desacuerdo con otras teorías rivales en el seno de la modernidad; de ahí el fracaso del proyecto ilustrado de fundamentación de la moral²⁶.

Con todo, MacIntyre llega a defender instituciones de las sociedades liberales —como los mecanismos de la libertad de expresión, la soberanía popular, las universidades, los sindicatos, etc.—, porque son una precondition del avance racional social²⁷. Se trata de aspectos de la tradición liberal, que no están necesariamente impregnados de los defectos fundamentales de la modernidad, y que suponen una aportación positiva. Pero en la mayoría de los casos, lo que sucede es que el liberalismo se apropia —o al menos resalta— elementos que son comunes a otras tradiciones. Por ejemplo, MacIntyre defiende

²³ Cfr. *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London; University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, cap. 17. Traducido al Castellano por ALEJO G. SISON *Justicia y racionalidad*, EIUNSA Barcelona 1994.

²⁴ Cfr. STEPHEN MULHALL: “Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, pp. 205-24

²⁵ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 290-293.

²⁶ Cfr. *Tras la virtud*, Cap. 5.

²⁷ Cfr. *Marcuse*, Collins, London; Viking Press, New York, 1970, p. 69.

el principio de libertad de expresión, central para el liberalismo ²⁸; critica la teoría de Marcuse de que en las sociedades liberales el concepto de tolerancia encubre el autoritarismo, pues las elites lo utilizan como una cortina de humo para desorientar a las masas y dejarlas incapaces de toda posibilidad de cambio social ²⁹; o realza el valor de la soberanía popular cuando denuncia que en muchas sociedades occidentales el Estado y el mercado alejan a los ciudadanos de las decisiones políticas ³⁰.

MacIntyre no siempre ha desarrollado la crítica al liberalismo con la misma lucidez, entre otras razones, por carecer de los instrumentos filosóficos adecuados. La unidad del pensamiento de MacIntyre no debe confundirse con una absoluta uniformidad: las ideas de fondo —y una de ellas es sin duda la crítica a los fundamentos liberales— están presentes a lo largo de toda su trayectoria, pero de un modo muchas veces discontinuo, con altibajos, y dependiendo de múltiples puntos de partida de sus distintos compromisos filosóficos.

Por ejemplo, durante mucho tiempo el escocés sostuvo estas críticas desde el marxismo. La negación de la sociedad capitalista proviene, en Marx, de su intrínseca injusticia: la primera injusticia del capital frente al trabajo, aplicando el concepto de plusvalía, es la alienación. De aquí que sea necesaria destrucción del sistema capitalista para alcanzar un sistema justo. Todo esto recuerda mucho al MacIntyre de *Tras la Virtud* y su empeño en demostrar que el liberalismo, necesariamente ignora la justicia del mérito; que ese sistema engendra el vicio de la *πλεονεξία* (término aristotélico que podríamos traducir por codicia o afán de lucro); y la institucionalización de la *πλεονεξία* provoca la imposibilidad del

²⁸ Al mismo tiempo, critica el concepto de tolerancia de Marcuse, por estar orientado a la verdad. MacIntyre afirma en 1970 que la tolerancia debe estar relacionada más bien con la racionalidad. Parece que con esto da a entender que, salvaguardando las condiciones de racionalidad, queda abierto el libre acceso a la verdad, sin posibilidad de que se imponga ideológicamente un concepto dado de verdad, que es precisamente de lo que acusa a Marcuse. Sin embargo, pasados los años, no parece que MacIntyre esté dispuesto a mantener un concepto unívoco de racionalidad: en 1970 se podría haber formulado la pregunta a la que más tarde ha dado tanta relevancia: *¿justicia de quién?, ¿qué racionalidad?* Así, más adelante, pretender un concepto unitario de racionalidad basado simplemente en las leyes de la lógica es, para MacIntyre, una de sus discordancias con la modernidad: sin embargo, en *Marcuse*, lo defiende como un prerrequisito necesario de la racionalidad y acusa a Marcuse de tener una idea errónea de la lógica, a causa de ver en ella necesariamente un instrumento de dominación social. (En esta época MacIntyre está imbuido por la filosofía analítica, y su concepto de racionalidad está bastante próximo al de respeto de las leyes de la lógica). Cfr. *Marcuse*, Collins, London; Viking Press, New York, 1970, p. 75-80.

²⁹ Cfr. *Marcuse*, Collins-Fontana; London, 1970, pp. 89-91.

³⁰ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxi-xxii; “Natural Law as subversive: the case of Aquinas”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, pp. 67; “Politics, Philosophy and The Common Good”, *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, pp. 242-3.

desarrollo moral del hombre. Y así, da la impresión de que lo único que ha cambiado en MacIntyre es la herramienta filosófica para una crítica que ya venía haciendo desde hace mucho tiempo. Ahora su posición intentará fundamentarse desde la filosofía aristotélica y tomista.

El planteamiento que hace MacIntyre a partir de *Tras la Virtud* se desarrolla en varias etapas:

- El modelo aristotélico es realista en cuanto a su concepción del hombre, de las acciones humanas y de la justicia. Sólo mediante él podemos llegar a una hipótesis que mejora todas las demás formuladas hasta el momento, que pueda resolver los problemas que otros modelos anteriores de pensamiento no han logrado solucionar.

- El desarrollo más acertado y coherente de este modelo es el de Santo Tomás, que hace confluir y superar las contradicciones que habían surgido históricamente entre el aristotelismo y la filosofía cristiana, principalmente la de San Agustín.

- El modelo aristotélico —y, por tanto, el tomista—, es incompatible con la modernidad. El fruto sociológico, económico, político y moral más maduro de la modernidad es el liberalismo que también en sus realizaciones contradice necesariamente a la tradición aristotélico-tomista. La tradición liberal, tanto desde su fundamentación racional como de su realización práctica, ha de ser abandonada para poder salvar a la moral de una desviación segura.

Los puntos anteriores están puestos de relieve con bastante claridad en la introducción a la segunda edición de *Marxism and Christianity*. En este caso, las críticas de MacIntyre se centran en las realizaciones sociales del capitalismo y el liberalismo pero se hacen extensivas a toda la modernidad ³¹.

La pretensión siguiente de MacIntyre consiste en elaborar una teoría moral —que incluye una teoría política y de la justicia— de corte aristotélico, capaz de sustituir a la tradición moderna, superándola. La posibilidad de que ese cambio se encarne también socialmente —“la vuelta a San Benito” ³²— se basa, en un primer momento, en no dejarse invadir por la onda expansiva de la modernidad. El objetivo social será segregar comunidades y prácticas que escapen al esquema liberal dominante y que puedan ser focos donde se logre entender adecuadamente el bien moral.

³¹ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. v-xxxi.

³² Cfr. *Tras la virtud*, p. 322 (262-263).

Visto lo anterior, toda posible réplica a MacIntyre deberá rebatir, en primer lugar, sus ideas sobre las bases filosóficas del liberalismo para después pasar a demostrar que precisamente por esa fundamentación —y no por otras razones—, el liberalismo florece de hecho como práctica política y no está abocado al fracaso moral ³³.

³³ Quizá el intento más vehemente de esa réplica liberal sea, hasta a la fecha, el de STEPHEN HOLMES en su *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge Mass., London, 1993, pp. 88-121

C. APROXIMACIÓN A LA DELIMITACION DEL CONCEPTO DE LIBERALISMO

No es el objeto de esta tesis delimitar con carácter general el concepto de liberalismo. Aparte de que ese objetivo resultaría enormemente ambicioso, nos encontraríamos con corrientes contradictorias y —en terminología de MacIntyre— *inconmensurables*, que aportarían conceptos muy dispares y necesitarían desarrollos muy extensos. En cambio, sí vamos a intentar una aproximación al concepto de liberalismo que critica MacIntyre, y también la evolución que la caracterización de tal concepto ha experimentado en su obra. Hay momentos en los que MacIntyre habla expresamente de algunas notas del liberalismo. Otras veces se refiere a la Ilustración, modernidad o cultura contemporánea, etc.

Con todo, se podrían aportar una aproximación enumerando ciertas notas básicas comunes a todo liberalismo. Iremos delimitando el concepto, siguiendo distintos pasos:

- Aspectos generales del liberalismo.
- Las principales notas negativas del liberalismo que muchos autores (y el propio MacIntyre) coinciden en criticar.
- El liberalismo según Alasdair MacIntyre.
- La terminología utilizada por MacIntyre para referirse al fenómeno liberal.
- La crítica detallada de MacIntyre a las características principales del liberalismo.

1. ASPECTOS GENERALES DEL LIBERALISMO

El liberalismo ha adquirido distintas formulaciones según las épocas históricas y, siguiendo a Díez del Corral, “es preciso distinguir países, decenios y sectores de la cultura, y las diversas corrientes (...)”³⁴. Aparte de la existencia de diferentes ramas a que ha dado lugar, con acusadas diferencias, los autores discrepan en cuanto a su configuración, llegándose a apreciar que el liberalismo

³⁴ Cfr. LUIS DíEZ DEL CORRAL: *El liberalismo doctrinario*, 4ª ed., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, 702 pp. Analiza ampliamente la corriente que se denominó con el calificativo de “doctrinario” fundamentalmente en Francia y España.

es al mismo tiempo una ideología y una tradición³⁵; la primera lo hace omnicomprendido, totalizador, la segunda le da variabilidad espacio-temporal, y una posibilidad de constatación en realidades sociales. MacIntyre pretende situar siempre al liberalismo en su contexto histórico (aunque no deja de señalar antecedentes en modelos anteriores de pensamiento, siempre es determinante que las concepciones del mundo en las que se enmarcaban algunos de esos rasgos eran radicalmente distintas de la que surge de la Ilustración).

La valoración del liberalismo diferirá dependiendo del énfasis que se haga en sus distintas notas. Si hace hincapié en “la actitud que preconiza la libertad política y su extensión a todos los miembros de la sociedad”³⁶ se está postulando algo muy diferente a si nos centramos en el movimiento cultural que surge de la Ilustración del Norte de Europa y la Revolución Francesa, con las notas de libertad entendida como independencia de poderes extraños, autonomía absoluta de la razón, y soberanía sobre la naturaleza³⁷.

Aquí no pretendemos llegar a una definición acabada, pues algo propio del término liberalismo es la ductilidad y variabilidad con el tiempo, algo que en lugar de difuminarlo, lo hace adaptable y perdurable en su arraigo social. Procuraremos en cambio determinar algunas notas en las que coinciden muchos autores que se refieren al liberalismo dentro de la modernidad.

a) *Raíces modernas del liberalismo*

Nos centraremos para acometer esta cuestión en algunas características principales de la modernidad, que mencionan muchos estudiosos³⁸, necesarias para entender el liberalismo filosófico —naturalismo, racionalismo e individualismo— unidas a otros temas centrales como son los conceptos de libertad, igualdad y propiedad. Estas características funcionan como premisas, en ocasiones no explícitas o no reconocidas, de todo liberalismo filosófico. Sin embargo, nos parece que constituyen características de su configuración: puntos de partida filosóficos irrenunciables para explicarlo.

³⁵ Cfr. CARIDAD VELARDE: *Liberalismo y liberalismos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 40, 1997, pp. 13-16.

³⁶ Cfr. DALMACIO NEGRO PAVÓN: *La Tradición Liberal y el Estado*, Unión Editorial, 1995, p. 271.

³⁷ Cfr. JOAQUÍN GARCÍA ALVAREZ: “Liberalismo” (Introducción: caracteres generales), Gran Enciclopedia Rialp, 6ª ed., 1989.

³⁸ Cfr. ANDRÉ VACHET: *L'ideologie liberale*, Editions Anthropos, 1970. Trad. castellana: *La ideología liberal*, Fundamentos, 1972. Vol. 1, pp. 75 y ss.: no estamos de acuerdo en la catalogación como *temas* de estas tres notas: más que meros tópicos a los que vuelven una y otra vez los autores liberales, se trata de verdaderos conceptos delimitadores de lo que se entiende por liberalismo; STEPHEN MULHALL y ADAM SWIFT: *Liberals and Communitarians*, Blackwell; Oxford (UK) - Cambridge (USA), 1992.

1) -- Naturalismo

Por esta primera característica se pone de manifiesto en las tesis liberales la importancia de definir un concepto de naturaleza:

“Se entiende por tal lo dado de un modo inmediato; la totalidad de las cosas con anterioridad a toda acción del hombre sobre ellas; el conjunto de energías y cuerpos, de seres y leyes. Este conjunto es considerado tanto como presupuesto de la existencia individual cuanto como objeto del conocimiento y de la actividad individuales.

Pero la «naturaleza» constituye también un concepto valorativo, es decir, la norma de lo recto, bueno, perfecto, vinculante para todo conocimiento y actividad”³⁹.

El descubrimiento de las leyes de la Naturaleza y la posibilidad del dominio a que esto da lugar, hace que el hombre se sitúe en un puesto preeminente, dotado de una autonomía inusitada. La formulación de leyes estables provoca que sea cada vez más marginal el recurso a la intervención externa de una providencia. **“Para muchos autores, la naturaleza llega a ser lo que Dios había sido para el cristianismo. La naturaleza se concibe como un agente activamente benévolo; la naturaleza es la legisladora de nuestro bien”**⁴⁰. Al mismo tiempo, el dominio que ese descubrimiento introduce, proporciona al hombre más medios para su independencia en el ejercicio de su actividad: es ésta una nota característica del liberalismo.

La descripción de MacIntyre del fracaso del “proyecto ilustrado” incide en el concepto de naturaleza, que el liberalismo comparte con la modernidad. Precisamente, aferrarse a un concepto fáctico de naturaleza es detectado por el escocés como una lacra que no tardará en manifestar sus disfunciones, tanto en su rama mecanicista, como en su reacción libertaria. Se ha caracterizado la naturaleza como algo dado, y se ha ocultado cualquier concepto esencial de naturaleza de carácter teleológico. Éste, en todo caso, lo dictaría la acción humana, pero se excluye cualquier determinación anterior. Esto es decisivo para la comprensión del estado de la moral a partir de una concepción no teleológica de naturaleza:

“La ética, sin embargo, presupone desde este punto de vista alguna interpretación de posibilidad y acto, de la esencia del hombre como animal racional y, sobre todo, alguna interpretación del telos

³⁹ Cfr. ROMANO GUARIDNI: *El ocaso de la Edad Moderna: Un intento de orientación*, en *Obras de Romano Guardini*, Vol. I, Cristiandad; Madrid, p. 59.

⁴⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 287 (233-234).

humano. Los preceptos que ordenan las diversas virtudes y prohíben sus vicios contrarios nos instruyen acerca de cómo pasar de la potencia al acto, de cómo realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar nuestro verdadero fin”⁴¹.

La introducción de un fin humano esencial es precisamente lo que rehuye el liberalismo. La naturaleza como algo manipulable y el hombre como manipulador autónomo se oponen a ese concepto. Y la degeneración del proyecto de explicación racional de la moral y de su puesta en escena en la cultura se hace cada vez más ineludible:

“Los desacuerdos (...) acerca de la naturaleza humana coexisten con llamativos e importantes acuerdos (...) Todos [los ilustrados] rechazan cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin. Pero entender esto es entender por qué fracasaron aquéllos en su proyecto de encontrar una base para la moral (...) el abandono de cualquier noción de *telos* deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura. Está, por una parte, un cierto contenido de la moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico. Por otra, cierta visión de una naturaleza humana inadecuada *tal-como-es...* De aquí que los filósofos morales del siglo XVIII se enzarzaran en lo que era un proyecto destinado inevitablemente al fracaso; por ello intentaron encontrar una base racional para sus creencias morales en un modo peculiar de entender la naturaleza humana, dado que, de una parte, eran herederos de un conjunto de mandatos morales, y de otra, heredaban un concepto de naturaleza humana, lo uno y lo otro expresamente diseñados para que discrepasen entre sí”⁴².

Consecuencia de esto es la secularización: se ha de situar en un proceso de separación de cualquier vínculo; de autosuficiencia del hombre, que tendrá múltiples consecuencias morales y sociales⁴³. En cuanto a la moral, su identificación como ciencia aparte de la teología, repercute también en la

⁴¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 76 (52).

⁴² Cfr. *Tras la virtud*, pp. 78-79 (55). Nótese cómo una vez más la unidad del liberalismo consiste en la discrepancia frente a un concepto dado, pero cómo esa discrepancia dista mucho de ser comprendida unitariamente.

⁴³ Una de ellas es para MacIntyre la supresión de una noción de esperanza con el inmovilismo que esto lleva consigo: **“El liberalismo sencillamente abandona la virtud de la esperanza. Para los liberales el futuro ha resultado la prolongación del presente”**. Cfr. *Marxism and Christianity*, Schocken Books; New York - Duckworth; London, 1968, p. 115. En este sentido, el carácter complaciente de las visiones liberales se repite en la noción del “fin de la historia” de Francis Fukuyama.

autonomía del hombre, y la incidencia cada vez menor de los aspectos morales en las actividades de tipo más técnico, hace que se vayan separando de la ella materias como la economía, que cobra un auge cada vez mayor⁴⁴. También la política y el derecho se separan progresivamente de la moral, y ésta, en su afán de acercamiento a las realidades tangibles, se desmarca de cualquier compromiso trascendente. Este proceso llega a negar a la religión cualquier influencia en el terreno público.

No es posible comprender el liberalismo moderno sin el proceso de secularización que viene fuertemente marcado por la Reforma protestante y que pretende explicar con instancias intramundanas “naturales” el contenido trascendente de muchos de los conceptos básicos de la cultura europea⁴⁵.

2) -- Racionalismo

Es precisamente la razón la que se encargará de establecer las leyes y el dominio sobre la naturaleza. Pero se trata, al menos en una primera etapa, de un modelo naturalista de razón al servicio del humanismo emergente. Tomada del modelo de la naturaleza material, la visión del hombre y de sus relaciones sociales se construirá también sobre leyes y caracterizaciones generales, buscando el modo de establecer un paradigma de lo que constituiría la naturaleza racional universal. El auge del Derecho Natural se explica, de este modo, como una ampliación de la autonomía que permite al hombre dominar la Naturaleza y establecer otras leyes para la organización social de carácter naturalista. Más adelante, el liberalismo se va desprendiendo de ese modelo de razón, para dar lugar a uno más descomprometido con la Naturaleza, y crea sus propias leyes en lugar de conformarse con descubrirlas.

3) -- Individualismo

⁴⁴ Vid. “Does Applied Ethics Rest on a Mistake?”, *The Monist*, vol. 67, 1984, pp. 498-513.

⁴⁵ Los autores disputan sobre el alcance y consecuencias de ese proceso de secularización. DALMACIO NEGRO ha profundizado en las consecuencias negativas para la concepción de un Estado con tendencia totalizadora:

“El liberalismo en sentido estricto se configuró como concepción laica de la vida social secularizando precisamente la raíz demoníaca de la política moderna, política de fines formalmente coherente con la teoría del Estado”

Cfr. DALMACIO NEGRO PAVÓN: *La tradición liberal y el estado*, Unión Editorial, Madrid, 1985, p. 268. El propio MacIntyre se aproxima a esta tesis en su artículo “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, pp. 61-83, cuando afirma que en la política medieval se daba una tendencia totalizadora muchas veces de carácter religioso, que constituye un punto de partida para Estado moderno. DALMACIO NEGRO afirma que esa “tradición liberal secularizadora e incluso secularista, de orientación racionalista se alejó de la tradición del gobierno limitado” (p. 268). Pero MacIntyre no contempla la existencia de un liberalismo distinto del existente en la modernidad.

Es quizá la nota más fácilmente reconocible del liberalismo. Al hacer énfasis en el carácter racional de la persona y en la persecución natural del interés de la felicidad, existe una confianza de fondo a favor de la iniciativa privada, que se cree más eficaz que la intervención pública. Pero, más en la raíz, puede situarse la idea básica de la ausencia de responsabilidad del individuo frente al todo social: “No hay realmente lazos de unión entre los individuos, excepto aquellos que derivan de relaciones familiares o de vecindad. En consecuencia, al no haber relaciones sociales, no hay obligaciones sociales, ni por ello responsabilidades sociales”⁴⁶. La construcción de una sociedad aparece como algo secundario; el bien común se constituye como mera suma de intereses particulares, sin ser un elemento esencial ni estar por encima de aquellos; la subordinación del interés particular al bien común se tiende a considerar como algo extraño e inútil. El hombre se vincula a la sociedad para proteger intereses anteriores y cede al acatar ciertas constricciones que le impone esa relación, que se aceptan como mal menor, manteniendo el ideal de la prosecución de sus fines particulares individuales. En el fondo hay una creencia en que un bien se consigue más eficazmente al dejar libre a la iniciativa individual sin más restricciones que las que faciliten el orden necesario para su desarrollo⁴⁷.

Por otro lado, las tesis principales del liberalismo —libertad, igualdad, propiedad y seguridad⁴⁸— se configuran como las finalidades que persigue, aunque no siempre en el mismo orden y, precisamente por eso, se puede hablar del liberalismo como una tradición viva, ya que sus distintas manifestaciones y sus mismos ingredientes varían con el tiempo. Son los ideales que se invocan y, al mismo tiempo, los instrumentos que se utilizan para la configuración de la sociedad.

4) -- La libertad

Este concepto se toma en un sentido concreto, y aparece como desvinculación de compromisos extrínsecos, más que como capacidad de autodeterminación a un fin. Por tanto, para el liberalismo, la libertad tiene un cariz marcadamente político, como defensa del individuo frente a las injerencias de la autoridad estatal o, desde otra perspectiva, como sostenimiento de los derechos de ese individuo, que le dotan de la capacidad de actuar con

⁴⁶ Cfr. CARIDAD VELARDE: *Liberalismo y liberalismos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, 40, 1997, p. 23.

⁴⁷ Sobre la imposibilidad de desarrollar un debate a fondo con el liberalismo a partir de un concepto compartido de bien común, cfr. “Politics, Philosophy and The Common Good”, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 235-252.

⁴⁸ Cfr. ANDRÉ VACHET: *L'ideologie Liberale*, Anthropos, 1970. Trad. castellana: *La ideología liberal*, Fundamentos, 1972, Vol. 1, pp. 157 y ss.

autonomía⁴⁹. Así, “el factor unificador de los distintos conceptos de libertad política” que se dan dentro del liberalismo, “podría resumirse como la búsqueda de una mayor independencia de los individuos con relación al sector público”⁵⁰. De la libertad política entendida como participación de los ciudadanos en la vida pública, se pasa a la “libertad civil, o independencia de los individuos frente al poder público”⁵¹. En una elaboración distinta, la libertad cobra un sentido económico, precisamente al retirarse de escena ese sector público, y dejar a la sociedad en manos del mercado.

El sistema está asentado en un compromiso con la libertad, y al mismo tiempo produce libertad, aunque se parta de un concepto no neutral de la misma. La libertad es, por consiguiente, tanto una manifestación como una premisa del liberalismo. Podríamos preguntarnos si es el factor más determinante: quizá la respuesta tendría que ser afirmativa, pues la finalidad de eficacia del sistema económico y el progreso social son, para muchos autores modernos, sólo consecuencias necesarias de haber dado con la clave de la relevancia de la libertad en la convivencia humana. Pero hay que tener en cuenta las disfunciones que se producen si se vincula el concepto de libertad con un concepto de naturaleza como progreso necesario y el de razón con el dominio sobre las fuerzas naturales: es, para algunos, la confianza en esas dos premisas la que da alas a esta visión de la libertad.

5) -- La igualdad

Es la razón de ser de muchos de los compromisos del liberalismo. Fundamentada en el descubrimiento de normas racionales en la naturaleza humana, no es contemplada, sin embargo, como nota al mismo nivel que la libertad. De alguna manera, es algo secundario. No se trata de un fin que hay que lograr, sino más bien de un punto de partida, para que se desarrolle sin interferencias el libre juego de los individuos. La lucha continuada contra los privilegios y contra el poder absoluto del Estado, son consecuencias de la necesidad de que el sistema no quede paralizado por la prepotencia de unos pocos. Pero las intervenciones de la autoridad en la salvaguardia de la igualdad han de ser limitadas a puntos esenciales. Las declaraciones de derechos hacen énfasis en un sustrato básico inalienable e igual para todos.

⁴⁹ Cfr. CARIDAD VELARDE: *Liberalismo y liberalismos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, 40, 1997, pp. 24-25 y 36.

⁵⁰ Cfr. CARIDAD VELARDE: *Liberalismo y liberalismos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, 40, 1997, p. 28.

⁵¹ Cfr. CARIDAD VELARDE: *Liberalismo y liberalismos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, 40, 1997, p. 33.

Igualdad, queda matizada como igualdad de oportunidades, que alcanza distintas variantes: por ejemplo, el principio de igual libertad de John Rawls⁵². Pero en el liberalismo no hay un compromiso necesario de evitar las disfunciones del sistema hacia algunos más débiles o incapacitados.

6) -- La propiedad

El concepto de propiedad es desenmascarado por muchos autores como factor de gran relevancia en el liberalismo: detrás está el convencimiento de que el individuo se desarrolla y progresa gracias a la posesión de los bienes, al mismo tiempo que éstos le proporcionan la base para la seguridad⁵³. Pero el factor económico, siendo de gran relevancia también histórica, no parece sino una consecuencia de las anteriores ideas del individuo frente a la sociedad: de su libertad, de su autonomía y de su ineludible progreso si se salvaguardan esas condiciones. De este modo, la prioridad del mercado se vería más bien como una consecuencia, que como un motivo del auge liberal. El desplazamiento de la moral al ámbito de lo privado, generaría a su vez una dependencia de lo político respecto a la economía, que traería consigo la influencia de las leyes del mercado. Esto no se produce como algo buscado por el liberalismo, sino como una consecuencia no pretendida directamente, incluso, para algunos, insoslayable⁵⁴.

Tanto en las principales premisas filosóficas, como en las anteriores tesis se ponen de manifiesto las intrínsecas antinomias liberales, que muchos autores detectan —entre otros MacIntyre—, y que servirán de base para sus críticas al liberalismo. De modo más general, Vachet expone que el intento de armonizar las tres principales bases del liberalismo, en realidad termina en el triunfo de alguna de ellas sobre las demás. Concretamente el profesor canadiense descubre que es el individualismo el factor que va a predominar sobre el naturalismo y el racionalismo⁵⁵. La confusión entre leyes de la Naturaleza y leyes morales, que se

⁵² Cfr. JOHN RAWLS: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

⁵³ Es la tesis principal de Vachet en su desarrollo teórico del liberalismo, a través de un detallado análisis de las doctrinas de los fisiócratas en los orígenes de la ideología liberal francesa. Sin embargo, se podría ver en esos autores más bien una evolución del liberalismo y el primer germen habría que buscarlo en autores de teoría moral y política, así como en manifestaciones sociales no simplemente de carácter económico. En este sentido, los autores que cita son posteriores a la difusión de las ideas políticas de John Locke, que ejercen una gran influencia. Cfr. ANDRÉ VACHET: *La ideología liberal*, Fundamentos, 1972. Por otro lado, hay que resaltar el lugar común de los autores marxistas de que el motor de todo cambio es la economía. Sin embargo, factores políticos y económicos pueden darse simultáneamente, como distintas versiones de un mismo fenómeno, sin que a priori hayan de dominar unos sobre otros.

⁵⁴ Por ejemplo, para MacIntyre, respecto a las necesarias relaciones entre capitalismo y liberalismo.

⁵⁵ Cfr. ANDRÉ VACHET: *La ideología liberal*, Fundamentos, 1972, Vol. 1, p. 137.

percibe en la doctrina de los fisiócratas, nace y permanece como un intento de salvar el vacío entre las exigencias de las pasiones —en el fondo, de la Naturaleza—, y el dominio de la razón: pero el predominio artificial de ésta a que se da lugar, no deja de ser un recurso forzado. Así, el concepto de Naturaleza se hace ambiguo, y también el de razón, precisamente para salvar las contradicciones entre ambas. En el fondo, es el racionalismo el que resulta vencedor, instaurando un concepto de Naturaleza cambiante, que no hace sino desvirtuarse paulatinamente, pues, de este modo, resulta incapaz de proporcionar paradigmas⁵⁶. En cuanto a lo que Vachet llama “tesis del liberalismo”, los liberales harán primar la libertad, (para este autor, en el fondo, la propiedad), quedando postergados la igualdad y la seguridad, al menos en caso de conflicto. Además, los propios conceptos básicos, como el de libertad, están teñidos de connotaciones que los hacen muy específicos de la propia cultura moderna y liberal.

Con lo expuesto hasta ahora se va mostrando la tendencia a identificar liberalismo con modernidad, aunque de hecho ésta abarque una pluralidad de teorías y fenómenos sociales que se apartan del liberalismo. La posibilidad de aplicar muchas de las características de éste a toda la época, se explica por el carácter triunfador y dominante del liberalismo en las sociedades modernas.

b) *Liberalismo como cultura*

Lo más importante es que el modelo liberal no se encuentra en el cielo de las entelequias, sino en la tierra firme de las realidades sociales. Es un pensamiento hecho cultura y, además, plenamente vigente⁵⁷. Para esto ha de gozar de una amplia versatilidad, de modo que pueda adaptarse a diferentes condiciones espacio-temporales, aunque siempre dentro de unos límites que hacen que pueda desarrollarse sólo en determinados cultivos sociales. Y su vitalidad se expresa también en su capacidad de evolucionar, de no quedarse estancado en moldes demasiado rígidos. Más adelante veremos cómo capta MacIntyre este despliegue al emplear su concepto de tradición.

La explicación histórica del triunfo del liberalismo, que lo asocia al progreso científico y al surgimiento de una clase burguesa, aporta la oportunidad, pero no la razón determinante de su arraigo social. En este sentido, también hay quien ha situado al liberalismo como una alternativa a los débiles fundamentos de un gobierno autoritario-carismático que se dio en una época precedente; aunque el relevo no hubiera sido posible si la debilidad del modelo

⁵⁶ Cfr. ANDRÉ VACHET: *La ideología liberal*, Fundamentos, 1972, Vol. 1, p. 141.

⁵⁷ Cfr. CARIDAD VELARDE: *Liberalismo y liberalismos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, N° 40, Pamplona 1997, p. 54.

anterior no fuera unida a la propia fuerza de la ideología emergente. La ideología liberal se autoalimenta, haciendo posibles las condiciones sociales donde luego se desarrollará, con lo que éstas y aquélla se apoyan mutuamente. Así, las condiciones históricas, como dato fáctico, no explican el surgimiento del liberalismo: simplemente hacen constatar las posibilidades de su éxito.

Por el momento, la conceptualización del liberalismo como cultura y tradición social, nos llevará a preguntarnos ulteriores razones del éxito político que ha obtenido y, al mismo tiempo, nos servirá para comprobar en la realidad social muchas de sus características básicas, también de sus contradicciones. Pese a ellas, y a los posibles mecanismos correctores que sea capaz de generar la propia tradición liberal u otras tradiciones que se le enfrenten, no cabe cerrar los ojos y debemos reconocer que el liberalismo funciona en muchos aspectos⁵⁸. Prueba de ello es la escasa oposición social a la que se ve sometido en las sociedades contemporáneas donde se halla implantado.

El liberalismo postula un máximo de libertad individual y, consiguientemente, un mínimo de constricciones a esa libertad, limitando el poder político del Estado. Por supuesto, ese ideal de libertad es por sí mismo atractivo y, en la medida en que se haga asequible, puede llevar consigo un fuerte arraigo social. Por otro lado, en las sociedades donde se ha implantado, el liberalismo es eficaz, también en cuanto a los avances económicos que proporciona el sistema de mercado. MacIntyre está de acuerdo en valorar que el sistema capitalista —que él aprecia como una consecuencia de la ideología liberal— ha influido en el progreso económico de Occidente⁵⁹. Y será este criterio de eficacia el que proporcione al liberalismo otro factor de justificación por parte de la sociedad en la que se desenvuelve. La duda es si esa eficacia produce el efecto de apartar progresivamente la valoración de otros tipos de premisas morales. Teóricamente, el liberalismo no está a favor ni en contra de esas premisas y los ciudadanos son muy libres de utilizarlas en su esfera privada de actuación. Simplemente pretende una actuación pública cada vez más al margen de esos criterios éticos y donde imperan cada vez más las reglas que impone el mercado⁶⁰. En éstas puede alcanzarse un alto grado de consenso, más fácilmente que en los bienes y conductas éticas de las personas.

Esto viene reclamado porque, en una sociedad pluralista, es necesario un amplio consenso acerca de los fines que se persiguen y de las limitaciones que han de imponerse. Y los pensadores liberales han diseñado el ámbito donde se pueda llevar a cabo un acuerdo sobre los bienes fundamentales, excluyendo de

⁵⁸ Cfr. CARIDAD VELARDE: *Liberalismo y liberalismos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, Nº 40, Pamplona 1997, p. 59.

⁵⁹ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxii-xxiii.

⁶⁰ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 234-238 (188-191); CARIDAD VELARDE: *Liberalismo y liberalismos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, Nº 40, Pamplona 1997, p. 63.

relevancia en la discusión pública las pretensiones parciales de ciertos grupos o individuos. Con la entrada de las diferentes facciones en el debate, el liberalismo asegura que van a quedar excluidas determinadas pretensiones, que tendrán que ceder en favor de los mínimos que todos estarían dispuestos a admitir⁶¹. Pero algunos captan que no será difícil que esos bienes resultantes sean los menos sofisticados, los bienes materiales de primera necesidad, y queden, sin embargo, aparcados otros donde habrá mayor margen de discrepancia por la misma complejidad que entrañan, como son los bienes ideológicos, intelectuales, éticos o religiosos.

De ahí que el gran riesgo del liberalismo sea su degeneración en economicismo. Sus detractores le acusan de que, a base de postular su neutralidad respecto a los valores éticos que entran en juego en la sociedad, es capaz de configurarla moralmente en una dirección, pues al excluir de la discusión pública esos valores éticos, produce su empobrecimiento⁶². MacIntyre tiene sus propias razones al respecto, como veremos más abajo.

2. ASPECTOS GENERALES DE LAS CRÍTICAS AL LIBERALISMO

a) *Tendencias críticas hacia el liberalismo*

Las críticas al liberalismo han partido desde diferentes puntos de vista y pueden ordenarse según distintas tendencias, cada una con sus propios presupuestos filosóficos:

A) Históricamente, la primera gran oposición se centra en la dicotomía liberalismo-Antiguo Régimen desde finales del siglo XVIII. El pensamiento liberal está ligado a la revolución francesa y a la Ilustración, y los intentos de reacción frente ella toman muchas veces el apelativo de conservadores. El liberalismo se presenta como la nueva ideología política de la burguesía, en fuerte oposición a los privilegios de los estamentos del Antiguo Régimen. De todos modos se dio desde el principio un liberalismo moderado que pretendía limitar los intentos revolucionarios y velar por el orden social⁶³. El fuerte tinte idealista y revolucionario que impregna al liberalismo continental, resulta contrastado por otras tendencias de corte pragmático, para asociarse a posiciones políticas moderadas, más propias del espíritu de las luces.

⁶¹ Cfr. JOHN RAWLS: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

⁶² Cfr. CARIDAD VELARDE: *Liberalismo y liberalismos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, Nº 40, Pamplona 1997, p. 65.

⁶³ Cfr. LUIS DíEZ DEL CORRAL: *El Liberalismo Doctrinario*, 3ª ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1973.

La primera reacción contra el liberalismo es sobre todo política, contrarrevolucionaria. El restauracionismo hubiera preferido extirpar no sólo la explosión de la revolución sino también la propuesta de los liberales. En esa polarización del juego político el liberalismo tiene las de ganar, presentándose como el medio virtuoso, y dominando así la escena.

Los argumentos restauracionistas cobran fuerza a medida que van decantándose en la corriente conservadora los elementos que suponen el mantenimiento de intereses y la posición. Las acusaciones al liberalismo, en el caso de esta corriente, se basan en los errores filosóficos que entraña, y, al mismo tiempo, no dejan de señalar su falta de comprensión del fenómeno social. Las críticas se centraron en muchas ocasiones en un tipo de liberalismo que hacía hincapié en una negación de la relación del hombre con el pasado y con las verdades religiosas, que conducía en el ámbito de la moral, a una desaparición de cualquier vínculo de carácter externo, y valoraba exclusivamente las normas captadas de modo autónomo por los individuos. Pero las críticas de autores como Burke, Coleridge y Carlyle, estaban irremisiblemente imbuidas de la modernidad e incluso en el caso de alguno de ellos, estaban impregnadas del idealismo que conduciría más tarde a las concepciones colectivistas.

B) El marxismo se ha mostrado e incluso configurado como una ideología por oposición al liberalismo. No es extraño que la crítica macintyreana tenga con él una fuerte vinculación. A esta relación dedicaremos un apartado más adelante en nuestro estudio. Principalmente, el marxismo se ha venido oponiendo al liberalismo por considerar que éste es una ideología al servicio de una clase social. La burguesía encontraba en él una patente para la explotación de las clases más desfavorecidas⁶⁴. En primer lugar, por tanto, se criticaba el encubrimiento de una relación de dominio. Después, que era ocasión de la permanencia de las desigualdades sociales, al no aplicar los criterios correctivos adecuados. La desigualdad es creada y fomentada por el liberalismo, también a través de la potenciación de la propiedad privada como un punto central del sistema económico y social, sobre la que el Estado no ha de intervenir⁶⁵. El marxismo ve en ese compromiso con la propiedad privada una nota esencial del liberalismo que, en última instancia, es identificado con la “sociedad burguesa”, puesto que el derecho de participación política se basa en la propiedad⁶⁶. El sistema de acumulación del capital en detrimento de la mano de obra, con la consiguiente *alienación* del trabajador, es una explicación de cómo el sistema liberal es esencialmente injusto y no puede proporcionar las bases necesarias

⁶⁴ Para un estudio de los valores aristocráticos y antiigualitarios de la burguesía, cfr. M^a J. VILLAVARDE: *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Tecnos; Madrid, 1987, p. 190.

⁶⁵ Cfr. A. SMITH: *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, F.C.E., México, 1979, 917 pp.

⁶⁶ Cfr. MARÍA ELÓSEGUI: “El derecho de los ciudadanos a la participación en la vida política en Hume, Smith y la Ilustración escocesa”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, VII, (1990), pp. 431-453.

para el desarrollo de la sociedad y de la persona, aunque en el pensamiento marxista, el individuo queda subordinado al todo social ⁶⁷.

Otra característica interesante del marxismo es que ve en todas las sociedades modernas, ejemplificaciones multiformes del mismo fenómeno liberal. Así, expresiones políticas como, por ejemplo, la social-democracia, no serán para el marxismo más que camuflajes de la sociedad liberal para encubrir las desigualdades y perpetuar su dominio. En esto el marxismo comparte con MacIntyre su radicalidad en la crítica del liberalismo, aunque el mismo autor no deja de advertir que el propio marxismo no se puede desligar de sus compromisos con la modernidad y, por tanto, no proporciona la base suficiente para contrarrestar al liberalismo ⁶⁸. Con reminiscencias marxistas, André Vachet acusa al liberalismo de su compromiso con determinadas formas de propiedad generadoras de injusticias; de este compromiso con una concepción económica determinada, derivaría el individualismo y la falta de entendimiento del concepto de persona ⁶⁹.

En definitiva, el marxismo presenta una oposición frontal a las pretensiones del liberalismo, manifestada históricamente desde el siglo XIX y que continúa vigente en la actualidad, aunque, con sus frecuentes ambigüedades en sus concepciones sobre la moral, y con el desprestigio económico y político de los regímenes comunistas, haya cedido en favor del el sistema de mercado y de políticas de corte liberal.

⁶⁷ Cfr. CORNELIO FABRO: *Feurbach-Marx-Engels: Materialismo dialettico e materialismo storico*, Ed. La Scuola, Brescia, 3ª ed. 1967; H. LEFEBVRE: *Le Marxisme*, P.U.F.; Paris, 1972; FERNANDO OCÁRIZ BRAÑA: *El Marxismo: teoría y práctica de una revolución*, Palabra; Madrid, 1975, JOSÉ MIGUEL IBÁÑEZ LANGLOIS: *Teología de la liberación y lucha de clases*, Palabra; Madrid, 1985.

⁶⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 10.

⁶⁹ Cfr. ANDRÉ VACHET: *La ideología liberal*, Fundamentos, 1972, Vol. 1, pp. 75 y ss.; J. BOURRINET: "Turgot, théoricien de l'individualisme liberal", en *Revue d'histoire économique et sociale*, 43 (1965); JOHN CHAPMAN: "Natural Rights and Justice in Liberalism", en *Political Theory and Rights of Man*, D. D. RAPHAEL (ed.), London, Macmillan, 1967; J. K. GALBRAITH: *The Liberal Hour*, The New American Library of Canada, Toronto, 1964. (Trad. española: Ariel, Barcelona, 1961); H. K. GIRVETZ: *The Evolution of Liberalism*, Collier Books, New-York, 1963; W. D. GRAMPP: *Economic Liberalism*, Random House; New-York, 1965, 2 vols.; J. H. HALLOWELL,: *The Decline of Liberalism as an Ideology*, Kegan Paul; London, 1946; L. HARTZ: *The Liberal Tradition in America*, Harcourt, Brace; New-York, 1955; F. H. HERRICK: "British Liberalism and the Idea of Social Justice", *The American Journal of Economy and Sociology*, 4 (1944-1945); L. T. HOBHOUSE: *Liberalism*, Oxford University Press; Oxford, 1964; E. J. HUGHES: *The Church and Liberal Society*, University of Notre Dame Press; Notre Dame (Ind), 1944; A. S. KAUFMAN: "A Sketch of a Liberal Theory of Fundamental Human Rights", en *The Monist*, 52 (1968); J. S. SCHAPIRO: *Liberalism: Its Meaning and History*, Princeton, 1958; A. SCHATZ: "Le mercantilisme liberal á la fin du XVIII siècle", *Revue d'Histoire des Doctrines Économiques et Sociales*, I (1906).

C) En relación ambigua con el liberalismo, el utilitarismo ha llegado a constituirse en una tradición antagonista, aportando una determinada teleología en la justificación ética, que se opone a otros intentos de justificación como los de corte kantiano; y a la vez ofrece un trasunto político hacia el cual el liberalismo pretende ser neutral ⁷⁰. Sin embargo, ambos comparten presupuestos fundamentales y de alguna manera se complementan, como vemos que ocurre entre los sistemas políticos liberales y las formas económicas utilitaristas.

D) Algo similar ocurre con los intentos críticos del republicanismo ⁷¹. Se trata de un movimiento filosófico-político que pretende entroncar con los valores de las repúblicas clásicas, con una fuerte participación de los ciudadanos en la vida política —desde la toma de decisiones hasta la defensa de la comunidad—, el predominio de la virtud, la limitación a las tendencias libertarias y economicistas, y la defensa de ciertos valores tradicionales para la identificación y promoción del grupo humano. El republicanismo que se defiende hoy en día se desvincula de la composición estamental de las primitivas concepciones, a favor de un mayor igualitarismo. Otra de sus notas puede caracterizarse como una tendencia a favorecer los núcleos sociales rurales o de dimensiones reducidas.

Aunque se distingue, por tanto, del liberalismo, no deja de mantenerse en una relación próxima con él. La participación de los republicanistas en sociedades marcadamente liberales termina por desgastar los valores específicamente republicanistas, lo que da a entender que quienes se adhieren a esos valores carecen de una fundamentación adecuada, o bien que se pueden adaptar fácilmente al proyecto liberal. Si el republicanismo cuenta para su puesta en práctica política con las instituciones típicamente liberales es más fácil detectar sus raíces comunes con el liberalismo, que le hacen incapaz de proporcionar una alternativa válida ⁷². Su intento de recuperación de la virtud está más próximo a un resurgimiento del pensamiento estoico, que a una reinstauración de la teleología aristotélica. Lo describe muy bien el propio MacIntyre:

“El estoicismo tiene típicamente una dimensión política, y Adam Smith, por ejemplo, fue republicano toda su vida. La conexión entre la preocupación moral de Smith y su republicanismo no era

⁷⁰ Cfr. JOHN STUART MILL: *Utilitarianism*; traducción española: *El utilitarismo*, Alianza; Madrid, 1994.

⁷¹ El republicanismo a que nos referimos no es la ideología del partido republicano estadounidense, aunque sus concepciones podrían integrarse fácilmente en un partido conservador. Cfr. PHILIP PETTIT: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, 1997, x + 304 pp.

⁷² Cfr. MARÍA ELÓSEGUI ITXASO: *El derecho a la igualdad y la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía del Derecho*, Instituto de la Mujer, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 1998, pp. 305-346; cfr. A. MACINTYRE: “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 302.

peculiar de su pensamiento. El republicanismo en el siglo XVIII es el proyecto de restaurar una comunidad de virtud; pero este proyecto se plantea con un lenguaje heredado más de los romanos que de los griegos y transmitido a través de las repúblicas italianas de la Edad Media”⁷³.

E) Existen otras tendencias críticas al liberalismo que MacIntyre engloba, en el caso de la moral, dentro de la que ha venido en llamar corriente *genealogista*. También se podría denominar *tradición postmoderna*. Sus partidarios hacen hincapié en la tendencia al encubrimiento que observan en las sociedades liberales. La importancia de esta corriente crítica se realza si miramos los intentos postmodernos como degeneraciones de la propia modernidad liberal:

“Era, por tanto, acertado ver en Nietzsche al último antagonista de la tradición aristotélica en cierto sentido. Pero ahora resulta que, en el fondo, la postura nietzscheana es sólo una faceta más de la misma cultura moral de la que Nietzsche creyó ser crítico implacable.

Así, al fin y al cabo, la oposición moral fundamental es la que se da entre el individualismo liberal en una u otra versión y la tradición aristotélica en una u otra versión”⁷⁴.

La postmodernidad se configura según esta perspectiva, como una decadencia de la modernidad. Su oposición al liberalismo, como una reacción ante un proyecto cultural, social y político agotado. Las críticas de la corriente postmoderna tienen un espectro tan amplio como variado. No todos los autores critican los mismos aspectos de la modernidad: algunos incluso recogen sus valores renunciando, sin embargo, a cualquier intento de fundamentación propio del racionalismo. Para MacIntyre la postmodernidad es la lógica manifestación del callejón sin salida al que conduce la modernidad. En el plano político, o bien se conformarán al sistema de un modo pragmático, o bien se situarán al margen sin un proyecto alternativo viable.

F) Además, otros autores, procedentes de diversas tradiciones, han criticado al liberalismo desde sus puntos de vista. MacIntyre es receptivo a todos esos intentos, y ha procurado prestar atención a todo lo que pueda suponer un escape a la imposición liberal. De ahí su interés por personajes como Knud Ejler Løgstrup, autor danés contemporáneo que se aparta de la tradición moderna desde presupuestos distintos al aristotelismo⁷⁵.

⁷³ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 290-1 (236).

⁷⁴ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 317-8 (259).

⁷⁵ Cfr. KNUD EJLER LØGSTRUP: *The Ethical Demand*. University of Notre Dame Press, 1997. Introducción de MACINTYRE y HANS FINK.

b) *La crítica comunitarista*

Vamos a examinar la corriente que surge en los años 80, principalmente en el mundo anglosajón, bajo el término comunitarismo: en este caso, autores bastante dispares se han agrupado por sus críticas al liberalismo desde distintos puntos de vista, pero todos basados de alguna manera el déficit en la valoración de los vínculos sociales que observan en las sociedades modernas. Para la delimitación de las principales notas críticas de estos autores hacia el liberalismo nos basaremos en un estudio de Stephen Mulhall y Adam Swift ⁷⁶, que clasifica y caracteriza estas acusaciones por parte de la tendencia comunitarista —en la que incluyen a MacIntyre—. Este estudio tiene un interés especial, pues su paradigma para elaborar el concepto de liberalismo es el pensamiento de John Rawls —más en concreto, su concepto de *posición original*—, y MacIntyre expresamente se refiere a este autor para centrar sus críticas a las tendencias liberales contemporáneas ⁷⁷. Hemos de resaltar que se trata de un concepto de liberalismo vinculado al mundo anglosajón y, por tanto, con unas características y unas implicaciones diferentes a las de las aproximaciones continentales a estos temas. No todo lo que se entiende por liberalismo en el ámbito continental europeo se puede incluir en los moldes anglosajones de este término. Muchas veces, este liberalismo europeo continental está ligado a formas moderadas de responder a los embates del regeneracionismo, pero también, al freno a los excesos revolucionarios. En este contexto se hace hincapié en la libertad de un modo muy distinto que en las sociedades pragmatistas, individualistas y fuertemente economicistas del ámbito anglosajón.

Más adelante analizaremos estas mismas críticas al liberalismo desde la concepción propia de MacIntyre, que coincide en criticar al liberalismo en todos esos ámbitos, aunque no por las mismas razones que los autores comunitaristas; de hecho MacIntyre ha procurado zafarse de ser englobado en esta corriente ⁷⁸.

Este conjunto de filósofos que han venido a llamarse comunitaristas acusan también al liberalismo de carecer de una explicación coherente del lugar

⁷⁶ Cfr. STEPHEN MULHALL y ADAM SWIFT: *Liberals and Communitarians*, Blackwell; Oxford (UK) y Cambridge (USA), 1992, pp. 9-33. Hay traducción española: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.

⁷⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 153 (119); y Cap. 17.

⁷⁸ Cfr. “I’m Not a Communitarian, but ...” *The Responsive Community*, vol. 1, (ver. 1991) 3, pp. 91-2; “Politics, Philosophy and The Common Good”, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 240-246; “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 302, donde afirma que se ha intentado “desmarcar fuertemente de esta corriente siempre que le ha tenido ocasión”:

“Contemporary communitarians, from whom I have strongly dissociated myself whenever I have had an opportunity to do so, advance their proposals as a contribution to the politics of the nation-state”.

del individuo en la sociedad, que acaba deformando la misma concepción del individuo y de sus acciones⁷⁹. Así Michael Sandel critica a la rama dominante del liberalismo por ser deudora de la ética kantiana que aísla al individuo del entorno social y le hace incapaz de entenderse como miembro de una sociedad, pasando a no comprender las distintas respuestas que a sociedad le exige y mediante las cuales configura su situación moral y su misma concepción como persona⁸⁰.

Otra de las notas que MacIntyre y otros muchos autores atribuyen al liberalismo es su tendencia a un marcado individualismo. Para ello, se basan en que la teoría que sustenta la acción moral en el liberalismo, adolece de todos los defectos de sus predecesoras en la modernidad: en síntesis, el problema está en la contradicción entre deseos y normas, y en la intrínseca ausencia del concepto de fin humano y de bien común⁸¹. La base del comunitarismo está constituida por un fuerte desacuerdo frente al liberalismo sobre las relaciones que se deben dar entre el individuo y la sociedad⁸².

La explicación de Charles Taylor del agente moral y del hombre como animal autointerpretativo excluye muchas de las características del liberalismo de corte rawlsiano, sin pretender romper, sin embargo, con toda la tradición liberal, sino solamente con la veta individualista que surge en su seno⁸³.

Muchos de estos autores atribuyen al liberalismo una tendencia a establecer normas universales, sin la suficiente fundamentación. MacIntyre se empeña en mostrar que todas las pretensiones de la primera Ilustración por alcanzar leyes universales se han mantenido latentes en los herederos de esa tradición. El fracaso en el logro de ese universalismo en la vida social y en la teoría (baste observar los desacuerdos en la sociedad y entre los pensadores modernos) no es, según nuestro autor, accidental, sino consecuencia que se

⁷⁹ Cfr. DANIEL A. BELL: *Communitarianism and Its Critics*, Oxford University Press, 1993; MICHAEL SANDEL: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press; Cambridge, 1982; CHARLES TAYLOR: "Liberalism and the Moral Life", N. Rosenblum (ed.), Harvard University Press; Cambridge MA., 1989, pp. 159-182; — *Sources of the Self*, Cambridge University Press; Cambridge, 1990.

⁸⁰ Cfr. MICHAEL SANDEL: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press; Cambridge, 1982.

⁸¹ Vid. "How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind", *Synthèse*, 53 (1982), pp. 295-312. Vid. réplica de G. DWORKIN en el mismo número de esa revista.

⁸² Cfr. SHLOMO AVINIERI y A. SHALT: *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, 1992.

⁸³ Cfr. CHARLES TAYLOR: "Liberalism and the Moral Life", N. Rosenblum (ed.), Harvard University Press; Cambridge MA., 1989, pp. 159-182; *Sources of the Self*, Cambridge University Press; Cambridge, 1990; "Entrevista con Charles Taylor", por MARÍA ELÓSEGUI ITXASO: *El derecho a la igualdad y la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía del Derecho*, Instituto de la Mujer, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 1998, pp. 605-606.

deriva necesariamente de las bases filosóficas de la modernidad, incapaces de demostrar esas normas universales que pretenden establecer. Entre los que se han venido incluyendo en el comunitarismo, Michael Walzer destaca las distintas condiciones que se dan en los diferentes ámbitos de la vida y que crean auténticas *esferas* comunicables a la hora de aplicar una ley uniforme ⁸⁴.

El empeño liberal de dejar el más amplio margen de juego a las opiniones más heterogéneas produce, según los comunitaristas, una falta de confianza en la posibilidad de alcanzar verdades morales objetivas, o, al menos, evaluables objetivamente en un entorno concreto. Por eso, el liberalismo pacta el desacuerdo que no es capaz de eliminar, y para ello invoca un lenguaje de consenso en los valores ⁸⁵. **“El consenso, hasta cierto grado en la utilización de este concepto, lejos de ser incompatible con el ejercicio extendido de la manipulación, la coercitividad y la imposición, es su contrapunto ideológico natural”** ⁸⁶. La consecuencia es que la vida moral queda compartimentada en esquemas morales en conflicto, incompatibles entre sí y contaminados de lo que MacIntyre denomina la nota de inconmensurabilidad en sus discusiones.

Los comunitaristas han abundado en el desconcierto moral que se produce en las sociedades modernas, aunque abogan por una corrección más que por un rechazo de las instituciones. En la crítica al subjetivismo moral presente en esas sociedades destaca Robert N. Bellah ⁸⁷.

También critican la pretensión de neutralidad del liberalismo, que viene de antiguo, y se prolonga en los intentos de establecer un procedimiento neutral para el enfoque y resolución de los problemas morales individuales y para los de la convivencia social. Los más acertados ataques de muchos autores, y concretamente de MacIntyre, al liberalismo se enfocan hacia la demostración de que éste es hijo de una tradición concreta y, desde sus parámetros particulares, no se pueden enjuiciar correctamente las pretensiones de las tradiciones alternativas, pues no las han entendido desde dentro.

⁸⁴ Cfr. MICHAEL WALZER: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983.

⁸⁵ Cfr. “How to Seem Virtuous without Actually Being So”, Artículo ocasional. Serie nº.1 del Centre for the Study of Cultural Values, Lancaster University, Lancaster, 1991, pp. 6-7.

⁸⁶ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, 7 (1985), p. 239.

“Consensus to some degree in deploying this concept, far from being incompatible with the widespread exercise manipulation, coercion and compulsion is their natural ideological counterpart”.

⁸⁷ Cfr. R. N. BELLAH *et al.*: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Harper And Row; New York, 1986; hay traducción española: *Hábitos del corazón*, Alianza; Madrid, 1985.

3. EL LIBERALISMO SEGÚN ALASDAIR MACINTYRE

En primer lugar, advertiremos sobre los distintos modos de aproximación que MacIntyre realiza al estudiar el liberalismo. En muchos escritos, muy dispersos, va apuntando notas características convergentes todas ellas, aunque la terminología sea muy variada. Esta multiplicidad de aproximaciones a la crítica del liberalismo podría pasar desapercibida para un lector que no estuviera al tanto de la trayectoria del escocés, ya que muchos términos utilizados para referirse a la cultura contemporánea, o a la modernidad, son realmente traducibles por liberalismo.

a) *Términos empleados por MacIntyre para referirse a la tradición que encarna el liberalismo*

1) --“Modernidad liberal”

Nuestro autor entiende este término como un conjunto de ideas filosóficas y de realizaciones culturales y sociales, dentro del cual se encuentran visiones heterogéneas, pero todas con un tronco común. El término modernidad tiene una connotación histórica, que nos lleva a encontrar sus raíces, tanto en la Reforma protestante y en los desarrollos culturales del Renacimiento, como en la oposición al mundo medieval, con su cosmovisión teocéntrica y sus formas sociales fuertemente estamentales.

La modernidad, por tanto, es un concepto muy amplio —MacIntyre la define como una *tradición*—, y ha llegado a nuestros días incorporada a unas formas de vida. Con el paso del tiempo, en su seno han surgido otras variaciones que también pueden considerarse tradiciones dentro de la modernidad. Por ejemplo, esa corriente cultural y social origina, en la actualidad, modos tan diferentes de entender la moralidad, como el prescriptivismo, el iusnaturalismo moderno, el utilitarismo, el contractualismo, el intuicionismo, etc. Todas ellas pueden ser localizadas dentro de unas características comunes. También el marxismo y las demás utopías colectivistas entroncan la mentalidad moderna.

Sin embargo, se da la paradoja de que la modernidad entraña un distanciamiento de los vínculos tradicionales. Esta es otra de sus características. Pero, en un segundo momento, para oponerse a las acusaciones de inconsistencia —pues todo pensamiento tiene necesariamente un origen histórico y filosófico—, algunos pensadores de la modernidad han reconocido formar parte de una tradición. Precisamente MacIntyre está interesado en mostrar cómo la modernidad, a pesar de pretender ocultarlo de muchos modos, detenta ese

carácter⁸⁸ pero, al mismo tiempo, discute que sea una tradición coherente. Por ello, la modernidad no es capaz de reducir las diferencias en los debates internos entre las distintas tendencias en su seno —que llegan a constituir, a su vez, verdaderas tradiciones—, o, en última instancia, resistir al enfrentamiento con tradiciones rivales como la corriente postmoderna o la aristotélico-tomista.

Según la visión crítica de MacIntyre, en el centro de los ideales modernos se encuentra una concepción desenfocada de la persona, que excluye un concepto de naturaleza de carácter teleológico, y que abstrae al individuo de la sociedad y condiciona sus relaciones con ella. Por variadas que sean las tendencias que confluyen en la modernidad, todas coinciden en este punto. Esa es una de las razones que puede explicar que, a pesar de la multiplicidad de enfrentamientos internos, la modernidad sea capaz de perpetuarse en una tradición social y cultural muy arraigada, al estar basada en la común falta de solución a un aspecto fundamental. Precisamente la profundización en el liberalismo le lleva a encontrar el germen de sus disfunciones en la modernidad, paso que se produce fundamentalmente en *Tras la virtud*, y que no ha dejado de afianzarse en la obra del escocés. La oposición de MacIntyre se sitúa entonces frente a toda la tradición moderna.

Las caracterizaciones de la modernidad son un excelente punto de partida para explicar el liberalismo, pues, dentro de ella, éste constituiría su producto más influyente —una tradición dentro de otra— y, para el escocés, también la muestra de sus contradicciones. Por lo tanto, MacIntyre está claramente persuadido de que el remedio pasa por escapar de los errores de la tradición moderna, que sustenta al liberalismo y que nos desvía del camino para fundamentar la moralidad de las acciones y los vínculos sociales.

MacIntyre tiene muy claro que el liberalismo no agota la modernidad —lo distingue de otras tendencias morales modernas, como, por ejemplo, el utilitarismo, contractualismo, etc.—, aunque se da cuenta de que proporciona muchas veces el marco donde las demás corrientes modernas encuentran cobijo. Con todo, muchas veces al utilizar la expresión modernidad, se está refiriendo realmente al liberalismo como su máxima expresión, si bien no claramente en el plano filosófico, sí al menos en el sociológico⁸⁹.

⁸⁸ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 313-330 (326-348); “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 292.

⁸⁹ Por ejemplo, al hablar de las características de la moralidad liberal, a veces habla de ella como “**modern European morality**” (Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ALASDAIR MACINTYRE y STANLEY HAUERWAS (eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, p. 7) y otras veces, más específicamente, como “**liberal modernity**” (Cfr. “Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita and Stephen R. L. Clark”, *Inquiry*, vol. 26, 1983, p. 465).

2) --“El proyecto ilustrado”

MacIntyre denomina “proyecto ilustrado” al desarrollo, en el seno de la modernidad, de una *tradición de investigación moral* que, partiendo de determinadas premisas filosóficas, intenta aportar criterios racionales de justificación de carácter universal. MacIntyre se refiere, en este caso, a las relaciones que tiene ese proyecto con el origen histórico del liberalismo. Como ya hemos apuntado, la modernidad hunde sus raíces en una historia anterior, pero se pueden localizar algunos hitos fundamentales en lo que respecta a su formación y desarrollo como tradición moral. Un ejemplo es el intento de justificar la moral prescindiendo de cualquier referencia a la ley divina⁹⁰; otro, **“el divorcio entre filosofía moral y psicología filosófica”**⁹¹.

La doctrina más común encuentra también las raíces del liberalismo en las corrientes filosóficas de la Ilustración⁹². Ésta tiene unos contornos específicos y puede situarse histórica e incluso geográficamente, pudiendo analizarse asimismo los factores que la hacen surgir. Aunque MacIntyre ha recibido críticas acerca la descripción de la Ilustración que realizó sobre todo en *Tras la Virtud*⁹³, y está de acuerdo en que tiene que desallorarla⁹⁴, no ha corregido el núcleo de ella. La relación entre “modernidad”, “proyecto ilustrado de justificación de la moral” y “liberalismo” es, por tanto, la correspondiente a concreciones dentro de una tradición. Y en muchas ocasiones la crítica de MacIntyre a la modernidad se basa en la constatación del incumplimiento de las profecías de la Ilustración y

⁹⁰ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, 1983, 22 pp.; “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ALASDAIR MACINTYRE y STANLEY HAUERWAS (eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1983, pp. 7-8.

⁹¹ Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, 53, 1982; “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ALASDAIR MACINTYRE y STANLEY HAUERWAS (eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1983, p. 9.

⁹² Vid. por ejemplo, DALMACIO NEGRO PAVÓN: *Liberalismo y socialismo: la encrucijada intelectual de Stuart Mill*, pp. 132-135; A. VACHET: *La ideología liberal*, Fundamentos, 1972, passim.

⁹³ ROBERT WOKLER: “Projecting the Enlightenment”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 108-126.

⁹⁴ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 299.

en las disfunciones del liberalismo en su realización actual⁹⁵. Porque ese incumplimiento pone en apuros la pretensión de un conocimiento moral exacto y universal:

“Los pensadores de la Ilustración fueron criaturas hempelianas. Explicar, a su modo de ver, es invocar una ley general retrospectivamente; predecir es invocar una generalización similar de modo prospectivo. Para esta tradición, disminuir el fracaso predictivo es la marca del progreso en las ciencias, y los científicos sociales que abrazan esta causa deben encarar el hecho de que, si la misma es correcta, una guerra o revolución no predicha será un baldón para el científico político, y un cambio no predicho en la tasa de inflación, un oprobio para el economista, del mismo modo en que lo sería para el astrónomo un eclipse no previsto”⁹⁶.

Lo que quiere decir MacIntyre es que el desacuerdo que ha sobrevenido es particularmente contradictorio en el caso del “proyecto ilustrado”, pues éste consistía precisamente en un intento de justificación racional universal. Esto es tan grave como para los regímenes marxistas lo han sido las disfunciones precisamente en el terreno de la justicia social.

Otros herederos filosóficos de la Ilustración como, por ejemplo, los partidarios de la filosofía analítica tienden a anunciar el inminente fin de la filosofía al haberse resuelto todos sus problemas. MacIntyre detecta una especie de *milénarismo* cuyos orígenes están en Comte y en Condorcet. Y es que **“los filósofos analíticos muy a menudo son herederos de la Ilustración, esa sustituta profundamente religiosa de la religión”⁹⁷**. El papel sustitutivo de la religión que MacIntyre achaca a la Ilustración, impregna a ésta de algunas notas de adhesión que se basan más en puntos de afirmación dogmática que en conclusiones que puedan acercarse a la verdad según una racionalidad coherente.

MacIntyre ha llegado paulatinamente a detectar el origen ilustrado de muchos de los males de la cultura actual. En sus escritos anteriores, solía destacar, frente a las lacras del liberalismo y del capitalismo, algunas de las virtudes del ideal ilustrado⁹⁸, pero más adelante tomaría plena conciencia de que

⁹⁵ Vid. “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press; New York y London, 1969, 1978, p. 46.

⁹⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 121 (92).

⁹⁷ Cfr. “Philosophy, “Other” Disciplines and Their Histories: A Rejoinder to Richard Rorty”, *Soundings*, 65 (1982), p. 144.

“Analytic philosophers often enough are heirs of the ideology of Enlightenment, that deeply religious substitute for religion”.

⁹⁸ Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. Thompson (ed.), Stevens and Sons; London, 1960, p. 226.

las desviaciones de la Ilustración estaban en sus puntos esenciales. Esto parece indicar que la crítica ha ido descendiendo progresivamente a las raíces del liberalismo, y las ha encontrado en la Ilustración.

“Supongamos, una vez más, que los siglos XVIII y XIX, tan brillantes y creativos, fueron de hecho siglos, no como nosotros y ellos mismos creyeron de Iluminación, sino de un tipo peculiar de ofuscación en que los hombres se deslumbraron tanto que no pudieron ver”⁹⁹.

Liberalismo e Ilustración, son, por tanto, en MacIntyre, como es doctrina común en filosofía política, conceptos que no coinciden, pero que son inexplicables el uno sin el otro. El liberalismo florece como tradición social dominante a partir de la Ilustración. Sus características y virtualidades actuales se pueden explicar con cierta facilidad remontándose hasta los orígenes ilustrados¹⁰⁰. Y, dado esto por seguro, MacIntyre detecta las razones por las que ese proyecto de la Ilustración no podía mantenerse: son sus propias contradicciones las que salen a flote en las continuas discusiones entre diferentes facciones en su seno, lo cual de nota su incapacidad para resolver de modo adecuado determinados problemas, como el de justificación universal de la moral, su fundamentación filosófica y la construcción de un modelo social coherente con esas premisas¹⁰¹.

3) --“Liberalismo”

Con este término MacIntyre alude tanto a una corriente de pensamiento dentro de la modernidad en el terreno moral y político, como a las manifestaciones sociales que lo encarnan. Es, por tanto, una tradición en el doble sentido que utiliza MacIntyre: una tradición de *investigación racional* y una tradición *cultural y social*. Un argumento racional continuado en el tiempo e incorporado socialmente.

Como tradición de *investigación racional práctica* el liberalismo defiende unos modelos específicos y pretende realizar el proyecto ilustrado de justificación de la moral en unos términos concretos:

a) El liberalismo debe su propio nombre a un concepto de libertad como independencia, con la pretensión de que cada individuo pueda dotarse de

⁹⁹ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 120-121 (92).

¹⁰⁰ Cfr. BERTRAND DE JOUVENEL: *Los Orígenes del Estado moderno: Historia de las ideas políticas del siglo XIX*, EMESA; Madrid, 1977, pp. 239-242.

¹⁰¹ Cfr. CLAUDIA RUIZ ARRIOLA: *Tradición, Universidad y Virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre*, Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 77-78.

un proyecto de vida previamente y al margen de los vínculos sociales o culturales. Amparan este proyecto las concepciones del hombre como un agente autónomo que encuentra racionalmente por sí mismo las pautas para su comportamiento moral.

b) En la vida social, el liberalismo pretende crear determinadas condiciones que permitan a los ciudadanos desarrollar sus preferencias con limitaciones mínimas, sin predeterminar modelos perfectivos.

c) Para asegurar esas pretensiones el liberalismo postula la intervención de los individuos las decisiones que afecten a la comunidad, y la limitación de los órganos de poder.

d) Otra nota más consiste en su tendencia a concebir la moral en ámbito de lo privado y pretender que en la arena pública no intervengan “prejuicios” procedentes de formas tradicionales de entender el mundo o pretensiones fuertes de lo que constituye el bien.

e) Es también común al liberalismo plantear las condiciones mínimas que han de respetarse en la convivencia desde el punto de vista de *derechos*, bien sea del ciudadano, de la persona, etc.

Bastan estas características para comprobar que donde ha de sobresalir el empleo del término liberalismo y donde se centrará la discusión sobre el mismo, es en la teoría de la justicia. Hablar de liberalismo es en MacIntyre, sobre todo, hablar de una determinada concepción de la justicia, del papel del hombre en la sociedad y de la configuración de la relación social entre los individuos. El liberalismo es, por tanto, para MacIntyre, sobre todo una desviación en la concepción de la justicia provocada por un error —o mejor un cúmulo de errores— epistemológico y filosófico de la modernidad.

La manifestación de esos errores en el marco social, es, por tanto, el núcleo del liberalismo como *tradición social y cultural*. Y no es el único error de la modernidad en este ámbito, sino el error que más relevancia ha tenido hasta el momento, que sigue vigente en muchas sociedades.

En MacIntyre el liberalismo no es al principio un concepto demasiado definido, pero va decantándose en la teoría sobre la justicia, para encontrar, a través de ella, la raíz de lo que ha podido ser uno de esos grandes errores de la modernidad: la separación del hombre de su papel en la sociedad, que le hacía entenderse a sí mismo y a su entorno, y así desarrollar no sólo una vida moral armoniosa, sino incluso una actividad con visos de progresar adecuadamente, pues también el desarrollo científico precisa la participación en una comunidad de criterios compartidos.

Las teorías liberales de la justicia son, pues, las que van definiendo el marco de aplicación del concepto de liberalismo en MacIntyre. Por eso las discusiones que en este aspecto entabla el escocés constituyen un terreno idóneo para ir delimitando el sentido que aplica a este término. Los autores representativos son tanto Rawls como Dworkin, y también Gewirth y Nozick ¹⁰². Las notas comunes de esos autores son las notas del liberalismo actual, que tiene, por supuesto, antecedentes en otros autores y que entre todos configuran una tradición de pensamiento moral y social, con un correspondiente arraigo cultural traducible en comportamientos concretos. Alrededor de esa tradición se puede examinar la propiedad de emplear el término liberal, en la medida en que se aproxime a las notas centrales compartidas de la misma: a partir de ellas se podrá concluir si entrarían ahí distintos fenómenos que se llaman a sí mismos “liberales” que pueden tener que ver o no con las notas fundamentales de esa tradición delimitada por MacIntyre: protestantismo liberal, liberalismo doctrinario, etc. Y, viceversa, quizá concepciones que se han venido denominando de formas distintas, e incluso se han fraguado por oposición al término “liberal” puedan ser englobadas en la tradición conceptuada por MacIntyre: tal es el caso de movimientos conservadores, que para MacIntyre, en el fondo no son más que “liberales-conservadores”. Lo que otros autores denominan “democracia pluralista” MacIntyre viene a identificarlo con su concepto de “órdenes políticos liberales” ¹⁰³.

Existen voces que, compartiendo las críticas, pretenden desgajar un tipo de liberalismo que se aparte del ámbito de la modernidad. El concepto de liberalismo de MacIntyre incluye, como hemos visto, el de modernidad: no contempla otro liberalismo que el que surge en la visión moderna del mundo, como la rama principal de un tronco (aunque encuentre antecedentes en culturas y pensadores premodernos). Aunque sería interesante el estudio de que tal posibilidad quede fuera del espectro de las críticas de MacIntyre, esa investigación excede el trabajo que nos ocupa ¹⁰⁴. Éste no puede referirse a un liberalismo premoderno, entre otras cosas por considerarlo un anacronismo. Su misma concepción filosófica le lleva a estar muy cerca del dato histórico, y de la mentalidad, lenguaje y cambios sociales de cada época. Y, si el mismo término

¹⁰² Cfr. *Tras la virtud*, pp. 303-309 (246-251).

¹⁰³ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 329 (347).

¹⁰⁴ Cfr. IGNACIO SÁNCHEZ CÁMARA: “El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos”, *Persona y Derecho*, Vol. 38, pp. 227-269. El autor intenta hacer compatible la posición de MacIntyre con una concepción de “liberalismo clásico” no impregnado de los inconvenientes de la modernidad. Entiende que lo que critica MacIntyre —acertadamente— es una desviación moderna del liberalismo y no el liberalismo como tal. Nuestra opinión es que la clave está en las notas definitorias del tipo de liberalismo que se proponga, más que en una cuestión de meros nombres. Para establecer estas u otras distinciones será necesario contrastarlas con las características que MacIntyre rechaza en la justicia liberal. Vid. también DALMACIO NEGRO PAVÓN: *La tradición liberal y el estado*, Unión Editorial, Madrid, 1985.

liberalismo surge sólo en un momento posterior a la Revolución Francesa ¹⁰⁵, MacIntyre difícilmente admitirá que la tradición liberal pueda distanciarse del proyecto ilustrado de la modernidad. No entra en la posibilidad de una tradición liberal, aparte de la modernidad, basada, por ejemplo, más en el concepto de persona que en el de derechos o en el pacto social ¹⁰⁶. Él aprecia la importancia del concepto de persona que deriva del cristianismo, pero duda mucho que el “yo” derivado del liberalismo pueda coincidir con él ¹⁰⁷.

De todos modos, incluso para MacIntyre sería legítimo rescatar ciertos elementos que influyeron en la génesis del liberalismo y que no responden a la esencia de la tradición moderna: en esto podría estar de acuerdo con los defensores de una tradición liberal no moderna, pero no en la posibilidad actual de un liberalismo sin las lacras que lleva consigo, pues no es constatable en ninguna de las formas vigentes del liberalismo.

Hay también autores que comparten las críticas de MacIntyre hacia el liberalismo actual, pero sostienen que se podrían paliar desde la propia modernidad ¹⁰⁸: el escocés, sin embargo, ha venido negando tal posibilidad. El profesor canadiense Charles Taylor, crítico del liberalismo que ha debatido con MacIntyre desde los años 60, aboga por salvar características centrales de la modernidad, como proyecto aún salvable, al menos en sus ideales de libertad y razón ¹⁰⁹. Recientemente, MacIntyre se ha apresurado a acentuar su aristotelismo y su separación respecto a la modernidad ¹¹⁰.

¹⁰⁵ Díez de Corral apoya, entre otros la teoría de que el término es una exportación española. Cfr. LUIS DíEZ DEL CORRAL: *El liberalismo doctrinario*, 3ª ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1973. p. 22, nota 17. DALMACIO NEGRO afirma que aparece por primera vez en su acepción política en las discusiones de la Constitución de 1812. Cfr. DALMACIO NEGRO PAVÓN: *La tradición liberal y el estado*, Unión Editorial, Madrid, 1985, p. 271.

¹⁰⁶ Neuhaus aboga por aprovechar el logro moderno de la noción de individuo, y reforzar su fundamentación. Sería como vencer a la modernidad según sus propios parámetros y por tanto algo legítimo según el mismo MacIntyre. Pero, mientras MacIntyre pretende fundamentar el concepto de persona en su tradición-comunidad, Neuhaus va a hacerlo en su dimensión trascendente. Cfr. RICHARD JOHN NEUHAUS: “La pugna por el alma del liberalismo”, Aceprensa, 17-Jun. 1998.

¹⁰⁷ Vid. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 244-250 (196-201).

¹⁰⁸ Cfr. CHARLES TAYLOR: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press; Cambridge, Mass., 1989. Hay traducción española: *Los orígenes del yo. La construcción de la identidad moderna*, ICE-Paidós, Barcelona; RICHARD JOHN NEUHAUS: “La pugna por el alma del liberalismo” Aceprensa, 17-Jun. 1998; MICHAEL WALZER: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983.

¹⁰⁹ Cfr. CHARLES TAYLOR: “Justice After Virtue”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds), Polity Press; Cambridge, 1994, p. 43.

¹¹⁰ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press. Cambridge & Oxford 1994, p. 287.

Por último, están los autores que rechazan las críticas de MacIntyre al liberalismo. Lo hacen fundamentalmente a través de la refutación de puntos fundamentales de la visión macintyreana ¹¹¹. Incluso hay intentos de refutación a través una consideración tan extensiva del liberalismo que incluye a Aristóteles, negando con ello la distinción de MacIntyre entre ambas tradiciones ¹¹², o hasta tachando a MacIntyre de liberal ¹¹³.

Las discusiones se pueden definir como una “pugna por el alma del liberalismo”, y así las concepciones de liberalismo variarán según los distintos autores que lo reivindicuen. Por tanto, pueden existir conceptos de liberalismo que, pese a recibir esa denominación por sus representantes o por sus oponentes, no coincidan con el concepto que tiene MacIntyre. Por ejemplo, no toda doctrina que recalque la libertad o la iniciativa privada, será “liberal” para MacIntyre, sino sólo aquella que defina la libertad en determinados términos y la haga operativa en determinados modos. Esto indica que habría que precisar terminológicamente a qué tipo de liberalismo se está refiriendo cada uno.

MacIntyre puede concebir una modernidad escindida del liberalismo: la versión republicana o la utilitarista son patentes y alternativas rivales, que confluyen con éste en muchos aspectos, pero a diferencia de él no han llegado a ser socialmente dominantes. Es más, en el caso del utilitarismo se trata para MacIntyre de una tradición con profundas contradicciones ¹¹⁴.

¹¹¹ Cfr. STEPHEN HOLMES: *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press; Cambridge (Massachusetts) - London, 1993, 330 pp.; CARLOS THIEBAUT: “De nuevo, criticando al liberalismo”, *Arbor*, nov-dic. 1987, n° 503-4, Tomo 128, pp. 147-62; — “Tradición y contramodernidad: Alasdair MacIntyre”, en *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 103-141.

¹¹² Cfr. T. H. IRWIN: “Tradition and Reason in the History of Ethics”, *Social Philosophy and Policy*, 7 (Oto. 1989) 1, pp. 45-68; PETER JOHNSON: “Reclaiming the Aristotelian Ruler”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (Eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 44-64, (donde intenta conciliar la política de Aristóteles con los modos modernos); J. PAUL y F. D. MILLER JR.: “Communitarian and Liberal Theories of the Good”, *Review of metaphysics*, 43 (Jun. 1990) 4, pp. 803-830; DAVID M. RASMUSSEN: “The Enlightenment Project: *After Virtue*” [Recensión de *After Virtue*], *Philosophy and Social Criticism*, 9 (Oto.-Inv. 1982), pp. 383-94; D. DEN UYL y T. MACHAN, “Recent Work on the Concept of Happiness”, *American Philosophical Quarterly*, 20 (1983) 2, pp. 115-134; BERNARD YACK: “Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy”, *The Review of Politics*, 47, 1985, pp. 92-112; — “The Problem with Kantian Liberalism”, en *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Ronald Beiner y William James Booth (eds.), Harvard University Press; Cambridge, 1993, pp. 224-244.

¹¹³ Cfr. GIOVANNI GIORGINI: “Esiste un neoaristotelismo anglosassone?”, en *Etica, Política e Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Berti, E. y Napolitano Valditarà, L. M., (eds.), Japadre Editore; L'Aquila-Roma, 1989, pp. 271-297; — “Crick, Hampshire and MacIntyre or Does an English-Speaking Neo-Aristotelianism Exist?”, *Praxis International*, 9 (Oct. 1989) 3, pp. 249-272.

¹¹⁴ Cfr. “Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita and Stephen R. L. Clark”, *Inquiry*, vol. 26, 1983, pp. 459-461.

En la descripción que realiza MacIntyre del liberalismo como tradición se mezclan las notas teóricas con los aspectos prácticos. Su misión, como filósofo, es la fundamentación teórica, pero sin dejar de tener en cuenta la realidad social. Por tanto, dará mucha importancia a la ejemplificación de la sociedad donde se manifiestan las teorías. Más adelante estudiaremos la relevancia del concepto de justicia como fuente de conexiones de la teoría con la realidad social.

Como puede apreciarse, aunque el detonante de los descubrimientos de MacIntyre en este campo son las condiciones de la justicia y del hombre en su vinculación social, las razones en las que se apoya son, más que de orden práctico —pragmático, podríamos decir, para significar lo que mejor funciona en un momento dado— de carácter teórico y filosófico. La misión del filósofo es precisamente utilizar estas herramientas, pero, paralelamente habrá de proponer modelos sociales alternativos.

4) --“Cultura secular contemporánea”

MacIntyre emplea los términos *cultura secular contemporánea*, o *culturas de la modernidad avanzada* para referirse a la cultura dominante en nuestros días en las sociedades occidentales. También se podría denominar cultura liberal o cultura moderna —MacIntyre se refiere a su expresión moral como *moralidad Europea moderna*¹¹⁵—, por ser el trasunto social de los esquemas de pensamiento de la modernidad, en su derivación hacia el liberalismo. Utiliza el adjetivo “secular” para constatar que se trata de una cultura secularizada, sin un referente a las realidades trascendentes, y sin las normas morales estables aceptadas y compartidas, que se dan en las sociedades con un componente teísta.

MacIntyre introduce una serie de notas de lo que la “moralidad europea moderna”, que nos pueden ayudar a localizar los aspectos centrales de la moralidad liberal. Lo común de esas notas es que muestran, cada una bajo un aspecto propio, que esa moralidad está constituida tan sólo por fragmentos aislados e inconexos, heredados de lo que una vez fue un todo coherente. Y la coherencia venía proporcionada por una tradición que se incorporaba en prácticas sociales vivas. Lo que MacIntyre echa en falta, y que a su vez resulta el detonante de la descomposición moral es, una vez más, el entramado social de una comunidad correctamente estructurada en el seno de una tradición. Una comunidad con fines compartidos a través de prácticas que unifiquen la persecución de los bienes y delimiten los modos normativos para la actuación.

¹¹⁵ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Editado por ALASDAIR MACINTYRE y STANLEY HAUERWAS, University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, p. 7.

A) Una de las notas propias de esa moralidad moderna es *la secularización*: **“habitamos en una moralidad que relativamente hace poco tiempo ha sido separada de alguna versión de religión bíblica”** ¹¹⁶. Por eso MacIntyre ha denominado a la moralidad actual como *post-teísta*. La influencia de G.E.M. Anscombe es confesada una vez más, cuando reproduce su argumento de que las leyes morales pierden su sentido separadas su origen en la creencia en un legislador divino ¹¹⁷.

Esto no quiere decir que MacIntyre defienda explícitamente esta característica como único factor válido de cohesión social y de comprensión moral. Simplemente constata algo que es excluido necesariamente por la sociedad liberal. Sin embargo, referirse en estos términos a la sociedad marcada por el liberalismo supone también definir un proceso donde el factor religioso representa y representó un papel capital. El liberalismo y la sociedad que éste engendra no pueden explicarse sin esa referencia a una cultura donde las creencias religiosas han sido configuradoras durante siglos. El relato de MacIntyre en *Tras la virtud* es significativo para indicar la importante influencia que ejerce la comprensión teísta del hombre y de su actuación, sobre el proceso de cambio hacia la modernidad y sobre la ausencia de una comprensión de la pérdida de coherencia de la moral que tal proceso llevaba consigo ¹¹⁸.

La preocupación por la cuestión religiosa es una constante en MacIntyre. En su interés por la justicia late la aspiración a un ideal que, aunque no pueda cumplirse plenamente más que en la trascendencia, puede y debe ser incoado aquí y ahora. Sus obras referentes al cristianismo, a la creencia, a aspectos del conocimiento natural de la religión y a enfoques teológicos no dejan lugar a dudas sobre la pugna entre teísmo y sociedad liberal. Y es precisamente una de las premisas de MacIntyre, que junto con la comprensión de la moral, —y muchas veces sustentando esa misma comprensión de la moral— lo que ha desaparecido de los contextos que salvaguardaba la sociedad antigua y medieval, ha sido la cosmovisión coherente y compartida que proporcionaba el teísmo. En el caso de Europa, el cristianismo.

En una determinada época de su obra, MacIntyre llegó a dar explicaciones meramente sociológicas del cambio hacia esa pérdida de la creencia. Y curiosamente esa explicación de la increencia estaba ligada para él a la descontextualización en que se veían inmersos los individuos, al irse disolviendo

¹¹⁶ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ALASDAIR MACINTYRE y STANLEY HAUERWAS (eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1983, p. 7.

“We inhabit a morality which only relatively recently was detached from some version of biblical religion”.

¹¹⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 77 (53); “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), 22 pp.

¹¹⁸ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 72-73 (49-50).

las formas de vida social que incorporaban la visión del mundo propia de la creencia. De este modo, la percepción conceptual moderna del mundo —para MacIntyre un error en la percepción de la relación del hombre con el mundo, con la sociedad y con Dios—, se apoya en formas sociales que condicionan la comprensión y realización de modelos alternativos ¹¹⁹.

Por tanto, una característica importante de esa cultura secular, que se deriva de lo anterior, es que resulta incompatible con que el teísmo —la concepción de un Dios trascendente— tenga un lugar relevante en la vida social ¹²⁰. Y es que para MacIntyre el teísmo supone un vocabulario moral sin el cual es muy difícil —incluso imposible— que pueda incorporarse a una sociedad de un modo relevante. La cultura secularizada contemporánea carece de ese vocabulario, y ha llegado a esa situación a través de un proceso en el que, disolviendo vínculos comunitarios de cohesión social, ha arrancado, no sólo los fundamentos de la moralidad de las personas que antes compartían esos vínculos, sino el lenguaje común que incorporaban las concepciones trascendentes y que ofrecía una explicación teológica del mundo ¹²¹. Podemos ver detrás de este relato la “gran transformación”, en terminología de Karl Polanyi, que vino de la mano de la revolución industrial ¹²².

Resulta interesante detenernos por un momento en que tal proceso de secularización discurre, al menos en los escritos de MacIntyre anteriores a *Tras la virtud*, de modo paralelo al proceso de pérdida en la moral, pero sin que ésta se erija en el factor clave de la explicación. Quizá sería más sencillo descubrir que, una vez que se ha producido en las conductas un alejamiento práctico de las normas que configuraban la moral teísta, la ausencia del referente moral y la pérdida de los hábitos consiguientes, hacen más difícil que se vuelva a unas normas más exigentes que los mínimos que pueda imponer la moral civil liberal, y, por tanto, que el proceso de secularización tienda a expandirse. Sin embargo, no es éste el enfoque de MacIntyre. Él está más preocupado por el proceso de secularización desde el punto de vista conceptual. Parece que en los escritos anteriores a *Tras la virtud* aún sigue afanándose en la fundamentación teórica de la creencia, más que en la constatación de factores de explicación más contingentes y prácticos. Pero lo que MacIntyre enfatiza es la ligazón entre formas de convivencia social y creencia, hasta el punto que determinadas formas sociales —concretamente las liberales— pueden ser fuertemente opacas al

¹¹⁹ Cfr. *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lectures ...* Oxford University Press, London, 1967, p. 72.

¹²⁰ Cfr. “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, New York y London, 1969, 1978, p. 26.

¹²¹ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 75-77 (52-53).

¹²² Cfr. KARL POLANYI: *The Great Transformation*, Octagon Books; New York, 1944, xii + 315 pp. Hay traducción española: *La gran transformación*, Ed. Endymion; Madrid, 1989, 468 pp.

teísmo por pérdida de sentido de expresiones y modos de comprensión, que van ligadas a determinadas formas cooperativas de convivencia humana .

La explicación de MacIntyre, según nos parece, destaca la secularización en un primer momento: quizá en sociedades de fuertes vínculos tradicionales que sufren una rápida transformación (pone el ejemplo de los trabajadores que emigran a las ciudades), ese proceso pueda explicarse a través de la disolución de las formas de convivencia donde se insertaba esa creencia. Pero el propio MacIntyre se da cuenta de que **“la secularización del contenido intelectual de la cultura moderna no ha llegado a algo que pueda tomarse por una incorporación total en el comportamiento moral y social”**¹²³ y sigue sin incidir en muchas actitudes de los habitantes de las culturas contemporáneas. Así, constata que hay indicios que descubren muchas fisuras del planteamiento secularizante de las sociedades contemporáneas: las respuestas ante el problema de la muerte, la explicación problemática de la libertad, y sobre todo la ausencia de una cosmovisión coherente que sirva como repuesto. Por eso sospecha que, aunque la pérdida de referentes morales ha sido un factor importante, la cultura secularizada pretende una unidad y una homogeneidad que no posee de hecho¹²⁴. A partir de ahí, comienza a formular su ataque hacia esa cultura secular contemporánea como desenmascaramiento de una falsa cultura.

B) La característica de esa cultura secular contemporánea es precisamene la ausencia de acuerdo en cuanto a la caracterización de lo que constituye el bien humano. Esto explica también la carencia de un concepto de bien común en la sociedad:

“Una característica de la mayor parte de la moralidad moderna es que no presupone —o al menos sus teóricos tienden a unirse al negar que se presupone— un acuerdo de lo que constituye la vida buena para los seres humanos (...) Pero esto no fue siempre así. Habitamos en una cultura que en un estadio anterior estaba informada por una creencia compartida en un *summum bonum*”¹²⁵.

¹²³ Eso se aprecia, por ejemplo, en las reacciones ante la muerte, que, si fueran coherentes, responderían una visión de la misma como final completo del hombre. Cfr. “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en Alasdair MacIntyre y Paul Ricoeur: *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, New York & London, 1969, 1978, p. 17.

“(...) the secularization of the intellectual content of modern culture has not found anything like a total embodiment in moral and social behavior”.

¹²⁴ Cfr. “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, New York y London, 1969, 1978, p. 16.

¹²⁵ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ALASDAIR MACINTYRE y STANLEY HAUERWAS (eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, p. 8.

La consecuencia que extrae MacIntyre es que ese acuerdo sobre el bien humano estaba a su vez basado en un concepto unitario de racionalidad que permitía un avance sistemático también en cuestiones morales, y que al romperse, llevó al escepticismo sobre los fundamentos de la moral.

Este tema de las ficciones de acuerdo y homogeneidad, que presenta la cultura secular contemporánea, se mantiene constante en MacIntyre hasta los años 90, e incluso cobra impulso, llegando a expresar las consecuencias de esa pretendida homogeneidad en los ámbitos de la teoría y la práctica política. Los usos comunes de nuestra cultura contemporánea son examinados respecto al tema de las virtudes, tanto en lo que concierne al ámbito moral, como también al político:

“La nuestra es una cultura política profundamente fracturada por desacuerdos morales. Al mismo tiempo, está dotada de una retórica para disfrazar y esconder ese desacuerdo, invocando un lenguaje de consenso en los valores. Esta retórica, para funcionar, debe promover un asentimiento general, y, al mismo tiempo, ser apropiada para dar expresión a un amplio conjunto de juicios morales incompatibles entre sí”¹²⁶.

De este modo, se crea la ilusión de un acuerdo general, y se camufla en qué medida concepciones rivales de la vida moral, política, etc., informan determinados individuos o grupos¹²⁷. Lo mismo ocurre con la pretendida uniformidad de la cultura secular contemporánea. Quizá en esas culturas ya no exista el factor aglutinante de la visión teísta de la vida y ésta haya dejado de informar las actividades sociales en mayor o menor medida. Pero eso no quiere decir esta ausencia sea cubierta por un consenso coherente alternativo.

“It is characteristic of most modern morality that it does not presuppose — or at least its theorists tend to unite in denying that it presupposes— any agreement of what constitutes the good life for human beings (...) But it was not always so. We inhabit a culture which was at an earlier stage informed by a shared belief in a *summum bonum*”.

¹²⁶ Cfr. “How to Seem Virtuous without Actually Being So”, Artículo ocasional. Serie nº.1 del Centre for the Study of Cultural Values, Lancaster University, Lancaster, 1991, p. 6.

“Ours is a political culture deeply fractured by fundamental moral disagreements. It is also a political culture whose public rhetoric is well-designed to disguise and to conceal the extent of that disagreement by invoking an idiom of consensus with regard to values. In order to function effectively that rhetoric must be able to make use of sentences which both command widespread assent, and yet which are at the same time available for the expression of sets of quite different and incompatible moral judgments”.

¹²⁷ Cfr. “How to Seem Virtuous without Actually Being So”, Artículo ocasional. Serie nº.1 del Centre for the Study of Cultural Values, Lancaster University, Lancaster, 1991, p. 7.

C) La tercera característica, el camino hasta llegar al lamentable estado de la moral europea moderna, pasa por el abandono de la teoría de la virtud. Ésta ha sido relegada en la moral de la modernidad, y con ello era irremediable que se perdiera una adecuada racionalidad práctica, al producirse la separación entre la teoría moral y la teoría de la psicología moral ¹²⁸. Dentro de esta separación, MacIntyre da singular importancia a la falta de una conexión adecuada entre las pasiones humanas, las virtudes y la razón. El proceso culmina en la radical afirmación de que la moral es cuestión de elecciones personales:

“Un tipo de elección, en la que el individuo, en el nivel más fundamental, no se encuentra constreñido por las buenas razones, precisamente porque su elección expresa una decisión acerca de qué es lo que cuenta como una buena razón para él o ella” ¹²⁹.

5) --“Capitalismo” y “Estado-nación”

MacIntyre trata desde distintos puntos de vista las dimensiones insituacionales del liberalismo. Dos modelos le llaman poderosamente la atención: el mercado capitalista, y el Estado-nación moderno.

Respecto a la economía le interesa resaltar que las pretensiones de predicción y de encontrar leyes inexorables de las teorías económicas actuales, dan un fruto más decepcionante del que cabría esperar. Es algo paralelo a los intentos fallidos de encontrar leyes universales para la moral. Al mismo tiempo, encuentra en el afán de poder y acumulación de riqueza una de las lacras más profundas a las que ha conducido la ideología liberal en el aspecto económico.

Es significativo que MacIntyre no hace historia económica; la influencia de los factores económicos es muy ocasional en los sucesivos análisis sociales e históricos que realiza en sus escritos. En este sentido, no se puede decir que haya sido nunca un autor marxista estricto. Sí es en cambio importante su explicación social de las formas de pensamiento y sobre todo, en un sentido más amplio, la necesidad del contexto para el conocimiento, principalmente en lo referente a la moral.

¹²⁸ Para desarrollo más amplio de esta idea cfr. ‘How moral agents became ghosts: or why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind’, Synthèse, vol. 53, 1982.

¹²⁹ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ALASDAIR MACINTYRE y STANLEY HAUERWAS (eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, p. 9.

“A type of choice in which the individual is at the most fundamental level unconstrained by good reasons, precisely because his or her choice expresses a decision as to what is to count as a good reason for him or her”.

Para MacIntyre el liberalismo como tradición tiene la función de ser el contrapunto político y moral del capitalismo desarrollado y su expresión ¹³⁰. Existen lazos intrínsecos entre capitalismo y liberalismo, y ambos tienen el marco común teórico de la modernidad y el terreno de la cultura secular contemporánea ¹³¹. El capitalismo también se encuentra a lo largo de la historia como factor que ha influido de un modo relevante en el triunfo social y cultural de la modernidad liberal. Como manifestación palpable de la aplicación de las ideas de la modernidad y de su dimensión socio-política en forma de liberalismo, genera una serie de injusticias que nuestro autor critica reiteradamente.

Así, en 1970, afirmaba en términos marxistas que el fracaso histórico de la toma de conciencia de la clase trabajadora hace pensar, que el capitalismo no sólo es opresor de un modo externo:

“(...) bajo el capitalismo los hombres se ven dominados y explotados no meramente por opresores externos, por aquellos que poseen y gobiernan, sino por formas de toma de conciencia que impiden a los hombres liberarse (...)” ¹³².

Y, un cuarto de siglo después, sigue escribiendo:

“Por idénticas razones deberíamos también honrar aquellos (...) que reconocieron relativamente pronto las injusticias sistemáticas originadas por el capitalismo comercial e industrial, tanto el naciente como el desarrollado” ¹³³.

MacIntyre no entiende por liberalismo económico la mera ausencia de trabas a la iniciativa particular, sino una concepción de fondo de las relaciones humanas de la que se deriva la escondida exclusión de proyectos vitales y sociales alternativos, con la dificultad consiguiente para la construcción de

¹³⁰ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xx.

¹³¹ Cfr. MAX WEBER: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (1904), traducción española, Península, Madrid, 1994; J.A. SCHUMPETER,: *Capitalism in postwar world*, S.E Harris org.; Postwar Economic Problems, 1945; BERTRAND DE JOUVENEL,: *Los orígenes del estado moderno: Historia de las ideas políticas del siglo XIX*, EMESA, Madrid 1977, pp. 193-210, 243-270.

¹³² Cfr, *Marcuse*, p. 43.

“(...) under capitalism men are dominated and exploited not merely by external oppressors, by those who own and those who rule, but by forms of consciousness which prevent them from liberating themselves (...)”.

¹³³ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. viii.

“For the same reasons we ought also to honour those (...) who recognized relatively early the systematic injustices generated by nascent and developed commercial and industrial capitalism”.

ámbitos sociales adecuados (prácticas, comunidades, etc.). No entra en los problemas del liberalismo de tipo económico en contraposición a un modelo de economía central. No propone una solución global a los problemas económicos. En este sentido, le importa poco la eficacia real del sistema económico, si sus consecuencias injustas son irremediables. Va más allá: detecta en esa predilección por dejar a las leyes del mercado un total predominio, la imposibilidad de que se desarrollen adecuadamente las prácticas donde puede desenvolverse la virtud. La exclusión del mérito no está muy lejos de esas críticas, ya que la justicia es un valor superior al del mero funcionamiento del sistema económico.

Se podría discutir si, para MacIntyre, el capitalismo es una consecuencia necesaria de la modernidad o más bien es originado en unión a otras causas. Podemos afirmar lo segundo, pero haciendo hincapié en que la desviación necesaria de la modernidad y del liberalismo en las cuestiones relacionadas con la justicia, favorece el surgimiento del vicio de la *πλεονεξία* (ambición) que influye, para MacIntyre, de un modo relevante en la aparición del capitalismo y en su actual desarrollo. En una época anterior de su obra, MacIntyre vio en la industrialización y en el desarrollo urbano, una nueva forma de vida necesariamente descontextualizada¹³⁴. Haciendo abstracción de esas opiniones de corte marxista, MacIntyre sigue viendo en la actualidad la necesidad de cambiar la concepción económica capitalista. En este sentido, parece que el capitalismo es un factor más que provoca el arraigo de la moralidad liberal, con su individualismo y ausencia valoración de los ámbitos sociales básicos. Pero todavía es preciso sopesar la importancia que tiene para MacIntyre la evolución de las ideas en este proceso.

Por su parte, el Estado-nación moderno también se asocia al proyecto liberal, con el que, para nuestro autor, guarda una relación simbiótica: la ausencia de auténticas comunidades de vínculos compartidos en el seno de una tradición coherente hace que el individuo sitúe su relación social más importante de cara a esa institución estatal, fuertemente burocrática, incapaz de marcar pautas morales y disuasora de la participación real de los ciudadanos en la vida política. La actitud vigilante que postula MacIntyre hacia las estructuras encargadas de administrar el poder, se convierte en desconfianza cuando esas estructuras se hipertrofian y se hacen omnipresentes.

b) Hacia una definición del proyecto liberal

¹³⁴ Cfr. “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, New York & London, 1969, 1978, p. 43.

Podemos incoar las grandes líneas de aproximación al liberalismo que realiza MacIntyre:

1º El liberalismo es una tradición cultural, social y de investigación moral. Tiene, por tanto, unos presupuestos histórico-filosóficos y unas características sociales, que influyen a su vez en la concepción de la justicia y de la racionalidad práctica de esa tradición. No se explicaría su establecimiento como mentalidad dominante, si no hubiera una cierta coherencia en esa tradición, capaz de haberse mantenido en pie pese a las sucesivas críticas que ha recibido. Aunque, como veremos, esa coherencia es, para MacIntyre, sólo aparente y parcial.

El escocés dedica gran parte de su obra al cometido de investigar los antecedentes de esta filosofía. Y esta investigación histórica y conceptual, es fundamental para hacernos cargo de las limitaciones de todo el fenómeno liberal, y, más adelante, acercarnos a la posibilidad de superar las contradicciones que engendra y que él mismo —según nuestro autor— no puede soslayar¹³⁵. Muchas de las investigaciones de carácter histórico de MacIntyre están dirigidas a este objetivo¹³⁶.

2º El estudio de esa misma tradición, ya desarrollada y encarnada en una sociedad, con los principales postulados morales aplicados de modo sistemático y, al mismo tiempo, con sus manifestaciones políticas y culturales.

3º Las eventualidades que le acaecen a esta tradición, hasta el punto de caer en una *crisis epistemológica*, al ser incapaz de superar coherentemente las contradicciones que surgen en su seno. Al mismo tiempo, la incapacidad de esa tradición para resistir a los embates de tradiciones externas.

4º La pretensión del liberalismo de constituir el marco de acción de las demás tradiciones. Se trata de la percepción de MacIntyre de que el liberalismo finge no encarnar una tradición concreta y pretende ser un terreno neutral donde juegan las distintas concepciones de la vida.

¹³⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 56 y ss. (36 y ss.).

¹³⁶ Cfr. *Historia de la ética*; “Hume on «Is» and «Ought»”, *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 451-68. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (1971), pp. 109-24; “Marx”, en *Western Political Philosophers*. M. Cranston (ed.), Bodley Head, London, 1964, pp. 99-108; “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR, *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures in America delivered at Columbia University, 1966), Columbia University Press, New York and London, 1969, pp. 1-55; “How moral agents became ghosts: or why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, pp. 295-312.

Como ya hemos apuntado, con la voz liberalismo, MacIntyre está refiriéndose a una tradición que se apoya en la Ilustración, para cristalizar en las sociedades occidentales actuales: el estudio retrospectivo que realiza en *Tras la virtud* es determinante para apreciarlo. Los esquemas políticos básicos, así como muchas de las concepciones culturales arraigadas en estas sociedades, constituyen notas propias de un liberalismo que nace en el seno de la modernidad y como consecuencia de los postulados básicos de ésta¹³⁷. Precisamente el estudio del *proyecto Ilustrado* es una demostración de por qué son imposibles los recurrentes intentos del liberalismo en nuestros días para salvar una doctrina moral o un concepto coherente de justicia.

Recalcamos que no es posible encontrar en MacIntyre referencias a conceptos de liberalismo ajenos a la modernidad. El liberalismo es localizado en la modernidad y excluido en bloque. Pueden hallarse en su obra defensas de valores quizá que, de algún modo, sintonicen con los del liberalismo —el aprecio por la libertad, el acercamiento de los ciudadanos a las instancias de decisión política, entre otros—, pero la amplitud de su crítica al concepto de liberalismo es grande, con lo que el balance está claramente en contra de admitir la posibilidad de una regeneración del liberalismo desde los propios parámetros de la modernidad.

Es nuestra sociedad liberal en los países occidentales la que critica MacIntyre. Una sociedad que, fruto de un pensamiento desarrollado dentro de la modernidad y de unas estructuras sociales, se ha desvinculado de la tradición y que ha roto con los contextos sociales como referentes morales. Esto de hecho ha sucedido, de modo palpable, en las sociedades occidentales. MacIntyre encuentra la raíz del liberalismo precisamente en esto: el alejamiento del contexto social y cultural, no sólo como situación fáctica, sino también como tendencia deseable de la sociedad y como medio de progreso. El alejamiento del concepto de tradición como marco explícitamente normativo de reglas que proporcionan la evaluación de todo avance moral racional lleva consigo un deterioro necesario, porque el aprendizaje de la moral es intrínsecamente comunitario. La oposición es frontal respecto la concepción liberal, pues ésta postula la separación del contexto, precisamente como medio de alcanzar la racionalidad.

Pero, en el terreno de sus realizaciones, ¿por qué ha de ser rechazado tal liberalismo? En 1995 contestaba de la siguiente forma:

¹³⁷ En contra, IGNACIO SÁNCHEZ CÁMARA: “El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos”, *Persona y Derecho* Vol. 38, p. 267. Es difícilmente sostenible lo que deduce sobre la postura de MacIntyre. Podemos estar de acuerdo de cómo concibe la crítica de MacIntyre a los derechos humanos, pero el concepto de liberalismo de MacIntyre no permite derivar que según su concepción se pueda hablar de un liberalismo fuera de la modernidad, y por tanto, sin sus lacras. Por otro lado, la distinción “liberalismo clásico” - “liberalismo anglosajón”, no se puede asignar a MacIntyre, que critica abiertamente los gérmenes liberales de la Ilustración más temprana.

1º Por su misma dinámica, el liberalismo vulnera principios básicos de justicia y las mismas libertades que abandera. **“Por ejemplo, los sindicatos, son primero domesticados y después marginados: así, los trabajadores se van a encontrar relegados a la condición de meros instrumentos del capital”**¹³⁸.

En este caso, MacIntyre está haciendo hincapié en cómo el liberalismo, que enuncia, entre otros, el principio de igualdad, y libertad, en muchas ocasiones está subordinándolos a los dictados de la propiedad, como vimos anteriormente¹³⁹. Aquí alude directamente al predominio del capital sobre el trabajo, inquietud compartida con el marxismo. Es significativa la inclusión de la social-democracia dentro del liberalismo, para darnos cuenta del amplio ámbito que esta concepción tiene en MacIntyre: prácticamente todos los sistemas políticos vigentes en las sociedades occidentales contemporáneas, responden al modelo liberal.

2º **“El liberalismo es la política de un aparato de elites: ellas predeterminan las opciones políticas de las masas, a través del control de la maquinaria de los partidos y de los medios de comunicación. El papel de los votantes es meramente pasivo. Para entrar en la arena política hace falta, además, una fuerte financiación, con lo que queda a merced de unos pocos que pueden obtenerla.**

Así, la mayoría es privada de participación racional en la determinación del tipo de comunidad política que desea”¹⁴⁰.

¹³⁸ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xxi.

“(…) within the confines imposed by capitalism and parliamentary democracy, the outcome would be a movement towards first the domestication and then the destruction of effective trade union power. Workers would so far as possible be returned to the condition of mere instruments of capital formation”.

¹³⁹ Cfr. BERTRAND DE JOUVENEL: *Los orígenes del estado moderno: Historia de las ideas políticas del siglo XIX*, EMESA, Madrid 1977, pp. 193-195. Vid. *supra*: (Apdo. 3.a).3) --, pp. 53-58.

¹⁴⁰ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxi-xxii.

“Secondly, liberalism is the politics of a set of elites, whose members through their control of party machines and of the media, predetermine for the most part the range of political choices open to the vast mass of ordinary voters. Of those voters, apart from the making of electoral choices, passivity is required. Politics and their cultural ambiance have become areas of professionalized life, and among the most important of the relevant professionals are the professional manipulators of mass opinion. Moreover entry into and success in the arenas of liberal politics has increasingly required financial resources that only corporate capitalism can supply, resources that secure in return privileged access to those able to influence political decisions. Liberalism thus ensures for the most part the

El interés de MacIntyre por el fenómeno de una comunidad verdaderamente participativa, es paralelo al de la identidad moral de esa comunidad. La existencia de unos bienes compartidos que se desarrollan en distintas prácticas requiere, a su vez, un acceso a la configuración de la comunidad por parte de sus componentes. Cuáles son las prácticas relevantes para el bien común, cómo se protegen esas prácticas, qué tipo de instituciones las sostienen, qué modelos educativos requieren, son soluciones políticas, en las que representa un papel real la participación del individuo en las instancias de decisión. Las restricciones a esa participación, junto a la desprotección de las verdaderas prácticas que hacen fuerte el entramado social, son preocupaciones constantes de MacIntyre ¹⁴¹. La exclusión de la discusión racional sobre el bien que encarna el liberalismo es paralela a la ausencia de canales de participación política racional. La fuerte burocracia que han creado las sociedades liberales es duramente denunciada por el escocés ¹⁴².

3º “El individualismo moral del liberalismo es, en sí mismo, un disolvente de una comunidad participativa. Porque el liberalismo, en la práctica, así como en buena medida en su teoría, promueve una visión del mundo social como una arena en la que cada individuo, en prosecución de lo que quiera considerar como su bien, necesita ser protegido de los otros individuos mediante la presión de derechos individuales. El argumento moral del liberalismo no puede, por tanto, partir de alguna concepción de un bien humano genuino que sea algo más o distinto que la suma de las preferencias de los individuos” ¹⁴³.

exclusion of most people from any possibility of active and rational participation in determining the form of community in which they live”.

¹⁴¹ Cfr. “Against Utilitarianism”, p. 20:

“To create an elite is to allow a debasement of standards for everyone else. And to make this is to make criticism the instrument of one part of society against the other. But to climb such a prerogative for some special class is precisely to restrict the moral openness which critical activity requires. We are equal before impersonal standards of reason and there is no brother of whom we are not the keeper. Thus intellectual standards an democratic community need each other”.

¹⁴² Para un análisis contemporáneo de las consecuencias despersonalizadoras de la burocracia, vid. JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN, *Eutanasia y vida dependiente*, EUNSA; Pamplona, 2001, pp. 85-89.

¹⁴³ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xii.

“Thirdly, the moral individualism of liberalism is itself a solvent of participatory community. For liberalism in its practice as well as in much of its theory promotes a vision of the social world as an arena in which each individual, in pursuit of the achievement of whatever she or he takes to be her or his good, needs to be protected from other such individuals by the enforcement of individual rights. Moral argument within liberalism cannot therefore begin from some conception of a genuinely common good that is more and other than the, sum of the preferences of individuals”.

Argumentar desde tal concepción de bien humano genuino —bien común—, es necesario para la práctica de una comunidad participativa ¹⁴⁴. Pretender construir tal comunidad sin apoyarse en un concepto de bien común, es más, excluyendo *a priori* la posibilidad de una concepción fuerte de ese bien, es restringir lo participativo a meras transacciones limitadas por el propio sistema, que de este modo se perpetúa. Esto lleva consigo una incapacidad cada vez mayor para que los individuos puedan evaluar acertadamente los bienes, pues cada vez se extiende más la carencia de modos prácticos compartidos de entender el bien.

Para MacIntyre, el concepto liberal de justicia es incompatible con el concepto que emana de la tradición aristotélico-tomista, pues éste requiere precisamente ese tipo de comunidad participativa. El liberalismo tiene, por tanto, que inventar sus propias concepciones de la justicia ¹⁴⁵. MacIntyre reconoce que durante mucho tiempo sólo sabía lo que tenía que rechazar. Más adelante vendría la construcción positiva de un modelo propio, de corte aristotélico ¹⁴⁶.

Pero ese mismo rechazo, por amplio que sea, ha de estar dirigido a manifestaciones específicas de liberalismo. Ya hemos visto que este término tiene una pluralidad de significados y apunta a distintas concepciones. Por tanto, hemos de seleccionar dentro del término liberalismo los aspectos que MacIntyre localiza como centrales. Como un avance de lo que más adelante desarrollaremos al tratar de las críticas de MacIntyre ¹⁴⁷, podemos delinear las siguientes notas:

a) Énfasis en la universalidad en la aproximación a la moral: **“La moral se compone de reglas que admitiría toda persona racional en determinadas condiciones ideales”**.

b) Abstracción de las condiciones concretas que constituyen el contexto de la actuación. Esto constituye el predominio de lo que se ha dado en llamar “ética de tercera persona”: aquella que pretende encontrar máximas que pudiera aceptar cualquiera, en lugar de centrarse en la posición que ocupa el agente determinado, en primera persona, que por muy similar que sea a la de otro, no es nunca indiscriminadamente intercambiable. **“El punto de vista del agente moral constituido por la fidelidad a esas reglas es uno y el mismo para todos los agentes morales y por ello es independiente de toda particularidad social”**.

¹⁴⁴ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 241 (192-193).

¹⁴⁵ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xxii-xxiii.

¹⁴⁶ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xxiii.

¹⁴⁷ Vid. *infra*, Apdo. D, *REPERTORIO TEMÁTICO DE LAS CRÍTICAS DE MACINTYRE*, pp. 77- 125.

c) Pretensión de ostentar criterios racionales neutrales: las reglas a las que nos referíamos antes **“imponen obligaciones y son neutrales entre intereses rivales y en conflicto (la propia moral no es expresión de un determinado interés)”**. Es decir, hay una pretensión de neutralidad valorativa en la vida pública, pues **“esas reglas son también neutrales entre grupos de creencias rivales y en conflicto sobre cuál es la mejor forma de vida para los seres humanos”**. Esto lleva consigo el desinterés por las concepciones teleológicas para el logro social de determinados bienes humanos. Se acude más bien al procedimiento imparcial que no tiene en cuenta la investigación racional sobre la entidad de dichos bienes.

d) Separación de los ámbitos público y lo privado de la acción moral. La delimitación del espacio público neutral ante las concepciones de la vida es un requisito del funcionamiento del sistema social. Las concepciones básicas de lo común se dan en el ámbito privado; no existe bien común al que se dirija la actuación pública.

e) Concepción autónoma de la investigación racional y moral: que acarrea la dificultad para captar un fin en las normas y en la naturaleza humana. **“Las unidades que suministran el contenido a la moral, al igual que sus agentes, son los seres humanos individuales, y que en las valoraciones morales todo individuo ha de contar como uno y sólo uno”**¹⁴⁸.

f) Oposición entre lo fáctico frente a lo valorativo con predominio de los factores del primer tipo¹⁴⁹; su trasunto social es el predominio de la eficacia sobre la excelencia en las sociedades occidentales. Esto influye en la separación entre la investigación racional y los criterios de acción.

g) Capitalismo como forma de expresión económica de las sociedades liberales; favorecedor de una serie de vicios morales y consecuencia a su vez de determinados modos desenfocados de ver la vida y enfrentarse a los problemas de la racionalidad y la justicia. El Estado como árbitro o vigilante de las relaciones contractuales en la sociedad.

Nos parece que dentro de la amplitud de la crítica de MacIntyre la configuración más definida del liberalismo al que se dirige es la que proporciona John Rawls. Cita a este autor en varias ocasiones como paradigma del liberalismo y como eslabón último de una tradición anterior. Y el aspecto más criticado por MacIntyre es precisamente el de la justicia liberal: no es extraño,

¹⁴⁸ Cfr. “¿Es el patriotismo una virtud?”, en Cuaderno Gris II (1994) p. 41.

¹⁴⁹ Cfr. “Marxists and Christians”, *The Twentieth Century*, vol. 170, Otoño 1961, p. 34.

por tanto, que centre sus críticas en un autor que, como Rawls haya pretendido un producto acabado de teoría de la justicia dentro del liberalismo.

Aun siendo el modelo de Rawls bastante representativo, sin embargo no se pueden reducir las críticas de MacIntyre a su forma concreta de liberalismo. Esto lo deja claro explícitamente nuestro autor¹⁵⁰. No está hablando meramente del liberalismo de corte anglosajón, sino de una tradición mucho más amplia que abarca también la llamada filosofía “continental”¹⁵¹. El liberalismo, para MacIntyre, es la corriente triunfante de la modernidad; no la única, ni histórica ni actualmente, pero sí la que por el momento configura de modo más influyente tanto las concepciones filosóficas, como la plasmación de tales concepciones en formas políticas y sociales vivas. De este modo, para MacIntyre el liberalismo constituiría el fruto sazonado de la modernidad, hasta el punto de referirse a él en muchas ocasiones utilizando el término “**modernidad liberal**”¹⁵². Y, si ese modelo no es capaz de dar razones suficientes para la solución de los problemas que plantea, se debe sospechar que la modernidad entera carece de recursos.

Con la crítica de las manifestaciones actuales de esa corriente, hemos llegado a las consecuencias más palpables de lo que en realidad constituye una cadena: modernidad — proyecto ilustrado — liberalismo — instituciones estatales y capitalistas — cultura secular contemporánea. En el orden de estos factores podemos encontrar una evolución en el pensamiento de MacIntyre, viendo en cada momento, qué es lo que le sugiere más motivos para formular sus críticas y cómo va profundizando en ellas hasta llegar al concepto de tradición. Lo que ha variado en MacIntyre a lo largo de los años es la importancia de alguno de los factores: quizá en otros momentos la crítica del capitalismo estuvo por delante¹⁵³, o bien hacía hincapié en que el liberalismo engendraba necesariamente el proceso de secularización y transformación social. Ahora MacIntyre puede vislumbrar que el proceso de desmantelamiento de la moral es más una característica de toda la modernidad y el liberalismo no hace más que tender a perpetuarlo. Pero la unidad del proceso, con la interconexión de todas esas notas, permanece inalterable en su obra.

¹⁵⁰ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), 22 pp.; *Tras la virtud*, Cap. 17.

¹⁵¹ Cfr. “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (ed.), ISI Books; Wilmington, Delaware, 2000, pp. 91-115.

¹⁵² Cfr. “Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita and Stephen R. L. Clark”, *Inquiry*, vol. 26, 1983, p. 465.

¹⁵³ Vid. *Marxism: an Interpretation*. London SCM Press. 1953. *Marxism and Christianity*, Primera edición. *Historia de la ética*, etc.

c) ***La conexión conceptual interna entre una doctrina filosófica y su aplicación social***

Dentro del esquema de la crítica de MacIntyre, la relación entre dos elementos adquiere una peculiar relevancia: se trata, por un lado, de la concepción teórica y, por otro, de la evolución práctica correlativa de una sociedad. MacIntyre sugería en *Marcuse* que la relación entre la doctrina filosófica, y el papel o actitudes sociales o políticas de los componentes de una sociedad, en algunos casos puede llegar a constituir una *conexión conceptual interna*¹⁵⁴, es decir, que puede llegar a demostrarse que los desarrollos en el plano teórico constituyen una explicación necesaria de las relaciones sociales existentes y viceversa. Para probar esa relación hay que demostrar que esas doctrinas por sí mismas son apropiadas a unas actitudes o situaciones socio-políticas, y que éstas influyen de hecho, a su vez, en los desarrollos teóricos ulteriores. MacIntyre establecía en 1970 los criterios para esa apropiación poniendo el ejemplo del liberalismo, donde de hecho los encontraba en germen (en aquel momento ya pensaba que podía desarrollar una investigación para hacerlos explícitos):

1) **“El liberalismo como doctrina moral y política depende de una descripción del individuo como soberano en la elección de sus valores” (...)**

2) **“Al mismo tiempo, el liberalismo sólo cuadra en un fondo de ciertos tipos de marcos históricos y sociales, y las discusiones del liberalismo sólo son inteligibles si uno se coloca frente a esos marcos” (...)** Es lo que MacIntyre intenta establecer con la descripción del proyecto ilustrado y las características de la sociedad que lo engendra. De ahí también la importancia del relato histórico que hace inteligible la situación social del momento actual y los modos filosóficos de explicarla¹⁵⁵.

“En el caso del liberalismo, la conexión conceptual interna entre filosofía y postura social y política, para ser cierta, tendría que ser más desarrollada”¹⁵⁶.

Esta última afirmación es como un reto al que se ve dirigido MacIntyre, y al que dedicará buena parte de su obra posterior¹⁵⁷. *Tras la Virtud y Justicia* y

¹⁵⁴ Cfr. *Marcuse*, p. 20.

¹⁵⁵ Es interesante observar que MacIntyre habla de *interrelación* entre los factores intelectuales —filosofía— y el comportamiento social —compromisos sociales y políticos—. Hay una influencia mutua entre comportamiento y modo de pensar: es la relación intelectual-volitiva del actuar humano, que nunca es desapasionadamente intelectual, ni mero fruto de una voluntad que se impone a toda costa al raciocinio (pues ésta es ‘apetito racional’). Lo original de MacIntyre es llevar este argumento al nivel de los sistemas de pensamiento.

¹⁵⁶ Cfr. *Marcuse*, p. 20.

Racionalidad, no son, en el fondo, más que un desarrollo de esa intuición lanzada más de diez años antes y cuya plasmación le llevó al menos ocho ¹⁵⁸: el descubrimiento del marco histórico-social que ha constituido la génesis del liberalismo, para, a partir de ahí, vislumbrar la relación conceptual interna entre ciertos acontecimientos tanto sociales como políticos, y los hitos ideológicos de una época. La conexión conceptual interna, es una ligazón de tipo necesario y por eso MacIntyre se atreve a formular que el proyecto ilustrado de justificación de la moral y su trasunto social **“tenía que fracasar”** ¹⁵⁹. Es decir, ese tipo de conexión puede capacitar al teórico para afirmar cuándo determinados parámetros filosóficos, abocados al fracaso por la concurrencia de una “crisis epistemológica”, van a repercutir inexorablemente —tarde o temprano, según circunstancias accidentales— en un decaimiento de las prácticas ligadas con ese tipo de conexión. Y, en sentido opuesto, la constatación de ciertas disfunciones sociales y culturales está denunciando que la teoría en la que se apoyan adolece de determinadas lacras (en este caso se ha de demostrar también, es de justicia reconocerlo, que el decaimiento social o moral no se debe a otros factores).

En el proceso de este desarrollo, MacIntyre ha recibido distintas críticas. Stephen Mulhall le ha acusado de incoherencia, por las diferencias de planteamiento existentes entre *Tras la Virtud* y *Justicia y Racionalidad* con respecto a la caracterización del liberalismo: mientras que *Tras la Virtud* hacía hincapié en el carácter antitradicional del liberalismo, *Justicia y Racionalidad* parece adscribirle la categoría de tradición ¹⁶⁰. Andrew Mason, por su parte, ha cuestionado la crítica al liberalismo desde la propia distinción de MacIntyre entre conflictos internos de una tradición y conflictos externos entre tradiciones rivales: si el liberalismo parece ser para MacIntyre una tradición, ¿cómo puede

¹⁵⁷ De hecho, ya antes de la fecha de este escrito hay importantes hitos de la historia de este camino emprendido: cfr. “Notes from the Moral Wilderness I”, *New Reasoner*, 7 (Inv. 1958-9), pp. 90-100; “Notes from the Moral Wilderness II”, *New Reasoner*, vol. 8, Primavera 1959, pp. 89-98; “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. Thompson (ed.), Stevens and Sons; London, 1960, pp. 195-240; “Marxists and Christians”, *The Twentieth Century*, vol. 170, Otoño 1961, pp. 28-37; *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lectures*, Oxford University Press (University of Newcastle upon Tyne Publications); London, 1967, 76 pp.; “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures in America delivered at Columbia University, 1966), Columbia University Press; New York y London, 1969, pp. 1-55.

¹⁵⁸ Cfr. “Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita and Stephen R. L. Clark”, *Inquiry*, vol. 26, 1983, p. 447.

“‘After Virtue’ took more than eight years to write”.

¹⁵⁹ Cfr. *Tras la virtud*, Cap. 5.

¹⁶⁰ Cfr. STEPHEN MULHALL: “Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, pp. 205-24; ANDREW MASON: “MacIntyre on Liberalism and Its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, pp. 225-44.

darse el factor de la inconmensurabilidad entre las distintas tendencias presentes en los interminables debates que se desarrollan en su seno —utilitarismo, teorías de los derechos humanos, teorías kantianas...— ?

Para responder a estas acusaciones MacIntyre se basa en la fundamental distinción entre tradición de investigación racional, y tradición social y cultural que, en el fondo, es una rehabilitación de la búsqueda de la *conexión conceptual interna* entre factores teóricos y sociales:

a) el liberalismo se demuestra como un rechazo al concepto de tradición, al reivindicar fórmulas de abstracción que fundamenten la moral de un modo intemporal y aislado de los contextos. Los distintos intentos de fundamentación comparten al menos esta nota. Pero también están de acuerdo en algo que no pueden resolver: la incompatibilidad entre su concepción de un yo que está constantemente en búsqueda de su interés personal y la forma de cooperación humana que llamamos comunidad. Por tanto, los desacuerdos entre sí, por pronunciados que sean, al menos están conformes en algo que rechazan: **“toda concepción de los seres humanos como participantes por naturaleza en formas de comunidad dirigidas a un bien singular —aunque complejo—, sobre todo las concepciones platónicas, aristotélicas o tomistas”**¹⁶¹.

b) como tradición social y cultural, pese a las incoherencias, el sistema liberal pervive y se hace dominante. La razón es que sus instituciones sociales están preparadas para evitar el carácter innovador y revulsivo de las teorías morales, a través no tanto de la represión de esas teorías, sino de la aceptación del desacuerdo como una premisa del sistema. Por tanto, el liberalismo no fracasa en su capacidad de constituir una cultura moral, a pesar de que sus modelos sean rotundamente incoherentes. Las incoherencias se ponen de manifiesto en la incompatibilidad de formas de vida y en la prolongación de los debates sociales. Ante esta situación, urge el desenmascaramiento de esa cultura y la propuesta de modelos alternativos.

En resumen, el liberalismo funciona como una tradición *de facto*, aunque una tradición incoherente. Las incoherencias de fondo del liberalismo hacen surgir en su seno teorías conflictivas para la explicación de la moral que, sin embargo, perviven por la falta de percepción de la inconmensurabilidad entre ellas. A esta pervivencia contribuye de modo decisivo un sistema social y

¹⁶¹ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 292.

“(...) the shared rejection of all accounts of human beings as by their natures participants in forms of community aimed at a single, if a complex good, most notably of Platonic or Aristotelian or Thomistic accounts”.

político construido sobre el desacuerdo. Por esta razón, las distintas teorías morales en pugna en el seno del liberalismo no han dado lugar a tradiciones diferenciadas y completas: no han terminado de percibir su incompatibilidad mutua y, por tanto, no han producido sistemas sociales alternativos, aunque los síntomas de los desacuerdos sean patentes.

Conviene señalar que el proyecto de MacIntyre no se queda en la crítica a una sola tradición, sino que también implica la propuesta de un modelo alternativo. No basta con mostrar la existencia de una conexión conceptual interna en un sólo caso, **“(...) tal conexión ha de ser demostrada en otros tipos de doctrina filosófica y sus tipos correspondientes de estructura social y política”**¹⁶². Hacen falta otros ejemplos para reforzar la crítica y también para sustentar modelos alternativos. En esta línea se moverá el desarrollo del concepto de tradición, y de racionalidad de las tradiciones, que MacIntyre elaborará años después, en *Justicia y Racionalidad*, dando continuidad a esta teoría de la conexión conceptual interna entre formas de pensamiento y marcos históricos y sociales, que cada vez aparece con más fuerza en su obra.

¹⁶² Cfr. *Marcuse*, p. 20.

D. REPERTORIO TEMÁTICO DE LAS CRÍTICAS DE MACINTYRE

Vamos a desarrollar las críticas de MacIntyre al liberalismo según el esquema temático de Mulhall y Swift anteriormente citado ¹⁶³, agrupándolas en cinco grandes conjuntos que afectan a la concepción del yo, la pretensión de universalidad, el individualismo, la neutralidad, y el subjetivismo. A diferencia de estos autores, pensamos que no se debe excluir ninguno de ellos del punto de vista de MacIntyre: así pretendemos dar énfasis a la globalidad de la crítica MacIntyre al liberalismo, y resaltar cómo realmente son válidas esas cinco notas críticas, que coinciden con las que los comunitaristas han vertido, aunque fundamentadas de modo diverso y a veces contrapuesto a ellos.

Todas esas notas nos ayudarán a aproximarnos al concepto de liberalismo de MacIntyre y a caracterizar sus críticas. Esto es importante para acotar el término liberalismo tal como es utilizado por MacIntyre, de otros fenómenos a los que puede haberse aplicado ese nombre. Aunque esas críticas se centran en liberalismo, algunas de ellas se asignan a otras manifestaciones de la modernidad, que concurren sobre todo desde el nacimiento del proyecto ilustrado. La detección de algunas de esas notas en una determinada doctrina o manifestación social, no implica que se haya de adscribir necesariamente el término liberal a ese fenómeno completo.

1. LA CONCEPCIÓN DEL YO

MacIntyre acusa al liberalismo de incorporar un concepto de persona, heredado de la Ilustración, cuyas acentuadas contradicciones son causantes del surgimiento de lo que ha llamado “yo emotivista”: un sujeto privado de sentido y forma definidos, que degenera en el absurdo. La demostración de que el “yo emotivista” es el estadio final de una sociedad imbuida por el liberalismo es de carácter histórico y filosófico. El aporte histórico se encuentra, de modo bastante desarrollado, en el relato retrospectivo que MacIntyre elabora en los primeros capítulos de *Tras la virtud*. acerca de los presupuestos y resultados de la Ilustración (*el proyecto ilustrado*) ¹⁶⁴. Pero la raíz filosófica de la denuncia de la falta de entendimiento sobre el concepto de persona podemos hallarla en muchos de sus escritos: comenzando por *Tras la virtud* ¹⁶⁵, y continuando en esa misma línea de pensamiento, en *Tres versiones rivales de la ética* ¹⁶⁶.

¹⁶³ Cfr. STEPHEN MULHALL y ADAM SWIFT: *Liberals and Communitarians*, Blackwell; Oxford, UK - Cambridge, USA, 1992, pp. 9-33.

¹⁶⁴ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 56-106 (36-78).

¹⁶⁵ Cfr. *Tras la virtud*, Cap. 15.

¹⁶⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 245 (197).

Antes de entrar en esta nota hemos de recordar que nuestro autor afirma que en el caso del liberalismo se puede establecer la correlación entre una doctrina filosófica y los correspondientes compromisos sociales y políticos. Como hemos citado anteriormente ¹⁶⁷, los principios que adopta MacIntyre para que esta correlación sea válida, están enunciados en *Marcuse* ¹⁶⁸, y el liberalismo es precisamente el ejemplo escogido para demostrar que esos principios pueden darse en una doctrina concreta.

Uno de esos principios es que **“el liberalismo como doctrina moral y política depende de una descripción del individuo como soberano en la elección de sus valores”** ¹⁶⁹. Para MacIntyre esta característica es de vital importancia, pues describir al individuo desde ese plano, implica deslindar de su caracterización la influencia de su entorno social. Más aún, el mismo concepto de *individuo*, no existía anteriormente: hace su aparición histórica ligado a esa concepción. Esto no significa que MacIntyre adopte un determinismo sociológico respecto a los valores. Puede darse una elección valorativa libre por parte del sujeto; sin embargo, es ilegítimo considerar esos valores como algo subjetivo, susceptible de ser elegido con independencia del contexto que configura esos mismos valores y su relación con el individuo. Éste, para MacIntyre, no ostenta una soberanía absoluta sobre tal elección, sobre todo en un primer momento, en el que recibe las concepciones valorativas del entorno donde es educado; y posteriormente, aunque cabe perfectamente una crítica de esas concepciones, ésta ha de llevarse a cabo, en primer lugar, desde la propia tradición, para después trascender poco a poco sus posibles limitaciones y hacerla entrar en contacto con otras tradiciones. Esto conecta con el subjetivismo al que necesariamente conduce la soberanía del individuo respecto a sus valores ¹⁷⁰. Hace falta algún plano objetivo desde el que realizar una aproximación racional a lo valorativo, y MacIntyre lo va a encontrar en lo que ha denominado “teoría de la racionalidad de las tradiciones” en la que éstas, sin dejar de tener presentes sus deudas con determinadas concepciones que están en su origen, pueden trascender sus limitaciones y llegar a concepciones evaluativas que puedan ser contrastables en el interior de la tradición, y también externamente, con tradiciones antagonistas.

Esa conceptualización del individuo moderno, a su vez, depende de la separación que realiza la modernidad entre “valores” y “hechos”: los hechos no constriñen ni pueden constreñir la elección valorativa del individuo; al contrario,

¹⁶⁷ Vid. *supra*: C.3 EL LIBERALISMO SEGÚN ALASDAIR MACINTYRE, pp. 49-77.

¹⁶⁸ Cfr. *Marcuse*, pp. 19-20.

¹⁶⁹ Cfr. *Marcuse*, p. 20.

¹⁷⁰ MICHAEL SANDEL es quizá el autor que mejor ha definido esa imagen del individuación antecedente a los compromisos sociales, propia de la modernidad. Cfr. MICHAEL SANDEL: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press; Cambridge, 1982. Sobre el subjetivismo, vid. *infra*, pp. 105-116 (apdo. D.4).

en esa decisión éste no se encuentra determinado más que por sí mismo ¹⁷¹. Para que esto sea así, debe ser discernible en el lenguaje que hablamos, una clase de presupuestos fácticos y otra de presupuestos valorativos, de modo que de ningún tipo de presupuesto fáctico pueda derivarse, separada o conjuntamente, ningún presupuesto valorativo. Esta separación esencialmente moderna impregna al liberalismo ¹⁷². Pero MacIntyre replica que para decidir qué teoría se presenta como más adecuada no se puede apelar simplemente a “los hechos”. El modo de presentar esos hechos es definidor y previo: **“no hay datos preconceptuales, ni siquiera datos preteóricos”** ¹⁷³. Este modo de enfocar la cuestión es importante para constatar cómo en MacIntyre ni los términos que se emplean, ni los mismos hechos, son asépticos. Cualquier teoría, y cualquier fragmento de acción con relevancia moral que se quieran expresar de modo inteligible, están incorporados a una tradición. No reconocerlo sería el primer error de esa tradición, que se vería obligada a fundamentar sólidamente sus pretensiones de universalidad, o, si no lo consigue, a reconocer que ella misma es simplemente una tradición más ¹⁷⁴.

Llegamos así a una aproximación a la importancia del concepto del *yo* y las raíces filosóficas de ese concepto, para la teoría de la justicia y sus implicaciones morales y políticas. Tal concepto surge impregnado de concepciones filosóficas concretas, contextualizadas en un momento político e histórico determinado, que hacen inteligible su aparición y desarrollo y, por eso mismo, lo hacen también susceptible de crítica. Pero, además, es importante porque la tradición que encarna el liberalismo precisamente se configura haciendo opaca esta nota de relación entre contexto social e investigación teórica, imprescindible para MacIntyre, sobre todo en la moral y en las ciencias sociales.

a) *Concepción filosófica del “yo” liberal*

Precisamente un defecto capital del liberalismo es que finge en una primera instancia no mantener una concepción comprehensiva que abarque una definición concreta del *yo*. Pero, como MacIntyre y muchos otros autores han formulado: “(...) no hay una esfera de moralidad independiente de la visión metafísica o teológica (o antiteológica) que tenga el agente, del mundo y, más en

¹⁷¹ Vid. *infra*: *Individualismo a-social*, pp. 86-90 (apdo. D.2).

¹⁷² Cfr. “Hume on “Is” and “Ought””, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London; Schocken Books, New York, 1971, pp. 109-124.

¹⁷³ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 318 (333).

¹⁷⁴ Para un desarrollo de las consecuencias del argumento de la separación moderna entre “hecho” y “valor”, vid. MARIA MATTEINI: “MacIntyre e la rifondazione dell’etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come *bene comune*”. Ed. Città Nuova. Roma 1995, pp. 58-64.

concreto, de Dios y del yo”¹⁷⁵. En un segundo paso, MacIntyre habrá desvelado que bajo el liberalismo late una determinada concepción del “yo” y su argumento se centrará en mostrar dónde falla. En *Tres versiones rivales de la ética* expone lo que necesariamente, tanto el liberalismo como la genealogía nietzscheana, dejan de tomar en cuenta para una visión adecuada del yo y de su identidad personal¹⁷⁶.

“Para alguien cuyo punto de vista se defina en función de alguna síntesis de las tradiciones aristotélicas y agustiniana —y MacIntyre ya se incluye en esa tradición—, el concepto de identidad personal tiene que tener tres dimensiones centrales. A causa de que yo soy —según declara Tomás de Aquino—, y no tengo meramente un cuerpo —aunque un cuerpo informado por el alma—, parte de ser una y la misma persona a lo largo de esta vida corporal es tener uno y el mismo cuerpo¹⁷⁷. En segundo lugar, yo, como miembro de más de una comunidad, me ocupo en transacciones con otros, las cuales se prolongan a través del tiempo, y puesto que yo, en el seno de mi comunidad, emprendo proyectos que se prolongan en el tiempo, ha de ser posible a lo largo de esta vida corporal atribuir continua responsabilidad al obrar (...) De este modo, parte de ser una y la misma persona a lo largo de esta vida corporal, es estar continuamente sujeto a responder de mis acciones, actitudes y creencias, ante otras personas que están dentro de mis comunidades. En tercer lugar, puesto que mi vida ha de entenderse como una unidad ordenada de manera teleológica, como un todo cuya naturaleza y cuyo bien he de aprender a descubrir, mi vida tiene la continuidad y la unidad de una búsqueda; búsqueda cuyo objeto es descubrir esa verdad sobre mi vida como un todo que es una parte indispensable del bien de esa vida. Y este tercer aspecto de la unidad y

¹⁷⁵ Cfr. *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, p. 14.

“ (...) there is no sphere of morality independent of the agent’s metaphysical or theological (or antitheological) view of the world, and more particularly, of God and the self”.

¹⁷⁶ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 241 (192-193): respecto a la importancia de la comunidad en la configuración del yo; p. 247 (198-199): respecto de los requisitos de una visión aristotélico-tomista del yo y de la unidad de la vida humana; y p. 248 (200): respecto a los problemas que sólo se plantean si falta tal visión.

¹⁷⁷ Nuestro autor acometerá ulteriores investigaciones sobre importancia de la continuidad biológica del ser humano: cfr. “Persons and Human Beings” recensión de *The person and the human mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*, de CHRISTOPHER GILL, Arion, 3rd series, vol. 1, no. 3, Fall 1991, pp. 188-94; *Animales racionales y dependientes*, Paidós; Barcelona, 2001. Aunque todo el libro supone un desarrollo de este argumento vid. especialmente pp. 25-27 (11-13) y 68 (49-50) acerca de la discontinuidad que introduce el pensamiento moderno.

la continuidad de una vida humana es inseparable de los otros dos, al igual que éstos lo son mutuamente y respecto de aquel”¹⁷⁸.

La tradición que encarna el liberalismo no casa fácilmente con la unidad de la vida humana¹⁷⁹. La compartimentación del yo, con la consiguiente dificultad para construir una narrativa correcta de sus diferentes acciones, es una de las características de la modernidad. La separación de la construcción del “yo” de los contextos sociales ante los que responde hace que surja un yo desvinculado, que se encuentra con arduas dificultades para justificar sus acciones con unidad de criterio en los diferentes ámbitos sociales en los que participa. De este modo, llega a prescindir de las especificaciones que tales contextos aportan para la propia definición del yo y de sus acciones, en respuesta a los requerimientos que cada uno de ellos formula.

La separación entre el yo y sus intereses, por un lado, y las normas y exigencias sociales, por otro, sin llegar a cuadrar adecuadamente la relación entre ambos aspectos, hace que la persona se vea impedida para conseguir los bienes que le proporciona la cooperación social; y uno de esos bienes es precisamente una concepción coherente del bien para la persona y para la sociedad¹⁸⁰.

La ausencia de teleología ocupa un lugar central en esa concepción del yo, con la muy extendida negación *a priori* de la existencia de un bien específicamente humano objetivable. Aparejado a lo anterior, está la ausencia de un concepto unitario de naturaleza humana¹⁸¹. Esto se ha de poner en relación con el apartamiento de la modernidad del concepto de naturaleza humana de carácter teleológico. Para la modernidad la naturaleza aparece como algo simplemente dado, y rehuye un concepto de la misma que incorpore un componente normativo, como posibilidad —no necesidad— de alcanzar el verdadero fin.

Esta carencia acarrea una gran pérdida en la moralidad. Al no haber una idea clara del *telos* como algo propio de la persona, predominan los bienes de la eficacia sobre los de la excelencia. El liberalismo separa necesariamente el concepto de efectividad o de ventaja, del relato de las virtudes o excelencias¹⁸². Para él la efectividad es anterior e independiente de la virtud. Ésta es concebida

¹⁷⁸ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 245 (196-197).

¹⁷⁹ Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, p. 310; *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 241 y 248 (192-193 y 199); *Animales racionales y dependientes*, pp. 25-27 (11-13) y 68 (49-50).

¹⁸⁰ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 241 (192-193).

¹⁸¹ Hablando en 1960, de las características de las sociedades contemporáneas, MacIntyre afirma que **“carecemos de un concepto unificador de las posibilidades humanas”** Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. THOMPSON (Ed.), Stevens and Sons, London, 1960, p. 209.

¹⁸² Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 119 (108).

como mero medio para el fin de la efectividad; es decir, tiene carácter instrumental, precisamente porque en la modernidad, ese concepto de efectividad ha de poder proporcionar un criterio por el que las pretensiones de todos los posibles relatos de las virtudes o excelencias hayan de juzgarse.

“En el núcleo de esto está la noción de individuo humano en sí mismo, aún inocente respecto a determinadas creencias acerca el bien humano o de las reglas morales, puesto que éste es el individuo que tiene que decidir acerca de las creencias que pueda adoptar, dados sus deseos y metas”¹⁸³.

La fragmentación de la vida moral en esferas incommunicables también es un rasgo típicamente liberal. Esto afecta a la percepción moral de un yo, que se encuentra escindido en las diferentes actividades y ámbitos, donde se desenvuelve con criterios dispares. Un ejemplo de esa escisión es la consideración de la religión como un compartimento estanco que no debe influir en las demás actividades, y menos aún en política¹⁸⁴. Otro, que desarrolla MacIntyre, consiste en la separación entre “moralidad como tal” y ética aplicada: el surgimiento de esta última disciplina dentro del ámbito de distintos focos institucionales de la sociedad, es, a menudo, un encubrimiento del desacuerdo fundamental moral de la modernidad liberal, conjugado con la necesidad de soluciones rápidas y concretas en las diferentes esferas de la sociedad¹⁸⁵ (fragmentación de la vida diaria en distintas esferas). Se podrían exponer otros muchos síntomas de esta misma enfermedad¹⁸⁶, pero lo que resalta el escocés es que la fragmentación de los ámbitos de la moral causa perplejidad en el agente. Y son precisamente estos malentendidos, los que favorecen el surgimiento del “yo emotivista”¹⁸⁷.

b) Teoría de la acción humana

La teoría de la acción humana es fiduciaria de la concepción del yo. No es sorprendente que un modelo concreto de individuo, como el que describe la modernidad, se plantee y valore la acción en términos radicalmente opuestos a

¹⁸³ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 119 (108-109).

¹⁸⁴ Cfr. PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, 219 pp., cita un pasaje de *Marxism: An Interpretation*, London SCM Press. 1953., p. 3; Vid. “Does Applied Ethics Rest on a Mistake?”, *The Monist*, vol. 67, 1984, pp. 498-499.

¹⁸⁵ Vid. “Does Applied Ethics Rest on a Mistake?”, *passim*.

¹⁸⁶ En este sentido, decir —como J. S. MILL— que los criterios de producción se rigen sólo por leyes técnicas, y los de distribución por conflictos de intereses es otra de las fragmentaciones de la modernidad, que camina pareja con otras que señala MacIntyre. (Vid. ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA: “Los cambios en la cultura del trabajo”; *Nuestro Tiempo*, Pamplona, ene-feb 1997, nº 511-512, pp. 110-122).

¹⁸⁷ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 40-55 (23-35).

los sujetos de épocas anteriores, por ejemplo en la *πόλις* griega. Se trata de una ruptura que MacIntyre localiza incluso en un breve lapso de tiempo —en la década que comienza en 1780¹⁸⁸— aportando el dato del inicio de la filosofía moral moderna respecto al modo de plantearse la naturaleza de la acción. En un ensayo donde aborda este tema, se fija principalmente en dos autores de esa tradición, Reid y Kant, y procura establecer las diferencias en la teoría de las acciones humanas que los separan de la filosofía anterior, desde Platón hasta Hume: la nota distintiva es que aquéllos configuran como algo central y disyuntivo la elección entre dejarse influir por el deseo o no hacerlo. **“Esta elección —lo dice explícitamente Kant— no puede tener antecedentes causales en sí misma”**¹⁸⁹.

De ahí la tendencia moderna a minusvalorar los antecedentes de la acción, causales, sociológicos, psicológicos o de cualquier otro tipo. De hecho, la “psicología” deviene en algo irrelevante para moral de la modernidad: los hábitos tampoco pueden ser causas antecedentes del acto de elección, como no lo eran los deseos. Sólo son instrumentos que pueden ayudar a mejorar la elección. De este modo, se produce en la modernidad, una separación entre la filosofía moral (ética), y la filosofía del hombre y de la acción (filosofía psicológica). Esta ruptura se produce entre las últimas obras sobre esta materia de Adam Smith y Hume, y las primeras de Kant y Reid¹⁹⁰.

Todo lo anterior se entremezcla con el desviado concepto de libertad del liberalismo, que hace énfasis en la ausencia de obstáculos externos o internos, y en la mera autonomía de la decisión. MacIntyre lo examina en relación con la responsabilidad de las acciones: según la los autores liberales, es necesario que el individuo “pudiera haber actuado de otra manera” para que el acto sea responsable. Arguye MacIntyre que, por ejemplo para Aristóteles, esto sería muy extraño: el Estagirita aboga porque el individuo vaya llegando a una posición de virtud tal, “que no pueda actuar de otra manera”. Kant, sin embargo, pretende romper la cadena causal de acciones previas: todas las causas ajenas a la decisión

¹⁸⁸ Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, p. 295. Repite sintéticamente el argumento, aunque con nuevas aportaciones en “Moral Philosophy: What Next?”, con STANLEY HAUERWAS (eds.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, x + 286 p., pp. 9-11.

¹⁸⁹ Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, p. 295.

“This choice itself can have no causal antecedents”.

¹⁹⁰ Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, pp. 296. y ss. Para demostrar la existencia de este punto de inflexión, MacIntyre se extiende en enmendar la errónea interpretación, que afirma que Hume carecía de una visión particular del razonamiento práctico y que sostenía que sólo eran las pasiones las que regían al hombre.

del individuo —tanto psicológicas como sociológicas, etc.— son consideradas sospechosas de vulnerar la independencia de su juicio y su autonomía ¹⁹¹.

Las consecuencias de esta doctrina moderna en cuanto a la teoría de la virtud son fácilmente deducibles, y puestas de relieve por el propio autor escocés ¹⁹². La importancia de la virtud en una concepción de la acción y de su moralidad, resulta alterada, por considerar poco relevantes los antecedentes y las circunstancias que rodean la elección. El propio concepto de virtud sufre una transformación, los catálogos de virtudes relevantes se modifican y las virtudes mutan su contenido.

c) *Determinismo y libertad*

Los malentendidos de la modernidad en cuanto a la comprensión de las acciones humanas acarrearán su intrínseca debilidad para combatir el determinismo y defender un concepto sólido de libertad. Para MacIntyre esta defensa será una de las constantes de su obra, pues la modernidad se muestra inerme para ello, y ve necesario suplirla. De ahí su insistencia en argumentos que funcionan como corolario de la defensa de la libertad de las acciones humanas. El liberalismo, tenderá a omitir esta cuestión por considerarla más allá de su ámbito y por pretender ser neutral ante las concepciones profundas sobre el hombre. Pero esto ya es una toma de posición.

MacIntyre emprende la defensa de un tipo de inteligencia específicamente humano, frente al behaviorismo, conductismo y mecanicismo. Persigue este fin a través de los conceptos de intención, deliberación, elección reflexiva y comunicación por el lenguaje ¹⁹³, como rasgos distintivos y diferenciadores de la acción humana ¹⁹⁴. Sus conocimientos acerca de las teorías *behavioristas* le dan

¹⁹¹ En este sentido, la educación diferente de unos individuos respecto de otros es un insulto al más puro igualitarismo liberal.

¹⁹² Cfr. *Tras la virtud*, Cap. 14.

¹⁹³ El lenguaje va unido a unos criterios sociales de reconocimiento del propósito del agente. Cfr. “Purpose and intelligent action”, *Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, p. 94. Cfr. “Praxis and Action (Critical Study of Richard Bernstein, *Praxis and Action*)”, *Review of Metaphysics*, vol. 25, 1971-2, pp. 737-44. Para un desarrollo de la teoría de la acción en MacIntyre y de la importancia de los conceptos de deliberación, intención, y propósito, vid. FRANCISCO JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: “Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre”. Tesis doctoral. Facultad de Derecho de la U. Complutense de Madrid, 1998, pp. 347-368.

¹⁹⁴ Cfr. “Purpose and Intelligent Action”, *Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, pp. 79-96. **Passim. ¿Cómo distinguir en una máquina un error, de una mentira o de un chiste?** “Purpose and Intelligent Action”, *Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, p. 93. Cfr. “Praxis and Action (Critical Study of Richard Bernstein, *Praxis and Action*)”, *Review of Metaphysics*, vol. 25, 1971-2, pp. 737-44, donde vuelve a expresar argumentos parecidos.

una gran profundidad crítica, que le sirve una vez más para comprobar las patologías explicativas en las que incurre la falsa concepción de la acción humana inserta en la modernidad ¹⁹⁵.

En toda esta tarea, es significativo observar cómo MacIntyre, mucho antes de reconocerse aristotélico, asume una defensa de la postura de esa tradición acerca del concepto de inteligencia y de acción libre, frente a los malentendidos ha vertido sobre ella el pensamiento moderno ¹⁹⁶. Realiza buena parte de la tarea de rechazo de la explicación meramente causal del comportamiento del hombre, a través de la demostración de la disparidad de las posibles interpretaciones de una misma acción física, según la intención del agente, como un factor de indeterminación ¹⁹⁷. Así, frente al utilitarismo, postula la necesidad de distinguir entre medios y fines en la acción humana y la defensa de que no todo lo racional versa sobre los medios: también cabe discusión racional de los fines ¹⁹⁸, aunque no con los paradigmas de racionalidad que ha instaurado la modernidad.

La imposibilidad de reducir la ética a pura psicología, frente al psicologismo ¹⁹⁹ o frente al empirismo ²⁰⁰, constituye el golpe contrario del péndulo. MacIntyre denuncia cómo el psicologismo comienza utilizando ambiguamente el término “fin”, —indistintamente, tanto para referirse al propósito del agente, como a la realización o logro final— y termina no adscribiendo inteligencia cuando están por medio elecciones sobre fines ²⁰¹.

De este modo, se opone a la pretensión de otra parte de la modernidad de confrontar a la ética y a la psicología como si fueran disciplinas absolutamente

¹⁹⁵ “Behaviorism: Philosophical Analysis”, in *Encyclopaedia of Bioethics*, ed. Warren T. Reich et al., Macmillan, New York, The Free Press, London 1978, pp. 110-15.

¹⁹⁶ En concreto, frente a la acusación de tautología que hace Ryle al concepto tradicional de que toda acción haya de ir precedida de una deliberación, cfr. “Purpose and Intelligent Action”, *Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, pp. 79-96; pp. 84-88.

¹⁹⁷ Cfr. “Purpose and Intelligent Action”, *Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, p. 92: “(...) **it is of the essence of being a language-user that not only can one frame words but that one can use the same form of words for a variety of purposes**”. Sobre diferentes usos del lenguaje, y su determinación por el entorno social, cfr. “Praxis and Action (Critical Study of Richard Bernstein, *Praxis and Action*)”, *Review of Metaphysics*, vol. 25, 1971-2, pp. 737-44; cfr. *Tras la virtud*, pp. 27-29 (12-14); y pp. 254 y ss. (206 y ss.).

¹⁹⁸ Cfr. “Purpose and Intelligent Action”, *Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, pp. 79-96; p. 94; cfr. “Against Utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. HOLLINS (ed.), Manchester University Press, Manchester, 1964, pp. 1-23.

¹⁹⁹ Cfr. “Purpose and Intelligent Action”, *Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, pp. 79-96; passim.

²⁰⁰ Cfr. “Positivism in Perspective (on A. J. Ayer's *Language, Truth and Logic*)”, *New Statesman*, vol. 59; (2 Apr. 1960), pp. 490-1; passim.

²⁰¹ Anteriores a esta idea del psicologismo son Hume y los utilitaristas Cfr. “Purpose and Intelligent Action”, *Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, pp. 79-96; pp. 89-90.

separables ²⁰². MacIntyre aboga por una interrelación entre ambas disciplinas, sin separaciones abruptas, ni asimilaciones reduccionistas.

El escocés expresa muchas veces la incapacidad de los lenguajes morales de la modernidad —entre los que se cuenta el utilitarismo y otras tendencias dentro del liberalismo— para establecer una discusión teleológica. La conclusión necesaria consiste en desvelar que la modernidad liberal plantea sólo discusiones morales sobre los medios, empobreciéndose así el ámbito de la moralidad misma ²⁰³.

2. INDIVIDUALISMO ASOCIAL

“En toda la tradición liberal moderna, los individuos son primordiales y la sociedad de orden secundario; la identificación del interés del individuo es previa e independiente a la construcción de cualquier lazo moral o social entre individuos” ²⁰⁴.

Para describir el itinerario del individualismo, MacIntyre ha de remontarse en primer lugar a una filosofía que tienda a aislar al hombre del mundo que le rodea. Esto lo hace, sobre todo, la concepción gnoseológica de Descartes. Tales antecedentes filosóficos contribuyen al aislamiento del yo pensante que se estima plenamente constituido con anterioridad a cualquier vínculo. El lazo social es considerado como un dato posterior, al que se llega por mor de la necesidad, de la utilidad, o de la benevolencia, tendencias que se encuentran previamente en el individuo aislado.

MacIntyre se refiere en múltiples ocasiones a la modernidad y al fenómeno liberal, enunciando su carácter individualista ²⁰⁵. Se trata de otra nota más del liberalismo que cobra una relevante función definitoria:

“El agente moral individual, liberado de la jerarquía y la teleología, se autoconcibe y es concebido por los filósofos morales como soberano en su autoridad moral. Por otra parte, lo heredado, las reglas morales, aunque parcialmente transformadas, tienen que encontrar algún estatus, una vez privadas de su antiguo carácter teleológico y su todavía más antiguo carácter categórico, en tanto que expresiones, en último término, de una ley divina. Si tales reglas no pueden encontrar un nuevo estatus que justifique racionalmente el

²⁰² Vid. *supra*, D.1.b) Teoría de la acción humana, pp. 82-84.

²⁰³ Vid. *infra*, D.5.c) La distinción medios-fines, pp.122-125.

²⁰⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 307 (250).

²⁰⁵ Cfr. Recensión: “*On Democratic Theory: Essays in Retrieval* by C. B. MacPherson”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 6, 1976, p. 179.

recurso a ellas, tal recurso parecerá un mero instrumento del deseo y de la voluntad individuales”²⁰⁶.

El individualismo asocial que provoca el liberalismo se origina en el principio liberal de que el individuo es soberano dentro de la esfera de la moralidad²⁰⁷. La modernidad discurre hacia la idea de que la excelencia moral la consigue el individuo que, en su actuación, ha logrado desprenderse del lastre de las consideraciones de tipo social o cultural de su entorno. Se sospecha del actuar moral de quien esté impelido por esas consideraciones de tipo social, tradicional o comunitario.

MacIntyre lo explica concretamente en el caso de la filosofía kantiana, donde la pretensión de autonomía está presente, junto a la búsqueda de normas universales de comportamiento. Pero la filosofía moral de Kant se basa en el principio de la soberanía individual en la moralidad, y encarna un elemento individualista que terminará prevaleciendo sobre otros elementos de esa filosofía que incorporaban modos tradicionales de ver la moralidad²⁰⁸. Y es que los elementos de esa filosofía liberal tienden a desplazar a los demás. La existencia de una pluralidad de opciones morales a disposición del individuo mina la noción de una verdadera moralidad. En una sociedad así, se termina creyendo que lo fundamental es la elección entre una u otra moralidad.

MacIntyre desvela algunos elementos neokantianos en el pensamiento de Karl Popper, al tiempo que critica duramente su modo de proceder a través de dicotomías, que son típicamente *modernas*. En ellas la negación de una parte, supone automáticamente, la afirmación de la contraria. Precisamente, una de esas dicotomías de Popper es la de su “individualismo metodológico”, con el que el filósofo austríaco viene a decir que los grupos sociales: a) o son meras colecciones de individuos (el grupo sería una especie de individuo abstracto, el

²⁰⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 87 (62).

²⁰⁷ Cfr. “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, New York & London, 1969, p. 40. Para una explicación del surgimiento del individualismo, *idem*: pp. 42 y 48. MacIntyre ha continuado manteniendo esta misma idea hasta la actualidad:

“En las culturas de la modernidad avanzada y, de modo más visible en Norteamérica, el modo más frecuente de este malentendido se presenta de tal modo que el individuo es malinterpretado como aquel que tiene que escoger para sí mismo lo que ha de ser su bien. Esta concepción de la soberanía e importancia capital de la elección individual viene generada por distintas y variadas características de las formas sociales y morales contemporáneas dominantes”.

Cfr. “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths : New Perspectives on Natural Law*, EDWARD B. MCLEAN (ed.), ISI Books, Wilmington, Delaware, 2000, p. 110.

²⁰⁸ Vid. “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, New York and London, 1969, pp. 44-45.

individuo lo concreto); b) o, si no se admite lo anterior, se cae en el “holismo” de pensar que los grupos son algo más que meros individuos; y esto, para Popper, resulta peligroso ²⁰⁹.

Pero MacIntyre se da cuenta desde épocas muy tempranas de su obra, de que **“el individualismo intenta separar lo que un hombre es en esencia de lo que parecen ser meras contingencias de estirpe, estado u ocupación”** ²¹⁰, y con ello se pierde la fuerza específica de muchos conceptos básicos de la moral, que estaban ligados precisamente a una situación dentro de una sociedad, estirpe, estado, u ocupación: obligaciones y virtudes concretas, que definen el ámbito de la moralidad, y que desaparecen si se menosprecian esos contextos. Paralelamente, se empobrece el lenguaje moral, que cae en meras abstracciones sin contornos definidos como los conceptos modernos abstractos de “*deber*” u “*obligación*” que, si no van ligados a relaciones concretas, no ayudan a orientarse en el aspecto moral ²¹¹. Así, cada vez más, el individuo tiende a separarse de su entorno social; éste no le proporciona ya las pautas para la vida moral, lo que causa que se menosprecie progresivamente ese entorno.

Paralelamente, en la vida social, el desarrollo urbano y la industrialización producen una forma social necesariamente descontextualizada, favorecedora del individualismo moral ²¹². Esa descontextualización es fomentada de un modo muy relevante por el capitalismo, que surge en las sociedades liberales como en su propio caldo de cultivo. Como ya hemos apuntado, para MacIntyre, la ceguera necesaria de la modernidad y del liberalismo para las cuestiones relacionadas con la justicia favorece el surgimiento del vicio de la codicia (*πλεονεξία*); si en las relaciones sociales y, en concreto, en el comercio, no imperan las normas de la justicia del dar a cada uno lo suyo, de lo justo, se impone la moral del enriquecimiento. La ambición de riqueza es una lacra socialmente disolvente, pues se impone a los bienes internos que han de regir las relaciones de justicia de

²⁰⁹ Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. THOMPSON (Ed.), Stevens and Sons, London, 1960, p. 217.

²¹⁰ Vid. “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures in America delivered at Columbia University, 1966), Columbia University Press, New York and London, 1969, p. 48.

“(…) individualism, which attempts to separate what a man is in essence from what appear to be mere contingencies of kinship, status, and occupation”.

²¹¹ Vid. *infra*, D.3.b) Búsqueda de generalizaciones legaliformes, pp. 94-100.

²¹² Vid. “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures in America delivered at Columbia University, 1966), Columbia University Press, New York and London, 1969, p. 43: en este pasaje la descontextualización es puesta en relación con la falta de creencia religiosa, pero al estar ésta también determinada por la desorientación moral del individualismo, se puede aplicar perfectamente al favorecimiento de este último sin forzar el texto. Además, a continuación afirma: **“Pero yo contesto que incluso cuando la iglesia estuviera presente, las creencias morales necesarias para el teísmo estaban ausentes, tanto en los no-intelectuales como en los intelectuales.”**

las distintas actividades presentes en una sociedad bien construida. El capitalismo no es sino una consecuencia de esa falta de visión para la justicia; y su plasmación en instituciones sociales, a su vez, va extendiendo los tentáculos de la *πλεονεξία* y favoreciendo más y más el individualismo asocial, y sus correspondientes efectos destructivos ²¹³.

Una de las consecuencias que esto acarrea es que la modernidad, y con ella el liberalismo, incorpora una legalidad vacía de contenidos morales, pues carece de un referente cultural a un bien posible. De este modo, la legalidad se convierte en mera imposición de la fuerza por parte de quien tiene el poder coactivo, en lugar de ser una ordenación al bien común ²¹⁴. En esto tiende a caer la modernidad cuando, ausente el referente cultural o moral común de una sociedad, (el concepto fuerte de bien común) es incapaz de ponerse de acuerdo sobre el contenido estable del núcleo de la legalidad ²¹⁵. Por eso no es extraño que MacIntyre sostenga que **“el individualismo moral del liberalismo es, en sí mismo, un disolvente de una comunidad participativa”** ²¹⁶.

Muchos autores se oponen a estos argumentos poniendo de relieve el progreso social existente en las sociedades actuales gracias al modelo del Estado de bienestar. Pero MacIntyre replica que sus instituciones, lejos de acomodarse a la sociedad con facilidad, son introducidas y mantenidas bajo presión. Y ello es debido a que las instituciones que se producen o se desarrollan en el ámbito del liberalismo, sin que se haya llevado a cabo una crítica de fondo, lejos de crear control social, producen desorientación. El Estado social de bienestar, pese a sus logros indudables, no teje redes de solidaridad, no arma moralmente a la sociedad. No es que conduzca necesariamente al totalitarismo, como opinaba Marcuse ²¹⁷, sino que, más bien deriva en la anarquía.

El resultado de toda esa corriente individualista lleva a que las definiciones de MacIntyre cobren tintes patéticos: **“A menudo la sociedad moderna, por lo menos superficialmente, no es más que una colección de desconocidos que persiguen su interés bajo un mínimo de limitaciones”** ²¹⁸. Aquí introduce el matiz de la *superficialidad* porque, para MacIntyre, los modelos modernos no se dan en estado puro en ninguna sociedad. El

²¹³ Cfr. *Marcuse*, p. 49.

²¹⁴ Vid. “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures in America delivered at Columbia University, 1966), Columbia University Press, New York and London, 1969, p. 35.

²¹⁵ Vid. ‘How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind’, *Synthèse*, vol. 53, 1982, p. 24.

²¹⁶ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xii; cit. *supra* C.3.b) *Hacia una definición del proyecto liberal*.

²¹⁷ Cfr. *Marcuse*, p. 69.

²¹⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 308 (250-251).

individualismo, con ser característica dominante, no es absoluta, y pueden encontrarse en la sociedad donde arraiga, notas discordantes: aunque sea marginalmente, pueden existir ámbitos y comunidades en las que no triunfa.

El individualismo tiende a expandirse en las sociedades modernas, pero este hecho no preconiza necesariamente su victoria final. Al contrario, MacIntyre se cuida de separar la implantación social de una corriente de su corrección epistemológica y encuentra que, precisamente por haberse diluido sus contornos comunitarios, estas sociedades son susceptibles de críticas mayores, y tienen limitaciones insalvables para dar solución a los problemas fundamentales que se les plantean. Olvidar o postergar el carácter comunitario del ser humano es desposeerle de algo que le es propio y necesario para su adecuado desarrollo — sobre todo moral—. Hacerlo secundario a sus deseos y aspiraciones básicas significa descolocar este factor y, en el fondo, ignorarlo en muchas situaciones, con las consiguientes lacras para el individuo y para el completo entorno social. Una de las tareas que completan la investigación de las incoherencias es la denuncia consecuencias prácticas de estas disfunciones y la propuesta de ámbitos alternativos donde no se den.

3. LA PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD

El liberalismo retiene una dicotomía de la modernidad entre las nociones de tradición y autoridad, por un lado, y la afirmación de una racionalidad abstracta, por otro. En el caso de todos los intentos de fundamentación moral del liberalismo esta última nota alcanza predominio. El conservadurismo, por su parte, inclina la balanza hacia la tradición y la autoridad²¹⁹. Esta oposición resulta iluminadora para el estudio del intento moderno de alcanzar leyes universales para la moral. Detrás de él se sitúa precisamente una razón que busca desvincularse del peso de la autoridad y la tradición.

a) *Una racionalidad unitaria*

De la Torre enuncia dos principios básicos de la racionalidad ilustrada que nos ayudarán a comprender por qué el liberalismo pretende otorgar tanto peso a esta nota de la universalidad²²⁰:

²¹⁹ Cfr. “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 201.

²²⁰ JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: “Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre”. Tesis doctoral. Facultad de Derecho. U. Complutense de Madrid. 1998. pp. 337-338. A este tipo de racionalidad, de la Torre opone el tipo macintyreano llamada de la “racionalidad de las tradiciones.” Vid. SERGIO CASTRO GUERRERO: “La contextualidad del conocimiento moral según Alasdair MacIntyre” Universidad della Santa Croce. Facultad de Filosofía. Roma 1994.

A) El primero de esos principios que incorpora el liberalismo es que *la razón no puede conocer algo exterior a ella misma*. Este postulado se encuentra en la raíz de la modernidad, desde sus primeros pasos filosóficos, y se deriva del *cogito* cartesiano y toda una tradición filosófica que recorre lo que MacIntyre denomina “*el camino de las ideas*”²²¹ o idealismo gnoseológico, y que vincula todo conocimiento al estado del sujeto cognoscente, haciéndose cada vez más problemático el estatuto de la realidad exterior a ese conocimiento. Es lo que otros autores han denominado *el principio de inmanencia*²²² según el cual no podemos estar seguros de la existencia de una realidad anterior y distinta de nuestra mente. Este itinerario, comienza en Descartes y, pasando por la gnoseología de Kant, encuentra su clímax en Hegel, aunque ha seguido vigente en las corrientes filosóficas contemporáneas. Por descontado se opone frontalmente a gnoseología de la tradición aristotélico-tomista²²³.

B) Para conseguir la objetividad, es necesario *que la razón se independice de las virtudes particulares de cualquier comunidad social, moral, o religiosa*. Este principio está ligado al anterior: el principio de inmanencia hace que el conocimiento no pueda contar con apoyos exteriores, y, por tanto, vaya aislándose progresivamente. MacIntyre detecta que esto provoca que el hombre se vaya alejando de los vínculos sociales que, en última instancia, dotan de sentido a su pensamiento y a sí mismo²²⁴. Para la modernidad liberal, **“aprender a concebirnos como agentes morales es aprender a liberarnos de la particularidad social y adoptar un punto de vista independiente (...)”**²²⁵.

Estas dos notas de la modernidad explican el alejamiento del concepto de tradición, pues ésta supone un soporte específico y unos vínculos espacio-temporales para la razón, que la modernidad no puede admitir en modo alguno. Al contrario, el ideal para la modernidad es un pensamiento ahistórico e intemporal, que sea válido para cualquier tiempo y lugar. El debate público ideal para la Ilustración, era una apelación a principios innegables para cualquier persona al margen de particularidades sociales o culturales. Ésta es precisamente la universalidad que la modernidad —y, dentro de ella, el liberalismo— busca, y la que MacIntyre critica.

²²¹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 280 (290).

²²² Vid. CARLOS CARDONA PESCADOR: *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp; Madrid, 1973, 296 pp.

²²³ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 99-102 (67-71).

²²⁴ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 56-86 (36-61); *Justicia y racionalidad*, pp. 145-149 (141-145); “*Précis of Whose Justice? Which Rationality?*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, 1991-2, pp. 149-52; “*Practical Rationalities as Forms of Social Structure*”, *Irish Philosophical Journal* vol. 4, 1987, pp. 3-19; *Tres versiones rivales de la ética*, p. 90 (59-60).

²²⁵ Cfr. “¿Es el patriotismo una virtud?”, en *Cuaderno Gris II* (1994), p. 42.

“El proyecto de instaurar una forma de orden social en la que los individuos puedan liberarse de la contingencia y de la particularidad de la tradición por apelación a normas genuinamente universales e independientes de cualquier tradición (...) era y es el proyecto de una sociedad moderna, liberal e individualista, y las razones que tenemos para creer que la esperanza de una universalidad racional independiente de la tradición es un espejismo se derivan de la historia de ese proyecto” ²²⁶.

Ya en *Tras la virtud* MacIntyre cuestionaba la existencia de una noción unitaria de racionalidad tal como la concibe la modernidad y ejemplificaba con una de las últimas corrientes de justificación racional que han surgido dentro de ella, la filosofía analítica, cuyos representantes

“(...) no están de acuerdo entre sí sobre cuál sea el carácter de la racionalidad moral, ni acerca de la substancia de la moral que se fundamente en tal racionalidad. (...) Por consiguiente, yo mantengo que no tenemos ninguna razón para creer que la filosofía analítica pueda proveernos de escapatoria convincente alguna ante el emotivismo, la substancia del cual a menudo concede de hecho” ²²⁷.

En realidad lo que MacIntyre buscaba en *Tras la virtud* era precisamente una concepción sistemática de racionalidad, debidamente fundamentada ²²⁸ y allí anunciaba expresamente un libro para lograrla. *Justicia y racionalidad* será un desarrollo en extensión y profundidad, de esta idea. MacIntyre señala allí que —aunque la existencia de leyes lógicas universales es defendida ampliamente en *Marcuse* ²²⁹ y sigue estando vigente para MacIntyre en la actualidad— la racionalidad encierra componentes más allá de la lógica abstracta.

Para MacIntyre la búsqueda de la universalidad está constantemente presente en la mentalidad liberal, de modo muy concreto en la moral. Nuestro autor rastrea esta nota característica a lo largo de la historia de la moral moderna y encuentra muchas de sus raíces en Kant. Para éste, **“si las reglas de la moral son racionales, deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como lo son las reglas de la aritmética”** ²³⁰. Pero, como MacIntyre detecta, la necesidad de criterios universales es un requisito que pone el liberalismo a la moral y que en realidad no tiene por qué formar parte de la moralidad como tal: **“(...) no es parte de la moralidad como tal, que las valoraciones morales sean**

²²⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 320 (335).

²²⁷ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 37-38 (21).

²²⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 39 (21).

²²⁹ Cfr. *Marcuse*, *passim*.

²³⁰ Cfr. *Tras la virtud* p. 65 (43-44).

universalizables, sino que los liberales tienden a usar la palabra moralidad de tal manera que esa nota deviene parte de su significado”²³¹. Es más, MacIntyre detecta en Kant la tendencia a dotar de un carácter universal a lo que no son más que características contingentes de una determinada época histórica²³².

No es extraño que los recursos de la modernidad acudan una y otra vez a la justificación de tales reglas universales, y tantas veces como lo hacen se vean discutidas sus pretensiones²³³:

“(...) la descripción más influyente del razonamiento moral que surgió en respuesta a la crítica emotivista estaba de acuerdo con ella en un punto: que un agente puede sólo justificar un juicio particular por referencia a alguna regla universal de la que puede ser lógicamente derivado, y puede sólo justificar esta regla derivándola a su vez de alguna regla o principio más general; pero puesto que cada cadena de razonamiento debe ser finita, un proceso de razonamiento justificatorio siempre debe acabar en la afirmación de una regla o principio de la que no puede darse más razón.

“Así, la justificación completa de una decisión consistiría en una relación completa de sus efectos junto con una relación completa de los principios observados por ella y del efecto de observar esos principios ... Si el que pregunta todavía insiste en inquirir «pero, ¿por qué debería yo vivir así?», no hay más respuesta que darle, porque ya hemos dicho ex hypothesi, todo lo que podría incluirse en la respuesta ulterior”. (Hare, 1952, p. 69.)

De este modo, el punto terminal de la justificación siempre es, desde esta perspectiva, una elección que ya no puede justificarse, una elección no guiada por criterios. Cada individuo, implícita o explícitamente, tiene que adoptar sus primeros principios sobre la

²³¹ Cfr. “What Morality Is Not”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London; Schocken Books, New York, 1971, p. 105.

“It is not a part of ‘morality’ tout court that moral valuations are universalizable, but liberals tend to use the word ‘morality’ in such a way that this is made part of its meaning”.

²³² Cfr. “Contexts of Interpretation: Reflections on Hans George Gadamer's *Truth and Method*”, Boston University Journal, vol. 26, 1980, p. 175.

“It was in general the work of Kant to try to exhibit the contingent distinctions and categories embodied in the thought and practice of his own age, not as the historical outcome of a development that might have been otherwise, but as the timeless and necessary forms of all human experience”.

²³³ Cfr. “What Morality Is Not” en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London; Schocken Books, New York, 1971, p. 104; y *Tras la virtud*, Cap.VIII.

base de una tal elección. El recurso a un principio universal es, a la postre, expresión de las preferencias de una voluntad individual y para esa voluntad sus principios tienen y sólo pueden tener la autoridad que ella misma decide conferirles al adoptarlos. Con lo que no hemos aventajado en gran cosa a los emotivistas, a fin de cuentas” ²³⁴.

Por todo ello, el proyecto de MacIntyre se centrará en desarrollar una teoría de la racionalidad de las tradiciones: lejos de plantear *a priori* una racionalidad unitaria, procura buscar la posibilidad de comprender desde dentro las racionalidades de las tradiciones, y el modo de establecer un diálogo con las tradiciones rivales.

b) *Búsqueda de generalizaciones legaliformes*

La importancia de las generalizaciones legaliformes en la ciencia moral, pero también, de modo extensivo, en las ciencias sociales está ligada a esa pretensión de universalidad. MacIntyre detecta una exagerada tendencia a la generalización ocasionada por las premisas con las que juega la modernidad. Ésta pretende precisamente encontrar leyes estables para las ciencias sociales —a semejanza de las leyes de las ciencias naturales— que sirvan de criterio práctico de discernimiento para cualquier sociedad.

El capítulo 8 de *Tras la virtud* constituye una síntesis de los argumentos que MacIntyre ha ido acumulando acerca del énfasis de la modernidad —y, dentro de ella, del liberalismo—, por buscar leyes en las ciencias sociales, según el modelo de las ciencias naturales. Aquí, el punto de partida del liberalismo es la necesidad de contar con una herramienta útil para el modelo gerencial de sociedad en la que han derivado las sociedades modernas, y que exige un elevado índice de eficiencia. Aunque muchos pensadores modernos han atemperado las pretensiones de dichas generalizaciones en las ciencias sociales, MacIntyre demuestra una vez más, —y en *Tras la virtud* lo hace más clara y sistemáticamente—, el escaso poder predictivo de las generalizaciones de las ciencias sociales modernas. Este punto aparece como irrenunciable en toda la obra del escocés, anterior y posterior a *Tras la virtud* ²³⁵.

²³⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 36 (20-21).

²³⁵ Cfr. “A Mistake about Causality in Social Science”, en *Philosophy, Politics and Society* (Second Series), Peter Laslett y W. G. Runciman (eds.), Blackwell; Oxford, 1962, pp. 48-70; “Causality and History”, en *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*, Juha Manninen y Raima Tuomela (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1976, pp. 137-58; “Objectivity in Morality and Objectivity in Science”, en *Morals, Science and Sociality, The Foundations of Ethics and Its Relationship to the Science III*, H. T. Engelhardt, Jr. y D. Callahan (eds.), Hastings Center, Hastings-on-Hudson, Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences, 1978, pp. 21-39; “Social Science

MacIntyre lanza un alegato en contra de este tipo de metodología acuñado por la modernidad en las ciencias sociales, tanto en moral, como en sociología, en economía o en la filosofía de la historia y, por supuesto, en el derecho²³⁶. Años atrás ya afirmaba que **“el sueño que hipnotiza aún e informa las ciencias humanas es el de la explicación mecánica”**²³⁷ y citaba a Engels, cuando aseveraba que la caída del idealismo hegeliano fue sucedida (históricamente) por una reacción de resurgimiento del materialismo mecanicista del siglo XVIII: el ideal vendría constituido por hacer con las ciencias humanas lo mismo que hizo Newton en la física²³⁸. En la antropología, el conductismo, sería una buena muestra del desarrollo de este tipo de generalizaciones, así como, de otro modo, en Hare prácticamente se cifra la moralidad de una acción en que pueda ser encajada dentro de una generalización legaliforme. Las diversas tendencias del liberalismo moral propenden a que toda acción moral sea consecuencia de una máxima. MacIntyre arguye que muchas veces actuamos moralmente sin acordarnos de las máximas y sin pretender cumplirlas; y que otras veces, de lo que se trata es de cambiar las máximas o de no moverse por ninguna²³⁹.

En cuanto a la crítica de la caracterización y uso de tales generalizaciones indiscriminadas la pretensión del escocés es excluir la posibilidad la formulación y uso de generalizaciones con valor de ley universal, en campos centrales de las ciencias sociales, sin que con ello esté defendiendo, en modo alguno, la ausencia de rigor científico en tales campos del saber. Y así, compartiendo la opinión de otro autor con el que presenta otros abundantes desacuerdos, afirma:

Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority”, en *Through the Looking Glass. Epistemology and the Conduct of Enquiry: An Anthology*, Maria J. Falco (ed.), University Press of America; Washington, 1979, pp. 42-58.

²³⁶ En contra de las generalizaciones legaliformes dentro de las ciencias sociales, vid. “The Essential Contestability of Some Social Concepts”, *Ethics*, vol. 84, 1973-4, pp. 1-9. (Primera ponencia en el simposium del mismo título en la reunión anual de la División Oeste de la American Philosophical Association en Chicago; 27 de Abril de 1973). Contra las generalizaciones legaliformes, en general y, en concreto en la filosofía de la historia, cfr. “Causality and History”, en *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the foundations of Humanities and Social Sciences*, J. Manninen y R. Tuomela (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1976, pp. 137-58. Hay traducción española: “Causalidad e historia”, en *Ensayos sobre Explicación y Comprensión*, Juha Manninen y Raima Tuomela (eds.), Alianza Universidad; Madrid, 1980.

²³⁷ Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. THOMPSON (Ed.), Stevens and Sons; London, 1960, p. 210.

“The dream that still haunts and informs the human sciences is the dream of mechanical explanation”.

²³⁸ Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. THOMPSON (Ed.), Stevens and Sons; London, 1960, p. 213.

²³⁹ Cfr. “What Morality Is Not”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth; London - Schocken Books; New York, 1971, pp. 106-108.

“Donald Davidson ha señalado que muchas veces conocemos la verdad de proposiciones causales singulares, y al mismo tiempo, somos incapaces de formular tanto las generalizaciones en virtud de las cuales se garantiza nuestra afirmación de la conexión causal, como el reconocimiento de aquello con lo que estamos comprometidos cuando afirmamos la proposición particular”²⁴⁰.

Los argumentos que va a desarrollar MacIntyre son, de todos modos, muy variados, algunos tomados de otros autores y otros originales. Todos confluyen en la demostración de que el criterio de la formulación de generalizaciones legaliformes de carácter universal no es posible en la moral ni en las ciencias sociales, para después pasar a mostrar el papel de estas generalizaciones en la epistemología y en la sociología modernas. Y, al mismo tiempo, han de respetar un ámbito de posibilidad científica en esos campos.

Un riesgo implícito de tales generalizaciones es el de albergar una visión determinista del hombre, por el carácter de necesidad causal que llevan consigo²⁴¹. Aunque en los principios de su obra entró a fondo en esos temas, más adelante, sobre todo desde los años 70, el enfoque deja de incidir en la ontología para pasar al análisis sociológico. En este sentido, MacIntyre suele conectar sus argumentos sobre la ausencia de necesidad en las acciones humanas, con los que sostienen la imposibilidad de que las generalizaciones de las ciencias sociales tengan poder predictivo²⁴². Esto no quiere decir que no puedan estar dotadas de un cierto valor incluso en este sentido, pero donde lo tienen es, sobre todo, en el nivel explicativo de las acciones *a posteriori*. La que sí parece radicalmente excluida es una afirmación en sentido fuerte de la necesidad insoslayable de esas generalizaciones, y de la segunda fase de la propuesta, que implica una corrección de la regla para inmediatamente pasar a otra generalización que se afirma superior.

Por tanto, el desencadenante de la desconfianza de MacIntyre hacia este tipo de generalizaciones, se encuentra en el determinismo y negación de la libertad a que pueden conducir tanto en el plano antropológico —si todo se reduce a leyes causales nuestro comportamiento está dentro de ellas— como en el social y político (no en vano MacIntyre da importancia a las ideas de

²⁴⁰ Cfr. “Introduction”, en *Sociological Theory and Philosophical Analysis*: DOROTHY EMMET y ALASDAIR MACINTYRE (eds.), Macmillan; London and New York, 1970, p. xviii.

“Donald Davidson has pointed out that we may often know the truth of singular causal statements while unable to formulate the generalisations in virtue of which our assertion of the causal connection is warranted and to the assertion of which we are committed by our assertion of the singular statement”.

²⁴¹ Cfr. “Determinism”, *Mind*, vol. 66, 1957, pp. 28-41.

²⁴² Cfr. “The Essential Contestability of Some Social Concepts”, *Ethics*, vol. 84, 1973-4, pp. 5-6. *Tras la virtud*, cap. 8.

Maquiavelo sobre el particular)²⁴³. Pero es la pretensión del racionalismo de configurar el panorama social lo que más preocupa a MacIntyre, que detecta que la burocracia de la modernidad acude al pretendido poder predictivo de estas generalizaciones para ejercer un firme control del entramado social y, al hacerlo, encubre con el aspecto cientifista lo que no es más que interés ideológico.

El encubrimiento en que incurre la modernidad vuelve a aparecer, por tanto, en el fondo del planteamiento crítico de MacIntyre. Y junto al aquél, el fracaso de lo que la modernidad pretende construir, pues, tarde o temprano, caerán las endeble pruebas aportadas para enunciar las generalizaciones, y quedará al descubierto la ausencia de base que tenían. Pero, entretanto, pese a su teórica debilidad, en las sociedades liberales dominantes triunfan estos modelos, por un lado pasando muchas veces desapercibidos a posibles críticas externas, y por otro, sin plantearse reformulaciones que desde el propio liberalismo contribuyan a cambiar o desmentir la tendencia.

Una de las percepciones más clarividentes de MacIntyre es la de haber encontrado, a través de su concepto de tradición, un vínculo entre epistemología y factores sociales. En primer lugar, pone en evidencia que los errores epistemológicos de la modernidad tienden a perpetuarse apoyados en formas institucionales y culturales²⁴⁴. Esto se debe a que la modernidad, con su característica abstracción de los contextos, formula concepciones inadecuadas del conocimiento, del propio sujeto cognoscente y de los vínculos que le unen a su entorno, que informan radicalmente las estructuras sociales. Al mismo tiempo, la modernidad tiende a encubrir su carácter ideológico, porque sus propios fundamentos ocultan su constitución como tradición y la hacen aparecer como única posibilidad viable.

Para MacIntyre, escribir la historia de un concepto —sobre todo si se trata de un concepto de carácter social— implica obtener las categorías relevantes donde ese concepto entra en juego, y los juicios sobre la continuidad en el tiempo de tal concepto; y esos juicios y categorizaciones implican necesariamente una posición determinada en un debate²⁴⁵. Ignorar esto —más que negarlo argumentalmente— es introducir partidismo so capa de neutralidad. MacIntyre se da cuenta de que eso es precisamente así, porque **“las creencias son parcialmente constitutivas al menos de algunas de las instituciones y prácticas sociales centrales, y tales creencias siempre implican alguna versión de un concepto de la institución o práctica en cuestión”**²⁴⁶. Es decir,

²⁴³ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 121-122 (92-93).

²⁴⁴ Cfr. *Tras la virtud*, cap. 5.

²⁴⁵ Vid. “The Essential Contestability of Some Social Concepts”, *Ethics*, vol. 84, 1973-4, p. 7.

²⁴⁶ Cfr. “The Essential Contestability of Some Social Concepts”, *Ethics*, vol. 84, 1973-4, p. 3.

“Beliefs are partially constitutive of at least some central social institutions and practices, and such beliefs always involve some version of a concept of the institution or practice in question. There is no parallel to this in the established natural sciences”.

los conceptos, categorías e historias están constituidas en parte por las percepciones y el aprendizaje que los individuos han adquirido en el seno de una determinada comunidad o práctica. Estas comunidades o prácticas son un indispensable elemento configurador, que abre la posibilidad de llegar a hacer inteligibles y expresar esas historias, categorías y conceptos. Los agentes no se pueden separar de modo relevante de sus propias concepciones para construir un ámbito aséptico que les sirva de herramienta categorizadora, sin verse comprometidos.

Sin embargo, MacIntyre huye de la corriente que se ha denominado “funcionalismo fuerte”, según la cual **“el significado de una creencia o un concepto se encontrará en su uso en un contexto, ligado a una cultura o a una sociedad dada, y eso es todo lo que se necesita para justificarlo”**²⁴⁷. Para él, a pesar de todo lo que ha señalado contra las generalizaciones del liberalismo, **“abandonar un *funcionalismo fuerte* nos permite abrir caminos por los que una creencia, o una costumbre en una sociedad establecida puede tener analogías en cualquier otro lugar, y volver —cautelosamente— a emprender intentos de generalización transcultural”**²⁴⁸.

Por otro lado, MacIntyre ha señalado que **“leyes cuyo establecimiento puede ser crucial para el desarrollo de una teoría en un área dada, bien pueden ser leyes cuyo poder predictivo (...) sea bajo. Por tanto, la búsqueda de poder predictivo como una meta de las ciencias sociales podría en ocasiones inhibir de hecho el desarrollo teórico”**²⁴⁹. Más aún, este tipo de generalizaciones encierra un peligro adicional: el autoritarismo, pues, sobre la base de la búsqueda de generalidad y poder predictivo, se puede llegar a negar la posibilidad de verdad en una afirmación que no pueda desarrollarse como una

De ahí se deriva que no se puede utilizar el arma de las generalizaciones del modo en que se hace en las ciencias naturales.

²⁴⁷ Cfr. “Introduction”, en *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, DOROTHY EMMET y ALASDAIR MACINTYRE (eds.), Macmillan; London y New York, 1970, p. xx.

“(...) the meaning of a belief or a concept is to be found in its use in a particular culture-bound, indeed society-bound, context and this is all that need be said to justify it”.

²⁴⁸ Cfr. “Introduction”, en *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, DOROTHY EMMET y ALASDAIR MACINTYRE (eds.), Macmillan; London y New York, 1970, p. xxi.

“Abandoning ‘strong functionalism’ allows us to look at ways in which a belieg or custom in the setting of one society may have its analogies elsewhere, and to return —cautiously— to attempts at transcultural generalisation”.

²⁴⁹ Cfr. “Introduction”, en *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, Dorothy Emmet y Alasdair MacIntyre (eds.), Macmillan; London y New York, 1970, p. xv. (Vid. también pp. ix-xxiv)

“(...) laws the statement of which may be crucial to the development of a theory in a given area might well be laws whose predictive power, (...) is low. Hence the pursuit of predictive power as a goal for the social sciences could on occasion actually inhibit their theoretical development”.

generalización legaliforme ²⁵⁰. La modernidad muestra así su faceta excluyente de concepciones que no casen con sus propias categorías conceptuales, limitando de forma indirecta el disenso, pues de este modo obliga a trabajar con los materiales que ella misma ha elaborado y que, como MacIntyre demostrará, distan mucho de ser neutrales. Por otro lado, se muestran como verdades a-históricas, excesivamente pretenciosas en cuanto a su *status* epistemológico, pues tienden a presentarse como inamovibles ²⁵¹. A esto MacIntyre opone su concepto, inspirado en Popper, de que el progreso en la investigación racional se basa en las hipótesis mejor fundamentadas hasta el momento, susceptibles de *falsación* ²⁵².

Las generalizaciones en el lenguaje moral, están ligadas al individualismo, que tiende a separar radicalmente lo que es “el hombre en sí” de las meras contingencias de estirpe, estatus y ocupación, y establecer un conjunto de tesis universales acerca del hombre en abstracción de todas esas circunstancias. Con ello, MacIntyre nota que se empobrece el lenguaje moral: los términos dejan de tener sentidos precisos. En concreto, estas generalizaciones artificiales dentro del lenguaje moral, son el origen de la teoría moral prescriptivista, que MacIntyre critica en “What Morality is Not” ²⁵³. Así, una de las tendencias de la moral liberal es la que pretende que las expresiones de ésta siempre tienen una función prescriptiva. MacIntyre intenta demostrar que expresiones como “debe” pueden utilizarse con otras funciones, también en primera y segunda persona ²⁵⁴. Los profundos estudios de nuestro autor sobre el concepto de “inconsciente”,

²⁵⁰ Vid. los primeros artículos sobre la moralidad en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London; Schocken Books, New York, 1971, x + 284 pp. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1978.

²⁵¹ Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. Thompson (ed.), Stevens and Sons; London, 1960, p. 213.

²⁵² MacIntyre tendrá que matizar esta teoría para salvar la acusación de relativismo. Su concepto de verdad está ligada a una pretensión de universalidad, pero no *a priori*, como consecuencia de una abstracción del contexto, sino precisamente teniendo en cuenta el contexto desde el que formulamos esas proposiciones. En este sentido pueden estudiarse sus escritos: *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press; Milwaukee, 1990, 69 pp.; “Moral Relativism, Truth and Justification”, en *Moral Truth and Moral Tradition: Essays on Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Luke Gormally (ed.), Four Courts Press; Blackrock County, Dublin, 1994, cap. 1. Uno de los proyectos actuales de MacIntyre es una obra sobre el problema de la verdad: cfr. (Entrevista) con Dmitri Nikulin en 1995. Traducida al alemán, “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), p. 683.

²⁵³ Cfr. “What Morality Is Not”, *Philosophy*, vol. 32, 1957, pp. 325-35. Reimpreso en *The Definition of Morality*, Wallace y Walker (eds.), Methuen, 1970. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age*, 1971, pp. 96-108.

²⁵⁴ Vid. “Ought”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 136-56; “Some More about ‘Ought’”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 157-72; *Tras la virtud*, p. 276 (224).

“placer”, etc.²⁵⁵, muestran la importancia de conservar el lenguaje con los significados del habla coloquial, sujetos a las circunstancias.

Por el contrario, la impersonalidad toma cuerpo como característica de la moralidad liberal. MacIntyre critica esta posición, pues si la impersonalidad de los juicios define el campo de la moral, será imposible aprobar o rechazar moralmente la misma impersonalidad²⁵⁶, lo que nos llevaría a tener como criterio de moral la mera generalización, a no ser que se abandone la pretensión de neutralidad. Por ejemplo, MacIntyre descubre en Kant otras razones sustantivas distintas del imperativo categórico kantiano, que lo dirigen a unas conclusiones determinadas en lugar de otras, con lo que todo su proyecto moral no logra tener éxito²⁵⁷.

c) *Ausencia de contexto*²⁵⁸

La creencia en unas reglas morales intemporales y universales en la moralidad²⁵⁹ se conjuga con la posterior desesperanza respecto a la posibilidad de alcanzar y establecer tales reglas, ante los crecientes desacuerdos. Al mismo tiempo se da una incapacidad para reformular las reglas morales y aplicarlas en las distintas circunstancias. Para MacIntyre no podía ser de otra manera: al carecer de un concepto fuerte de primeros principios y de un contenido sustancial común de las diferentes reglas, el liberalismo entiende con dificultad la evolución de las normas morales de un momento histórico a otro. El requisito de la intemporalidad de esas normas, hace que se dejen de valorar

²⁵⁵ Vid. *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, Routledge and Kegan Paul; London - Humanities Press; New York, 1958, ix + 100 pp. - Thoemmes Press, 1997. Hay traducción castellana: *El Concepto de Inconciente*, Amorrortu Editores; Buenos Aires 1982; vii + 127 pp.; “Pleasure as a Reason for Action”, *The Monist*, vol. 49, 1965, pp. 215-33.

²⁵⁶ Cfr. “What Morality Is Not”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth; London - Schocken Books; New York, 1971, p. 105. Una manifestación más de las críticas a las concepciones universalistas y legaliformes, es la que MacIntyre desarrolla frente a una derivación del marxismo, que es tratada como heredera de los cánones de la modernidad: cfr. Vid. *infra*: A.2.d) “La justicia del marxismo y del cristianismo” p. 160.

²⁵⁷ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 65-69 (43-47); MacIntyre completa su visión genealógica de Kant en “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, pp. 295-312.

²⁵⁸ Para la fundamentación de la importancia de este requisito en la investigación racional, vid. SERGIO CASTRO GUERRERO, “La contextualidad del conocimiento moral según Alasdair MacIntyre”, tesis doctoral, Universidad della Santa Croce, Facultad de Filosofía, Roma, 1994, 364 pp.

²⁵⁹ Cfr. “Does Applied Ethics Rest on a Mistake?”, *Monist*, vol. 67, 1984, p. 508.

adecuadamente los precedentes, la costumbre, etc.²⁶⁰. Así, los principios morales compartidos de la sociedad liberal tienden a dejar un elenco indeterminado de excepciones que terminan por vaciarlos²⁶¹. La razón es, que esos principios liberales separados de los contextos sociales, se hacen incoherentes e incomprensibles para los que los incorporan²⁶².

d) Límites de la racionalidad de las generalizaciones legaliformes

En la modernidad discurre un proceso de conversión del modelo de racionalidad a la lógica formal. En ese proceso, el modelo es la deducción a partir de leyes universales, y el conocimiento inductivo tiende reducirse a silogismos deductivos. Efectivamente, si tomamos la lógica formal como modelo, la racionalidad tiene un carácter muy limitado al ámbito de las ciencias exactas y experimentales. El avance hacia el positivismo está preconizado desde los postulados básicos de los pensadores modernos²⁶³. Pero si, además, se limita el argumento inductivo, queda fuera de lugar la utilización de hipótesis falsables que para MacIntyre son el verdadero motor del conocimiento.

Por tanto, la modernidad restringe el ámbito de la racionalidad y la asimila a deducción. Es una característica que está ligada y explica en buena medida la descontextualización, es decir, la limitación de la realidad a determinados aspectos de carácter formal, ignorando otros. Detrás de esta reducción de la racionalidad a los aspectos formales, y de su rechazo en otros campos del saber, está la negación de la metafísica. Si tenemos una concepción fuerte de los aspectos constitutivos de la realidad, podemos desarrollar conocimientos inductivos de carácter ontológico; podemos aplicar una misma proposición a distintos particulares porque comparten algo más que una apariencia. También en esto representa un papel esencial el reconocimiento de los primeros principios, que constituyen el apoyo de la metafísica del ser²⁶⁴.

La falta de consideración hacia los métodos racionales que no sean meramente deductivos llevará a la modernidad, en el orden social, a minusvalorar el sentido de muchos datos fácticos, entre los que destacan las características propias de la sociedad que circunda al individuo, indispensables

²⁶⁰ Cfr. "Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, p. 70; "Does Applied Ethics Rest on a Mistake?", *Monist*, vol. 67, 1984, p. 511.

²⁶¹ Cfr. "Does Applied Ethics Rest on a Mistake?", *Monist*, vol. 67, 1984, p. 510.

²⁶² Cfr. "Does Applied Ethics Rest on a Mistake?", *Monist*, vol. 67, 1984, pp. 501 y 510.

²⁶³ Cfr. I. M. BOCHENSKI: *Métodos actuales de pensamiento*, Rialp; Madrid, 1958; G. H. VON WRIGHT: *Logical Problem of Induction*, Oxford, 1965.

²⁶⁴ Cfr. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press, Milwaukee, 1990.

para que éste se comprenda como agente racional moral y social. Como hemos visto, se pretende formular y aplicar en las ciencias sociales leyes universales de un elevado grado de abstracción, que no consideran muchas de las exigencias de la más inmediata realidad.

MacIntyre está especialmente interesado en desvelar cómo la modernidad aplica un concepto sesgado de racionalidad y cómo esto influye en el planteamiento de la moral. Localiza las raíces de este proceso en Descartes, que posterga los sentimientos a la esfera de la irracionalidad y con esto los hace irremisiblemente determinados, al no poder ser educados por la razón²⁶⁵. El aislamiento con el que Descartes concibe al hombre está vinculado a su concepto de razón, que se verá desprovista de muchos datos del entorno —en primer lugar los de la experiencia sensible, pero también los de la autoridad—, necesarios para la comprensión de la acción humana y de las demás realidades.

La separación radical entre lo fáctico y lo valorativo juega aquí un papel trascendental, pues precisamente los sentimientos se deslindan de la razón para distinguir más claramente ambos ámbitos. La razón ha de desvincularse de las valoraciones que le presentan los sentimientos, las pasiones, para emitir juicios imparciales cribados de cualquier prejuicio. El método deductivo ampara esta pretensión. La mera aplicación de las reglas universales garantiza que no se introduce nada espurio en el razonamiento, mientras que una búsqueda de tipo inductivo puede introducir elementos ajenos a la mera subsunción. Lo que no tiene en cuenta este modo de ver las cosas, según denuncia MacIntyre, es que la asepsia deductiva es imposible. La justificación de las normas en las que se basa la deducción ha de ser necesariamente el cumplimiento sin excepciones. Y MacIntyre detecta muchas situaciones, que no se pueden arreglar con el fácil expediente de remitirse a una regla más general, desconocida hasta el momento²⁶⁶.

Haciendo referencia a los teólogos “liberales” —en este caso el término es bastante específico, aunque comparte notas con el liberalismo moral—, MacIntyre se da cuenta de que, para ellos, el requisito de la “generalidad” (alcance general de los conceptos) y el de poseer un “contenido” (concreción de su sentido) son incompatibles²⁶⁷. Esto se puede hacer extensivo a cualquier teórico genuino del liberalismo, pues entra dentro de las pretensiones de la nota de la universalidad, que necesariamente vaya aislada de cualquier determinación contextual. Con esa pretensión se elimina de paso cualquier referente concreto del comportamiento humano en función de objetos morales de las acciones, y por supuesto, se suprime el componente circunstancial, que

²⁶⁵ Cfr. “Chairman's Opening Remarks”, en *Linguistic Analysis and Phenomenology*, Wolfe Mays y S.C. Brown (eds.), The MacMillan Press; London, 1972, p. 41.

²⁶⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 36 (20).

²⁶⁷ Cfr. *Secularization and Moral Change*, p. 72.

también puede ser decisivo para la interpretación de la acción. Queda, por tanto, la intención aislada, y por eso mismo, incomprensible.

e) *Derechos humanos*

En el marco de esta discusión tiene lugar la crítica de MacIntyre a los derechos humanos, tal como los concibe y pretende fundamentar la modernidad. No es sino una nueva manifestación de las pretensiones de universalización, que MacIntyre no encuentra suficientemente justificadas. Precisamente este fallo en la fundamentación lleva a nuestro autor a escribir páginas escandalosas para la concepción moral dominante, hasta postular la inexistencia de tal tipo de derechos universales ²⁶⁸.

Por supuesto, las páginas dedicadas a este problema en *Tras la virtud* tienen antecedentes, y explicaciones más amplias en momentos posteriores de su obra, que nos llevan a comprender con mayor profundidad lo que quiere expresar su autor ²⁶⁹. En concreto, denuncia como ficticia la apelación a la universalidad de los derechos, porque, en realidad, no se da un acuerdo tan generalizado sobre su existencia y aplicación, como el que muchos de los liberales pretenden. Por un lado, fallan los argumentos para su fundamentación. Por otro, tales derechos se han declarado formalmente en algunas instancias, pero su aceptación social fáctica dista mucho de la realidad. De este modo, lo que se consigue al reivindicar ciertas formas de derechos, es encubrir la distancia entre la realidad social y las formas de organización social; entre la fundamentación racional y las afirmaciones ideológicas.

“Rawls comienza [su argumentación] con agentes racionales individuales que negocian; Chapman comienza con individuos con derechos a iguales libertades. Pero tanto esos contratos como los pretendidos derechos son inteligibles solamente cuando están situados en un contexto donde hay un reconocimiento compartido de la comunidad como algo que está unido por vínculos morales de una categoría más fundamental (...) Porque cuando las pretensiones de autoridad política o libertad política están basadas en una apelación

²⁶⁸ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 95-98 (69-71).

²⁶⁹ Cfr. “On *Democratic Theory: Essays in Retrieval* by C. B. MacPherson”, (Recensión), *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 6, 1976, pp. 177-81; “The Right to Die Garrulously”, en *Death and Decision*, Ernan McMullin, (Ed.), American Association for the Advancement of Science Selected Symposium 18, Westview Press; Boulder, 1978, pp. 75-84; “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), 22 pp.; “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, pp. 234-48; “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *Listening: Journal of Religion and Culture*, vol. 26, 1991, pp. 96-110.

al contrato o a derechos, necesitamos saber qué autoridad tiene sobre nosotros un contrato o un derecho”²⁷⁰.

Estas líneas son un anticipo de la denuncia de *Tras la virtud* a la ausencia de una fundamentación moral en nuestras sociedades modernas, que haga argumentables y duraderas las decisiones políticas y su repercusión positiva en la ética. Por supuesto, el aprendizaje de esos parámetros estables en el seno de una comunidad no está reñido con el posible error en su fundamentación, pero es camino de paso obligado para realizar esa misma fundamentación y para la instauración de una moralidad constructiva en la sociedad. Establecer unos parámetros no compartidos como si de hecho lo fueran, supone un ejercicio de cinismo social que deriva hacia el debilitamiento moral de la sociedad que lo practica. Y esto es precisamente lo que MacIntyre denuncia de algunas proclamas de derechos. El planteamiento de MacIntyre va más allá: postula que sólo funcionarían como conceptos genuinos, cuando fueran entendidos en un contexto de donde derivaran su fuerza y su autoridad, es decir, asumiendo el origen cultural y filosófico de la formulación tales derechos, y defendiendo a partir de ahí su entidad veritativa.

En la formulación habitual, uno de los criterios básicos de la existencia de los derechos y de su respeto, es la aceptación por una comunidad de ciertos parámetros morales básicos. Siendo esto cierto desde el punto de vista de la constatación fáctica de las autoridades y valores de una sociedad, deja, sin embargo, mucho que desear desde el punto de vista del deber ser, que es principal al hablar de derechos. Es un primer paso de coherencia que los derechos se ciñan a los valores que realmente se comparten y que su fundamentación responda a algo más que la mera convención. Pero, precisamente para obtener una fundamentación profunda, y para que sea fructífero hablar de derechos, tendremos que aspirar a que esa fundamentación sea sostenible para la generalidad de los casos, por encima del consenso social contingente de determinada comunidad.

Pensamos que es posible conjugar ambas cuestiones —aceptación social y propuesta deontológica— con el desarrollo de la teoría de la racionalidad de las tradiciones que nuestro autor desarrollará más adelante. Aunque no se llegue a un acuerdo universal inmediato, la racionalidad de una tradición que ha

²⁷⁰ Cfr. recensión de “*On Democratic Theory: Essays in Retrieval* by C. B. MacPherson”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 6, 1976, p. 180.

“Rawls begins with individual rational agents who bargain; Chapman begins with individual with rights to equal moral freedom. But both contracts and claims to rights are intelligible only when placed in a context where there is a common acknowledgement of the community as united by moral bonds of a more fundamental kind. (...) For when claims to political authority or political freedom are based on an appeal to a contract or to rights, we need to know what authority a contract or a right has over us”.

elaborado fundamentaciones sólidas en el campo de la moral —sustentando así, por ejemplo, una teoría de los derechos—, al entrar en contacto con otras tradiciones, donde se vinculan comunidades de otro sesgo ideológico hasta el punto de que se puedan traducir sus concepciones, proporciona parámetros para discernir si alguna de ellas puede resolver los problemas cruciales.

En el caso de la fundamentación de los derechos MacIntyre no ha hecho referencia explícita a la posibilidad de que una tradición distinta a la moderna y en competencia con ella pueda realizar una explicación más satisfactoria e incorporarlos de manera válida a su experiencia moral. En el contexto de su aproximación al tomismo, MacIntyre podría encontrar modos de sostener tal concepto de derechos en el ámbito de determinadas tradiciones o comunidades distintas a las liberales. En éstas el intento de realizar una fundamentación ha fracasado y la genealogía de la aparición de los derechos, mientras se respeten esas bases, no dará visos de coherencia, al tener una raíz marcadamente individualista que le priva de la necesaria comprensión y aceptación comunitaria del concepto²⁷¹. Pero, como decimos, MacIntyre ha renunciado a esa fundamentación y prefiere evitar la nomenclatura de los derechos, pues está teñida por un sesgo ideológico que da lugar a constantes equívocos. Su postura acerca de las constantes morales del comportamiento humano partirá, en cambio, del concepto de ley natural²⁷².

4. SUBJETIVISMO

Una de las acusaciones vertidas con más vehemencia por MacIntyre hacia el liberalismo es que su modo de enfocar los problemas filosóficos y, más concretamente, los problemas morales, desemboca en el subjetivismo, según el cual, muchos de los problemas principales de la moral tienen una solución sólo en el ámbito de la elección subjetiva.

“El rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos; y el rasgo más sorprendente de los debates en que esos desacuerdos se expresan es su carácter interminable”²⁷³.

²⁷¹ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), pp. 3-9 y 12-15.

²⁷² Cfr. “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *Listening: Journal of Religion and Culture*, vol. 26, 1991, pp. 96-110; “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (ed.), ISI Books; Wilmington, Delaware, 2000, pp. 91-115.

²⁷³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 19 (6).

El argumento, presente en *Tras la Virtud*, puede resumirse en que, al llegar a dar una concepción coherente de las acciones humanas, del yo, y de la importancia de los vínculos sociales y tradicionales, el liberalismo, que pretende ser una doctrina que resuelve problemas en todos esos ámbitos, en realidad no proporciona soluciones asumibles por todos, y hace que las teorías —sobre todo morales— y las tendencias sociales, deriven hacia el relativismo y hacia el convencimiento de que las soluciones son subjetivas.

Este problema de fundamentación es común a las distintas tendencias presentes en el liberalismo: utilitaristas, kantianas, humeanas, contractualistas ... **“El veredicto ulterior propuesto en *Justicia y Racionalidad* es que lo que se nos presenta no son meramente concepciones rivales de los requisitos de la moralidad, sino concepciones rivales de racionalidad”**²⁷⁴. Con ello MacIntyre nos presenta esas tendencias dentro del liberalismo como verdaderas tradiciones inconmensurables unas con otras.

a) *Presupuestos de la modernidad que dan origen al subjetivismo*

El subjetivismo es una manifestación de la decadencia del proyecto ilustrado de fundamentación de la moral. Nace de las dificultades para conjugar entre sí las notas del individualismo y el universalismo en el ámbito de la moral y **“deriva de conceptos distorsionados acerca de la libertad y la autonomía del ser individual”**²⁷⁵. La modernidad se propuso la búsqueda de normas y criterios morales universales a costa de eliminar los particularismos de grupos sociales, culturales, etc. Pero en este proceso la universalización termina contraponiéndose a al individuo aislado, que no tiene más punto de partida que lo que le dicten sus preferencias arbitrarias. Así, la reivindicación del individuo como soberano sobre los valores, termina oponiéndose a la búsqueda de soluciones válidas y aceptables para todos. La constatación fáctica de la desorientación moral se encuentra en la multiplicidad de teorías morales contrapuestas que se dan en el seno de la modernidad. Por su parte, las normas universales, o bien se limitan a un ámbito de mínimos muy básicos, o bien tienden a ser impuestas a través de la manipulación o por la fuerza.

²⁷⁴ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 294.

(...) **the further verdict proposed in *Whose Justice? Which Rationality?* that what we are presented with are not merely rival views of what morality requires, but rival conceptions of rationality”**.

²⁷⁵ Cfr. “The Splendor of Truth. How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has To Teach?”, *The Thomist*, nº 58, 1994, pp. 171-95. Traducido al castellano: “¿Cómo aprender de la *Veritatis Splendor*? El punto de vista de un filósofo”, en *Libertad de Verdad (sobre la encíclica Veritatis Splendor)*, Juan Antonio Martínez Camino (ed.), San Pablo; Madrid, 1995, p. 72.

“Una expresión de esas concepciones es el apego a una noción del yo personal como constituido fundamentalmente por sus elecciones prerracionales y premorales; apego que a veces se expresa en resentimiento e indignación porque las normas morales puedan tener otra autoridad que no sean esas mismas elecciones (...). Desde este punto de vista, las reivindicaciones acerca de la objetividad de la ley natural son consideradas como intentos de imponer al yo personal algo ajeno que él no ha elegido. Otra expresión de este punto de vista distorsionado del yo personal es otorgarle a la conciencia individual independencia soberana respecto de todo criterio ajeno a su juicio” ²⁷⁶.

Todas las críticas que nuestro autor vierte sobre esta teoría moral afectan fundamentalmente a la faceta de subjetivismo ínsita en el liberalismo de tal modo que causa unos efectos devastadores en la moral. MacIntyre denomina también a esta característica, *emotivismo*, tomando el término de una tendencia filosófica decadente en el ámbito de la moral moderna. El avance de la corriente emotivista en la moral, no es más que una de las descripciones de este proceso en un ámbito filosófico concreto ²⁷⁷, pero los antecedentes de similares tendencias modernas hacia el subjetivismo son caracterizados unitariamente, con independencia de la diversidad de justificaciones que van apareciendo históricamente. MacIntyre describe el avance de estas tendencias subjetivistas en *Tres versiones rivales de la ética* cuando habla de la *Genealogía de la Moral* de Nietzsche, y de los partidarios de una concepción de la moral que ha claudicado de cualquier solución racional estable ²⁷⁸.

En ese largo proceso, que arranca de los postulados de la Ilustración y de los desarrollos posteriores de la modernidad, se pueden detectar algunos factores principales:

1) “El axioma de que yo debo juzgar a los demás según los mismos principios por los que me juzgo a mí mismo (el contrapunto moral del principio político por el que cualquiera cuenta como uno y nadie cuenta como más de uno) es tan básico en la moralidad liberal, que pasa de ser un requerimiento moral, a ser un requerimiento lógico (...). Así, en una moralidad liberal se requiere que las valoraciones generales y los principios de conducta personal sean lógicamente interdependientes” ²⁷⁹, cuando en realidad alguien puede

²⁷⁶ Cfr. “¿Cómo aprender de la *Veritatis Splendor*? El punto de vista de un filósofo”, en *Libertad de Verdad (sobre la encíclica Veritatis Splendor)*, Juan Antonio Martínez Camino (ed.), San Pablo; Madrid, 1995, p. 72.

²⁷⁷ Cfr. *Tras la virtud*, Cap. 2 y 3.

²⁷⁸ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 218, 238 (173, 189-190).

²⁷⁹ Cfr. “What Morality Is Not”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London; Schocken Books, New York, 1971, p. 104.

adoptar una conducta personal dada y de ahí no se sigue, con una necesidad lógica, que tenga que efectuar unas valoraciones generales que coincidan con esos principios de conducta. En este argumento encontramos una de las raíces del subjetivismo que detecta MacIntyre en la moral liberal. Está muy unido al principio de inmanencia, que excluye criterios externos para el conocimiento, y, por tanto, también para el saber moral, y también está ligado a la necesidad de encontrar principios universalizables desde el punto de vista de un sujeto aislado de su entorno ²⁸⁰.

MacIntyre afirma que este axioma es el contrapunto moral del principio político según el cual cada uno cuenta como uno (un hombre, un voto), y ninguno más que uno, propio de las democracias liberales avanzadas ²⁸¹. Se trata de una abstracción que, llevada a su extremo, impide que los criterios morales se adopten por una fundamentación racional. MacIntyre está pensando que desde el punto de vista del yo desvinculado de la comunidad y de la tradición, se abre abruptamente la disyuntiva entre principios universalizables para todos, o criterios de actuación puramente subjetivos. La necesidad de criterios universalmente compartidos desde el punto de vista del yo solitario pensante, presenta prácticamente como evidente que los “otros yoes” tengan el mismo peso a la hora de tomar parte en las decisiones morales y políticas. MacIntyre abunda en este aspecto cuando critica el imperativo categórico kantiano en *Tras la virtud* ²⁸². No entra en ulteriores consideraciones políticas sobre las ventajas o desventajas del sufragio universal, pero con su argumento ha dejado claro que la raíz de esta característica de los regímenes políticos modernos no está tanto en un concepto de dignidad personal y capacidad racional de los individuos, como en un requerimiento lógico-procedimental.

“The requirement that everyone shall be judged by the same standard (the moral counterpart of the political principle that everyone is to count as one and nobody as more than one) in the sense the everyone shall judge everyone else by the standard by which he judges himself is so basic to liberal morality that it is converted from a requirement of morality into a requirement of logic. Appraisals and principles of conduct (...) in a liberal morality they are required to be morally interdependent”.

²⁸⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 90 (64-65).

“Y con Sidgwick se acepta por fin la imposibilidad de restaurar una estructura teleológica para la ética. Se dio cuenta de que los mandatos morales del utilitarismo no podían deducirse de ningún fundamento psicológico y de que los preceptos que nos ordenan perseguir la felicidad general no pueden derivarse, y son lógicamente independientes, de cualquier precepto que nos ordene la búsqueda de nuestra propia felicidad”.

²⁸¹ Cfr. “What Morality Is Not”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London; Schocken Books, New York, 1971, p. 104.

²⁸² Cfr. *Tras la virtud*, p. 67 (45).

2) La falta de una comprensión profunda de los primeros principios, por parte de la modernidad, hace que para ella, en última instancia, la elección de éstos sea arbitraria²⁸³. La separación tajante entre deliberación y elección es parte importante de este malentendido. Elegimos los principios porque en la deliberación acerca de los mismos, encontramos razones por las que conceptualizar su contenido como el bien²⁸⁴. MacIntyre detecta que en Aristóteles, deliberación y elección van de la mano. Sin embargo, en la modernidad —y pone como exponente a Hare—, sólo cuando ya no hay lugar a la deliberación se da la elección. Esto sucede porque las cuestiones sobre los hechos se han separado de las cuestiones sobre los valores. Sólo se recurre a éstas cuando ya no hay base para las primeras: **“La moralidad entra en escena sólo después de haber sentado las cuestiones de hecho”**²⁸⁵.

Para la concepción clásica de la moral el contenido de los principios morales no está simplemente abierto a nuestra elección, ya que están determinados por el concepto de bien²⁸⁶. Pero cuando —por ejemplo en Kierkegaard— el último designio de los principios lo proporciona la elección desvinculada de las razones (de la razón de bien de los principios), entonces hemos dado el paso fundamental que nos conduce al subjetivismo. En ese momento hemos excluido cualquier posible carácter objetivo del bien²⁸⁷.

En la modernidad, el concepto de elección cobra una importancia inusitada:

“Detrás de la noción de elección late la exclusión no sólo de una psicología moral que presuponga una teoría sustancial de las virtudes, sino también de aquella que sea requerida por una teoría de los bienes como objetos característicos de los deseos y aspiraciones humanas. Y detrás de la noción [moderna] de principios, late la exclusión de cualquier creencia en la ley divina, cuya obediencia fue una vez comprendida como un requisito para lograr nuestro *summum bonum* como seres

²⁸³ Para una ampliación del tratamiento moderno de los primeros principios: Cfr. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture*, 1990, Marquette University Press, Milwaukee, 1990, 69 pp. Vid. también: DE LA TORRE, JAVIER: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Ed. Dykinson, Madrid, 2001, pp. 60-62.

²⁸⁴ Cfr. “Existencialismo”, pp. 235-236.

²⁸⁵ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, p. 12.

“Morality enters in only after questions of fact have been settled”.

²⁸⁶ Cfr. “Existencialismo”, pp. 235-236.

²⁸⁷ Cfr. “Existencialismo”, p. 236.

humanos”²⁸⁸.

3) La falta de fundamentación de las concepciones epistemológicas de la modernidad, derivará hacia una desorientación no reconocida en la teoría, y más ostensible en la práctica, pues **“hace falta algo más que la lógica y sus leyes para fundamentar la racionalidad teórica o práctica”**²⁸⁹. Pero ¿qué es ese “algo más”? precisamente los contenidos valorativos, que no son algo alcanzable por mero procedimiento. El procedimentalismo, cobra carta de naturaleza en la filosofía liberal moderna, y, más concretamente en la moral, debido a la búsqueda de un método aséptico, que discurre paralela al convencimiento progresivo de que no se pueden hallar criterios estables de verdad moral. Pero MacIntyre ha aprendido, entre otras razones por su profundización en el pensamiento de Hegel, que puede haber un procedimiento perfectísimo y, sin embargo, un gran distanciamiento de la realidad. Por tanto, hace falta otro concepto de racionalidad para asegurar el éxito de la empresa de la fundamentación de la moral.

Desde otro punto de vista, a través de las aportaciones de la hermenéutica, el escocés será capaz de incidir en los problemas del concepto de verdad de la modernidad, como “aseveración garantizada” a través de un método concreto de investigación, es decir, en el fondo, como otro procedimiento:

“A partir de Bacon y Descartes la tradición intelectual dominante ha conectado verdad y método. Simplemente descubramos el método de investigación apropiado, y la verdad aparecerá nítida ante nosotros. (...) Gadamer invierte la visión recibida de las relaciones entre verdad y método; el método no es el camino de la verdad, sino que una visión anterior del lugar de la verdad en la comprensión humana es un prerrequisito para un método fructífero”²⁹⁰.

²⁸⁸ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame y London, 1983, p. 11.

“Behind the notion of choice there lies the discarding of a moral psychology which was not only presupposed by any substantial theory of the virtues, but which was required by any theory of goods as characteristic objects of human desire and aspiration. And behind the notion of principles there lies the discarding of a belief in divine law, obedience to which was once understood as required if we are able to achieve our *summum bonum* as human beings”.

Repite este argumento en “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), p. 10.

²⁸⁹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 21-22 (4).

²⁹⁰ Cfr. “Contexts of Interpretation: Reflections on Hans George Gadamer's *Truth and Method*”, (recensión) *Boston University Journal*, vol. 26, 1980, pp. 174-175.

b) Consecuencias del subjetivismo en la modernidad liberal

MacIntyre sostiene que, en las sociedades liberales, el desacuerdo en determinados temas morales es endémico. No se ha dado de un modo tan acusado en otras sociedades a las que podemos aproximarnos históricamente. Una característica de ese desacuerdo es que comienza por el modo de plantearse lo que constituyen las razones del mismo desacuerdo. Es decir, la carencia de unos principios básicos compartidos²⁹¹. La modernidad, al plantearse como modelo racional el de las ciencias exactas y experimentales, termina relegando a un segundo plano la existencia de verdades morales, y adolece de una incapacidad incluso reconocida y aceptada para resolver los problemas que tienen relación con esos otros campos del saber.

“Según esta perspectiva, es siempre posible resolver el desacuerdo acerca de los hechos, al menos —para usar una frase socorrida por parte de quienes la sostienen— en principio, consultando el sentido de la experiencia ordinaria, o usando procedimientos científicos de observación y experimentación. El desacuerdo sobre las propuestas morales no puede resolverse de modo similar, precisamente porque se basa en diferencias de actitud y elección, más que en diferentes creencias de lo que sucede de hecho”²⁹².

A esta nota de falta de acuerdo compartido en materias morales podemos denominarla subjetivismo, o con terminología más frecuente en MacIntyre *emotivismo*. Para MacIntyre **“el yo peculiarmente moderno, es el yo**

“Ever since Bacon and Descartes the dominant intellectual tradition has connected truth and method. Let us only discover the appropriate method of enquiry and truth will lie plain before us. (...) Gadamer inverts the received view of the relationships of truth and method; method is not the path to truth, but a prior grasp of the place or truth in human understanding is a prerequisite for any fruitful method”.

²⁹¹ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 237.

²⁹² Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press; Notre Dame and London, 1983, p. 12.

“Disagreement over facts is, on this view, always capable of resolution, at least —to use a phrase often relied upon by its advocates— in principle, by consulting ordinary sense experience, or by using the scientific procedures of observation and experiment. Disagreement over moral issues cannot be similarly resolved precisely because it rests upon differences of attitude and choice rather than upon different beliefs as to what is the case”.

emotivista”²⁹³. Es la degeneración a la que tenía que llegar necesariamente el proyecto ilustrado de justificación de la moral.

En el plano de la justicia se recurre a modelos procedimentales, ya que se renuncia al acuerdo racional, en primer lugar en los contenidos morales. Por descontado, el surgimiento y permanencia del *yo emotivista*²⁹⁴ o subjetivista es una consecuencia de la faceta anteriormente estudiada del individualismo. La falta de una adecuada integración del individuo (o también de determinados grupos humanos) en el conjunto de la sociedad termina por desorientar moralmente a sus componentes.

Con esto, las diferentes corrientes que antes entraban en un debate fuerte, ahora no pueden realmente hacerlo, atezadas por una contradicción intrínseca, que MacIntyre constata de modo progresivo en nuestras sociedades:

“Todos los distintos grupos en conflicto necesitan utilizar esa actitud liberal —llamémosle creencia en un marco moral de mínimos comunes, etc.— para protegerse contra las pretensiones fundamentales de los grupos sociales rivales, pero, al mismo tiempo, con ello socavan cualquier afirmación que puedan formular ellos mismos sobre el carácter fundamental de sus propios valores. De este modo, surge esa actitud tan común como inconsistente que se sustenta tanto en la noción de que hay parámetros objetivos que subyacen y autentifican la lista de virtudes que conlleva el grupo al que pertenece el agente, y al mismo tiempo, la noción incompatible de que los valores que tiene una persona dependen de su libre elección y que nadie tiene derecho a actuar como legislador moral de otro”²⁹⁵.

Así, por un lado, mantienen que su propia lista de virtudes se basa en cánones objetivos; por otro, afirman que cada uno es libre de elegir sus propios

²⁹³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 53 (34).

²⁹⁴ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 29-53 (14-34); “How moral agents became ghosts: or why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, pp. 295-312; “¿Cómo aprender de la Veritatis Splendor? El punto de vista de un filósofo”, en *Libertad de Verdad (sobre la encíclica Veritatis Splendor)*, JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO (Ed.), San Pablo, Madrid, 1995, pp. 49-76.

²⁹⁵ Cfr. *Secularization and Moral Change*, p. 45.

“This liberal attitude is one which all the different conflicting groups in our society have needed to invoke in order to protect themselves against the overriding claims of others, but which at the same time undermines an assertion that they might otherwise feel able to make about the overriding character of their own values. Hence arises that common, if inconsistent, attitude, which holds both by the notion that there are objective standards underlying and authenticating that list of the virtues of which the agent’s group is the bearer, and at the same time by the incompatible notions that what values a man has depends upon his free choice and that nobody has the right to act as moral legislator for anyone else”.

valores. Pero, ¿cómo es posible que esta contradicción se mantenga en pie y constituya una forma dominante en las sociedades contemporáneas?

Al explicar el concepto de una racionalidad basada en la tradición, MacIntyre afirma que no puede dilucidarse sino en sus ejemplificaciones sociales. Y establece la diferenciación, ya estudiada, entre tradición de investigación racional y tradición social y cultural. Pues bien, en las tradiciones se produce una continuidad variable entre las conclusiones de esa investigación y la vida social. El fracaso de un proyecto de fundamentación puede tardar en hacerse patente en la sociedad que lo incorpora; o incluso pueden excluirse coactivamente modelos alternativos de fundamentación racional, para mantener el *status quo*. Pero el liberalismo incorpora una forma política distinta de enmascarar la falta de conclusiones de las distintas teorías morales vigentes en la modernidad: en los sistemas liberales el desacuerdo moral es un prerequisite para la vida pública. La sociedad no puede apoyarse en un concepto de bien compartido que informe tanto las instituciones sociales como la vida particular de sus miembros.

Históricamente la modernidad es una tradición que tiende a dotar de soluciones universales a la moral. Lo hace al precio de descontextualizarla, para terminar reconociendo las contradicciones de ese intento, y descartando las soluciones racionales en temas morales. La moral se sitúa cada vez más en el plano de un fideísmo intolerante²⁹⁶. Pero paradójicamente la propuesta política liberal cae en otro fideísmo pues, precisamente por su desconfianza hacia esas propuestas racionales en la moral, intenta marcar un ámbito aséptico de decisiones y condena otros modelos discordantes con el propio: en el caso de la justicia, los modelos que no son procedimentales y pretenden llegar a soluciones de justicia material. Si los autores liberales no terminan de reconocer que forman parte de una tradición, con todos los condicionamientos históricos que esto lleva consigo, es porque no han sido capaces de profundizar en lo que les diferencia de otras tradiciones. Esta superficialidad les ha llevado muchas veces a descartar *a priori*, sin entrar en discusiones de fondo, cualquier postura contaminada por otra tradición.

En el seno de esa sociedad pueden darse actuaciones morales firmes, pero infundadas, al ser independientes de la investigación racional²⁹⁷. Por eso MacIntyre llega a afirmar que **“las instancias y modos de comportamiento de nuestras sociedades contemporáneas son emotivistas tanto en sus acuerdos como en sus desacuerdos, y que las afirmaciones y réplicas morales son, en última instancia, meras expresiones de actitud y voluntad”**²⁹⁸. Precisamente

²⁹⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 22 (5).

²⁹⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad*, 1994, pp. 22 y ss. (5 y ss.)

²⁹⁸ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 238.

porque no existe ese acuerdo en la discusión teórica, sólo se puede implantar cierto consenso a través de mecanismos sociales. La firmeza de esa tradición social ha de ser grande en cuanto a los mecanismos para perpetuar el desacuerdo, pues ha de albergar una variedad creciente de convicciones enfrentadas que surgen en el seno de una sociedad liberal. La hipertrofia legislativa y la creciente litigiosidad son indicios de este fenómeno. El resultado es una agobiante estabilidad social al margen de las convicciones de fondo. Se trata de la institucionalización del subjetivismo.

El importante papel de la burocracia en las sociedades modernas es una consecuencia más de esta desorientación: MacIntyre llega a afirmar que el liberalismo es la política de un aparato de elites ²⁹⁹. Pero recalca que la burocracia ejerce el control eficaz de la sociedad de un modo distinto al que se podría esperar: no duda que pueda llegar a ejercer un papel preponderante, y tampoco que no saque provecho de su posición. Duda, más concretamente, de su eficacia en cuanto a la configuración de conductas y valores. La postura antideterminista del escocés acerca del hombre, la acción humana y la sociedad, le lleva a ser escéptico en cuanto a los intentos de desarrollo social que, como el del moderno Estado burocrático, no llevan asociado un acuerdo racional profundo. Y esto, para poder darse y desarrollarse, implica la existencia de determinados vínculos de carácter comunitario que configuren moralmente a los que se relacionen dentro de esos contextos, y canalicen la discusión racional acerca de los valores morales. La burocracia no produce un acuerdo social sólido, sino que tiende a perpetuar unos valores partidistas violentando la discusión racional pública de las cuestiones morales básicas. Es un factor configurador aparentemente fuerte y estable, pero que lleva en sí mismo el lastre de sus contradicciones internas ³⁰⁰. La eficacia gerencial de la burocracia es una *ficción moral*; un gigante con los pies de barro. **“La sociedad en que vivimos es tal, que en ella burocracia e individualismo son tanto asociados como antagonistas. Y en este clima de individualismo burocrático el yo emotivista tiene su espacio natural”** ³⁰¹. Por ello, nuestro autor duda de la estabilidad de una sociedad que oscila entre un fuerte control social y la anarquía de decisiones inconexas de individuos con intereses contrapuestos.

“(...) in both its agreements and its disagreements the dominant stances and modes of contemporary society are emotivist, and that moral assertion and counter-assertion are in the end no more than expressions of attitude and will ”.

²⁹⁹ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xxii.

³⁰⁰ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 102-105 (75-78); “Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority”, en *Through the Looking Glass. Epistemology and the Conduct of Enquiry: An Anthology*, Maria J. Falco (Ed.), University Press of America, Washington, 1979, pp. 42-58.

³⁰¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 54 (35).

Por eso mismo, no atribuye a la tecnología el papel constructivo en el cambio social, que otros autores han querido adjudicar a ese factor. MacIntyre afirma que la tecnología puede producir grandes conmociones, pero de un tipo muy distinto de las que podría ocasionar en una sociedad compartiera unos principios y valores de fondo. Así, resta importancia a las oportunidades de avance social que introduce el fenómeno tecnológico. Le preocupa la falta de vertebración en las sociedades modernas, y la ausencia de discusión racional de los factores que la configuran. En esas sociedades, algunas tradiciones políticas o instituciones culturales, o acciones decisorias, pueden causar, por ese mismo descontrol, efectos importantes inusitados. Y, por tanto, destaca que el desarrollo tecnológico tendría una influencia distinta en el cambio social si se diera en una sociedad más integrada, como algunas de las que han existido en el pasado. Por eso, precisamente ahora, un tipo de factores más contingentes, como la misma tecnología, juegan un papel moral decisivo en la sociedad³⁰². Así, como postula José Miguel Serrano, incide decisivamente en ámbitos moralizadores como la familia:

“Si la tecnología ha cambiado el mundo contemporáneo, hasta casi liberar al hombre, en la versión optimista que tanto hemos oído, o enfrentarle con un inmenso poder para el bien o para el mal, tantas veces para el mal, se puede sospechar que la misma había de incidir en el ámbito familiar, más cercano a cada persona”³⁰³.

Con todo esto, MacIntyre acentúa la idea del caos en la sociedad liberal, en lugar de la impresión dominante del orden social, y por tanto, está haciendo énfasis en la debilidad de tal modelo de sociedad, que se encuentra a merced de acontecimientos muy poco relevantes³⁰⁴; y en el triunfo final del subjetivismo emotivista. El diagnóstico es, por tanto, la agudización de la faceta de inconmensurabilidad de las diferentes tradiciones en conflicto, precisamente por la pretensión del liberalismo de haber terminado con el problema del desacuerdo moral al haberlo trasladado a la libre elección del sujeto. La multiplicidad de soluciones morales incompatibles en el seno del propio liberalismo viene marcada por su concepción de la moralidad e introduce consecuencias sociales perniciosas. Produce una configuración social eficaz, pero tal configuración no

³⁰² Cfr. *Marcuse*, p. 72; *Tras la virtud*, 240-241 (193-194); “Politics, Philosophy and The Common Good”, en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.). University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, p. 250; en el mismo sentido vid. JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN: *Familia y Tecnología*, Publicaciones de la Universidad Complutense (Facultad de Derecho); Madrid, 1996, pp. 95-121.

³⁰³ Cfr. JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN: *Familia y tecnología*, Publicaciones de la Universidad Complutense (Facultad de Derecho); Madrid, 1996, p. 95.

³⁰⁴ Vid. también “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures in America delivered at Columbia University, 1966), Columbia University Press, New York and London, 1969, pp. 50-51.

es constructiva —como pretenden los modelos burocráticos y tecnológicos—, sino deletérea.

5. NEUTRALIDAD

La Ilustración, y con ella el liberalismo, ha intentado presentarse como una concepción neutral, ajena a cualquier inclinación previa al uso descomprometido de la racionalidad humana³⁰⁵. MacIntyre procura demostrar que el propio concepto de racionalidad no es unitario, y presenta especificaciones y cambios espacio-temporales. De esta forma, el concepto de “mera racionalidad” patrón pretendidamente neutral para enjuiciar las diversas realidades, es desenmascarado como expediente de parcialidad³⁰⁶.

El escocés investiga los motivos por los que el liberalismo intentará presentarse siempre bajo ese punto de vista neutral y encontrará razones para pensar en el liberalismo como ideología, como línea de pensamiento y de acción que entraña encubrimiento³⁰⁷. En este caso, el encubrimiento se produce por no haber logrado soluciones adecuadas, y fingir poseerlas. Como hemos acabamos de ver, el modo de llevarlo a cabo, en el caso de liberalismo también es original: en lugar de reprimir frontalmente los posibles puntos de vista discrepantes, su maniobra es procurar integrarlos en su propio sistema. Es lo que MacIntyre llama **“pactar el desacuerdo”**³⁰⁸. La necesidad del liberalismo de proceder de modo encubierto no es difícil de concluir: es la de un régimen socio-político dominante que intenta perpetuarse. Detrás del liberalismo MacIntyre no duda en ver relaciones de poder y de dominio económico. Tras esos intereses, la mentalidad liberal escondería un fuerte compromiso que se verá en entredicho al

³⁰⁵ Uno de los intentos más actuales en este sentido es el de CHARLES E. LARMORE: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, 1987.

³⁰⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, *passim*.

³⁰⁷ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 94-95 (68).

“La experiencia moral contemporánea tiene, por tanto, un carácter paradójico. Cada uno de nosotros está acostumbrado a verse a sí mismo como un agente moral autónomo; pero cada uno de nosotros se somete a modos prácticos, estéticos o burocráticos, que nos envuelven en relaciones manipuladoras con los demás. Intentando proteger la autonomía, cuyo precio tenemos bien presente, aspiramos a no ser manipulados por los demás; buscando encarnar nuestros principios y posturas en el mundo práctico, no hallamos manera de hacerlo excepto dirigiéndonos a los demás con los modos de relación fuertemente manipuladores a que cada uno de nosotros aspira a resistirse en el propio caso. La incoherencia de nuestras actitudes y de nuestra experiencia brota del incoherente esquema conceptual que hemos heredado”.

³⁰⁸ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 292.

demostrarse que, incluso el marco teórico que la sostiene, es parte de una tradición secular y de unas ataduras tanto teóricas como político-sociales.

a) Argumentos para rebatir la pretendida neutralidad liberal

MacIntyre hace ver que el liberalismo con frecuencia se olvida de que la investigación racional —y el concepto mismo de racionalidad— ha de estar necesariamente incorporada a una tradición. En el intento de sostener la neutralidad no cabe abstraerse de la tradición. Para explicar esto, formula cuatro consideraciones ³⁰⁹:

1^a- La justificación racional es, en sí misma, esencialmente histórica.

2^a- El mismo concepto de racionalidad es histórico: depende del contexto histórico. Hay, por tanto, diversos conceptos de racionalidad. Por su parte, **“no hay una forma de caracterizar los hechos históricos que sea neutral respecto a una teoría y, al mismo tiempo, capaz de dar cuenta inteligible de los acontecimientos así caracterizados”** ³¹⁰.

3^a- Esto no significa que no haya criterios para discernir la veracidad de los conceptos de racionalidad de las distintas tradiciones. Sus conflictos pueden resolverse racionalmente.

4^a- El concepto de investigación racional y de la tradición que la alberga, no puede dilucidarse, sin embargo, al margen de sus ejemplificaciones reales, de cómo han surgido y cómo se desarrollan en la actualidad tales conceptos.

Estos compromisos espacio-temporales intrínsecos al concepto de tradición, son parte necesaria de cualquier racionalidad, es decir, de cualquier corriente de pensamiento que pretenda hacerse inteligible y proporcionar vías de solución a los problemas que se plantea el hombre ³¹¹. La tradición se constituye

³⁰⁹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 24-26 (8-10).

³¹⁰ Cfr. “The Indispensability of Political Theory”, en *The Nature of Political Theory*, DAVID MILLER y LARRY SIEDENTOP (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 31.

“There is no way of characterizing the historical facts which is both theoretically neutral and capable of rendering the events thus characterized intelligible”.

³¹¹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 334 (350); también cfr. JAVIER DE LA TORRE: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Ed. Dykinson, Madrid, 2001, pp. 76-80; SERGIO CASTRO GUERRERO: “La contextualidad del conocimiento moral según Alasdair MacIntyre” Universidad della Santa Croce. Facultad de Filosofía. Roma 1994, pp. 69-82.

por ese marco común de una sociedad concreta, para plantearse los problemas desde un determinado punto de vista, y con un lenguaje que sólo esa comunidad está en condiciones de entender, al menos en un primer momento, mientras no hay posibilidad de traducción con otras comunidades. Es más, sin la unidad de criterios que proporciona una misma tradición, no estaríamos en condiciones ni siquiera de formular las preguntas de un modo inteligible y adecuado. De ahí que MacIntyre constituya el estatuto de la justificación racional como esencialmente histórica: se trata de comprender los argumentos dentro de la historia de una determinada tradición.

La propia tradición habrá sido el sedimento de un conjunto de formas de vida que nacen de concepciones profundas sobre el modo de ver el mundo y de plantear racionalmente los problemas, muchas veces implícitas en formas asociativas, prácticas, instituciones sociales, etc., que pueden tardar mucho tiempo en explicitarse argumentalmente, pero que son fruto de arraigados compromisos por parte de los que están involucrados en ellas. Cada sociedad explicita sus problemas de una determinada forma, en función de esos compromisos fundamentales, y esto hace que lo que se entiende por racionalidad en una u otra tradición varíe. Y lo mismo le sucede al historiador o al filósofo que pretenden aproximarse a uno de esos problemas. MacIntyre se ve influido en este punto por las teorías de Gadamer, llega a afirmar que **“para el historiador o el científico social no hay forma de colocarse fuera de alguna tradición de interpretación; el mismo lenguaje con que habla o escribe está de tal manera conformado por esa tradición, que no puede evadirlo”**³¹².

La acusación de historicismo ha recaído sobre MacIntyre a partir de las anteriores premisas³¹³. Pero el filósofo escocés se plantea que puede vencerse esa

³¹² Cfr. “Contexts of Interpretation: Reflections on Hans George Gadamer's Truth and Method”, Boston University Journal, vol. 26, 1980, p. 177.

“There is no way for the historian or the social scientist to locate himself outside some tradition of interpretation; the very language he speaks and writes is so shaped by tradition that he cannot evade it”.

MacIntyre asume intensamente este aspecto del pensamiento de Gadamer llevándolo a ulteriores consecuencias. Una idea ligada a ésta es la ya expuesta necesidad de referirse a los contextos sociales donde surgen las mismas teorías sociales y políticas, para que éstas puedan tener una base fiable. Una referencia más a esta idea puede encontrarse en la recensión de MacIntyre al libro “The Social and Political Thought of Leon Trotsky by B. Knei-Paz”, *American Historical Review*, vol. 94, 1979, p. 114.

³¹³ Cfr. FRANKENA, WILLIAM K.: “MacIntyre and Modern Morality”, *Ethics*, 93, 1983, pp. 579-87; GANNON, J. F.: “MacIntyre's Historicism”, *Cross Currents*, Vol. 39, 1989 pp. 91-96; STERN, ROBERT: “MacIntyre and Historicism”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (Eds.), Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994, pp. 146-60; GRAHAM, GORDON: “MacIntyre's Fusion of History and Philosophy”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (Eds.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, pp. 161-75; STOUT, JEFFREY: “Homeward Bound: MacIntyre on Liberal Society

atracción de sus argumentos hacia el particularismo y, en última instancia, hacia el relativismo, por lo que llama *la racionalidad histórica de las tradiciones*: gracias al debate entre unas y otras tradiciones, a sucesivos puntos de fricción, enfrentamientos y encuentros entre sus protagonistas, se puede dar un proceso de traducción y, por tanto, llegar a superar paulatinamente, lo que MacIntyre llama el problema de la *inconmensurabilidad* de las tradiciones.

Sin embargo, el escocés desconfía de los paradigmas universales *a priori* para la solución de conflictos y para llegar a ese proceso de racionalidad de las tradiciones. No podemos llegar a entablar ese debate, ni a caminar por ese itinerario racional, fuera de las ejemplificaciones concretas que proporciona, históricamente, una racionalidad determinada. No podemos situarnos en un punto de vista exterior desde el cual dilucidar el proceso de las racionalidades incorporadas en las tradiciones y los debates entre ellas. En todo caso, desde la propia tradición y racionalidad, podemos ir haciéndonos cargo progresivamente de las otras tradiciones. E incluso, algunas personas están en situación más adecuada para resolver esos problemas, por haber compartido desde muy pronto dos o más tradiciones de pensamiento y de vida social y moral. No hay por tanto —no puede haber— un juez-árbitro imparcial capaz de medir el progreso racional y la posible victoria de una racionalidad incorporada en una tradición, sobre otra. Sólo agentes racionales comprometidos con alguna tradición y abiertos al diálogo pueden conseguir superar las contradicciones entre tradiciones o bien hacer entrar en crisis a una de las racionalidades incorporadas a una tradición concreta.

b) La nota liberal de la impersonalidad es una toma de posición

Otro argumento para rebatir la neutralidad liberal es precisamente que, al decir el liberalismo que la impersonalidad define el campo de la moral, ya está tomando partido hacia un punto de vista moral concreto ³¹⁴. MacIntyre demuestra que el liberalismo no es sino una tradición más ³¹⁵.

A estos argumentos algunos autores liberales contemporáneos han respondido argumentando que el liberalismo no niega ser una tradición ³¹⁶:

and the History of Ethics” [Recensión de *After Virtue* y *Whose Justice? Which Rationality?*], *Journal of Religion*, 69, 1989, pp. 220-32.

³¹⁴ Cfr. “What Morality Is Not”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London; Schocken Books, New York, 1971, p. 105.

³¹⁵ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 26 (10).

³¹⁶ Cfr. JOHN RAWLS: *Political Liberalism*, Columbia University Press; New York, 1993. Hay traducción española: *El liberalismo político*, Crítica; Barcelona, 1996; JOSEPH RAZ: *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994; STEPHEN MULHALL y ADAM SWIFT: *Liberals and Communitarians*, Blackwell; Oxford (UK) y Cambridge (USA), 1992.

aquella que suministra el mejor apoyo a las concepciones de la moral y de la sociedad, pues, es al fin y al cabo la dominante en nuestros días. De este modo, la discusión se traslada a la coherencia de esa tradición y a su capacidad de resolver los problemas que surgen en su seno, o que le plantean tradiciones rivales.

Pero, para MacIntyre, el problema fundamental no es que el liberalismo no pretenda apoyarse en una base concreta (un determinado concepto de libertad, primacía de la justicia sobre el bien, concepto de persona con intereses previos a la sociedad, etc.), sino que esa base resulta insuficiente para una explicación coherente de la acción y de la moralidad, y, por tanto, también para configurar una sociedad moralmente desarrollada. MacIntyre no se refiere a que no haya una teoría con un trasunto social, sino a que esa teoría proporcione una explicación adecuada que rijan el progreso moral de los componentes de esa sociedad. Y eso se aprecia, por un lado, en la ausencia de una jerarquía de bienes por los que se rige esa sociedad³¹⁷. Por otro, en la imposibilidad de sacar conclusiones de los debates morales entre el liberalismo y sus oponentes dentro de la modernidad y entre las distintas tendencias del liberalismo.

Como tradición social, el liberalismo postula que todos han de ceder incluso en aspectos esenciales de sus valoraciones y argumentos, para construir un terreno político neutral, que constituya un espacio donde cada uno pueda optar por sus preferencias. De este modo, se instaura un pacto que conjura el desacuerdo. Así se separa y se hace independiente de la investigación racional. Es una solución pragmática, independiente de la investigación política y moral racional. Es más, una vez alcanzado el pacto, las pretensiones de una solución racional de fondo son proscritas. Y precisamente ésta es la razón por la que el liberalismo fracasa como tradición: la separación entre investigación racional y contexto social. Su pensamiento no está encarnado en un conjunto coherente de prácticas y virtudes. Su pretensión de constituir una tradición real y coherente está abocada al fracaso —a la *crisis epistemológica*³¹⁸— y, en el orden moral, a ser arrastrada por el emotivismo, verdadera decadencia moral y social del liberalismo.

Por tanto, el liberalismo, que se presentaba como liberador de los diferentes tabúes que habían desviado la moralidad humana, se muestra en sí mismo como encubridor del desacuerdo. Esto revela que no se da la pretendida neutralidad, ni en una racionalidad descomprometida, ni en un orden social que no condicione las opciones libres de los ciudadanos.

³¹⁷ Cfr. “Does Applied Ethics Rest on a Mistake?”, p. 507.

³¹⁸ Cfr. “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science”, *The Monist*, vol. 60, 1977, pp. 453-72, passim.

La pretensión de neutralidad, por tanto, tiene unas consecuencias políticas de gran relevancia: la concepción liberal de la sociedad como arena de intereses rivales en competencia. En ella las reglas pretenden ser neutrales e imparciales y gozan además de la nota de la universalidad³¹⁹; cualquier agente racional que se desligue de sus intereses particulares las alcanzará. En el fondo, desde este punto pretendidamente neutral, constriñen el modo de perseguir esos intereses³²⁰. La *πόλις*, desde el punto de vista liberal —partidario de los bienes de la efectividad—, es siempre y ante todo, un foro de intereses rivales y cabe esperar que cada tipo de *πόλις* exprese los intereses particulares del tipo de persona que en ella domina³²¹. De aquí la intrínseca ceguera para el bien común de que adolece la sociedad y la teoría del liberalismo³²², pero, al mismo tiempo, la imposibilidad de la existencia de neutralidad en esta concepción.

MacIntyre escoge cuidadosamente ejemplos históricos de sociedades en las que se ha llegado a esa pretensión de neutralidad. Y la conclusión a la que llega inequívocamente es que, la sociedad liberal, al excluir compromisos fuertes con concepciones morales determinadas, conduce a que las tradiciones que pacten con ella, sean fácilmente absorbidas, y entren en crisis³²³. Viene a decir que las formas sociales tradicionales, las inspiradas en el cristianismo e incluso las del marxismo, se han desvirtuado cuando han pactado con las liberales.

El proceso de esa descomposición de concepciones morales en la sociedad liberal, es visto como un confluir de varios factores, intelectuales, sociales e históricos. La liberalización de la vida intelectual, por la que se desmembra de sus orígenes de creencias de tipo religioso o mítico, se produce **“en ese terreno donde está enraizada la creencia liberal de que los hechos son neutrales, porque están establecidos impersonal y objetivamente, y que los valores son personales, los valores son privados, los valores pueden escogerse”**³²⁴.

Por supuesto, este modo de ver las cosas **“es parte de una larga tradición de comentario moral. La preocupación que unifica a esta tradición es la condición de aquéllos que se representan el mundo social sólo como un foro para las voluntades individuales, cada una dotada de su propio**

³¹⁹ Vid. supra, La pretensión de universalidad pp. 90-105 (Apdo. D.3).

³²⁰ Cfr. “Does Applied Ethics Rest on a Mistake?”, p. 498.

³²¹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 119-120 (108-109).

³²² Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xxii; *Tres versiones rivales de la ética*, p. 241 (192-193).

³²³ Cfr. *Secularization and Moral Change*, p. 45.

³²⁴ Cfr. *Secularization and Moral Change*, p. 45.

“In this soil is rooted the liberal belief that facts are neutral because facts can be impersonally and objectively established, but values are personal, values are private, values can be chosen”.

conjunto de actitudes y preferencias, y que entienden que este mundo es, en último término, el campo de batalla donde lograr su propia satisfacción” ³²⁵.

El proceso es descrito con detalle en *Tras la Virtud*, pero queda claro que las ideas estaban incoadas por MacIntyre desde hacía décadas. Así, cuando en 1981 afirmaba que para la concepción liberal:

“Las preguntas sobre los fines son preguntas sobre los valores, y en este punto la razón calla; y así el conflicto entre valores rivales no puede ser racionalmente saldado. Ante lo cual no hay más remedio que elegir: entre partidos, clases, naciones, causas, ideales” ³²⁶.

En estas líneas no hace más que desarrollar argumentos otras veces expuestos en escritos anteriores, como, por ejemplo, cuando lamentaba:

“(…) una ausencia del vocabulario con el que suscitar el tipo de preguntas que es necesario formular si han de darse, más que meras afirmaciones sobre medios, alguna forma de acuerdo o desacuerdo explícito sobre fines morales y sociales” ³²⁷.

La pretendida neutralidad queda, por tanto, convertida en empobrecimiento del mundo moral, como precio que ha de pagarse para evitar la discrepancia. La excusa recurrente que el liberalismo pondría aquí sería la de asegurar la paz social y las libertades de todos. Pero hay que desenmascarar qué tipo de libertades está protegiéndose así; qué lugar en la escala de libertades ocupan unas sobre otras; quiénes podrán gozar de ellas: acerca de esto, no hay duda de que los compromisos alcanzados sin una suficiente fundamentación en valores profundos, serán mucho más inestables ³²⁸. MacIntyre, por el contrario, aboga por una valiente discusión sobre los fines, sobre la base del diálogo de las tradiciones, y con la confianza en la racionalidad de las tradiciones.

c) *La distinción medios-fines*

³²⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 42 (25).

³²⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 43 (26).

³²⁷ Cfr. *Secularization and Moral Change*, p. 36.

“(…) the absence of any vocabulary in which to raise the kind of issues which it is necessary to raise if there is be not mere assessment of means, but some kind of explicit agreement or disagreement about social and moral ends”.

³²⁸ MacIntyre expone de la necesidad de llegar a acuerdos sobre los fines, sin quedarnos sólo discutir sobre cuestiones instrumentales, aunque parezca que éstas pueden proporcionar la base suficiente para un rápido avance en el diálogo entre visiones rivales.

Como una expresión más de su desacuerdo con la pretendida neutralidad de la modernidad, MacIntyre denuncia la falsedad de una de las dicotomías típicamente modernas del pensador austríaco Karl Popper, que afirmaba que, o nos ocupamos de medios y no de los fines, o estamos destinados a ser ilegítimamente parciales en las ciencias sociales³²⁹. MacIntyre encuentra la raíz de esta oposición precisamente en los condicionantes epistemológicos de la modernidad, que se basa en la abrupta delimitación entre medios y fines, entre hechos y valores. Popper es desmantelado, al ponerse en evidencia que el empleo de estas dicotomías no es más que una especie de dualismo, por el cual el austríaco asigna etiquetas a sus oponentes, y se coloca en el extremo que más le conviene. En el caso que nos ocupa, primero sienta las bases de ese dualismo, y después excluye a las teorías opuestas al extremo que considera correcto.

Precisamente en esa insistencia por suscitar las cuestiones relevantes como cuestiones de asignación de medios, y, paralelamente, excluir los debates sobre los fines, MacIntyre ve un factor de empobrecimiento del mundo moral. Es más, se produce como un fenómeno intencionado para evitar el surgimiento de una opinión crítica, por ejemplo, en el mundo universitario; la estrategia que denuncia MacIntyre en los años sesenta, es

“(...) difundir entre los estudiantes —especialmente, en el mundo anglosajón, los de artes liberales— la creencia de que las materias relativas a los valores son arbitrarias y convencionales. Así, al estudiante universitario se le presenta una situación en la que los fines que promovieron su asignatura, son o bien impuestos desde fuera, o son fines que sus propios profesores parecen no tener claros o ser inconfesados”. (...) “Nuestro deseo debería ser el de ayudar a la gente a descubrir actividades cuyos fines no estén fuera de ellas mismas³³⁰; y parece ser algo propio de la naturaleza de toda investigación intelectual, que en sí misma y por sí misma suponga ese tipo de actividad. La actividad crítica que debe ser el fruto de la educación, no sirve más que para sí misma; no sirve a nadie, excepto aquellos que la ejercitan”³³¹.

³²⁹ Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, London, 1960, pp. 195-240.

³³⁰ Nótese aquí una primitiva aproximación a lo que más tarde llamará *prácticas*.

³³¹ Cfr. “Against Utilitarianism”, pp. 16-17 y 19.

“(...) to cultivate among them the belief that matters of value are arbitrary and conventional. So university student is presented with a situation in which the ends that dictated his course of study are either imposed from outside or are ends about which his own teachers seem to be unclear and uncertain”. (...) “Our aim ought to be to help people to discover activities whose ends are not outside themselves; and it happens to be of the nature of all intellectual inquiry that in and for itself it provides just such activity”.

Resulta una vez más que la pérdida moral que acarrea el liberalismo se realiza por omisión de la protección y delimitación debida a las cuestiones sobre los fines ³³², es decir, a los bienes que se realizan en los diferentes ámbitos de las relaciones humanas, más aún si esta postura se mantiene en la educación. La entrada de las concepciones utilitaristas es, para MacIntyre, una pérdida ocasionada por el liberalismo que, al no sostener una posición firme sobre su teoría del bien, deja que predominen las cuestiones sobre los medios. Pero, en la práctica, a esto se le llama “pactar” con estas teorías. El pacto del liberalismo es una cesión; su neutralidad, una claudicación. Su triunfo, una disolución moral que termina por primar al oportunista. La divisoria que traza entre las cuestiones de propósito, y las de los medios deviene una excusa para no reconocer el predominio de fin alguno. Es un trasunto de la abrupta separación de los valores en la vida privada y en la pública. **“De nuevo, el descubrimiento de propósitos a menudo pertenece un área privada de la vida, no reconocida por el sistema”** ³³³.

³³² Cfr. *Tras la virtud*, p. 78 (54).

³³³ Cfr. “Against Utilitarianism”, p. 17.

“Moreover once again the discovery of purposes often belongs to a private area of life unrecognized by the system”.

E. OBJECIONES AL DISTANCIAMIENTO RADICAL DE MACINTYRE RESPECTO A LA MODERNIDAD Y AL LIBERALISMO

Entre los abundantes comentarios a las relaciones entre la modernidad y la filosofía macintyreana, se han vertido múltiples objeciones a su pretensión de globalidad en la crítica a la modernidad. Una de las más sugerentes se basa en una posición escéptica en cuanto al distanciamiento del propio MacIntyre respecto a esta tradición.

Las críticas respecto a la pretensión de MacIntyre distanciarse de la modernidad han provenido de muy distintos sectores intelectuales:

a) De parte del liberalismo, y de otros simpatizantes de la modernidad, la crítica más recurrente ha sido la de aquellos que ven a MacIntyre como un autor reaccionario que pretende luchar contra la modernidad con armas del pasado, pero que no tiene más remedio que acudir a un arsenal más actualizado para defenderse ³³⁴.

Incluso otros, como Carlos Thiebaut, afirman la inexorabilidad de la modernidad:

“Ejercemos la modernidad al rechazar sus consecuencias porque pensamos todavía, y quizá ya siempre, desde la constitución crítica del sujeto moral moderno que supone, de entrada, la no reconciliación con un presente que, ciertamente, es digno y merecedor de todo desafecto” ³³⁵.

Esta apreciación es compartida por muchos autores contemporáneos y, según Ernest Gellner, tendría su origen en Max Weber:

³³⁴ Vid. ALAN GEWIRTH: “Rights and Virtues”, *Review of Metaphysics*, 38 (1984-85), pp. 739-62; *Analyse und Kritik*, 6 (1984), pp. 28-48; — “A Brief Rejoinder”, *Analyse und Kritik*, 7 (1985), pp. 249-50; — “Replies to my critics”, en *Gewirth’s ethical Rationalism*, E. REGIS JR. (ed.), Chicago, 1984, pp. 192-255; STEPHEN HOLMES en su *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge Mass., London, 1993, pp. 88-121; WILLIAM M. SULLIVAN: “After Foundationalism”, en *Anti-foundationalism and Practical Reasoning*, E. Simpson, (ed.), Academic Printing and Publishing, 1987; JEFFREY S. TURNER: “Socrates Amidst the Academics?” [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*], *Inquiry*, 34 (Jun. 1991) 2, pp. 255-78; DAVID M. WAGNER: “Alasdair MacIntyre”, en *Liberalism at the Crossroads*, C. Wolfe y J. Hittinger (eds.), Rowman & Littlefield, 1994.

³³⁵ Cfr. THIEBAUT, CARLOS: “Cabe Aristóteles”, *Revista de occidente* 12, 1987, pp. 43; Versión ampliada en *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid 1988. pp. 35-69 (p. 55).

“Lo que tenemos que aprender de Weber es, en parte, que somos irremisiblemente modernos”³³⁶.

Pero esas asimilaciones a la modernidad serían achacables a todo intento crítico, —todo sería reminiscencia de la *duda metódica*— con lo que, paradójicamente, pero por fortuna para la propia tradición moderna, toda posible crítica se evaporaría.

b) Desde una tradición tan distinta como el tomismo, Giuseppe Abbà acusa a MacIntyre de no haber abandonado por completo la “ética del punto de vista de tercera persona”, característico de la modernidad: centrarse tanto en los aspectos sociológicos y en la virtud de la justicia, puede llegar a reducir virtud y moral a justicia, y éste es un rasgo típicamente liberal, pues el liberalismo tiende a valorar exclusivamente las relaciones humanas externas, considerando no relevante la moralidad en la esfera privada de los individuos. En este caso, la acusación se basa en una pretendida ausencia de una fundamentación de las acciones en una psicología del sujeto agente. Sin embargo, aparte de que MacIntyre sí ha estudiado detenidamente esos aspectos, su enfoque social de la moral no se aproxima a los filósofos de la situación hobbesiana, sino a los aristotélicos³³⁷.

Matteini, comparte la postura de Abbà, al advertir que, o bien MacIntyre fundamenta la ética en un proyecto antropológico y de contenidos, o sigue en el ámbito de la “ética de tercera persona”, pues su concepción teleológica se refiere sobre todo a una posibilidad más para la cohesión social, en vez de a un proyecto eudaimónico de obrar del hombre que guíe su autorrealización³³⁸.

En esta línea, Salvador Mas afirma que la reticencia de MacIntyre a aportar una solución metafísica en la teoría de la virtud, y su tendencia, en cambio, a procurar una solución histórica y social, es una manifestación de su adscripción a la modernidad³³⁹.

³³⁶ Cfr. Recensión de *The Legitimation of Belief*, de Ernest Gellner. *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 29, 1978, p. 106.

“What we have to learn from Weber is in part that we are irredeemably ‘modern’”.

³³⁷ Cfr. GIUSEPPE ABBÀ: *Felicidad, Vida Buena y Virtud*, EIUNSA, Barcelona (1992) pp. 134-35.

³³⁸ Cfr. MARIA MATTEINI: *MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come bene comune*. Ed. Città Nuova. Roma 1995, p. 97.

³³⁹ Cfr. SALVADOR MAS: “El tema de la virtud; A. MacIntyre, lector de Aristóteles”, *Revista de Filosofía*, VIII (1996), p. 170.

Janet Coleman extiende esta característica al aristotelismo tomista de MacIntyre. Precisamente los aspectos *modernos* de la filosofía del escocés la harían, para esta autora, incompatibles con un verdadero aristotelismo y más aún con un genuino tomismo³⁴⁰. Como veremos, el propio MacIntyre contesta con contundencia esas acusaciones de modernidad³⁴¹.

c) La crítica postmoderna ve a MacIntyre como un paso más dentro de la modernidad constructivista. Para esta visión los errores de la modernidad no son paliables desde una posición aristotélica, que comparte con ella demasiados aspectos³⁴². El punto de mira de esta posición se centra, más que en el proyecto crítico de MacIntyre que comparte en buena medida, en la posibilidad de su proyecto reconstructivo en primer lugar de la racionalidad, y también de las formas sociales idóneas.

1. EL “SÍNDROME MACINTYRE”

En muchos casos, al exponer un determinado filósofo, MacIntyre pone de relieve que las explicaciones que reaccionan contra doctrinas de pensadores anteriores, en el fondo, están tomando de ellos elementos fundamentales. La ceguera para constatar este hecho termina volviéndose contra esos críticos.

Vamos a denominar a este fenómeno “síndrome MacIntyre” y lo definiremos como la falta de percepción de la pertenencia a una o varias tradiciones, que puede acarrear la caída más o menos inconsciente de un filósofo, o de una corriente cultural o de pensamiento, en los parámetros que critica. Esto es posible por esa característica del ser humano que el propio autor de *Tras la virtud* ha sentenciado en una de sus certeras fórmulas: **“La rebelión contra mi identidad es siempre un modo posible de expresarla”**³⁴³.

³⁴⁰ Cfr. JANET COLEMAN: “MacIntyre and Aquinas”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 65-90.

³⁴¹ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 299-301.

³⁴² Cfr. DWIGHT FURROW: *Against Theory*, Routledge, *Continental and Analytic Challenges in Moral Philosophy*, Routledge; London y New York, 1995, xx + 224 pp.; WILLIAM CORLETT: *Community without Unity*, Duke University Press, 1989; BARBARA HERRNSTEIN SMITH: “Judgment After the Fall”, en *Deconstruction and the Possibility of Justice*, D. Cornell et al., (eds.), Routledge, 1992; JOSEPH MARGOLIS: “The Options of Contemporary Ethical Theory”, *Philosophy and Literature*, 37 (1987) 1, pp. 37-56.

³⁴³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 272 (221).

Los ejemplos de este síndrome filosófico y cultural salpican toda la obra del escocés. Sale a relucir cuando Kierkegaard, pretendiendo rebatir a Hegel, emplea elementos de la filosofía Hegeliana que terminan volviéndose contra él ³⁴⁴.

También ocurre, aunque con muy diferente signo, con el legado de Hegel en Marx: tanto una concepción religiosa que pasa inconscientemente a Marx ³⁴⁵, como a la creencia hegeliana del progreso necesario, que influye en la necesidad del triunfo de la clase trabajadora sobre la burguesía: **“El joven Marx se distanciaba de Hegel acerca de en qué consistía el progreso necesario de la historia del mundo, pero nunca se desembarazó completamente de la noción de un progreso inevitable”** ³⁴⁶. El propio Marx, al definir el capitalismo y predecir erróneamente sus efectos, es víctima de los errores de la economía política clásica que él mismo había criticado, de modo que **“(…) asume la suficiencia y perfección última de sus propias categorías abstractas”** ³⁴⁷.

Kant se ve afectado por el “síndrome MacIntyre” al intentar reaccionar contra Hume, pues en el fondo comparte con él muchos rasgos de la psicología de la acción humana ³⁴⁸.

Lo que se expresa en el “síndrome MacIntyre” no es más que, en términos del propio MacIntyre, la incapacidad para detectar los problemas de traducción e *inconmensurabilidad* entre distintas tradiciones. Todos los anteriores, son casos de no haber reparado suficientemente en las divergencias y similitudes con otras filosofías, que eran tenidas como radicalmente distintas cuando en realidad se movían en los parámetros de una misma tradición.

Como hemos visto, hay autores que piensan que MacIntyre se ve afectado por su propio “síndrome” al no poder escapar de la modernidad. Alegan, en primer lugar, algo que es innegable: MacIntyre ha crecido y se ha formado en pleno contacto con la modernidad. Como consecuencia, no dejaría de ser él mismo —lo reconozca o no— un autor moderno, profundamente influido por esa

³⁴⁴ Vid. “Existencialismo” en D. J. O'Connor (ed.): *Historia Crítica de la Filosofía Occidental*, Vol. VII: Filosofía contemporánea. Paidós, pp. 182-188.

³⁴⁵ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. 7-28.

³⁴⁶ Cfr. “Marx”, en *Western Political Philosophers*, M. Cranston (ed.), Bodley Head, London, 1964, p. 106.

“The early Marx differed from Hegel as to what the inevitable progress of world history consisted in, but never rid himself entirely of the notion of an inevitable progress”.

³⁴⁷ Cfr. “Marx”, en *Western Political Philosophers*, M. Cranston (ed.), Bodley Head, London, 1964, p. 108.

“(…) he assumes the ultimacy and the sufficiency of his own abstract categories”.

³⁴⁸ Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, pp. 295-312.

tradición. Otro dato por el que da la impresión de que en el fondo se está apoyando en la modernidad, es que utiliza conceptos filosóficos heredados, por ejemplo, de Rousseau, Hegel, Marx, Collingwood, Ryle, Popper, Green, Bradley, etc. El caso de la filosofía de Popper es curioso: en artículos de su primera época MacIntyre desarrolla una furibunda crítica contra las principales ideas de este pensador³⁴⁹. Pero más tarde —entre otras influencias— utilizará constantemente un concepto epistemológico que parte del principio de “falsación” elaborado por el austríaco, que será fundamental en sus concepciones sobre esa materia.

Son patentes también las influencias que ha recibido nuestro autor por parte sus maestros marxistas, Wittgenstein, el psicoanálisis y la filosofía analítica³⁵⁰. A la vez, se nota en su obra el peso de críticos de la modernidad como Karl Polanyi³⁵¹ y Richard Rorty (en este caso, a pesar del amplio desacuerdo, MacIntyre es deudor de haber sido introducido por él más profundamente en el problema de la inconmensurabilidad, en la que ya venía trabajando desde hacía mucho tiempo³⁵²). De todo esto deducen que el propio MacIntyre se ha visto afectado por el “síndrome” en alguna medida.

No conviene olvidar que MacIntyre ha sufrido una suerte de conversión filosófica. La primera fase de su reacción supuso la negación algunos puntos vista que antes sostuvo, y que en buena medida estaban informados por la mentalidad moderna. MacIntyre ha reconocido que su primer intento de alejamiento de la modernidad y en concreto del liberalismo, realizado desde hacía muchos años, resultaba sin embargo insuficiente, y de alguna manera terminaba pactando con los propios principios que pretendía criticar³⁵³. Así, llegará a detectar determinados componentes modernos presentes en el marxismo, y, descartará cualquier solución política que se base en las instituciones del Estado-nación moderno.

La percepción de la racionalidad de las tradiciones supone una profundización en ese distanciamiento de la modernidad. MacIntyre aprende a

³⁴⁹ Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. Thompson (ed.), Stevens and Sons, London, 1960, pp. 216-226; y afirma: “**el pensamiento de Popper en muchos aspectos sistematiza y representa las concepciones (dominantes) de la época**”, p. 217.

³⁵⁰ Cfr. *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, Routledge and Kegan Paul, London; Humanities Press, New York, 1958, ix + 100 p. Traducido al Castellano: *El Concepto de Inconciente*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1982; vii + 127 p. Vid. Presentación, de Pablo Geltman, pp. 16-17.

³⁵¹ Cfr. PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, Cap. 3. passim.

³⁵² Cfr. “Is Understanding Religion Compatible with Believing?”, en *Faith and the Philosophers*, John Hick (ed.), Macmillan London, 1964, pp. 115-33. También en: *Rationality (Key Concepts in the Social Sciences)*, Bryan Wilson (ed.), Oxford. Basil Blackwell. 1977, pp. 62-77.

³⁵³ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 9-10.

distinguir la *inconmensurabilidad* de las diferencias entre un modo de ver la vida moderno y otro proveniente del aristotelismo. Lo primero que hay que tener en cuenta es que ambas cosmovisiones pueden utilizar algunos términos que se parezcan; de ahí la necesidad de deslindar lo que entiende cada una por determinadas expresiones. La inconmensurabilidad entre dos tradiciones se da cuando no comparten aspectos esenciales de sus concepciones, aunque puedan estar de acuerdo en algunos puntos concretos. Si se trata de las percepciones rivales de la moral, aunque propongan soluciones parecidas en temas concretos de ética aplicada, eso no acaba con la inconmensurabilidad, y pretender acuerdos punto a punto puede resultar, no sólo infructuoso, sino hasta encubridor ³⁵⁴.

Por tanto, es indudable que MacIntyre ha sido educado en parte como un heredero de la modernidad, ha estudiado a fondo sus concepciones, y se ha visto influido por ellas. Pero, precisamente por ese conocimiento, es capaz de percibir la distancia que existe entre la cosmovisión moderna y otra tradición de la que se siente también heredero: el aristotelismo. Cuando tal percepción afecta a aspectos esenciales sobre el modo de entender el mundo, a la moral y al propio concepto de racionalidad, MacIntyre está en condiciones de afirmar la *inconmensurabilidad* entre ambas.

No obstante, no es extraño que MacIntyre dé la impresión de haber caído en este *síndrome*, porque postula la necesidad de hablar el lenguaje de la tradición a la que se quiere uno enfrentar, como segunda lengua materna. Por tanto, en sus análisis ha de emplear el lenguaje y los recursos de la modernidad para asegurarse que no está fabricando un modelo arbitrario. Tiene que explicar la propia historia de esa tradición desde dentro, y plantear los problemas que no logra resolver y sus incoherencias. El segundo paso será aportar recursos de otra tradición, si los hay, para resolver esos problemas e incoherencias ³⁵⁵. Parece que los críticos se han detenido en la apreciación de la primera cualidad de MacIntyre y no han tomado en serio la segunda.

2. LA IMPOSIBILIDAD DE RECUPERAR LA TRADICIÓN PRETÉRITA DERROTADA

Por otra parte, se podría intentar demostrar —muchos autores contemporáneos emprenden una reacción por esta línea— que MacIntyre puede ser compatible con la modernidad porque sus críticas son insuficientes y es

³⁵⁴ Cfr. “Does Applied Ethics Rest on a Mistake?”, *The Monist*, vol. 67, 1984, pp. 498-513.

³⁵⁵ Cfr. “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, pp. 104-22. Artículo confeccionado para la Sexta Conferencia de Filósofos Este-Oeste, publicado también en los *Proceedings* de tal evento.

precisamente la modernidad la que sale victoriosa en el debate ³⁵⁶. Se podría explicar esto desde la concepción general que MacIntyre expone en *Tres versiones rivales de la ética*: es decir, estos autores, partidarios de la concepción moderna, intentan demostrar que el punto de vista de la tradición aristotélico-tomista que sostiene MacIntyre no puede sobrevivir en las sociedades actuales, sino sólo marginalmente, dentro del marco de referencia del liberalismo, o, en todo caso, que puede ser subsumido en el esquema liberal. MacIntyre es visto desde esta perspectiva como un filósofo nostálgico de un pasado irrecuperable, que vive en un mundo donde se le hace necesario contar con el omnipresente punto de vista descomprometido del liberalismo, que proporciona el terreno de libre juego para el resto de las concepciones ³⁵⁷.

Sin embargo, MacIntyre, conociendo esas críticas, ha seguido defendiendo en los últimos escritos ³⁵⁸ que no se puede recuperar el proyecto ilustrado, liberal y moderno, y que hay que salirse de él. MacIntyre defiende asimismo, la posibilidad de no asumir el meollo del liberalismo pese a la necesaria cohabitación con esta mentalidad dominante y las dificultades consiguientes ³⁵⁹.

³⁵⁶ Cfr. R. BERNSTEIN: "Nietzsche or Aristotle? Reflections on Alasdair MacIntyre's *After Virtue*", *Soundings* (67) 1984, pp. 6-29; RAIMOND GAITA: "Virtues, Human Good and the Unity of a Life", *Symposium on After Virtue*, *Inquiry* Vol. 26, 1984, pp. 407-424; ANDREW MASON: "MacIntyre on Liberalism and Its Critics; Tradition, Incommensurability and Disagreement", en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press, Cambridge, 1994, pp. 225-244; STEPHEN MULHALL: "Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell" en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press, Cambridge, 1994, pp. 205-224; ONORA O'NEIL: "Kant after Virtue", *Symposium on After Virtue*, *Inquiry*, Vol. 26, 1984, pp. 387-405; ANGEL RIVERO: "Modernidad y emotivismo. MacIntyre *Tras la virtud*", *La Balsa de la Medusa* n. 5-6 1988, pp. 173-176; CARLOS THIEBAUT: *Cabe Aristóteles*, Madrid, 1988, cap. 1 pp. 35-69 que es una adaptación del artículo publicado con el mismo título en *Revista de Occidente*, diciembre 1987; MARX W. WARTOFSKY: "Virtue Lost or Understanding MacIntyre" *Inquiry*, *Symposium on After Virtue*, Vol. 27, 1984, pp. 235-250; ROBERT WOLKER: "Projecting the Enlightenment", en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press, Cambridge, 1994, pp. 108-126.

³⁵⁷ Cfr. STEPHEN E. FOWL: "Could Horace Talk with the Hebrews? Translatability and Moral Disagreement in MacIntyre and Stout", *The Journal of Religious Ethics*, 19 (Prim. 1991) 1, pp. 1-20; IAN S. MARKHAM: "Faith and Reason: Reflections on MacIntyre's 'Tradition-Constituted Enquiry'", *Religious Studies*, 27 (1991), pp. 259-67; PETER J. MEHL: "In the Twilight of Modernity, MacIntyre and Mitchell on Moral Traditions and Their Assessment", *The Journal of Religious Ethics*, 19, Prim. 1991 (1), pp. 21-54; JEFFREY STOUT: *The Flight from Authority*, Notre Dame, 1981. Contra estas posiciones vid. PHILIP L. QUINN: "Religious Ethics after *Ethics after Babel*: MacIntyre's Tradition versus Stout's *Bricolage*", en *Philosophy and Theological Discourse*, S. T. Davis (ed.), Macmillan y St. Martin's Press, 1997.

³⁵⁸ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*; "Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives", en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, passim.

³⁵⁹ Cfr. "A Partial Response to my Critics", en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 290-296.

3. RESPUESTAS A LAS OBJECIONES PLANTEADAS SOBRE LA RELACIÓN DE MACINTYRE CON LA MODERNIDAD

Hay que destacar que lo que MacIntyre rechaza de la modernidad no son los autores como tales en bloque, ni la validez de muchas de sus teorías, sino la medida en que asumen postulados esenciales de la modernidad y, desde ellos, colaboran con la fundamentación del “proyecto ilustrado”. Reconoce que, en otro contexto, las aportaciones de los autores más característicos de la modernidad podrían ser de mucho valor y por ello no duda en utilizarlas para ensanchar las sus propias conclusiones, que, sin embargo, son profundamente críticas respecto a ese “proyecto ilustrado” de fundamentación de la moral. Él mismo explica su peculiar relación con los autores modernos, reconociendo las influencias de Kant, Diderot, Mill y Hegel, entre otros muchos³⁶⁰. Al mismo tiempo, MacIntyre reconoce que necesita ampliar y profundizar sus críticas al “proyecto ilustrado” de explicación de la moral y a otros elementos esenciales de la modernidad, pues sólo ha conseguido fundamentar su oposición a algunos aspectos básicos de ese “proyecto”³⁶¹. De momento, sin embargo, son suficientes para aventurar la incompatibilidad con el Aristotelismo y el Tomismo.

Como réplica a los que han pretendido aplicarle el calificativo de *moderno*, conviene señalar que el proyecto de MacIntyre no trata de excluir la influencia de la modernidad, sino precisamente de conocerla desde dentro y con su propio lenguaje, para detectar las diferencias e incompatibilidades con otras tradiciones rivales. Si, en ese proceso de discernimiento, se alcanza el convencimiento racional de la superioridad de los recursos de otra tradición, la honestidad intelectual impone su reconocimiento. La otra posibilidad es la incompatibilidad, que puede demostrarse en distintos niveles —epistemológico, moral, etc.—, hasta desembocar en las manifestaciones sociales. Todo ese proceso se hace cargo tanto de los logros como de las limitaciones de las tradiciones rivales, pero conduce a afirmar todos los aspectos esenciales de una tradición, en detrimento de las demás, o bien de una “integración de tradiciones” en otra superior. También, una tradición puede apropiarse los logros de otra en algunos aspectos, en la medida en que puedan ser integrados en el cuerpo de la misma sin desvirtuarla.

Nuestro autor pretende utilizar el lenguaje y los conceptos de una tradición para criticarla *desde dentro*. Es más, según su concepción, dicha crítica no podría llevarse a cabo acertadamente de otra manera: hace falta hablar el

³⁶⁰ Cfr. “Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder”, *Soundings*, vol. 67, 1984, p. 40.

³⁶¹ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press, Cambridge, 1994, p. 299.

idioma de esa tradición (como una segunda lengua materna), para darse cuenta de que ha entrado en crisis epistemológica. Pero las soluciones a esa crisis pueden —y MacIntyre afirma que, en este caso, deben— venir de una tradición distinta. Es cierto que todo autor nace en el contexto de una tradición; pero no quiere decir que forzosamente sea una sola, ni que ésta sea determinante: puede ocurrir que esté influido simultáneamente por varias tradiciones rivales. En concreto, MacIntyre ha recibido la influencia del marxismo y de la cosmovisión cristiana; por otra parte, ahora ha llegado al aristotelismo y al tomismo; además no deja de estar impregnado de muchos factores de la modernidad. Todas estas influencias nos empujan más bien a ver a MacIntyre como uno de esos “habitantes” de situaciones de frontera, de los que él mismo habla en *Tres versiones rivales de la ética*³⁶², que a veces son capaces de superar las contradicciones existentes entre varias tradiciones que estaban a punto de entrar en crisis epistemológicas.

¿Puede ser que MacIntyre tienda a verse a sí mismo como uno de estos personajes? Pensamos que sí. Pero hasta el momento el escocés no ha encontrado más que razones para excluir toda posible integración de aspectos esenciales de la modernidad. ¿Qué decir, por otro lado, de la posible integración de marxismo y el cristianismo? Con la publicación en 1995 de una nueva edición de *Marxism and Christianity*, ¿no hace pensar que intenta salvar dos tradiciones —marxista y cristiana— de la profunda crisis que ha glosado en gran parte de su obra en la que desde hace tiempo se ven envueltas?³⁶³ La respuesta a esta pregunta es bastante compleja y será articulada con mayor detenimiento. Baste decir ahora que MacIntyre ha rechazado la tradición política marxista, y gran parte de esa tradición de investigación moral, precisamente por haberse contaminado de la modernidad; al igual que en el pasado había rechazado la cosmovisión cristiana, entre otras razones, por entender que había pactado con el liberalismo³⁶⁴. Sin embargo, hay un aspecto de ambas cosmovisiones que MacIntyre pretende ahora aprovechar: su antiliberalismo. MacIntyre ha aprendido a conjugar el cristianismo con el aristotelismo gracias al Aquinate. Todavía no ha integrado con esa tradición el marxismo, pero piensa que podría explotarse esa posibilidad³⁶⁵. Claramente aquí MacIntyre sí se ve como un “habitante de frontera” entre dos tradiciones.

³⁶² Cfr. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*, Duckworth, London; University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990. Traducido al Castellano por Rogelio Rovira: *Tres versiones rivales de la ética (Enciclopedia, Genealogía y Tradición)*, Rialp, Madrid 1992, pp. 151-153 (114-116); cfr. también pp. 156, 158, 159, 162 (118, 120, 121, 123).

³⁶³ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. i-xxxii.

³⁶⁴ Cfr. “Marxists and Christians”, *The Twentieth Century*, vol. 170, Otoño 1961, pp. 28-37.

³⁶⁵ Cfr. “The Theses on Feuerbach: A Road not Taken”, en *Artifacts, Representations and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*, Robert S. Cohen y Carol C. Gould (eds.), Kluwer Academic Publishers; Dordrecht, 1994, pp. 277-90.

Por tanto, nos parece infundada la acusación de que MacIntyre cae en los mismos parámetros que rechaza en la modernidad. Puede demostrarse que los conoce y los utiliza en ocasiones, pero no se ha conseguido probar que su proyecto filosófico esté anclado en esos postulados básicos de la modernidad que él mismo critica. Más aún, él mismo ha negado siempre estas acusaciones y ha ido ampliando la distancia entre los fundamentos de la modernidad y los de la tradición aristotélico-tomista de la que se siente heredero ³⁶⁶.

Los que en el enfrentamiento con nuestro autor, reivindican la victoria de la tradición moderna, y su capacidad de asumir dentro de sí los argumentos de MacIntyre y superarlos, librándose así de la crisis epistemológica, reciben respuesta desde dos puntos de vista:

a) Dentro del campo de la investigación moral, la defensa de MacIntyre se apoya en que el bando moderno, compuesto por una pluralidad de autores, no se llega a poner de acuerdo ni siquiera en el tipo de críticas que son válidas contra el escocés ³⁶⁷: hay quienes le reprochan haber errado el blanco en sus críticas, que serían contestables desde un punto de vista liberal ³⁶⁸; también se le acusa de caer en el historicismo y el relativismo ³⁶⁹; otros adoptan una crítica parcial para intentar demostrar que MacIntyre no es un aristotélico auténtico, o un tomista auténtico, sin entrar en aspectos del fondo de su crítica de la modernidad ³⁷⁰; los que le ven como un dogmático y melancólico del pasado ³⁷¹; los que incluso tachan su filosofía como potencialmente totalitaria ³⁷².

³⁶⁶ Vid. como ejemplos más recientes: *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press; Milwaukee, 1990, 69 pp.; “Aquinas’s Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours”, en *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, Amélie Oksenberg Rorty (ed.), Routledge; London y New York, 1998, pp. 95-108; *Animales racionales y dependientes*, pp. 25-33 (11-19) y 61-70 (43-51).

³⁶⁷ Cfr. *Tras la virtud* p. 319 (260).

³⁶⁸ Cfr. STEPHEN MULHALL: “Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge, 1994, pp. 205-224; ANDREW MASON: “MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement”: Idem. pp. 225-244. ROBERT WOLKER: “Projecting the Enlightenment” Idem. pp. 108-126.

³⁶⁹ Cfr. ANDREW MASON: “MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement”; en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press, Cambridge, 1994, pp. 225-244.

³⁷⁰ Cfr. PETER JOHNSON: “Reclaiming the Aristotelian Ruler”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press, Cambridge, 1994, pp. 44-64; respecto al tomismo: JOHN HALDANE: “MacIntyre’s Thomist Revival: What Next?”, Idem. pp. 91-107; JANET COLEMAN: “MacIntyre and Aquinas”, Idem. pp. 65-90.

³⁷¹ Cfr. KAI NIELSEN: “Critic of Pure Virtue: Animadversions on a Virtue-Based Ethics”, en *Virtue and Medicine*, E. Shelp (ed.), Reidel; Dordrecht, 1985, pp. 133-50; CARLOS THIEBAUT: *Cabe Aristóteles*, Visor. Madrid 1988, pp. 35-69. ROSS POOLE: *Morality and Modernity*,

Las bases desde las que se formulan esas críticas son tan variadas que no pueden articularse unas con otras y aportar soluciones globales adecuadas a los problemas que MacIntyre plantea³⁷³. Al igual que les ocurre con la generalidad de sus propuestas, los utilitaristas, partidarios modernos de los derechos humanos, contractualistas, intuicionistas, republicanos, etc., son incapaces de ir en bloque en sus críticas, y al ceñirse a meros aspectos parciales, contribuyen más aún a demostrar el diagnóstico de MacIntyre sobre el “proyecto ilustrado”.

b) Ya hemos visto que los que postulan una defensa política del modelo liberal frente a MacIntyre se basan en dos argumentos: el imperio de los sistemas liberales en las sociedades actuales; y la marginalidad de las formas sociales que propugna el escocés.

Para responder a la dificultad, ya aludida, de la marginalidad de esas concepciones ajenas a la modernidad³⁷⁴, que lleva asociada la desconfianza en el proyecto reconstructivo de MacIntyre, nuestro autor va a profundizar en **“el proceso histórico por el cual la comprensión narrativa de esa la unidad de la vida humana y el concepto de práctica fueron arrojados a zonas marginales de la cultura moderna”**³⁷⁵ y también, consiguientemente, en **“la transformación del concepto y de la práctica de las virtudes”**³⁷⁶. MacIntyre viene a decir que este proceso de marginación se produce históricamente a raíz de unas razones y acontecimientos sociales concretos, muchas veces dirigidos directamente a eliminar al adversario y a configurar la sociedad según los parámetros de una determinada concepción. La marginalidad viene producida, no sólo por la debilidad de la “tradicón aristotélica de las virtudes”, sino más bien por la disolución introducida en ella por factores externos, que no sólo terminan con unas determinadas concepciones sociales, sino con el entramado mismo de la moral y de su comprensión. Es una idea muy cercana a la que expresa Karl Polanyi en *La gran transformación*³⁷⁷. Parafraseando también a Ernest Gellner, MacIntyre sostiene que **“(…) estas tradiciones en evolución que contiene este**

Routledge; London, 1991. Hay traducción española: *Moralidad y modernidad*, Herder; Barcelona 1993.

³⁷² Cfr. DAVID CONWAY: *Classical Liberalism*, Macmillan y St Martin's Press, 1995; STEPHEN HOLMES: *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, 1993, 330 pp.; DEREK L. PHILLIPS: *Looking Backward*, Princeton University Press, 1993.

³⁷³ Cfr. *Tras la virtud*: la discusión entre Rawls y Nozick; pp. 303 y ss. (246 y ss.).

³⁷⁴ Vid esta tesis, Capítulo IV, C.2, *La marginalidad de las comunidades de la tradición aristotélico-tomista*, pp. 621-631.

³⁷⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 280 (228).

³⁷⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 280 (228).

³⁷⁷ Cfr. KARL POLANYI *The Great Transformation*, Octagon Books; New York, 1944, xii + 315 pp. Hay traducción española: *La gran transformación*, Ed. Endymion; Madrid, 1989, 468 pp.

mundo han sido hechas pedazos por las extraordinarias fuerzas que constituyen el mundo moderno. Son poca cosa, en todo caso, y ninguna población moderna consentiría vivir dentro de sus muros (p. 203)”³⁷⁸.

La imagen del naufragio es significativa pues la idea de catástrofe va a ser utilizada por MacIntyre, aunque no interpretada de la misma forma. Para MacIntyre la salida de la modernidad no está cerrada y, por otro lado, la balsa de la modernidad, cuyo surgimiento ha provocado el naufragio de las tradiciones anteriores, está abocada al hundimiento: es el fracaso del “proyecto ilustrado”.

“(...) la que ha sido tradición dominante en la filosofía Anglo-americana (...) está ahora destinada a una estéril repetición de sus errores anteriores. El uso por parte de Gellner de la metáfora del naufragio y de la balsa se demuestra ahora inapropiado; lo que él toma por una balsa se hundió hace tiempo”³⁷⁹.

Otros restos pueden ser aprovechados y reconstruidos, aunque, eso sí, en una situación totalmente distinta que requiere aportaciones originales. No basta con reflotar pedazos: hace falta reconstruir un nuevo modelo adecuado a las necesidades del contexto actual. Ese modelo deberá partir forzosamente de otra tradición. En el caso de MacIntyre de una de esas tradiciones marginadas por la modernidad, que, sin embargo, tiene visos de prevalecer.

El intento de demostración de la superioridad práctica del liberalismo ha venido de la mano, entre otros, del propio de Rawls al asumir algunos argumentos de sus críticos, y, en concreto, los de MacIntyre, dentro del marco general de su teoría³⁸⁰. El planteamiento ha

³⁷⁸ Cfr. Recensión de *The Legitimation of Belief*, de ERNEST GELLNER. *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 29, 1978, p. 106.

“(...) such on-going traditions as this world contains have been long turn asunder by the extraordinary forces which constitute the modern world. They are poor things in any case and no modern population would consent to live within their walls”.

³⁷⁹ Cfr. Recensión de *The Legitimation of Belief*, de ERNEST GELLNER. *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 29, 1978, p. 109.

“(...) what has been dominant tradition in Anglo-American philosophy (...) is now doomed to a barren repetition of its earlier failures. Gellner’s use of his metaphor of the shipwreck and the raft turns out to be inappropriate; what he takes to be a raft sank some time ago”.

³⁸⁰ Cfr. JOHN RAWLS: “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, n. 14 (3), 1985, pp. 223-251; “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”: *New York University Law Review*, 64 (2), 1989, pp. 233-255.

venido a ser que el liberalismo admite una pluralidad de tradiciones en su seno en el campo moral y metafísico, mientras que en el plano político se demuestra como una verdadera tradición que triunfa sobre las demás compatibilizándolas; y este triunfo es un hecho socialmente constatable. Pero MacIntyre se da cuenta de que se trata de una unidad meramente negativa, al aglutinarse precisamente en función de lo que no entienden y rechazan ³⁸¹. Es más, su propia incapacidad para dar soluciones últimas a los problemas genera que la mentalidad liberal dominante sistemáticamente margine a los que, como la tradición aristotélico-tomista, postulen soluciones fuera de ese marco, con lo que su capacidad comprensiva se pone en entredicho. En el caso de los foros académicos universitarios MacIntyre se expresa así:

“Pero la tolerancia institucional de desacuerdo ilimitado encuentra, en las áreas de la moralidad y la teología, puntos de vista que, por su misma naturaleza, no pueden aceptar la indiferencia que presupone dicha tolerancia, puntos de vista que invitan a la desestimación más que a la tolerancia. Y, de este modo, tales puntos de vista tienen que ser desterrados, en el mejor de los casos, a los márgenes de las conversaciones internas de la universidad liberal. Para aquellos que requieren una resolución suficiente de los desacuerdos fundamentales en la moral y la teología, a fin de que pueda proseguir la investigación racional en esas áreas, la universidad liberal no puede proporcionar remedio alguno. Y al no proporcionar remedio alguno, ha excluido con éxito de su dominio a la investigación sustantiva moral y teológica” ³⁸².

Contra los intentos de los pragmáticos que, conscientes de la imposibilidad de un acuerdo racional, todavía postulan los elementos políticos de la modernidad liberal como los únicos posibles en las sociedades avanzadas ³⁸³, MacIntyre acude a otra imagen paralela a la del naufragio de la modernidad:

“Se han de entender más benévola y propiamente como el que sería un animado —y excusable— monólogo autoindulgente, de un soldado gravemente herido de un ejército derrotado, que todavía protestase de la bondad de su causa mucho después de haber perdido

³⁸¹ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press, Cambridge, 1994, p. 292.

³⁸² Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 278 (225-226).

³⁸³ Cfr. RICHARD RORTY: *The Priority of Democracy to Philosophy*, en su *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press; Cambridge, 1991; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press; Cambridge, 1989.

la batalla. ¡Qué triste!”³⁸⁴.

Como hemos apuntado, otra de las críticas hacia MacIntyre consiste en mostrar que, una vez que ha revelado las contradicciones intrínsecas de la modernidad, no puede encontrar una solución positiva a la crisis epistemológica, ni siquiera a partir de otra tradición. En este caso, ni gana MacIntyre, ni gana la modernidad, sino una tercera tradición en rivalidad con ambas: la que el propio MacIntyre llama tradición de la genealogía de la moral (de Nietzsche) o bien tradición emotivista, que parte de una crítica a la modernidad desde la imposibilidad de un acuerdo racional sobre las concepciones morales. Y así, MacIntyre sería un apoyo más para que esta última tradición venza, ya que constituiría el último intento fallido de dar una alternativa racional a la modernidad. Tal es la causa de que MacIntyre haya entrado también en debate con esta tercera tradición para demostrar, desde dentro de ella, cómo está sujeta a intrínsecas contradicciones que se explican en el fondo, porque incorpora vicios insitos en la modernidad³⁸⁵.

Quienes reivindican que MacIntyre no es un genuino representante de la tradición aristotélica o tomista han de ser vistos desde otra perspectiva. En todo caso, precisan una ulterior fundamentación para demostrar que MacIntyre se equivoca precisamente por partir de un compromiso con la modernidad. Por otro lado, MacIntyre sigue progresando en su comprensión de esa tradición, respondiendo a algunos de los reproches que se le hacían, como el de no haber llegado a una fundamentación metafísica del bien³⁸⁶ o del concepto de verdad³⁸⁷.

El intento positivo de MacIntyre por aportar soluciones a las crisis epistemológicas actuales, sobre todo en el campo de la moral, pasa por la recuperación adecuada de la tradición aristotélico-tomista. No se trata de una mera investigación arqueológica para retrotraernos en el tiempo a las

³⁸⁴ Cfr. (Recensión) de *The Legitimation of Belief*, de ERNEST GELLNER. *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 29, 1978, p. 110.

“They are more charitably and properly to be understood as the would-be cheerful, pardonably self-indulgent monologue of a gravely wounded soldier from a defeated army who still protests the rightness of his cause long after the battle has been lost. How sad!”

³⁸⁵ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética (Enciclopedia, Genealogía y Tradición)*, Rialp, Madrid 1992; *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture*, 1990, Marquette University Press, Milwaukee, 1990, 69 pp.

³⁸⁶ Cfr. “The Privatization of Good. An Inaugural Lecture”, *Review of Politics*, vol. 52, 1990, pp. 344-61; “The Objectivity of the Good”, *St. Lawrence University*, 1993, 17 pp.

³⁸⁷ Cfr. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture*, 1990, Marquette University Press; Milwaukee, 1990, 69 pp.; “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press; Honolulu, 1991, pp. 104-22; “Moral Relativism, Truth and Justification”, en *Moral Truth and Moral Tradition: Essays on Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, LUKE GORMALLY (ed.), Four Courts Press; Blackrock County, Dublin, 1994, cap. 1.

concepciones existentes antes de la modernidad. Es parte importante de esta tradición —en realidad de toda tradición que se precie—, proporcionar una visión de la realidad abierta a los cambios y al progreso. MacIntyre lo detecta en la misma gnoseología aristotélico-tomista, que enfoca el problema de la verdad como adecuación entre la mente y la realidad ³⁸⁸. No nos hallamos ante un molde estático, sino receptivo a los avances que puedan darse en el conocimiento moral. Pero, precisamente uno de esos avances, puesto de relieve más aún por los intentos modernos de prescindir de las tradiciones y comunidades para construir una moral de tercera persona (válida para cualquiera en cualquier sociedad), es la importancia del contexto, de la tradición, de la comunidad, y de las prácticas donde se insertan los agentes morales.

El camino emprendido por MacIntyre consiste, una vez descubiertos los puntos débiles de las concepciones que nos han conducido a una decadencia moral, en apoyarse en una tradición coherente que se incorpore en un tipo de comunidades inmune a las mentalidades que disuelven la moralidad. Pero para que triunfe el punto de vista de MacIntyre es indispensable la construcción y desarrollo de ese tipo de comunidades donde las verdaderas prácticas puedan sobrevivir a la amenaza de criterios externos que hagan ininteligible la búsqueda compartida del bien. Así, ha de dar razón del tipo de comunidades que se barajan, cómo se podrían estructurar en el seno de las sociedades actuales, el grado de marginalidad que podrían tener en un entorno hostil como el liberal, las prácticas que podrían generar las virtudes adecuadas, y la racionalidad donde apoyar todo este proyecto. Sus investigaciones van dirigiéndose lentamente a la construcción de esos modelos ³⁸⁹.

Lo que viene a mostrarnos MacIntyre es la incapacidad de fondo de la más genuina filosofía moderna de resolver los problemas relativos a la inconmensurabilidad, por no tener en cuenta el peso del contexto y de la tradición en sus planteamientos. Esta característica de la modernidad hunde sus raíces en presupuestos antropológicos y psicológicos que la constituyen, como la autonomía individual como valor superior, la separación de individuo y

³⁸⁸ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 147 (110).

³⁸⁹ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press, Cambridge, 1994, p. 283:

“At best what I am offering here is a promissory note, redeemable hope, at some time in the next fifteen years. I shall begin by providing what I hope is a clearer, if still too brief account of two notions central to the theses about the virtues that I have defended: that of a practice and that of a rational tradition”.

Cfr. “Nietzsche o Aristotele?”, en *Conversazioni americane*, G. BORRADORI (ed.), Editori Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 169-87. Traducción al Inglés: “Nietzsche or Aristotle?”, en *The American Philosopher*, Univ. of Chicago Press, 1994. Cap. 8, pp. 135-152.; cfr. “Después de *Tras la virtud*”, Atlántida, vol. 1, no. 4, 1990, pp. 87-95; cfr. “Politics, Philosophy and The Common Good”, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, pp. 235-252.

sociedad, el concepto de razón descomprometida, etc. De este modo, se da una integración prematura del resto de las tradiciones y culturas —tanto las del pasado, como otras tradiciones yuxtapuestas— negando su importancia o pasando por alto las diferencias de planteamientos de fondo. El sistema político liberal, con su afán de exclusivismo en cuanto a la configuración social, y su pretensión de extensión universal, es un fiel reflejo de esta intrínseca falta de sensibilidad de la modernidad hacia la valoración de la importancia de las diferencias entre tradiciones, y por tanto, la escasa percepción de la inconmensurabilidad de sus aspectos de fondo respecto a otras tradiciones.

MacIntyre postula una posibilidad de ser aristotélico hoy día. **“¿Qué nos sucede a nosotros en cuanto lectores modernos de Aristóteles? Está claro que por lo menos se nos pide, como primera instancia, identificarnos imaginativamente con el punto de vista del ciudadano de una polis bien ordenada”** —es decir, ponernos en contexto, acercarnos a ese otro idioma hasta poder llevar a cabo un conocimiento de su lengua como una segunda lengua materna; la posibilidad de la traducción y de vencer la inconmensurabilidad está en la clave de la superación del “síndrome MacIntyre”: no puedo dejar de habitar en un mundo predominantemente moderno, pero puedo llegar a entender a Aristóteles según sus propios parámetros a través de un conocimiento histórico de sus circunstancias; de lo que se puede denominar *conocimiento imaginativo*—. **“Uno que aspire a ser un crítico moderno de Aristóteles, que necesariamente ha tenido una educación política y cultural muy diferente de aquella presupuesta por Aristóteles en sus lectores, será incapaz de comprender y mucho menos de criticar las tesis de Aristóteles; a no ser que se desvincule, al menos por el momento, de la perspectiva de la modernidad”**³⁹⁰. Pero no seremos capaces de desarrollar este ejercicio si no nos apoyamos en instancias sociales que ejemplifiquen en la práctica los parámetros de esa tradición.

Podremos explicar la salida del *síndrome MacIntyre* por medio de la virtud de la *integridad* que, para MacIntyre, consiste en detectar las distintas tradiciones en las que uno está formado, y en un momento dado persuadirse de la incompatibilidad entre ellas y de la superioridad de alguna sobre las demás, o la posibilidad de compaginarlas. Este proceso se adapta a su propia biografía, formado en distintas tradiciones, imbuido de todas ellas, hasta el punto de haberse situado en muchos momentos en posiciones típicamente modernas. Sin embargo, la permanencia del rescoldo aristotélico —por otro lado inevitable, como él mismo postula— hace que MacIntyre poco a poco vaya integrando las tradiciones de las que era deudor, detectando sus antagonismos y las incoherencias, y estudiando las posibles soluciones desde una u otra posibilidad. El resultado es un progresivo convencimiento de la superioridad de una tradición

³⁹⁰ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 121 (110-111).

sobre otra, que se va dando a medida que el propio MacIntyre profundiza en diversas ramas del saber y aplica ese mismo esquema dialéctico.

Lo anterior no sería posible si, al hilo del desarrollo teórico, no hubiera tenido la posibilidad de participar en comunidades —en este caso quizá fundamentalmente académicas, pero, desde luego, sin excluir otras— que pusieron a MacIntyre en contacto con otros filósofos que venían desarrollando un tipo de discurso con cual compartía muchas de sus premisas³⁹¹. No sería coherente con el énfasis que ha hecho MacIntyre en la necesidad de comunidades específicas para el desarrollo moral de las actividades, que su actividad filosófica se desarrolle sin constituir un grupo científico o escuela. Es significativo que MacIntyre haya encontrado el caldo de cultivo necesario para el desarrollo de la racionalidad filosófica en determinados ambientes universitarios que ha conocido al menos en las Universidades de Notre Dame y Duke.

Su conversión viene de haberse dado cuenta en *Tras la virtud*, que su modo de hacer filosofía moral, pese a haber pretendido distanciarse de la modernidad liberal, había caído en ella de múltiples maneras: por la asunción del marxismo de las instituciones modernas; por la utilización de la filosofía analítica y con ella, del punto de vista de tercera persona para plantear la moral; de la teología moral de Karl Barth impregnada de los defectos del liberalismo, etc. Esta misma inadvertencia de su complicidad con la modernidad crea en MacIntyre una necesidad más acuciante de distanciarse de ella. La primera fase es el reconocimiento de la inconmensurabilidad de las tradiciones rivales. Pero MacIntyre no pretende quedarse ahí: la constatación de la inconmensurabilidad inmediatamente viene seguida por propuestas de traducción y diálogo entre tradiciones. El rechazo de la modernidad no excluye el diálogo con ella. El trabajo intelectual de MacIntyre *Tras la virtud* se presenta bajo esta perspectiva de abrir vías de diálogo e integración.

De qué se haya de despojar necesariamente la modernidad tiene mucho que ver con su negativa a los postulados acerca de la verdad, en cuanto a la teoría del conocimiento, y de las normas morales objetivas en la ética. El reconocimiento de estos aspectos va parejo al de una naturaleza teleológica y a la contextualidad del conocimiento humano. Sin embargo, el énfasis en la libertad, en el reconocimiento del sujeto humano, en la autonomía como valor, etc., pueden enjuiciarse como aspectos positivos de la modernidad: podemos pensar MacIntyre no descarta hacerlos compatibles con su tomismo, con tal de que no caigamos en la ingenuidad de que esta derivación será necesaria o tan siquiera fácil.

Por lo demás la propuestas macintyreanas de aspectos del cristianismo y de tesis marxistas, por mucho que quieran ser separadas del ámbito moderno,

³⁹¹ Por ejemplo, STANLEY HAUERWAS, y RALPH MCINERNEY.

tendrán siempre concomitancias con él: el cristianismo tiene una influencia decisiva en la modernidad y el marxismo, con todas sus peculiaridades, no deja de ser fruto de ella. El esquema dialéctico puede ser influencia de un autor moderno más: Hegel. Pero, precisamente porque MacIntyre detecta en sí mismo estas y otras influencias, es capaz de separar lo que hace incomunicables a las tradiciones. Es un requisito indispensable para el verdadero diálogo y para la comprensión de posibles relaciones.

Es importante la posibilidad arbitrada por MacIntyre de *situarse imaginativamente* en los contornos de una tradición determinada distinta de la propia. Para ello es fundamental haber cobrado previa conciencia de la inconmensurabilidad entre las dos tradiciones. Por tanto, podemos ser herederos de varias tradiciones, pero por vía de reconocimiento debemos prestar nuestra lealtad a la más sólida. Y por vía de *imaginación racional* podemos emprender la comprensión de otras tradiciones *desde dentro*, para comenzar un proceso integrador. MacIntyre no ha desarrollado el modo de aprendizaje de una tradición con la que uno no ha convivido, pero es de suponer que tal proceso irá más allá de la mera imaginación racional. Si el conocimiento está ligado a la práctica, la convivencia en ese tipo de relaciones sociales se hace indispensable. La pertenencia a una tradición y la integración en estructuras prácticas propias de una tradición, no excluye sino que, por el contrario, reclama la apertura al diálogo y a la convivencia con otras.

MacIntyre sigue profundizando en todas estas aproximaciones. Sigue convencido de la existencia de una fuerte *inconmensurabilidad* entre las tradiciones aristotélico-tomista y moderno-liberal. Las sucesivas investigaciones que ha desarrollado a lo largo de los últimos años no han hecho sino incrementar su convencimiento de la distancia entre ambas. Una prueba imprescindible de este fuerte contraste es la detección en esas tradiciones de modelos de justicia divergentes e incompatibles.

“La equidad que distingue exactamente las cosas,
no puede existir sin la moderación; porque al
hombre equitativo y de buen sentido corresponde
juzgar de los casos, y luego al hombre moderado
obrar según el juicio formado de esta manera”

Aristóteles
La Gran Moral, Libro II, Cap.

2.

CAPÍTULO II

EL CONCEPTO DE JUSTICIA EN MACINTYRE

A. INTRODUCCIÓN

1. LA IMPORTANCIA DEL CONCEPTO DE JUSTICIA EN LA INVESTIGACIÓN MORAL

La justicia está presente en la discusión sobre la moralidad humana, desde que ésta se plantea. Hasta tal punto es clave este concepto que, en muchas culturas de la antigüedad, ser justo es sinónimo de virtuoso y está muy relacionado con el juicio de excelencia por parte de la comunidad y a los ojos de la divinidad¹. Aristóteles resalta cómo cualquier actuación moral, para asegurar la rectitud, ha de estar presidida por la justicia². Pero, antes de que el Estagirita la catalogara como virtud central en toda la explicación de la vida moral, ya se presentaba como una de las principales virtudes³. “Sabemos que el tema de la *Justicia* era primordial en el pensamiento griego: llena la mitología, el teatro, la retórica y la misma filosofía. Podemos estudiarla en Píndaro, Heráclito y Platón”⁴. MacIntyre recalca al respecto que antes de que hubiera filosofía escrita ya había concepciones sobre la justicia, dando a entender que ésta es inherente a la comprensión de cualquier modelo de convivencia humana.

Los mitos de las diosas *θέμις* y *δίκη* señalan una dicotomía temprana en las concepciones arcaicas de justicia: la justicia basada en las leyes impuestas, y

¹ Cfr. MICHEL VILLEY: *Compendio de Filosofía del Derecho*, EUNSA, Pamplona, 1979. vol. I, p. 75.

“El valor, la templanza o la prudencia de Aristides aprovechan a toda la ciudad, lo colocan frente a ella en una relación justa. De este modo, la misma justicia es *virtud social*”.

² Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, Libro V.

³ Cfr. PLATÓN: *La República*, Libro IV, 348c.

⁴ Cfr. MICHEL VILLEY: *Compendio de Filosofía del Derecho*, EUNSA, Pamplona, 1979, vol. I, p. 69.

la justicia como manifestación de un orden cósmico. La manifestación reflexiva de esa escisión se desarrollará en los sofistas, que contraponen la justicia de los hombres y la justicia de la naturaleza (*νόμος* y *φύσις*). Allá donde los hombres imponen sus leyes según su voluntad, retrocede y se ve vulnerado el orden natural ⁵.

El desarrollo de la visión la realidad como un orden cósmico puede encontrarse en los filósofos presocráticos, sobre todo en Heráclito, para quien “todas las leyes humanas se alimentan de la única ley divina, la cual manda tanto cuanto quiere, y basta a todo y es superior a todo” ⁶ y los pitagóricos. Todos ellos procuran trasponer el orden del universo a las relaciones humanas ⁷. La justicia como virtud señala a la armonía interior de la persona y a su relación con el entorno.

Para Platón la justicia debe ser, además, “el principio de las otras tres virtudes cardinales; aquello que las conserva tanto tiempo como en ellas perdura” ⁸. Sin embargo, una visión demasiado extensiva del concepto de justicia termina por desfigurar su contenido. Platón, por ejemplo, tiene un concepto deformado de la justicia, que para él consiste en “hacer cada uno lo suyo”, cumplir la función encomendada dentro de un orden, dentro de la comunidad (en lugar de dar a cada uno lo suyo) ⁹. Hay en esta idea cierta confusión entre justicia y prudencia.

En Aristóteles perdura esa concepción integral de la justicia, como “justicia general”, presente necesariamente en el resto de las virtudes, pues todas ellas se dirigen al cumplimiento de las leyes de la naturaleza y de la *πόλις*, pero, por primera vez, la justicia se conecta a un cometido específico: la resolución de asignaciones de bienes y otras prerrogativas en el marco de convivencia de la *πόλις* ¹⁰.

A la definición de justicia presente en Ulpiano (*ius suum cuique tribuere* ¹¹) se le agregarán algunas adiciones de carácter estoico hasta llegar a concretarse como *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*, que matiza el contenido de esta virtud de un modo determinante. Se trata de una característica de la voluntad: una disposición habitual, por supuesto, apoyada en

⁵ Es interesante confrontar esa característica de la sofística con las reivindicaciones de muchos de los actuales movimientos ecologistas.

⁶ Fragn. 114, Diels-Kranz, 22 B, 176.

⁷ Cfr. M. SANCHO IZQUIERDO Y J. HERVADA, *Compendio de Derecho Natural, Vol. I.*; EUNSA, Pamplona, 1980, pp. 83-84.

⁸ Cfr. PLATÓN: *La República*, Libro IV 433b.

⁹ Cfr. JAVIER HERVADA: *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, EUNSA, Pamplona, 1991, p. 100.

¹⁰ Cfr. *Ética a Nicómaco*, Libro V.

¹¹ Cfr. *Digesto*, 1.1.10.

el conocimiento de lo justo (el Derecho), pero, en el momento de la ejecución, primaria sobre él ¹².

Villey piensa que la doctrina aristotélica de la justicia incluida en la *Ética a Nicómaco* ejerce una influencia básica sobre el posterior Derecho Romano, por encima de las posibles influencias estoicas ¹³. Sin embargo, el pensamiento estoico se haría preponderante en buena medida en el ámbito filosófico tras la extensión del imperio Romano: la ley moral se presenta como sustitutivo del Derecho propio de los *cives* en las fronteras del imperio. El *ius gentium* acerca otra vez el Derecho a la moral y el pensamiento estoico difumina los contornos entre ambas disciplinas.

En este sentido, Santo Tomás, representa la vuelta filosófica a la “justicia de los juristas” ¹⁴ y define la justicia como lo más propio de una virtud, es decir, como hábito de la voluntad, sin descuidar las íntimas conexiones de esta virtud con la *prudentia*, que capacita para conocer en cada momento cuál será la actuación correcta. Como en el Derecho Romano y en la concepción aristotélica, para Santo Tomás, “la preexistencia del Derecho es el criterio distintivo de la justicia” ¹⁵. “El Derecho no debe ser deducido de la regla, sino al contrario, es del Derecho, que existe previamente, de donde se deducirá la regla” ¹⁶. La voluntad de buscar el Derecho y de aplicarlo en cada caso de modo que no se vulnere ningún orden esencial, es lo más propio de la justicia. Hay un amplio campo donde el orden natural no prescribe el modo de atribución, y en él se desarrolla un ámbito de autonomía de la voluntad. Ésta ha de ser respetada por esa misma virtud de la justicia, al atribuirse a cada uno lo que le corresponde en virtud de actos de ejercicio de la libertad: en esos casos, lo justo será aquello que tiende a compensar las consecuencias que se derivan de actos o compromisos libres, que hacen responsables a quienes los emitieron.

Es fácil que un historiador de la filosofía como MacIntyre descubra con prontitud los acusados contrastes entre un concepto de justicia como el que acabamos de describir, y los que se aplican en las sociedades modernas. Su vuelta al aristotelismo filosófico, aunque en un primer momento sólo desarrolle

¹² Sin confundir los conceptos, Hervada resalta la primacía del Derecho sobre la justicia; así, la justicia está en función del Derecho: para que haya una acción justa, es precisa la orientación formulada por el Derecho. Cfr. JAVIER HERVADA: *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, EUNSA; Pamplona, 1991, p. 106; MICHEL VILLEY: *La formation de la pensée juridique moderne*, 9ª ed. corregida, Montchrestien; Paris, 1975, pp. 25-26.

¹³ MICHEL VILLEY: *Compendio de Filosofía del Derecho*, EUNSA; Pamplona, 1979, vol. I, p. 103.

¹⁴ Cfr. JAVIER HERVADA: *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, EUNSA; Pamplona, 1991, p. 109.

¹⁵ Cfr. JAVIER HERVADA: *Introducción crítica al Derecho Natural*, EUNSA; Pamplona, 1983, p. 29.

¹⁶ Cfr. MICHEL VILLEY: *Compendio de Filosofía del Derecho*, EUNSA; Pamplona, 1979, vol. 1, p. 107.

una argumentación de carácter sociológico, le llevará a una concepción metafísica, en la que el autor ha profundizado a partir de *Tras la virtud*. Su valoración del realismo filosófico es una manifestación más que impregna el propio concepto de justicia y lo lleva a ese mismo terreno del que parten Aristóteles y Santo Tomás: el de la investigación del orden básico humano (concepto adecuado de naturaleza humana) y de las condiciones actuales de su desarrollo, para, a partir de ahí —de una tradición concreta, y de unas condiciones humanas concretas: comunidad, práctica, instituciones, etc.— derivar lo que es justo en cada caso. Y de las notas esenciales de una tradición se sacarán ciertos absolutos: verdades definitivas sin las cuales no se puede entender la propia tradición, pues se constituyen en sus primeros principios. Pero también, criterios directivos concretos y comprensibles por los habitantes en una sociedad dada, acerca de lo que es contingentemente justo en estas circunstancias, porque se ha llegado a conocer a través del análisis de una realidad humana concreta y estable¹⁷. Tanto los primeros principios como los criterios desarrollados parten de una teoría determinada de verificación racional; una teoría de la verdad que no es asequible a la modernidad.

Las raíces gnoseológicas de ésta van en una línea muy diferente, pues se va separando el juicio veritativo de la realidad, hasta el punto de que la verdad queda constituida como un atributo más en la mente. Se ha emprendido “el camino de las ideas” que en un primer momento proporciona criterios de análisis unificadores para cualquier mente pensante, —los grandes sistemas idealistas obedecen a esta tendencia— pero más tarde terminará por aislar la mente de los objetos, y considerarla incapaz para afirmar un juicio de la verdad sobre ellos.

La modernidad hace hincapié en la justicia de un tipo determinado, y pretende que sus criterios puedan ser aplicables universalmente en toda sociedad y cultura. Muchos autores han reaccionado frente a este intento¹⁸. Por otro lado, y paradójicamente, la modernidad crea una compartimentación y segmentación de la vida humana, porque los criterios universalizables que asigna para la justicia han de tener, lógicamente, muy poco contenido. Éste, en cada uno de esos ámbitos, queda a merced de preferencias arbitrarias, de un consenso cambiante, etc. Se trata de la aplicación al terreno de la justicia de los dos momentos gnoseológicos. El hombre moderno experimenta una especie de proceso de acción y reacción: ha tensado tanto el arco de la mente humana, dotándola de unas pretensiones tan ilusorias —es decir, tan fuera de la

¹⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 339-340 (355-356).

¹⁸ Por ejemplo, MICHAEL WALZER —*Spheres of Justice*—, Basic Books, N.Y. 1983.— lo ha criticado reivindicando una justicia peculiar para cada una de las esferas de la vida social, de modo que esos criterios de justicia particulares se puedan proteger de otros externos que desvirtuarían las peculiaridades de cada ámbito social. Otros autores que critican ese mismo aspecto con distintos argumentos han sido SANDEL, RORTY, BELLAH, DERRIDA, FOUCAULT, etc.

realidad—, que el descubrimiento de sus límites ha acabado en una sensación de fracaso que tiende a privar de sentido a cualquier intento racional.

De este modo, volver a un concepto realista de justicia es una de las mejores medicinas que puede aplicarse al delirio de la modernidad. La justicia de los juristas, como práctica de asignación de méritos y responsabilidades en función de criterios objetivos, no de teorías generales preconcebidas, implica la puesta en práctica del principio de seguridad, esencial al derecho. Y, por otro lado, templa las pretensiones de totalitarismo a que se ven impulsadas las nociones idealistas del derecho.

a) *Carácter justicialista de la modernidad y restricción del concepto de justicia*

Una de las características de la modernidad es precisamente el énfasis que hace sobre la justicia. Se puede decir que ciertos ideales modernos pasan por el tamiz de este concepto. Los ideales revolucionarios se encienden en pretensiones de justicia, y muchas veces se expresan como los motivos inmediatos de las revoluciones modernas. Pero, frente a otros fenómenos parecidos, la modernidad se apoya en un concepto muy particular de justicia. Se trata de eliminar los privilegios y condicionamientos sociales, pero por una pretensión de clarificar los criterios para guiarse por la mera razón.

MacIntyre detecta aquí una inversión de los términos del problema de la relación entre justicia y racionalidad. La modernidad concibe un acercamiento racional a los problemas de la moralidad práctica, que no incluya como requisito previo la virtud de la justicia, en algún grado. Para ello, el hombre se ha separado de sus condicionantes sociales y de su pasado, que precisamente le dotaba de una posición concreta en los problemas de la justicia y en su actitud al resolverlos. Pero, al mismo tiempo, ha prescindido de la necesaria formación del carácter, que influirá de modo determinante en el modelo de racionalidad que se propone, y en el consiguiente modelo específico de justicia al que se llega al final de ese proceso ¹⁹.

La justicia es una de las virtudes cardinales, y éstas, según la concepción clásica están en el plano más importante de la moralidad, porque su función es precisamente proteger y desarrollar *bienes*. El defecto de la modernidad no es tanto el hacer hincapié en el *verum*, en la racionalidad, sino la postergación del *bonum*, y en la falta de consideración hacia la relación entre ambos. Sin

¹⁹ Sobre la formación del carácter necesaria para salir de los peligros de la cultura moderna, vid. ROMANO GUARDINI: *El ocaso de la Edad Moderna: Un intento de orientación*, en *Obras de Romano Guardini*, Vol. I, Cristiandad; Madrid, pp. 102-103.

embargo, la verdadera racionalidad debe discutir a fondo sobre los bienes inherentes a las virtudes, y en concreto los relativos a la justicia. A su vez, los bienes propios de las virtudes facilitan el desarrollo de la racionalidad; sin ellos esa racionalidad no ha llegado a su plenitud. La falta de comprensión de la racionalidad y de la justicia, así como de sus relaciones mutuas degenera en un empobrecimiento de ambos conceptos.

Así, Rawls, un liberal-moderno paradigmático, tiene un concepto demasiado pobre de justicia, pues la ciñe a la “eliminación de distinciones arbitrarias y al establecimiento del equilibrio entre pretensiones rivales”²⁰. Esa carencia de contenido —propia de una justicia no perfeccionista— se corresponde, sin embargo, con una hipertrofia del ámbito de aplicación de la justicia en el terreno público. Sólo lo justo es ahí relevante y otras consideraciones quedan relegadas al ámbito de lo privado²¹. Fácilmente se puede deducir cómo ha cambiado el significado de lo justo, derivando hacia un normativismo omnicomprensivo. La tendencia expansiva de la regulación jurídica, en el fondo manifiesta una carencia de principios básicos a los que acudir en ausencia de norma legal²².

Siguiendo el esquema de Hervada, podemos decir que el liberalismo no reconoce un “acto primero de asignación” de los bienes más allá de su concepto de naturaleza. Al no encontrar en ésta un criterio teleológico claro, carece de un principio rector que le permita situar los bienes y los fines de las acciones dentro de la perspectiva del deber ser, y termina poniendo en entredicho la existencia del Derecho natural. De este modo, aumenta el ámbito de discrecionalidad en las asignaciones, y minimiza —en los temas fundamentales de la vida humana— el criterio del mérito. “El punto de partida de la justicia es que las cosas están repartidas”²³, y —en contra de lo que pretende el liberalismo— determinados bienes fundamentales también han de asignarse en función de criterios racionales que se sitúan por encima del consenso o del procedimiento formal. Y, como el propio MacIntyre ha escrito recientemente:

“Tanto la adquisición como el ejercicio de las virtudes es posible sólo en la medida en que participemos en relaciones sociales de aportación y recepción, relaciones sociales que en parte están

²⁰ Cfr. JOHN RAWLS: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 163.

²¹ Cfr. “The Privatization of Good. An Inaugural Lecture”, *Review of Politics*, vol. 52, 1990, pp. 344-61.

²² MARIA MATTEINI detecta dos líneas fundamentales de interés por la ética en los últimos tiempos: la proliferación de la ética aplicada y la insistencia en los problemas de justicia social. Vid. MARIA MATTEINI: *MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come «bene comune»*, Città Nuova; Roma, 1995, p. 75.

²³ Cfr. HERVADA, JAVIER: *Introducción Crítica al Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona, 1983, p. 28.

gobernadas y definidas por las normas de la ley natural”²⁴.

El peculiar e invasivo concepto de justicia de la modernidad restringe el ámbito de la moral y, de este modo, aparca aspectos esenciales que influyen en la moralidad de la acción humana. Por una parte, la moral encuentra muchas barreras para su aplicación en la esfera pública; por otra, al no encontrarse criterios coherentes compartidos para ordenar las conductas en el plano privado, aparece cada vez más como algo arbitrario, dependiente de la elección o del sentimiento del sujeto.

En palabras de Matteini:

“Se interpreta el acuerdo ético como acuerdo normativo. Esto es, acuerdo sobre reglas de comportamiento, al margen del bagaje humano y moral del individuo, reduciendo así la cuestión ética a cuestión jurídica y absolviendo al derecho de cualquier clase de tutela de emancipación u orientación moral que se pretenda ejercer sobre él”²⁵.

Es decir, el concepto de justicia cobra importancia en el liberalismo copando la moral, pero a costa de restringir el ámbito de ésta y de vaciarse él mismo de contenido. La moral se ve distanciada de la búsqueda del bien y de la felicidad en todas sus dimensiones. “El neoaristotelimo ético surge de una reacción contra el planteamiento de la moral exclusivamente desde el problema de la determinación de la acción justa conforme a reglas”²⁶. MacIntyre detecta en la separación de la ciencia ética respecto de la psicología, las ciencias sociales, y la epistemología, un síntoma más de esta tendencia a aislarla y a restringir su ámbito de aplicación.

La necesidad de llegar a una ordenación de las preferencias de los individuos conmina a la ética moderna a disponer de unos criterios de elección plenamente racionales, de modo que se evite la arbitrariedad. Aunque se apela a *reglas de justicia* siempre éstas quedan subordinadas a la eficacia del sistema o a asegurar su racionalidad. **“Pero ninguna disposición de tener respeto por la justicia en cuanto tal se pedirá como primer requisito para ser racional”²⁷.**

²⁴ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 184 (156).

“Both the acquisition and the exercise of those virtues are possible only insofar as we participate in social relationships of giving and receiving, social relationships governed by and partially defined by the norms of the natural law”.

²⁵ Cfr. MARIA MATTEINI: *MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come «bene comune»*, Città Nuova; Roma, 1995, p. 76.

²⁶ Cfr. MARIA MATTEINI: *MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come «bene comune»*, Città Nuova; Roma, 1995, p. 13.

²⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 325 (342).

MacIntyre critica agriamente aumento del ámbito de lo jurídico en la vida de las sociedades occidentales y la sustitución de criterios racionales de sentido moral común, que podría ejercer cualquier agente moral, por pactos y normas que asfixian al ciudadano y le ponen en manos de una burocracia de juristas ²⁸.

b) *El liberalismo y la preeminencia de la razón desgajada de la sociedad*

La construcción de una teoría de la justicia con criterios únicamente normativistas —es decir, partiendo de argumentos meramente normativos abstractos y universalizables— adolece de un error de principio: pensar que la justicia se encuentra más en los argumentos que en las realizaciones prácticas. El olvido del carácter social de la racionalidad y de la justicia conduce a confusiones en la teoría y a desviaciones en la práctica ²⁹.

MacIntyre detecta en estas modificaciones conceptuales, la preeminencia que en el liberalismo cobra la razón sobre la justicia; la idea sobre la encarnación social; el concepto sobre la historia; el individuo sobre el contexto. Su visión crítica implica la búsqueda de una alternativa al principio exclusivo de autonomía de la razón: su énfasis en la existencia de algo previo a la mera fundamentación teórica universalista es el tanteo de una fuente de sentido en el hombre. Éste, sólo puede formular las normas a partir de algo que le viene dado: un conjunto social, un lenguaje con el que poder comprender sus acciones, una naturaleza encaminada a un fin, etc. Sólo partiendo de esa realidad puede comprenderse a sí mismo y comprender la dirección que indican las normas.

La insistencia de MacIntyre en la contextualización del conocimiento moral viene de la reflexión acerca de la situación del hombre en unas coordenadas que le preceden y que dan cuenta de quién es y de qué papel detenta en la sociedad ³⁰. No cabe abstraer al hombre de su pasado, desconectarlo de su origen. Las normas no las inventa él a cada paso: las encuentra y tiene que descubrirlas, aprenderlas, desentrañar su sentido, investigar su adecuación a la realidad y, en un momento de madurez, criticarlas. Una crítica *prematura* haría caer en el ensueño de un principio en el que el hombre se encuentra desvinculado

²⁸ Cfr. “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (ed.), ISI Books; Wilmington, Delaware, 2000, pp. 91-92 y 113-4.

²⁹ Nuestro argumento se acerca al de Matteini, que en este caso divisa acertadamente la conexión entre neutralidad e impersonalidad en la justicia liberal. También ella se centra en el modelo de teoría de justicia de John Rawls. Cfr. MARIA MATTEINI: *MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come «bene comune»*, Città Nuova; Roma, 1995, p. 76.

³⁰ Cfr. SERGIO CASTRO GUERRERO: “La contextualidad del conocimiento moral según A. MacIntyre”, Tesis doctoral, U. della Santa Croce, Facultad de Filosofía; Roma, 1994, passim.

de todo condicionamiento, de toda referencia, de toda instancia heterónoma³¹. Ver en esos factores sólo amenazas de opresión sería instaurar una vez más la sospecha como base de la filosofía.

En un primer momento, MacIntyre no está oponiendo una concepción teórica rival sobre la justicia: está intentando demostrar que al construir cualquier concepción de justicia debemos contar con muchas premisas que nos vienen dadas y que no podemos elegir, al menos al principio. El mismo concepto de racionalidad práctica, a través del cual se pretende dotar de coherencia al concepto de justicia, está inevitablemente impregnado de antecedentes culturales que lo matizan y hacen de él un utensilio no aséptico. Una aproximación que, como la liberal, se olvide de esto, está abocada a construir una justicia apoyada en demasiadas ficciones conceptuales.

Esa otra manera de aproximarse a la justicia desde una racionalidad “comprometida” bien puede conducir al redescubrimiento del Derecho Natural, pero en un sentido distinto al que ha dado a este concepto la Ilustración: los pensadores ilustrados pretendieron encontrar un sistema racional completo de normas por las que se podría regir cualquier persona y comunidad humana, independientemente de sus circunstancias. La posibilidad de falibilidad en el funcionamiento de esa naturaleza repugnaba a esos pensadores. De ahí que su pretensión racionalista terminara imponiendo un sistema ideológico a la realidad, con el consiguiente fracaso de los distintos y continuados intentos.

El punto de partida en esta otra aproximación será una investigación de lo que constituyen los bienes atribuibles en primera instancia a las personas cuando se da un funcionamiento adecuado de su formación moral³². Precisamente esa investigación ha de explicar tanto el éxito en su incorporación a un determinado grupo humano, como su eventual fracaso. No se trataría ya de inventar un sistema de atribución de estos bienes básicos por consenso, ni de formular unas leyes inexorables a partir de un concepto fáctico de naturaleza, sino de descubrir las constantes de una atribución primaria de bienes asociada a un concepto de naturaleza normativo-teleológico, según el cual habría determinados bienes cuya atribución es modificable, y algunos otros bienes básicos no disponibles por la regulación positiva. Si esto no se respeta, se fracasará en la consecución de un progreso racional y moral en esa sociedad.

Todo lo anterior habría que construirlo a partir de un acuerdo racional compartido basado en los principios de una tradición, que impregne la convivencia de las distintas instancias sociales donde se desenvuelve un

³¹ Vid. crítica de MacIntyre a una educación universitaria donde se incentive la crítica antes de haber logrado un mínimo aprendizaje, en “Against utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. Hollins (ed.), Manchester University Press; Manchester, 1964, pp. 16-17.

³² Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 177-179 (136-138).

determinado grupo humano. Desde la constatación de la particularidad del punto de partida, se puede llevar a cabo una formulación extensiva que enuncie una pretensión de verdad, y pueda presentarse al diálogo con otras aproximaciones contrapuestas. La ausencia de un sistema cerrado no es sólo compatible con la formulación de un criterio racional sólido sobre la naturaleza humana y sus consecuencias morales y jurídicas, sino que constituye una garantía para no forzar su realidad y asegurar una comprensión progresiva, no sólo de sus virtualidades, sino también de sus posibilidades de falibilidad. MacIntyre está convencido de que la posibilidad del reconocimiento de tal concepto de naturaleza está ligado a un aprendizaje moral determinado. Al menos se pueden formular unas leyes acerca unas condiciones mínimas para el desarrollo moral. Ahí se encuentra el meollo de su aproximación a la ley natural ³³.

2. LA IMPORTANCIA DEL CONCEPTO DE JUSTICIA EN MACINTYRE

MacIntyre es un autor polifacético. Los temas que trata en su obra abarcan un amplio abanico de intereses; pero la justicia es una constante desde los primeros escritos. Podría pensarse que en esto no hay nada original, pues, al ser la justicia una virtud fundamental en la filosofía práctica, toda ética se apoya en ella. Sin embargo, MacIntyre resalta la justicia sobre el resto de las virtudes, la trata con gran amplitud, y la considera como base del orden moral y político. Al repasar sus obras, el tema de la justicia aparece una y otra vez, explícita o implícitamente. En un libro de carácter histórico-filosófico, como *Historia de la ética* ³⁴, se puede constatar cómo afronta la concepción de la justicia de casi todos los autores tratados: prácticamente se puede entresacar de esta obra una “historia de la justicia”. Más tarde en *Justicia y Racionalidad* repasaré algunas fases de esa historia constatando la influencia del concepto de justicia en la construcción y mantenimiento de las tradiciones ³⁵.

La especialización de MacIntyre en la virtud de la justicia le hace ejemplificar constantemente sobre su base, para apoyar distintas tesis sobre la acción humana, la moral y la virtud. Sin olvidar otras virtudes, la justicia destaca

³³ Cfr. JACQUES MARITAIN: *Man and the State*, University of Chicago Press, 1951, pp. 84-94; ALASDAIR MACINTYRE: “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (ed.), ISI Books; Wilmington, Delaware, 2000, pp. 94-106.

³⁴ Cfr. *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York, 1966, viii + 280 pp. Routledge and Kegan Paul, London, 1967, viii + 280 pp. Traducido al Castellano por Roberto Juan Walton: *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1971.

³⁵ La elaboración de este libro pasó por distintas fases en las cuales su título evolucionó: primero iba a ser *Some transformations of Justice*, el mismo con que denominó las *Carlyle Lectures* que impartió en la Universidad de Oxford, en 1982. Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, p. 11.

significativamente a lo largo de toda su obra como una suerte de banco de pruebas donde contrastar la validez de sus propuestas sobre la moral³⁶. Por otro lado, a través de esta virtud MacIntyre se da cuenta que se la abre la posibilidad de alcanzar adecuadamente el campo de la política, de la comunidad en orden que al mismo tiempo constituye la base y la finalidad de la justicia.

Pero, ¿por qué precisamente la *δίκη* es tan importante para MacIntyre al expresar los esquemas conceptuales de cada tradición? En primer lugar, parece que obedece a la crítica de una deformación del liberalismo: precisamente las discusiones eternas y dispares sobre la justicia en el seno de las sociedades modernas ponen a los debates sobre esa virtud en el primer plano y hacen correr ríos de tinta sobre el particular. Puede dar la impresión de que MacIntyre cae en la misma deformación, al centrarse sobre el tema de la justicia y ponerlo en el primer lugar en sus análisis de las estructuras básicas de las distintas concepciones de pensamiento y vida social. Incidir tanto en la justicia puede acarrear que se asuma el orden trastocado de la modernidad, que pone la justicia por encima del bien. Discutir acerca de la moral en esos términos puede derivar en el peligro de encerrarse en esa perspectiva y “olvidar el espectro de problemas que afectan al organismo global de las virtudes morales”³⁷.

Éste sería un síntoma del “síndrome MacIntyre”, con el que hemos denominado al contagio por parte del autor de los mismos gérmenes liberal-modernos que intenta eliminar. Durante gran parte de su obra MacIntyre discutió con los partidarios de la justicia liberal según sus propios presupuestos: la determinación de la acción justa, la posibilidad de una ética normativa, los motivos para la acción, etc., fueron aspectos por los que se interesó y en los que polemizó con adversarios no meramente liberales, sino también utilitaristas, intuicionistas, etc. El escaso fundamento sustantivo de tales teorías las hacía centrarse en problemas sobre todo formales, y las discusiones fueron derivando hacia la filosofía analítica, en su rama de filosofía del lenguaje. MacIntyre llegó a destacar en esta especialidad. No es posible negar que en esa época MacIntyre estuvo influido por los mismos errores que pretendía discutir. Él mismo lo ha reconocido posteriormente. Había intentado asumir el punto de vista impersonal —de espectador o “tercera persona”— propio del liberalismo³⁸, particularmente en obras como *Historia de la ética* o *Secularization and Moral Change*.

La tarea posterior de MacIntyre consistirá en procurar desembarazarse de los inconvenientes de esa concepción de moderna justicia, precisamente poniéndola al descubierto en múltiples actitudes y manifestaciones, en primer

³⁶ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, 7 (1985), p. 241-242.

³⁷ Cfr. MARTIN RHONHEIMER: *La perspectiva de la moral: fundamentos de la ética filosófica*, Rialp; Madrid, 2000, p. 260.

³⁸ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 9-10, donde se refiere a esta característica como parte fundamental del *ethos* del mundo moderno y modernizante.

lugar en sí mismo y en la sociedad en la que está inmerso. Esa tarea de introspección en las tradiciones de las que uno se encuentra formando parte supone una primera fase de reconocimiento, para después procurar aceptar lo que resulta acertado y coherente, y rechazar lo contradictorio. Es evidente que permanecen elementos de la modernidad, pero no la modernidad misma, pues se intentan salvar sus inconvenientes esenciales. MacIntyre no pretende excluir todo componente moderno de su filosofía, sino sólo aquellos que no sean compatibles con la tradición que le resulta más coherente y capaz de resolver las cuestiones morales: la aristotélico-tomista. Es más drástico con las fórmulas de organización social de esa justicia liberal, porque las detecta como profundamente engañosas y enmascaradoras; incompatibles con las prácticas y comunidades en sentido aristotélico, que son el sustento del progreso moral.

a) *La justicia en Tras la Virtud*

La justicia vuelve a aparecer con carta de privilegio en *Tras la virtud*. Y es ahí donde toma cuerpo la reflexión macintyreana sobre su importancia en la vida moral y en todo el desarrollo de la investigación ética³⁹. Se trata ya de una visión situada en el contexto de una teoría moral más amplia —una teoría completa de la virtud—, y procurará centrar en ella su discusión con concepciones rivales como la liberal:

En el liberalismo, **“puesto que la virtud se entiende por lo general como la disposición o sentimiento que producirá en nosotros la obediencia a ciertas reglas, el acuerdo sobre cuáles sean las reglas pertinentes será siempre una condición previa del acuerdo sobre la naturaleza y contenido de una virtud concreta. Pero, como ya he subrayado en la primera parte de este libro, el previo acuerdo acerca de las reglas es algo que nuestra cultura individualista no puede asegurar. En parte alguna esto se manifiesta más y tampoco en parte alguna tiene consecuencias más amenazadoras que en el caso de la justicia”**⁴⁰.

¿De dónde provienen esas amenazadoras consecuencias? Es fácil ver las conexiones morales, jurídicas y políticas que está señalando MacIntyre. En su filosofía, las virtudes personales son puestas en relación con el contexto social; éste influye modo crucial en las conductas individuales. ¿Cómo no ver en la virtud de la justicia el punto de mayor contacto entre el mundo moral privado y el público? No es extraña la preocupación de MacIntyre por tal virtud, si nos detenemos en lo que para él significa la influencia de los factores sociales en el

³⁹ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 19-22 (6-9), y Cap. 17.

⁴⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 300 (244).

carácter moral de los individuos, y en la contextualidad del conocimiento práctico ⁴¹.

Pero el papel crucial de la investigación sobre la justicia no es una mera sospecha que se deduce con más o menos ligereza de los escritos de MacIntyre. Es un verdadero propósito del autor. Un interés reconocido y fomentado. Él mismo describe que, en la génesis de *Tras la virtud* —larga y tortuosa—, su primera idea era la composición de dos libros diferentes. El primero de ellos iba a tratar específicamente sobre el destino de la moralidad en el mundo moderno y MacIntyre desvela que se corresponde con los capítulos 2, 3, 4 y 17 de *Tras la virtud* ⁴², el segundo acerca de la naturaleza de las ciencias sociales. MacIntyre encuentra la conexión de ambos aspectos en el tema de la justicia. Precisamente el capítulo 17 trata de modo largo y tendido la virtud de la justicia. Se pone en evidencia que la crítica a la modernidad se basa en buena medida de su erróneo concepto de justicia.

“Por razones no del todo marxistas, Marx estaba en lo cierto cuando argumentaba contra los sindicalistas ingleses de los años 1860 que apelar a la justicia no servía de nada, ante la presencia de conceptos rivales de justicia formados e informando la vida de los grupos rivales. Marx, por supuesto, se equivocaba al suponer que tales desacuerdos sobre la justicia eran meramente fenómenos secundarios, que meramente reflejaban los intereses de las clases económicas rivales. Los conceptos de la justicia y la fidelidad a tales conceptos son parte constitutiva de las vidas de los grupos sociales, y los intereses económicos a menudo se definen parcialmente en términos de tales conceptos, y no viceversa. No obstante, Marx estaba fundamentalmente en lo cierto al contemplar el conflicto y no el consenso como corazón de la estructura social moderna” ⁴³.

⁴¹ Cfr. SERGIO CASTRO GUERRERO: “La contextualidad del conocimiento moral según A. MacIntyre” Tesis doctoral, U. della Santa Croce, Facultad de Filosofía; Roma, 1994, passim.

⁴² Cfr. “Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita and Stephen R. L. Clark”, *Inquiry*, 26 (1983), p. 447. Confiesa al comienzo de este artículo que previamente a la composición de *Tras la virtud* había pensado escribir dos libros diferentes, uno sobre el destino de la moralidad en el mundo moderno (los capítulos 2. “La naturaleza del desacuerdo moral actual y las pretensiones del emotivismo”, 3. “Emotivismo: contenido social y contexto social”, 4. “La cultura precedente y el proyecto ilustrado de justificación de la moral”, y 17. “La justicia como virtud: conceptos cambiantes” de *Tras la virtud* van en esa línea), y otro sobre la filosofía de las ciencias sociales (Caps. 7. “«Hecho», explicación y pericia”, 8. “El carácter de las generalizaciones de la ciencia social su carencia de poder predictivo” y 15. “Las virtudes, la unidad de la vida humana y el concepto de tradición”) de ahí surgió lo demás. Todo esto es importante para estudiar cómo se cruzan en Aristóteles el argumento moral y el epistemológico, las dos inquietudes principales de MacIntyre.

⁴³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 310 (252-253).

Conviene resaltar dos ideas de la cita anterior. En primer lugar, las discusiones sobre la justicia expresan con gran profundidad las concepciones básicas de una sociedad, más que las relaciones económicas —y en esto MacIntyre se aleja del Marxismo—. Pero al mismo tiempo, son precisamente estos desacuerdos los que expresan el contenido de los conceptos morales de nuestra época —y en esto MacIntyre sigue a Marx—. Con esto, tras resaltar la importancia del concepto de justicia en Aristóteles, MacIntyre quiere **“sugerir que la comunidad que careciera de acuerdo práctico acerca del concepto de justicia debía carecer también de base necesaria para la comunidad política. La carencia de tal base debe por tanto amenazar a nuestra sociedad”**⁴⁴.

En segundo término, los desacuerdos en MacIntyre pueden expresar no sólo la decadencia de una sociedad, sino también su dinamismo. Para él son fundamentales las discusiones en el seno de las tradiciones, precisamente para su progreso, aunque esto no debe ser más que un momento para pasar a concepciones más seguras y sólidas. El conflicto es un método, más que una situación de llegada. Es condición para el progreso, pero no es el progreso mismo. La prolongación de los debates y desacuerdos sin visos de solución es un síntoma del mal estado de una tradición.

MacIntyre se da cuenta que las discusiones sobre la justicia en nuestras sociedades son recurrentes e irresolubles, pero paralelamente se intentan minusvalorar y olvidar: los pensadores de la modernidad emplean para ello todo un conjunto de teorías que intentan superar esos desacuerdos englobándolos en un marco común. Muchos de los escritos de MacIntyre tienden a poner al descubierto las incoherencias en que tales intentos han recaído hasta la fecha. En muchos casos los intentos modernos olvidan la inconmensurabilidad e intraducibilidad de tales concepciones contradictorias; en otros, pretenden una solución superficial meramente práctica a partir de distintas ficciones de consenso: pacto social, procedimentalismo, etc. Uno de los principales cometidos de *Tras la virtud* consistirá en explicitar la insuficiencia de las soluciones que ofrece la modernidad para llegar a un consenso suficientemente sólido sobre la justicia. MacIntyre denuncia tanto la censura de las posturas opuestas a las ideas dominantes, como la pretensión de ocultar los desacuerdos que se dan de hecho en una determinada sociedad.

b) La justicia en Justicia y racionalidad

⁴⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 300 (244).

La otra gran inquietud constante en MacIntyre, aparte del problema moral, es el problema epistemológico⁴⁵. Precisamente en *Tras la virtud* se da cuenta de un modo nuevo de que ambos problemas están indisolublemente ligados. Pero en esa obra no hizo más que esbozar la posible ligazón y sobre todo la solución de una construcción de una teoría moral que contenga un adecuado concepto de justicia, y que sea sostenible racionalmente frente a sus opositoras. Sólo en *Justicia y racionalidad* MacIntyre se lanza a un proyecto de fundamentación de este atisbo de *Tras la virtud*.

En este momento se ponen en acción coordinadamente los dos brazos que constituyen la fuerza de toda la filosofía de MacIntyre: por un lado el brazo de la justicia, que sirve de instrumento para denunciar las disfunciones morales de la realidad social actual dominante en las sociedades occidentales y destruir sus pretensiones de coherencia. Por otro, el brazo constructor de la epistemología aristotélico-tomista. Ambos son como el martillo y el yunque de un marxismo transformado. El martillo de la justicia conserva de modo esencial sus propiedades: la denuncia marxista sigue estando vigente; pero la hoz, el otro elemento de la iconografía marxista, resulta una herramienta poco constructiva. En su lugar, el yunque de una teoría epistemológica mejor fundamentada, más sólida, es el complemento necesario para poder realizar un trabajo positivo.

Precisamente el conflicto que surge por la apelación a conceptos enfrentados, va a ser para MacIntyre una fuente clave de avance epistemológico. La justicia proporciona un fecundo campo de debates y discordancia en el seno de cualquier sociedad; el hombre es muy sensible al modo conforme desea ser recompensado. Hasta tal punto es importante el concepto de justicia que su relación con el concepto de racionalidad es clave: es decir, por un lado, los conflictos de justicia son capaces de distorsionar el debate racional. Pero va más allá: el mismo concepto de racionalidad se ve condicionado por el concepto de justicia vigente en una determinada sociedad, resultando ser conceptos interdependientes. Un tercer elemento resulta también de vital importancia: la contextualidad del conocimiento y, dentro de ella, la historicidad⁴⁶.

c) *Historia de la justicia*

En *Justicia y racionalidad* nos encontramos con una reconstrucción de la historia de la justicia de un modo desarrollado, como ya había anunciado el propio autor en *Tras la virtud*⁴⁷: de nuevo se revisan las más importantes

⁴⁵ Cfr. LÍDIA FIGUEIREDO: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, EUNSA; Pamplona, 1999, p. 30.

⁴⁶ Cfr. SERGIO CASTRO GUERRERO: "La contextualidad del conocimiento moral según Alasdair MacIntyre" Universidad della Santa Croce, Facultad de Filosofía, Roma, 1994, 364 pp.

⁴⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 319 (260).

concepciones de la filosofía acerca de la justicia, esta vez al servicio de un concreto desarrollo epistemológico, en el confluir de justicia, razón práctica y tradición. En esta obra, MacIntyre hace una aproximación a la inconmensurabilidad de las diversas concepciones vigentes en una sociedad, precisamente por su apelación a criterios y conceptos rivales de justicia. Promete desarrollar esta inconmensurabilidad de la justicia en otra obra posterior, de la que sólo es un anticipo *Tres versiones rivales de la ética* ⁴⁸.

El relato de tales conflictos ha de estar inserto en la historia, sin la cual no podríamos entenderlo. En *Justicia y racionalidad* la tradición filosófica griega llega a tomar dimensiones canónicas para el posterior desarrollo de los argumentos del escocés, hasta poderse afirmar que “ha realizado una lectura histórica de la ética misma, a partir del mundo griego, como propedéutica exegética de la ética moderna y contemporánea” ⁴⁹.

“Y en la medida en que aquellos conflictos argumentativos actuales se refieren a la naturaleza de la justicia, a la del razonamiento práctico y sus relaciones mutuas, las historias relevantes no pueden hacerse inteligibles sin un reconocimiento del grado en el que extienden y continúan la historia de un conflicto en el orden social y cultural ateniense en los siglos V y IV a. C.” ⁵⁰.

Un problema que ponen de manifiesto autores como John Wallach ⁵¹ es que MacIntyre está aplicando un modelo preconcebido sobre la historia, más que descubriendo cauces de interpretación abiertos. La acusación no es despreciable, porque pondría en tela de juicio todo el esquema macintyreano de justificación del progreso racional y llevaría consigo que su argumento de la contextualización del conocimiento moral no sería sino un disfraz. La respuesta, más que en argumentos teóricos, está en la constatación del respeto de MacIntyre por la historia, sus giros en la interpretación de los acontecimientos y tendencias en función del esclarecimiento de los datos, y la profundización progresiva en puntos que en un primer momento habían quedado incompletos y que cobran coherencia con el desarrollo tanto histórico como explicativo.

Era preciso que MacIntyre dotara a sus argumentos sobre la historia de una mayor solidez. El reconocimiento de este punto débil está implícito en su teoría de las tradiciones, que lleva aneja la separación del historicismo del que se le había acusado anteriormente ⁵². Es cierto que la historia toma cuerpo de

⁴⁸ MacIntyre desarrolla el concepto de inconmensurabilidad en las pp. 150-165 de ese libro.

⁴⁹ Cfr. MARIA MATTEINI: *MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come «bene comune»*, Città Nuova; Roma 1995, p. 14.

⁵⁰ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 31-32 (13).

⁵¹ Cfr. JOHN R. WALLACH: Recensión de *Tras la virtud*, Telos, 57 (Ot. 1983), pp. 233-240.

⁵² Cfr. JEFFREY BLOEHL: “The Virtue of History: Alasdair MacIntyre and the Rationality of Narrative”, *Philosophy and Social Criticism*, 24 (Ene. 1998) 1, pp. 43-61; J. F. GANNON:

categoría racional en la filosofía de MacIntyre, pero no por una interpretación de tipo idealista, hasta el punto de vulnerar el respeto por el dato histórico, sino con un talante más aristotélico, dispuesto a rectificar si aparecen nuevos datos relevantes. La teoría de las tradiciones muestra una vez más la importancia de la historia y del modo de interpretarla en el seno de una comunidad, pero deja abierta la posibilidad de rebatir la interpretación que una tradición hace de su propia historia a partir de los datos, de la coherencia ante la resolución de los problemas, y de la superioridad de otras tradiciones. Por otro lado, la concepción epistemológica de MacIntyre reclama junto al dato histórico, un concepto no relativista de verdad.

d) La justicia del marxismo y del cristianismo

El interés de MacIntyre por la justicia está relacionado con su contacto con el marxismo, filosofía sobre la que MacIntyre ha escrito y discutido hasta el presente. El marxismo enfatiza la justicia como igualdad. Es una filosofía *justicialista* que pretende que los beneficiarios del capital no se alcen injustamente sobre quien presta el trabajo: “a cada uno según su capacidad...”. Pero en MacIntyre el encuentro con el marxismo tiene unas raíces cristianas. Llega a él en pos de una justicia que podríamos denominar “evangélica”⁵³.

El acercamiento de MacIntyre al marxismo tiene por origen su insatisfacción con la efectiva realización de una justicia cristiana en la historia. Desde *Marxism: An Interpretation*⁵⁴ queda clara su inquietud por que el ideal de justicia que expresa el Evangelio encuentre posibilidades reales de influencia en las sociedades actuales. En esta búsqueda hemos de destacar la clarividencia al establecer las conexiones históricas y filosóficas entre marxismo y cristianismo.

“Tanto los liberales como los cristianos son demasiado propensos a olvidar que el Marxismo es la única doctrina sistemática en el mundo moderno que ha sido capaz de traducir en un grado importante las esperanzas —que los hombres en su día expresaron en términos religiosos, y no pudieron hacerlo de otra manera—, en el proyecto secular de entender las sociedades y las expresiones de la

“MacIntyre's Historicism” *Cross Currents*, 39 (Pr. 1989), pp. 91-96; J. B. SCHNEEWIND: “Moral Crisis and History of Ethics” *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1983), pp. 525-539.

⁵³ Vid. PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre, Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, p. 8.

⁵⁴ *Marxism: An Interpretation*, SCM Press; London, 1953, 126 pp. 2ª edición revisada: *Marxism and Christianity*, Schocken Books; New York - Duckworth; London, 1968, ix + 143 pp. Notre Dame University Press; Notre Dame, 1984. Reimpreso en 1995 con una nueva introducción del autor.

posibilidad humana y de la historia, como un medio de liberar al presente de las cargas del pasado, y así construir el futuro”⁵⁵.

Por tanto, la preocupación de MacIntyre por la justicia parte de una concepción cristiana y de una preocupación por la implantación de una cosmovisión del bien en la sociedad temporal. Se da cuenta de que el cristianismo no es sólo una religión del más allá. Contiene un proyecto temporal que, aunque termina en una instancia superior y eterna, ha de comenzar por manifestarse y desarrollarse en el tiempo. La justicia es el nexo de unión entre la moralidad y la realidad social. Si la moralidad cristiana se desvinculara de su influencia social sería tanto como dejar el terreno político a merced del interés y del afán de poder. De este modo, late en sus primeras obras una inquietud aguda sobre la influencia de la visión cristiana en el mundo. Valora su irrelevancia social en un momento dado, como una disfunción, y emprende la tarea de descubrir las razones de tal extravío.

El marxismo en MacIntyre es una herramienta en esa búsqueda: sirve para despertar la conciencia dormida de un cristianismo, aletargado por una posición complaciente hacia las estructuras sociales que amparan al liberalismo. Para MacIntyre, el marxismo tiene la virtualidad de romper con fuerza el sueño liberal, hacer visibles sus contradicciones, y enfrentarse a él de modo práctico y rotundo. Esa tarea coincide, en el fondo, con la del cristianismo, que ha tenido que ceder ante una forma herética de sí mismo, a causa de su propio debilitamiento e irrelevancia. MacIntyre percibe la profunda irreligiosidad —ateísmo— del marxismo, pero ve en ella un origen religioso, y le perdona más fácilmente este pecado, que el de venderse a la filosofía moral liberal o utilitarista. Las más duras acusaciones que vierte sobre el marxismo, con las que expresa mayor disidencia, son precisamente las que denuncian raíces y aproximaciones a la teoría moral y social comunes al liberalismo: el consenso, las visiones de corte kantiano, o el utilitarismo con que determinados autores revisten las teorías marxistas de la moral, expresan su desviación y declive. En el terreno político la adopción por parte del marxismo de formas de Estado nacional —propias de la modernidad— supone un encorsetamiento que termina ahogando las posibilidades de desarrollar una sociedad civil bien constituida. En

⁵⁵ Cfr. *Marxism and Christianity*, Schocken Books; New York - Duckworth; London, 1968, p. 115.

“Both liberals and christians are too apt to forget that marxism is the only systematic doctrine in the modern world that has been able to translate to any important degree the hopes men once expressed, and could not but express in religious terms, into the secular project of understanding societies and expressions of human possibility and history, as a means of liberating the present from the burdens of the past, and so constructing the future”.

todo caso, la descomposición del marxismo proviene de su base racional-ilustrada y no de sus raíces cristianas ⁵⁶.

MacIntyre descubre problemas teológicos en el origen de ciertas desviaciones del concepto moderno de justicia. Su interés por el marxismo y la búsqueda de relaciones con el cristianismo se centran en los aspectos que ambos tienen en común acerca del concepto de justicia. En *Marxism: An Interpretation* destaca cómo muchos temas de la cosmovisión marxista tienen su paralelo en el cristianismo: caída, redención y salvación, encuentran su trasunto marxista en los conceptos de alienación, revolución y paraíso del proletariado. El concepto de alienación, primero en Hegel y después en Marx, se aproxima significativamente a los conceptos cristianos de pecado y daño moral. El reino de paz y justicia y el paraíso del proletariado están, para MacIntyre, en la misma línea de un mundo más justo. De aquí deriva el problema de la influencia real en el mundo de estas posturas, es decir, de su capacidad para producir históricamente una verdadera justicia, tema fundamentalmente cristiano, porque un mensaje teológico del cristianismo es que el *reino de la Dios está entre vosotros* ⁵⁷. El “reino de la justicia” sólo se construye a partir de la situación del hombre en la tierra ⁵⁸.

“Para el cristianismo, los símbolos del poder son ajenos al mundo de las técnicas. El problema de la sociedad técnica es cómo hacer que el poder sirva a la justicia. La Cruz parece hablar de una justicia lograda a través de la renuncia al poder. Los cristianos han usado el símbolo de la Cruz para evadir la pregunta acerca del uso del poder. Pues una justicia sin poder es una justicia que no puede prevalecer. Pero cuando se invoca al poder para servir a la justicia, entonces la justicia es normalmente, al menos en parte, sólo un encubrimiento de la palmaria amoralidad del poder” ⁵⁹.

Un objetivo constante en la obra de MacIntyre consiste en procurar salvar esta contradicción. En una determinada etapa de su obra posterior, trató

⁵⁶ Cfr. *Marxism and Christianity*, 2ª ed., 1995: “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, p. xv.

⁵⁷ Cfr. Lucas, 17,21.

⁵⁸ Cfr. *Marxism: An Interpretation*, SCM Press; London, 1953, p. 17.

⁵⁹ Cfr. *Marxism: An Interpretation*, SCM Press; London, 1953, pp. 16-17.

“The symbols of power in Christianity are alien to the world of techniques. The problem of technical society is that of how power shall serve justice. The Cross seems to speak of a justice achieved by the renunciation of power. Christians have used the symbolism of the Cross to evade the question of the use of power. For justice without power is a justice that cannot prevail. But when power is invoked to serve justice then justice is usually in part at least only a disguise for the naked amorality of power.”

McMylor repasa la importancia de este argumento en el libro de MacIntyre. Vid. PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, pp. 6-7.

detenidamente del proceso de secularización como una consecuencia más de la pérdida moral en las sociedades modernas ⁶⁰. También por esa razón, su esfuerzo se centraba en la recuperación de las bases sociales y políticas donde fuera posible el florecimiento de la moral que las sociedades occidentales conculcan. Precisamente ése es el obstáculo que cierra el paso al teísmo y a la concepción del hombre como una criatura que, por estar dotada de un fin, no subordine la moralidad a cuestiones meramente fácticas.

Pero, para MacIntyre el cristianismo ha de aprender del marxismo su modo práctico de luchar por la justicia. En su opinión, marxismo y cristianismo no están lejos en cuanto a las ideas de naturaleza, persona y papel del individuo ante la comunidad. La teoría de la acción de MacIntyre, que más tarde desarrollaría desde un punto de vista aristotélico-tomista, en aquella época tuvo que apoyarse forzosamente en una teoría que también sostenía una doctrina sobre la naturaleza, la intención, la deliberación de unas metas inteligibles, la idea de *τέλος*, etc. Y la que tenía a su disposición era la teoría marxista, con su pretensión de inmediata aplicación práctica. La relevancia social del marxismo era para él un dato fundamental para utilizarlo. No obstante, precisamente por eso, se empleó a fondo en las críticas sobre sus incoherencias prácticas.

En definitiva, la inclinación por la esperanza en la intrahistoria, no es sino el atajo, que MacIntyre identifica en el marxismo, para conseguir la justicia cristiana que ansía. En el aspecto filosófico, la oposición del marxismo —al menos del marxismo que pretende MacIntyre— con la modernidad es frontal. El marxismo de MacIntyre parte de un concepto finalista de la naturaleza humana, y del alejamiento de las posiciones individualistas para la definición de la moralidad y el carácter de las normas morales, confrontando fuertemente las teorías de otros pensadores marxistas que pretendían una contemporización con una moral más próxima al imperativo categórico kantiano, al utilitarismo, o a la justificación meramente convencional de las normas morales ⁶¹.

La recuperación de Aristóteles por parte de MacIntyre ha sido interpretada lúcidamente como una evolución a partir de conceptos marxistas y hegelianos insatisfechos ⁶². El desengaño de la recuperación moral a través del marxismo y la involución de éste hacia formas de moralidad de tipo individualista, hacen que MacIntyre vuelva sus ojos hacia Aristóteles, autor que le proporciona mejor que

⁶⁰ Cfr. *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lectures*, Oxford University Press (for University of Newcastle upon Tyne Publications); London, 1967, 76 pp.

⁶¹ Cfr. *Tras la virtud* p. 321 (262); “Bernstein's distorting mirrors: a rejoinder”, *Soundings*, 67 (1984), pp. 30-41. “Notes from the moral wilderness II”, *New Reasoner*, 8 (Pri. 1959), p. 90.

⁶² Cfr. JAVIER DE LA TORRE: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Ed. Dykinson, Madrid, 2001, 228 pp. En contra PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, que hace un amplio *excursus* sobre la posibilidad de un Aristotelismo marxista al que, según su opinión, podría aproximarse MacIntyre. Vid. Cap. 2; pp. 46-73.

el marxismo el concepto adecuado de naturaleza, sociedad y moralidad que estaba buscando.

El encuentro con Aristóteles, abre un camino de regreso hacia el cristianismo, aunque no explique plenamente el proceso de MacIntyre que le llevará a Santo Tomás en el plano filosófico y el acercamiento al catolicismo en el plano religioso. Pero sí le proporciona una base para un concepto de justicia, compatible con el que luego perfeccionaría Santo Tomás y, por tanto, con la materialización en el mundo de una justicia cristiana.

Por tanto, todo este itinerario, arranca de su interés por implantar una justicia ideal en este mundo, que ve constantemente incumplida en el predominio liberal que cierra muchas posibilidades para el progreso racional y para la vida armónica de individuos y sociedades. No es sorprendente, por tanto, que cuando MacIntyre abandona la fundamentación marxista de la historia, y refuta los principales aspectos de su orden teórico y práctico, siga interesándose primordialmente por el problema de la justicia. Esto denota que el marxismo propiamente no era su motor —como, por otra parte, tampoco lo era para muchos otros marxistas de esa época— sino la prosecución de cierta justicia en el mundo.

e) Los motivos religiosos de Alasdair MacIntyre

El factor religioso juega también un papel fundamental en MacIntyre. Pero no se trata de un prejuicio: su adscripción a un concreto compromiso religioso viene como consecuencia del descubrimiento y aceptación de la verdad. El itinerario de MacIntyre es una constante y podríamos decir “religiosa” búsqueda de verdad y justicia; de las visiones que mejor expliquen no sólo una determinada situación personal, sino también las relaciones interhumanas y el sentido último de la vida humana. El compromiso con la justicia protege a la racionalidad de los peligros de una solución demasiado complaciente con la situación personal. El compromiso con la verdad supone estar siempre dispuesto a dialogar con la realidad y corregir los errores, pero también a abrazar con entusiasmo lo que se manifiesta verdadero. Más aún cuando esa explicación conduce a una cosmovisión de carácter trascendente, capaz de dar razón de más problemas y con mayor profundidad.

MacIntyre se da cuenta de que el impulso primigenio de la justicia marxista estaba constituido por su raíz cristiana. El paralelismo con su trayectoria personal en este punto, lo delata el contraste entre sus obras *Marxism: An Interpretation* y *Marxism and Christianity* sobre las relaciones entre

marxismo y cristianismo ⁶³. Como varios de sus comentaristas no han dejado de apreciar con agudeza, aunque no siempre para llegar a las mismas conclusiones —una prueba más de que su coincidencia en este argumento es desapasionada ⁶⁴—, la supresión en la segunda versión de las muchas referencias teológicas que incluía la primera, evidenciaba un interés por suscribir los conceptos del marxismo como complemento de una justicia trascendente. Como hemos visto, el marxismo constituiría un atajo para la consecución de tal justicia, que MacIntyre veía con desesperanza en un mundo progresivamente secularizado ⁶⁵.

Más adelante, aunque en los desarrollos teóricos de sus obras haga menos uso de los argumentos teológicos, su filosofía sigue siendo convergente con la tradición cristiana. Como él mismo ha afirmado, al principio pretendía ser a la vez completamente cristiano y marxista, hasta que se dio cuenta de que estaba conjugando ambas doctrinas de modo erróneo ⁶⁶. Pero el interés por conjugarlas revela el paralelo de mantenerlas. Hasta que, en un momento dado, rechazó la cosmovisión cristiana, o al menos la versión que conocía inspirada en Karl Barth ⁶⁷. En esta etapa el interés por la justicia marcó su aproximación al marxismo. Pero su actitud crítica hacia los resultados históricos del marxismo le harán buscar nuevos intentos de fundamentación: desde el psicoanálisis a la filosofía analítica va cosechando desencantos, hasta que se ve conducido paulatinamente hacia el encuentro con el aristotelismo. Es importante destacar que MacIntyre no se “convierte” al aristotelismo, sino que se reconoce en un momento dado como aristotélico. El tomismo no es más que uno de los desarrollos más potentes de la tradición aristotélica. En su obra actual la base filosófica del marxismo ha cedido el paso a la tradición aristotélico-tomista, con la que sólo tiene relaciones discontinuas.

⁶³ Cfr. *Marxism: an Interpretation* (1953) y su reedición de 1969 con el nuevo título *Marxism and Christianity*. Otra evidencia en esta línea del carácter cristiano del interés de MacIntyre por la justicia es la nueva edición de *Marxism and Christianity* de 1995 y su prólogo, donde MacIntyre, a pesar de haber renegado de la tradición marxista como medio de construcción política, sigue expresando su interés por ella así como por su origen cristiano.

⁶⁴ Cfr. PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, 219 pp.; JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: “Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre” Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1998, pp. 245-288.

⁶⁵ Durante una larga época que abarca sobre todo la década de los años 60 del siglo XX, esa visión negativa le conduce en ocasiones a la precipitación y a orientaciones filosóficas que después tendrá que modificar, como denotan especialmente las correcciones en 1968 a la primera versión de *Marxism: An Interpretation*, o los múltiples arrepentimientos acerca de las conclusiones de *Historia de la ética*, o *Secularization and Moral Change* que más tarde habrá de corregir: cfr. *Tras la virtud*, pp. 9-10.

⁶⁶ Cfr. *Marxism and Christianity*, 2ª ed., 1995: “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, p. xxiii.

⁶⁷ Cfr. *Difficulties in Christian Belief*, SCM Press; London - Philosophical Library; New York, 1959, 126 pp.; “Marxists and Christians”, *The Twentieth Century*, vol. 170, Otoño 1961, pp. 28-37.

La profundidad del calado religioso en la concepción macintyreana de la justicia se atisba de modo especial en el tratamiento que realiza en su artículo titulado “Which God Ought We To Obey and Why?”⁶⁸ en 1986, dos años antes de la publicación de *Justicia y racionalidad*. La importancia de este artículo deriva de que su autor centra el problema de la justicia en la definición de justicia divina y por tanto en cómo se atribuye esa cualidad a Dios. Pero con este planteamiento lo que se está produciendo en el fondo es el giro tomista de MacIntyre, reconocido explícitamente por primera vez en este artículo⁶⁹. Se ha pasado de una fundamentación de la moral a partir de un planteamiento social, a la conjunción de esos argumentos con otros de carácter metafísico. Y este giro se está produciendo abiertamente en el mismo campo que lo introduce Santo Tomás; el de la Teología natural o conocimiento natural de Dios⁷⁰.

MacIntyre percibe que su concepción de justicia como justicia del mérito constituye una aproximación racional al problema de la justicia, que ha de ser compatible con los datos de la revelación de una religión que pretenda ser verdadera. Está en juego, en primer lugar, la racionalidad de la concepción de justicia y la posibilidad de servirse de los argumentos de la teología para el refuerzo de determinadas tesis al respecto. No sería válida una teoría de la justicia que no pudiera integrarse con las concepciones cosmológicas que constituyen la base de la tradición donde esa justicia ha surgido⁷¹.

En varias obras anteriores y posteriores ha valorado la coherencia de una tradición, entre otros motivos, porque puede resolver más problemas que sus competidoras. Y cuanto más arduos y elevados sean esos problemas, mayor confianza podremos depositar en la tradición que los resuelva, o que al menos no muestre incoherencias en sus aportaciones. No es extraño por tanto, que en su profundización en las teorías aristotélicas y en la tradición derivada de ellas, MacIntyre se haya llegado a plantear el problema de la justicia en relación con la concepción de lo trascendente presente en esa tradición.

Pero esto además lleva a la necesidad de profundización en el resto de las tradiciones: a partir de determinadas versiones de la justicia presentes en la modernidad, MacIntyre realiza un esbozo de lo que podrían ser desarrollos teológicos de determinadas concepciones modernas, que quizá por sí mismas no han confeccionado propiamente una teología, pero que coherentemente podrían

⁶⁸ Cfr. “Which God Ought We to Obey and Why?”, *Faith and Philosophy*, vol. 3, 1986, pp. 359-71.

⁶⁹ Cfr. “Which God Ought We to Obey and Why?”, *Faith and Philosophy*, vol. 3, 1986, p. 369.

⁷⁰ Nótese que el tipo de justicia que reivindica MacIntyre no consiste únicamente en la supresión de las desigualdades económicas, sino que se amplía a la posibilidad de un desarrollo moral a través de formas sociales que lo favorezcan y en última instancia a una tradición epistemológica que facilite el acceso a la verdad.

⁷¹ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), *President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine*, (1983), p. 18.

desarrollarla o al menos excluir determinadas ideas acerca de la divinidad incompatibles con sus conceptos racionales básicos. En otros casos la conexión teológica de esas tendencias es clara. Por este procedimiento, la justicia construida a partir del dato natural-racional se pone en relación con la justicia cósmica o trascendente, y se comprueban sus mutuas dependencias.

MacIntyre se da cuenta, en primer lugar, de que un Dios que pueda modificar sus mandatos a capricho puede ser un Dios de la antigüedad, o una deificación fruto de la modernidad, pero de ninguna forma puede ser el Dios de las tradiciones judía y cristiana. Para éstas, un Dios al que debemos obedecer debe ser un Dios justo, y esa justicia ha de ser coherente con las convicciones que derivan de una aproximación racional a la justicia. De otra manera esa tradición caería en múltiples contradicciones. Al mismo tiempo, MacIntyre está valorando el profundo calado de una tradición en la que los criterios del razonamiento natural son compatibles con los de la creencia. El modo de distanciarse de otros modelos teológicos consiste en constatar que la relación de éstos con la justicia no excluye la violación de la justicia del mérito por parte de la propia divinidad. Pero esa violación no es posible en las tradiciones judía y cristiana, en las que el hecho de que pudiera infligir un daño inmerecido contradiría la misma verdad sobre Dios.

Es perspicaz la conexión que realiza MacIntyre entre el normativismo moderno y las más antiguas concepciones sobre la independencia de la voluntad divina y sus mandatos, que tienen su raíz más significativa en Ockham⁷². Con ello demuestra que dar un lugar preeminente a los mandatos divinos como meras expresiones de voluntad desvinculadas de una concreta racionalidad, terminará causando desviaciones en cuanto al sentido de la moralidad. La modernidad es heredera de tales desviaciones. La separación de la justicia divina y la terrena es otro paso, derivado del primero: es lógico que, cuando los criterios de la justicia divina cada vez tengan menos relación con los que podemos alcanzar racionalmente, tiendan a verse como imposiciones arbitrarias, y la justicia humana termine prescindiendo de cualquier factor externo. La autonomía de la razón y la justicia “etsi Deus non daretur” no se pueden entender sin el paso previo de haber enfrentado los criterios de la divinidad con los de la humanidad.

La posibilidad de transacciones entre divinidad y hombres señala un segundo estadio de relaciones conceptuales entre justicia, bondad y autoridad divina. Estas transacciones empiezan a vislumbrarse en la tradición judía, por iniciativa de la divinidad. Pero plantean un problema a los que, como los griegos, vieron la justicia divina como absolutamente trascendente. Aparentemente, ahora cabe la posibilidad de enjuiciar el comportamiento divino con los parámetros humanos. La aplicación de ese tipo de juicios humanos se hace problemática. Lo

⁷² En este mismo sentido, vid. MICHEL VILLEY: *La formation de la pensée juridique moderne*, 9ª ed. corregida, Montchrestien, Paris, 1975, pp. 225-262.

que sucede en esas concepciones de la divinidad, en última instancia, es que falla el concepto de bien, que se considera distinto en la divinidad y en el hombre.

Pero **“el concepto de justicia que utilizamos al hablar de Dios es, por tanto, un concepto ordenado analógicamente e históricamente, que en algunos de sus usos no difiere respecto al que se aplica a los seres humanos entre sí, y en otros es de hecho muy diferente, aunque no tan diferente como para no preservar la unidad nuclear del concepto”**⁷³. Esta aplicación analógica e histórica de los conceptos es parte de la necesaria valoración del contexto que hay que tener siempre presente en la moral y que precisamente la modernidad tiende a ignorar. No se trata de un traslado unívoco de nuestros conceptos, pero tampoco de un apartamiento radical de lo que racionalmente alcanzamos a definir. Hay que tener en cuenta que

“(…) entonces descubrimos que, a medida que se desarrolla nuestro concepto histórico y analógico de justicia, la misma medida por la cual juzgamos a Dios es obra de Dios. (...) Resulta, por tanto, que Dios no puede ser juzgado apropiadamente por algo externo a su propia Palabra, pero eso es así porque la misma justicia natural, reconocida por la razón natural, es producida y autorizada por Dios”⁷⁴.

Con esta cita hemos llegado al meollo de la aproximación de MacIntyre al tomismo. Hemos entrado en la metafísica a través de la analogía del ser, y de la posibilidad de trasladar nuestros conceptos a la divinidad. Hemos alcanzado la afirmación de una aproximación a la justicia natural, que es al mismo tiempo la justicia de Dios, y lo hemos hecho a partir de un proceso histórico, que se enfrenta al universalismo prematuro y homogeneizante de la modernidad. Detectamos que, en el itinerario de MacIntyre a partir de *Tras la Virtud*, para llegar a estas sugestivas conclusiones, ha tenido una relevancia crucial análisis de las argumentaciones modernas sobre la justicia, y muy particularmente las relativas a los derechos humanos. Desligar estos derechos naturales de la cosmovisión trascendente del cristianismo supone no ser capaces de dar cuenta

⁷³ Cfr. “Which God Ought We to Obey and Why?”, *Faith and Philosophy*, vol. 3, 1986, p. 369.

“The concept of justice is therefore an analogically and historically ordered concept, which in some of its uses is no different from those in which it is applied by human beings to each other and in others very different indeed, although not so different as not to preserve the core unity of the concept”.

⁷⁴ Cfr. “Which God Ought We to Obey and Why?”, *Faith and Philosophy*, vol. 3, 1986, p. 370.

“(…) then we discover, as our analogically and historically ordered concept of justice develops, that the standard by which we judged God is itself a work of God (...). God, it turns out, cannot be truly judged of by something external to his Word, but that is because natural justice recognized by natural reason is itself divinely uttered and authorized”.

de cómo ha surgido el propio concepto de “derechos humanos”. Más aún, significa una inhabilitación para fundamentar su vigencia ⁷⁵.

En resumen, las relaciones entre las teorías morales y una concepción completa del sentido de la vida habían sido puestas ya de relieve en *Tras la virtud*. Pero allí sólo estaban ligeramente esbozadas. Más tarde el propio autor ha desarrollado este argumento y podemos darnos cuenta de hasta qué punto desempeña un papel importante en su concepto de tradición. Una tradición, por tanto, no se puede constituir sin pretender dar respuesta a las preguntas últimas sobre el sentido de la vida.

Algunos autores consideran que detrás de la aproximación tomista de MacIntyre hay unos velados “motivos religiosos”: como si su compromiso con un determinado credo estuviera condicionando su visión filosófica. Así, Thomas Nagel lanza la sospecha de que el giro de la filosofía moral macintyreana tiene un carácter sesgado por su conversión al catolicismo ⁷⁶. Y Carlos Thiebaut no duda en recogerla en varias ocasiones, sin aportar más argumentos ⁷⁷. Nos parece que la evolución de MacIntyre señala un itinerario distinto: sólo la solución de determinados aspectos en el plano filosófico dejaron el terreno libre para que MacIntyre volviera a la creencia en el cristianismo. Y esto es reconocido explícitamente por el escocés, como condición necesaria pero no suficiente, cuando de un modo autobiográfico ha llegado a escribir a la vuelta de los años en relación con su aproximación a Aristóteles:

“(...) descubrí que de ese modo descartaba visiones filosóficas que habían estado en la raíz de mis dificultades con lo sustancial de la ortodoxia cristiana. Y la remoción de esas barreras fue uno, aunque sólo uno, de los pasos necesarios en mi llegada al reconocimiento de la verdad de la cristiandad bíblica de la iglesia Católica” ⁷⁸.

⁷⁵ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), pp 20-21.

⁷⁶ Cfr. THOMAS NAGEL: “Agreeing in Principle” [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] Times Literary Supplement, (8-14-Jul. 1988), pp. 747-8. Reimpreso como “MacIntyre versus the Enlightenment” en su *Other Minds: Critical Essays: 1969-94*, Oxford University Press, 1995, pp. 203-9.

⁷⁷ Cfr. THIEBAUT, CARLOS: *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid 1988. p. 60; “Tradición y contramodernidad: Alasdair MacIntyre”, en *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 121.

⁷⁸ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxviii-xxix.

“(...) I discovered that I had thereby discarded philosophical assumptions that had been at the root of my difficulties with substantive Christian orthodoxy. And the removal of these barriers was one, even if only one, necessary stage in my coming to acknowledge the truth of the biblical Christianity of the Catholic Church”.

Es precisamente en ese momento cuando MacIntyre está en condiciones de que esa referencia explícita a la divinidad pase a formar parte integrante del esquema de fundamentación de la moral. Por eso entiende las aproximaciones bíblicas que realiza Santo Tomás en la *Summa Theologiae* junto a las de la razón natural ⁷⁹. Hasta el punto que el escocés comienza a criticar a aquellos autores que, dentro de la tradición tomista, intentan sustentar una teoría de la justicia y de la moral prescindiendo de toda referencia teológica ⁸⁰.

Con el paso del tiempo, MacIntyre realizará un trabajo de comprobación de la profunda coherencia de una tradición que, como la aristotélico-tomista, aspira a integrar en todos los ámbitos del saber, la visión revelada y la inteligencia que razona a partir de la naturaleza. MacIntyre se fue dando cuenta paulatinamente que la tradición tomista de la justicia puede resolver arduos problemas teológicos referentes a la naturaleza de Dios y a su posesión de la perfección de la justicia, a que otras tradiciones no pueden aproximarse sin caer en incoherencias según sus propios esquemas de pensamiento. Éste nos parece un dato clave para comprender el proceso de su aproximación al tomismo y de su vuelta al cristianismo.

⁷⁹ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 182-184 (141-143).

⁸⁰ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 173-174 (133-134).

f) Funciones del concepto de justicia en el proyecto de MacIntyre. Características que permanecen

En los abundantes análisis históricos de las diversas formas de pensamiento, MacIntyre enfoca los mismos autores o tendencias filosóficas de distintas maneras, dependiendo de la evolución de su obra en las diferentes épocas de las que ha escrito. Por ejemplo, en *Historia de la ética*, encara muchos de los problemas de justicia desde la filosofía analítica y con marcadas influencias del marxismo. En ocasiones, los reproches que lanza a las distintas concepciones filosóficas sobre la justicia a lo largo de la historia resultan anacrónicos, como, por ejemplo, cuando aplica la categoría de “clases sociales” a la *πόλις*⁸¹ de la Grecia clásica; o cuando Aristóteles es criticado por clasista, como filósofo aristócrata, insensible a los problemas de las clases más deprimidas⁸². Como ya hemos apuntado, el propio MacIntyre ha reconocido la inadecuación de muchas de sus apreciaciones de esa época.

Esto podría dar lugar a pensar que los acusados cambios de orientación de su filosofía engendrarían contradicciones en cuanto a su concepción de la justicia. Sin embargo, existe una unidad en el pensamiento de nuestro autor a lo largo de su trayectoria. Toda la filosofía de MacIntyre va encaminada a objetivos que no se han desvanecido, a pesar de los cambios de sus perspectivas. Y hay ciertas ideas que permanecen en el fondo de su larga evolución, como constantes que pueden vislumbrarse a lo largo de todo su itinerario filosófico. La justicia juega un papel clave en todas ellas. Las funciones del concepto de justicia permanecen. La justicia está también en el fin último de la empresa filosófica macintyreana.

Para comprobarlo hemos acuñado una terminología específica que no emplea MacIntyre. Nuestra aproximación no será cronológica, sino sistemática. De ahí la originalidad, pues MacIntyre no ha realizado esta tarea hasta el momento: sus desarrollos del concepto de justicia se hallan dispersos por toda su obra y muchas veces encerrados en aproximaciones históricas.

1) --Función epistemológica de la justicia. La contextualidad de la moral y la interrelación entre justicia y racionalidad práctica. La búsqueda de soluciones racionales y contextuales que eviten el relativismo

Una constante en el pensamiento de MacIntyre es la contextualidad de la moral. El concepto de justicia, por tanto, sólo puede dilucidarse a partir de cada uno los contextos sociales. Toda verdadera comunidad humana ha de incorporar

⁸¹ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 63 y 74 (56 y 68).

⁸² Cfr. *Historia de la ética*, pp. 87-88 (83).

un concepto de justicia. Sin él no puede desarrollarse la convivencia social. Pero MacIntyre niega que tal concepto sea universal y unívoco. La justicia es traída a colación por MacIntyre una y otra vez, como un ejemplo, quizá el más relevante, de cómo cada tradición incorpora elementos propios e irreconciliables con los de otras tradiciones.

Precisamente, hacer hincapié en el concepto de tradición lleva consigo la imposibilidad de que la razón se conciba como desligada absolutamente de sus vínculos espacio-temporales y, por tanto, de un marco contextual. Esto no significa que la razón sea incapaz de trascender esas limitaciones, sino que para ello necesita un punto de partida adecuado, porque no cualquier tipo de racionalidad puede hacerlo eficazmente. Y la racionalidad adecuada tiene que estar en contacto con una voluntad formada en un tipo concreto de justicia. Sin esa rectitud de la voluntad, la racionalidad se desvía. Por eso MacIntyre puede afirmar tajantemente que el tipo de racionalidad de la modernidad, no puede superar sus limitaciones, precisamente porque pretende distanciarse de cualquier tradición; porque pretende no tomar en cuenta la voluntad. No se puede dar un modelo de racionalidad práctica que permanezca incontaminado de los criterios de justicia vigentes, pues los criterios y determinaciones de la justicia influyen en el modo de razonar, de forma determinante en las ciencias sociales. A su vez, el progreso epistemológico aplicado a la racionalidad práctica determina y modifica los criterios de justicia en un marco social dado ⁸³.

Ya que la justicia supone unos hábitos (virtudes) que sólo se adquieren en un entorno adecuado, y ella misma es una virtud, el contexto es fundamental. Éste proporciona la necesaria orientación para que, mediante un aprendizaje práctico, se vayan incorporando paulatinamente modelos de conducta, valoraciones, etc., presentes en una determinada comunidad. El sujeto tiene que reconocer en primer lugar el peculiar significado de sus acciones para quienes le rodean, y entender a su vez las reacciones que se producen ante su conducta. El resultado es un conocimiento valorativo de carácter vital a través de la connaturalidad con los parámetros presentes en el entorno. A partir de ahí se podrán derivar conclusiones extrapolables a otros casos, críticas a determinadas conductas morales, e incluso la refutación de las posiciones dominantes.

Por el contrario, el liberalismo tiende a un aprendizaje teórico a partir de generalizaciones universalizables que tienen como principio la superación de la particularidad. Según su concepción, el principal enemigo de la racionalidad es el prejuicio. Sólo desprendiéndonos de los condicionamientos del entorno

⁸³ **“Ahora está claro que pienso que hay íntimas conexiones entre un orden social desviado y las confusiones conceptuales”.** Cfr. “Against Utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. Hollins (ed.); Manchester University Press; Manchester, 1964, p. 9.

“(...) it is clear by now that I think that a misdirected social order and conceptual confusions have intimate connections.”

seremos capaces formular juicios independientes y desapasionados, iguales para todos, y por tanto justos.

En MacIntyre, los esfuerzos de claridad epistemológica siempre están en relación con un interés práctico. Esto se advierte porque siempre busca la conexión con la realidad social en sus ejemplos, y en sus soluciones y propuestas. Hasta que, en un momento dado, se da cuenta de que no podía ser de otra manera, pues la misma *práctica* de la investigación teórica condiciona el modo de encauzarla y desarrollarla, al demostrarse necesarias ciertas virtudes y cierta precomprensión del bien para llevar adelante la investigación moral. Ni la selección de los problemas, ni el método, ni la cooperación con la comunidad científica y social, ni la personalidad histórica de quien desarrolla la investigación son aspectos marginales en el desarrollo de la ciencia.

Una manera de enfocar la necesaria contextualidad del pensamiento ético es, pues, la dependencia de todo autor filosófico del contexto histórico en el que habita. MacIntyre llega a su contextualización de la moral a partir de un peculiar historicismo que le lleva al estudio de la dependencia de la moral de los entornos sociales, culturales y filosóficos disponibles en cada época. También es frecuente que derive consecuencias teóricas a partir aspectos biográficos de los autores que examina. Como acabamos de resaltar, el modo de pensar —característicamente sobre la justicia— siempre está íntimamente relacionado con el modo conforme viven la justicia personas y sociedades. No existe racionalidad práctica desencarnada. MacIntyre se esfuerza por descubrir el marco vital de muchos de los autores y sociedades que estudia, y los estudios históricos juegan un trascendental papel en su filosofía ⁸⁴.

⁸⁴ MacIntyre ha reconocido que tiene que profundizar más en alguna de sus aproximaciones de historia del pensamiento. Por esta razón prepara una nueva y amplia historia de la ética. Han hecho mella en él las abundantes críticas que ha recibido sobre el modo de tratar determinados filósofos como Hume, Kant o Kierkegaard.

La discusión acerca de sus opiniones sobre Kant puede seguirse en: ANTONI BIELSA DROTZ: “Crítica a MacIntyre: Una lectura kantiana”, en *Crisis de valores modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*, Margarita Mauri, Joan Carles Elvira et al. (eds.), Editorial Europea Universitaria, Barcelona, 1997, pp. 83-114; ONORA O'NEIL: “Kant after virtue” - Symposium on “*After Virtue*”, *Inquiry*, 26, 1984, pp. 387-405; “Kantian Ethics and *A Theory of Justice*; Reinman, Kaufman and MacIntyre”, *Religious Studies*; an *International Journal for the Philosophy of Religion*, 33 (Mar. 1997) 1, pp. 93-103; PAUL RAMSEY, “Commentary: Kant’s Moral Theology or a Religious Ethics?”, en *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, Daniel Callahan y Tristram Engelhardt Jr. (Eds.), Plenum; New York y London, 1981, pp. 139-69; WILLIAM REHG, “Discourse Ethics and the Communitarian Critique of Neo-Kantianism”, *Philosophical Quarterly*, 22, 1991, 120-38; CHARLES TAYLOR, “Die Motive Einer Verfahrensethik”, en *Moralität und Sittlichkeit: das Problem Hegels und die Diskursethik*, WOLFGANG KUHLMANN (ed.), Suhrkamp; Frankfurt, 1986, pp. 101-35; BERNARD YACK, “The Problem with Kantian Liberalism”, en *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Ronald Beiner y William James Booth (Eds.), Harvard University Press; Cambridge, 1993, pp. 224-244.

MacIntyre pretende llegar a una solución epistemológica para el análisis de los principios y criterios morales, que salve el relativismo de que puede ser acusado al resaltar la relevancia del contexto en su crítica de la modernidad. Y lo hace cada vez con mayor empeño a medida que va avanzando su pensamiento, pues ve que es posible establecer qué tradición moral —en liza con otras tradiciones— posee unos principios más coherentes. El problema está ligado al del determinismo sobre el que MacIntyre escribe muy al comienzo de su carrera investigadora: en “Determinism”⁸⁵, pone en relación el problema de la posibilidad de alcanzar la verdad con el de la libertad. Un indicio claro de que no estamos sujetos al determinismo es la posibilidad de conceptualizar algo como verdadero o falso, de razonar las decisiones y de modificarlas basándonos exclusivamente en un argumento racional⁸⁶. Si ha de renunciarse a la búsqueda de la verdad, se abre paso el relativismo, que nos hace náufragos del contexto del que parten las distintas corrientes de pensamiento.

Una vez más aparecen los motivos de justicia en MacIntyre, pues hace énfasis en que uno de los motivos de su preocupación por las tesis deterministas es que, de ser válidas, impedirían la posibilidad de alabar o reprochar las acciones, es decir, la posibilidad de la moral y especialmente la sanción o el

Sobre la discusión suscitada en torno a Hume: R. F. ATKINSON, “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’: A Reply to Mr. MacIntyre”, *Philosophical Review*, 70 (1961), pp. 231-8; M. J. SCOTT-TAGGART, “MacIntyre's Hume”, *Philosophical Review*, 70 (1961), pp. 239-44; T. K. HEARN JR., “MacIntyre and Hudson on Hume”, *Journal of Critical Analysis*, 4 (1973), pp. 153-8; D. F. HENZE, “Hume, Treatise, III”, *Philosophy*, 48 (Jul. 1973), pp. 277-283; JAMES KING, “Hume on Artificial Lives: With a Rejoinder to A. C. MacIntyre”, *Hume Studies*, 14 (1988), pp. 53-92; ANNETTE C. BAIER, “MacIntyre on Hume” *MacIntyre Symposium*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991), pp. 159-163; MURRAY MACBETH, “Is and Ought in context: MacIntyre's mistake”, *Hume Studies*, (Abr. 1992), pp. 41-50; WILLEM LEMMENS, “Rechtvaardigheid en traditie: MacIntyre, Hume en het moderne ethos”, en *Gehelen en fragmenten: de vele gezichten van de filosofie* (Acta van de 14e Filosofiedag te Leuven), Bart Raymaekers (ed.), Universitaire Pers; Leuven, 1993, pp. 140-143;

Respecto a Kierkegaard: PETER J. MEHL, “Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy”, *Journal of Religious Ethics*, 14 (Oto. 1986), pp. 247-278; JEFFREY S. TURNER, “To Tell a Good Tale: Kierkegaardian Reflections on Moral Narrative and Moral Truth”, *Man and World*, 1991, pp. 181-98; MARILYN GAYE PIETY, “Kierkegaard on Rationality”, *Faith and Philosophy*, 10 (1993), pp. 365-79; JOHN DAVENPORT, “The Meaning of Kierkegaard's Choice Between the Aesthetic and the Ethical: A Response to MacIntyre”, *Southwestern Philosophical Review*, 11 (1995), pp. 73-108; BRUCE W. BALLARD, “MacIntyre and the Limits of Kierkegaardian Rationality”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society*, 12 (Ene. 1995) 1, pp. 126-32; NORMAN LILLEGARD, “Judge William in the Dock: MacIntyre on Kierkegaardian Ethics”, en *International Kierkegaard Commentary: Either/Or Part II*, Robert L. Perkins (Ed.), Mercer University Press; Macon, 1995, pp. 83-111; GREGORY R. BEABOUT, *Freedom and Its Muses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*, Milwaukee: Marquette University Press, 1996; JOHN DAVENPORT, “Piety, MacIntyre and Kierkegaardian Choice: A Reply to Professor Ballard”, *Faith and Philosophy*, 15 (Jul. 1998) 3, pp. 352-365.

⁸⁵ Cfr. “Determinism”, *Mind*, vol. 66, 1957, pp. 28-41.

⁸⁶ Cfr. “Determinism”, *Mind*, vol. 66, 1957, pp. 34-35.

mérito propios de la justicia ⁸⁷. Lo que le importa a MacIntyre en “Determinism” es resaltar la incompatibilidad entre esa postura y la responsabilidad de los actos humanos ⁸⁸. Las diversas visiones opuestas entre sí e incoherentes que se dan en los marcos sociales actuales no logran argumentar contra el determinismo, y prueba de ello es la prolongación al infinito de las discusiones y la presencia de un arraigado emotivismo en los planteamientos morales dominantes.

Con el paso del tiempo MacIntyre formulará los conceptos de crisis epistemológica y el de progreso en una tradición y entre distintas tradiciones, como instrumentos para zafarse del relativismo. En este caso MacIntyre prima el aspecto intelectual, pues se refiere a procesos que se dan en el seno de tradiciones de investigación racional. Pero esto no va en detrimento de la justicia, pues siempre dibuja el correlato de esas teorías morales en el aspecto social y cultural de esa tradición. Es decir, una determinada tradición puede detectar sus crisis a través de sus incoherencias en los enfoques teóricos, pero tanto en las causas de esas crisis como en sus consecuencias, puede haber factores que pertenecen al ámbito de la justicia. Se evita el determinismo porque la razón se puede sobreponer a la crisis epistemológica, aunque, como hemos visto, para ello necesariamente ha tenido que apoyarse en el cultivo de determinadas virtudes como la justicia que hace posible su desarrollo, pero que también —si está en mal estado— puede ser capaz de agostarla.

Las posibilidades de regeneración de una sociedad que ha entrado en ese tipo de crisis, suponen un aprendizaje de los errores, tanto en el nivel teórico como en el práctico: por tanto, el surgimiento de prácticas y comunidades donde se apoye la tradición emergente es de vital importancia. No hay regeneración sin esas formas de vida institucionalizadas. Por tanto, la recuperación en la epistemología moral ha de estar acompañada por un rediseño social y político que la apoye y sustente. Incluso, aunque el entramado social sea adecuado, puede no darse el progreso racional, por no haber surgido un pensamiento suficientemente fuerte como para superar las contradicciones internas, o los planteamientos de otras tradiciones oponentes. La figura del intelectual se ve resaltada en MacIntyre. Pero precisamente define como verdadero intelectual a aquel que realmente es capaz de influir en su entorno social ⁸⁹. El intelectual aporta conceptos clave, como, por ejemplo, el de persona, el de racionalidad o el de justicia: tanto en *Tras la virtud*, como en *Justicia y racionalidad* y *Tres versiones rivales de la ética*, MacIntyre deja ver claramente que las derivaciones en un sentido u otro de una determinada tradición, dependen tanto de esos conceptos racionalmente aprehendidos, como de una aplicación recta en la sociedad de dichos conceptos. A partir de conceptos como “persona” o “acción”,

⁸⁷ Cfr. “Determinism”, *Mind*, vol. 66, 1957, p. 29, 30.

⁸⁸ Cfr. “Determinism”, *Mind*, vol. 66, 1957, p. 41

⁸⁹ Cfr. “Moral Arguments and Social Contexts (Abstract)”, *Journal of Philosophy*, Symposium: The social responsibility of intellectuals, vol. 80, 1983, pp. 590-1.

MacIntyre expone lo que las distintas tradiciones pueden entender o, por el contrario, hacer ininteligible, acerca de sí mismas y de su evolución. El intelectual tiene un compromiso con la verdad que le lleva también a buscar cómo hacer posible su aplicación. Hay una perspectiva política necesaria.

Todo esto denota que uno de los puntos en los que MacIntyre se aleja del marxismo, es el de la influencia de la concepción filosófica sobre el cambio social. Marx contempla, la necesidad de utilizar la filosofía como herramienta de cambio social, pero lo hace de un modo voluntarista, partiendo de un *a priori* que originará que muchos marxistas terminen por no respetar los criterios de verdad. MacIntyre se da cuenta de que, en realidad, sostener un determinado concepto de persona y sociedad que se han hallado verdaderos, y vivir conforme a ellos, es hacer correr la historia en un sentido concreto, de un modo más sólido que el de los que pretenden influir utilizando la ideología o la violencia. MacIntyre se distancia, por tanto, del marxismo y de otras tendencias deterministas. No hace depender la justicia y las demás virtudes, de unos factores específicos tratados unilateralmente, como, por ejemplo, las condiciones económicas que una determinada sociedad favorezca. En cambio, procura subrayar la importancia de una base moral compuesta de virtudes, como parte del contexto necesario para progresar en la investigación y en la vida moral.

MacIntyre adopta un concepto de *falsación* para constatar el avance racional, fiduciario del de Popper⁹⁰. Uno de los criterios de falsación de las teorías morales serán las consecuencias que se deriven de ellas para la justicia. Precisamente lo emplea para descartar la vigencia del marxismo como tradición política. Y también para desenmascarar la pretendida superioridad liberal mediante la denuncia de las injusticias presentes en esas sociedades y el disenso en la aplicación de modelos de justicia.

2) --La función integradora del concepto de justicia

A lo largo de toda su trayectoria, nuestro autor ha intentado fundamentar la conexión entre factores teóricos y prácticos. Los recursos filosóficos empleados han sido diversos, pero siempre ha permanecido constante la convicción de que el concepto de justicia tenía una función determinante en esa explicación. En su evolución, MacIntyre encontrará un recurso privilegiado en el concepto de tradición. En él la justicia juega una función integradora en dos sentidos: la relación entre tradición de investigación racional y tradición social y cultural; la integración de los recursos con que me ha dotado la tradición. La

⁹⁰ Cfr. KARL POPPER: *The Logic of Scientific Discovery*, Unwin Hyman; London y Cambridge, Massachusetts, 1990. Hay traducción española: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1977.

primera integración es interna: consiste en ver la tradición como un todo coherente entre factores teóricos y manifestaciones prácticas; la segunda integración, que denominaremos *externa* produce el propio reconocimiento de esa tradición y de su superioridad respecto a otras por las que puedo estar influido. En este caso la justicia juega un primer papel de adhesión y fidelidad respecto a lo que se me ha transmitido, para después ser capaz de desarrollar una mejora de la propia tradición.

(a) *La integración interna*

La primera función de integración interna consiste en detectar la profundidad de calado de una tradición, que tiene que abarcar las distintas disciplinas y aspectos de la vida humana. La conjunción de práctica y teoría, y, dentro de ésta de las distintas ramas del saber, es un aspecto clave para la profundización en esa tradición. MacIntyre llegará a afirmar en *Justicia y racionalidad*, la insuficiencia de determinados géneros literarios —como, por ejemplo, el drama sofocleo— para plantear y resolver adecuadamente los problemas sobre la justicia, porque éstos han de plantearse a un tiempo como problemas relativos a la estructura y fundamentación del razonamiento práctico. De aquí que sólo resulten adecuados los géneros de investigación filosófica ⁹¹.

Detrás de estos planteamientos de MacIntyre está el descubrimiento de que no se pueden separar en la actuación humana las facultades intelectivas, volitivas y sensibles. Presentar separaciones abruptas entre ellas, supone no entender la unidad de la persona. De la misma manera, se da una fuerte continuidad entre las virtudes como perfeccionamiento individual y el carácter social de la persona.

De ahí la importancia de que se conciba esta continuidad entre criterios de justicia y principios de racionalidad práctica. El hecho de que convivan en una sociedad conceptos de justicia contrapuestos influye de modo relevante en la discusión moral y en los planteamientos teóricos. Se trata de un problema que produce un gran distanciamiento entre las posiciones de los que pretenden entrar en discusión, los cuales muchas veces encarnan posturas tan diferentes que ni siquiera están en condiciones de entender sus respectivos puntos de vista. Y es una lacra de nuestras sociedades modernas que tal fenómeno resulte sistemáticamente ignorado, al pretender que sólo existe un modelo único e incontaminado de racionalidad. Ignorar los problemas y fingir haberlos resuelto es un modo de manipulación que perpetúa la injusticia.

⁹¹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 75 (63).

Con el avance en sus planteamientos filosóficos, MacIntyre introducirá el concepto de tradición como aglutinante de justicia y racionalidad, llegando a formular una teoría más elaborada de la conexión ambas y su influencia mutua, y de cómo los dos factores se interrelacionan en el seno de una tradición, tanto en el marco de la investigación moral como en el de los modelos incorporados en el entramado social.

a) - tradición de investigación moral: como hemos visto, el mismo MacIntyre formula en *Tras la Virtud* una definición en términos de desarrollo del pensamiento: **“la tradición con vida es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición”**⁹². Por tanto, cuando su desarrollo es adecuado, es el conjunto de investigaciones que parten de ciertos conceptos básicos compartidos sobre el actuar humano. Puede haber otros conceptos relevantes donde surjan discrepancias, pero siempre partiendo de unos principios comunes, al menos para evitar la inconmensurabilidad en los modos básicos de enfrentarse a los problemas y soslayar así la incoherencia;

b) - tradición cultural y social: es el conjunto de actitudes morales que se dan en las relaciones humanas de un determinado grupo social en momento histórico concreto. El grupo social ha de coincidir también en planteamientos morales fundamentales que lo identifican, si no uniformemente, al menos de modo dominante. La tradición cultural se especifica en realizaciones estables, como estructuras sociales, instituciones, agrupaciones humanas, leyes, etc., que pueden favorecer y obstaculizar el desarrollo de la racionalidad y de las virtudes.

El predominio de un tipo u otro de tradición, —aunque más bien son aspectos de una misma tradición global— es una cuestión permanente en la filosofía. ¿Se pueden establecer criterios acerca de cuál de los dos tiene de hecho una influencia mayor en el cambio en una tradición? O, dicho de otra forma: ¿qué es lo que más íntimamente constituye a una tradición: racionalidad o justicia?; ¿la evolución del pensamiento o las formas de relación humana?

En un extremo se podría situar la respuesta del marxismo, una filosofía encaminada directamente a la práctica. Marx se planteará que la filosofía tiene una misión más allá de la explicación de la sociedad: ha de proponerse cambiarla⁹³. Mediante el materialismo dialéctico o histórico el marxismo postula, la preeminencia de los factores económicos: con ello está primando la

⁹² Cfr. *Tras la virtud*, p. 291 (222). Vid. supra, Cap. I E) *OBJECIONES AL DISTANCIAMIENTO RADICAL DE MACINTYRE RESPECTO A LA MODERNIDAD Y AL LIBERALISMO*, pp. 125 y ss.

⁹³ Cfr. “The Theses on Feuerbach: A Road not Taken”, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (Ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, p. 224.

justicia sobre el aspecto racional. Los oponentes al marxismo harán hincapié en la importancia del pensamiento filosófico frente a los factores económicos a la hora de explicar el cambio social.

Precisamente MacIntyre critica a Marx por haber abandonado la filosofía en aras de la práctica social. En varios textos acentúa el papel del pensamiento filosófico como causante del cambio moral, social y cultural ⁹⁴. Pero esto queda atemperado por la necesidad de que la teoría cale realmente en los planteamientos sociales y culturales de la vida práctica, a la que en parte configura, y al mismo tiempo, es configurado por ella: **“No habremos entendido por completo las pretensiones de una filosofía moral, hasta que podamos detallar cuál sería su encarnación social”** ⁹⁵.

Por eso, en el otro extremo, MacIntyre asigna al pensamiento moral la tarea de someter a crítica las posibles contradicciones y disfunciones presentes en una sociedad. Aquí hemos de situar su intento repetido de desenmascarar el tipo de racionalidad que propone la Ilustración. Una racionalidad desencarnada y aislada de los factores sociales e históricos es un proyecto insostenible. Así, la propuesta de MacIntyre se basa en dar importancia a los factores sociales en la tradición global, para llegar a compensar el desequilibrio de la modernidad. En definitiva, la distinción de MacIntyre entre ambos tipos de tradiciones tiene efectos explicativos, pues al mismo tiempo demuestra que son inseparables y que se influyen mutuamente.

Precisamente la justicia constituye el puente entre ambas formas de plantear la tradición de ahí su profunda *función integradora*: por un lado, como se trata de una virtud racional, depende de un adecuado razonamiento práctico; por otro, al ser su objeto las relaciones con los demás, se da un ámbito de influencia con las múltiples especificaciones sociales. Una investigación racional bien orientada es la base para unos criterios de justicia adecuados; y las formas de vida social pueden favorecer o empañar la posibilidad de que sus componentes tengan acceso a criterios morales acertados.

⁹⁴ Cfr. *Marcuse*, p. 20; *Tras la virtud*, p. 56 (36); “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 292; “Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority”, en *Through the Looking Glass. Epistemology and the Conduct of Enquiry: An Anthology*, Maria J. Falco (ed.), University Press of America; Washington, 1979, pp. 42-58. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 53-68; “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, *Irish Philosophical Journal* vol. 4, 1987, pp. 3-19. Reimpreso en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), pp. 120-35; “Social Structures and Their Threads to Moral Agency”, *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 74(289), Jul. 1999, pp. 311-329.

⁹⁵ Cfr. *Tras la virtud*., p. 40 (23).

Hemos de dejar claro que la causa de la corrupción de algunas de estas denominadas *tradiciones sociales y culturales* se debe, en ocasiones, a que se sostienen en sistemas de creencias y actitudes (es decir, *tradiciones de investigación moral*) inconsistentes. Un ejemplo donde, para MacIntyre, se demuestra esta posibilidad es el propio liberalismo, cuyas disfunciones sociales y culturales tienen origen, de modo fundamental, en los errores de principio que sustenta ⁹⁶.

Las relaciones entre justicia y racionalidad práctica permiten a MacIntyre ejemplificar cómo se influyen mutuamente los factores sociales y teóricos. De este modo, se aproximaría al pensamiento aristotélico-tomista, para el cual no es en realidad más importante un factor que otro, sino que se exigen e influyen mutuamente ⁹⁷.

Por tanto, en primer lugar en lo que constituye la tradición de investigación moral, no parece que MacIntyre vea las relaciones entre justicia y racionalidad como causa-efecto necesario, sino como coprincipios, que cobran mayor o menor importancia dependiendo de su orientación a la acción o a la conceptualización. Paralelamente, el pensamiento teórico y las decisiones individuales no son nunca aislables de su entorno social, aunque tampoco determinados por él. No son iniciativas de un espíritu aislado, sino expresión de la trayectoria de una o varias tradiciones donde esas iniciativas se desenvuelven, con distintos grados de originalidad, pero siempre con una base concreta ⁹⁸. El énfasis de MacIntyre en la interrelación se puede ver como una puesta al mismo nivel de ambos factores, frente al marxismo, por un lado, y frente al racionalismo por otro.

“No hay pues ninguna forma de investigación filosófica al menos tal como se entiende desde la perspectiva aristotélica agustiniana o tomista que no sea práctica en sus implicaciones a igual que no hay ninguna investigación práctica que no sea filosófica en sus presupuestos” ⁹⁹.

El estadio siguiente es el constituido por la relación entre tradición de investigación moral y tradición sociocultural, y sufre variaciones según los

⁹⁶ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (Eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 291-3.

⁹⁷ en el actuar, tiene la iniciativa la justicia (virtud de la voluntad); en la construcción teórica, la racionalidad (el entendimiento), pero ambos se apoyan mutuamente y son inseparables.

⁹⁸ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 323 (339).

“Mi tesis no es que los procedimientos del ámbito público del individualismo liberal fueran la causa y la psicología del individuo liberal el efecto, ni al revés. Lo que digo es que cada uno requería al otro y que al juntarse definieron un nuevo artificio social y cultural: el ‘individuo’”.

⁹⁹ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 168 (128).

casos. Ahora ya no estamos hablando de las facultades del individuo y de la necesaria conexión con su medio para llevar a cabo su proceso de crecimiento y maduración moral. MacIntyre hace una transpolación entre las facultades del alma y el progreso social, que recuerda a sus estudios sobre el alma tripartita de Platón y su reflejo social en el reparto de funciones de *La República*. Brilla de modo especial en este punto su reivindicación de **“la conexión intrínseca entre política y psicología”** (en la acepción gnoseológica del término)¹⁰⁰. MacIntyre no excluye que se pueda demostrar incluso una relación conceptual interna entre ambas. Para ello se precisa, en primer lugar, una coherencia entre los modelos teóricos y las realizaciones sociales. Esa conexión conceptual interna se puede expresar sobre todo en términos negativos, pues una teoría que parte de presupuestos palmariamente inadecuados, difícilmente podrá lograr unos resultados sociales constructivos y éstos, a su vez no podrán coadyuvar a una reconstrucción de la teoría, que entrará en crisis epistemológica. Se hace más ardua una formulación en términos positivos, precisamente por la impredecibilidad de la actuación humana y la ausencia de determinismo motivada, entre otros, por los factores externos que pueden perturbar, por ejemplo, la puesta en práctica de una adecuada teoría moral. Por eso MacIntyre se arriesga más fácilmente a diagnosticar el fracaso teórico-práctico del proyecto moral ilustrado, que el éxito de una opción rival.

Con todo, tendrá posibilidades de arraigar socialmente a corto plazo un modelo teórico que sea capaz de expresar las vivencias y aspiraciones incorporadas en las sociedades. Pero a la larga, sólo podrá triunfar un modelo que proporcione las mejores soluciones a las preguntas y a los problemas que surgen en el seno de esa misma comunidad, aunque provengan de una tradición inicialmente minoritaria. Para que esto suceda, y la solución venga de una tradición distinta de la que de hecho está mayoritariamente incorporada en una sociedad, es preciso superar mayores dificultades, más tiempo, una crisis traumática o un revulsivo de carácter extraordinario.

Por otro lado, la carencia de determinadas virtudes en una determinada sociedad puede hacer que las conclusiones de la una comunidad científica inmersa en ella estén bastante condicionadas. Es decir, para MacIntyre, una práctica de investigación racional donde, quizá por contagio con el entorno social, impere la *πλεονεξία*, la ambición de riquezas, donde primen los “bienes de la efectividad” sobre los de la “excelencia”, ha perdido su capacidad de recto raciocinio y sucumbirá ante una crisis epistemológica. Y, al contrario, la presencia de un cuerpo de virtudes coherente y sólido hace avanzar más fácilmente la práctica de la investigación moral.

En algunos casos, sin embargo, las relaciones pueden ser poco relevantes: la falta de coherencia interna de un modelo teórico a menudo desemboca en una

¹⁰⁰ Cfr. *Historia de la ética*, p. 53 (45).

escasa repercusión en las sociedades sobre las que pretende influir; la descomposición moral patente de las prácticas de una determinada sociedad pueden hacerla impermeable respecto a ciertos modelos teóricos acertados que entran en discusión en su seno. Y puede haber determinadas comunidades científicas, que se hayan desmarcado de esas carencias morales generalizadas en una sociedad.

Lo que parece claro es que una teoría en buenas condiciones deberá influir de hecho en una sociedad cuya moralidad esté también en buenas condiciones. Para MacIntyre esa conexión es importante, entre otras razones porque es el móvil de su filosofía provocar un cambio social y que ese cambio no tenga un fin manipulador, sino que encamine a un verdadero avance moral. No se trata de que haya de darse una aceptación mayoritaria de las nuevas ideas por parte de la sociedad: basta con que sean incorporables de hecho en algún grupo social, y no exclusivas del mismo, y que se pueda demostrar que sus resultados son más coherentes y resuelven mejor los problemas que se plantean en los grupos sociales. MacIntyre cuenta con que de hecho sus ideas están incorporadas en determinadas sociedades, y otros grupos marginales pueden verse fácilmente reflejados en ellas, pero también sabe que sus propuestas cuentan de antemano con la hostilidad de las concepciones mayoritarias en nuestras sociedades.

La formulación de este tipo de relaciones es un proyecto de largo alcance. MacIntyre ya lo vislumbraba como reto y ardua tarea al escribir en 1968 sobre cómo determinados autores habían establecido conexiones prematuras entre teoría y práctica social, sin haber llevado a cabo con anterioridad una investigación de tipo histórico-filosófico que pudiera constituir la base de sus afirmaciones¹⁰¹. Por eso, la formulación del fracaso necesario del proyecto ilustrado en *Tras la virtud* y el análisis detallado de todas las conexiones entre teoría moral y contexto social, tenía que ir acompañado de un estudio histórico de ese tipo de relaciones en diferentes épocas y contextos: *Justicia y racionalidad* responde a esa necesidad.

Cuando se da esa conexión entre teoría y práctica social; cuando de hecho se ha demostrado que se produce la incorporación de una tradición de investigación moral a una tradición encarnada en las prácticas sociales, y viceversa, el punto de unión no puede ser otro que la justicia. El silogismo práctico macintyreano concluye siempre en una acción; y precisamente la justicia se ocupa de la conjunción social de las acciones exteriorizadas.

¹⁰¹ Cfr. "Marcuse", pp. 19-21.

"We would [equally certainly] only be entitled to hold some more general position about the connection between the types of philosophical theory and types of social structure if we had been able to establish [such] a detailed connection in a substantial number of cases" Marcuse's arguments on particular points do in fact presuppose that this has already been done. It has not". pp. 20-21.

(b) *Integración de autorreconocimiento*

La segunda función integradora de la justicia en el pensamiento de MacIntyre se ha puesto de manifiesto en las sucesivas etapas por las que ha pasado. Es la tendencia a la coherencia. O, en términos negativos, el rechazo del eclecticismo. La adscripción a líneas de pensamiento en su filosofía, así como a instituciones y movimientos de acción es siempre en él clara y notoria. Así, en fases sucesivas se reconoce cristiano, o rechaza este compromiso; se adscribe a un partido marxista, o reniega de él al verse defraudado por su evolución política, etc. En el fondo, toda esa trayectoria denota la insatisfacción con soluciones que no resolvían de modo global las distintas preguntas que se planteaba el autor.

Esta tendencia se ve resaltada en modelos de integración interna como el de unidad de la vida humana. Uno de estos modelos es el narrativo: la biografía de cualquier persona, ha de poder narrarse como un todo unitario¹⁰². Este relato tiene el carácter de una búsqueda, que, en el caso de MacIntyre, ha pasado por diferentes fases donde fue encontrando distintos conceptos de justicia y verdad, para desechar algunos y abrazar el más satisfactorio. Para MacIntyre existe una virtud específica que ha de guiar todo este itinerario de búsqueda, y es la que denomina virtud de la *integridad*, que capacita al individuo para desarrollar un relato unitario, y desarrollar un comportamiento coherente en todas las instancias y momentos de su vida.

Las *prácticas* constituyen otro modelo de integración. El agente se encuentra normalmente participando en distintas actividades cooperativas entre las cuales tiene que guardar cierta unidad. Existen determinadas virtudes que podríamos denominar *transversales*, porque están presentes en todo tipo de prácticas, aunque moduladas por los criterios intrínsecos a dichas prácticas: una de esas virtudes es la justicia¹⁰³. Pero muchas veces se percibirá disparidad de criterios en cuanto a las virtudes y a los bienes presentes en cada práctica. Esto ha de constituir un principio para que el agente discierna qué prácticas contribuyen o no a su progreso moral y, por tanto, a la integración de su vida como un todo.

La comunidad es un paso más en este itinerario. Puedo encontrarme formando parte, no sólo de distintas prácticas, sino también de diferentes grupos humanos con sus prácticas propias. La integración de la persona dentro de una comunidad coherente es uno de los objetivos de MacIntyre para la construcción

¹⁰² Cfr. *Tras la virtud*, pp. 269-271 (218-220).

¹⁰³ Cfr. Entrevista con DMITRI NIKULIN en 1995: "Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), pp. 674-5.

de la vida moral. La adecuada integración de las distintas prácticas produce una comunidad que se rige por los mismos modelos de apreciación de los bienes y las mismas virtudes, con un concepto adecuado de bien común.

Otro modelo de integración interna puede desarrollarse a partir del concepto de tradición, que incluye el criterio de la inconmensurabilidad respecto a otras tradiciones y abarca las distintas materias filosóficas, actitudes prácticas e instituciones sociales¹⁰⁴. De este modo, la influencia de las virtudes básicas, como la justicia, se extiende a cualquier campo del saber; y la recuperación de la relación de las distintas disciplinas es uno de los retos para superar la modernidad, que ha tendido a hacer de ellas un conjunto de técnicas de alta especialización e incommunicables.

La función integradora tiene también otro componente, que consiste en el reconocimiento del legado de la tradición. Estamos en deuda con quienes nos han precedido en la tradición de la que somos herederos. Pero ¿cómo se puede vivir esta relación de justicia, pues la piedad está, en la visión de la tradición de las virtudes íntimamente ligada a ella? En primer lugar reconociendo los méritos de las distintas aportaciones que han ido incrementando esa tradición. La investigación histórica de MacIntyre es en alguna medida un acto de justicia con los hitos de la tradición o tradiciones que nos han precedido. Estos elementos no gozan de autoridad *per se*, sino a través de un proceso de racionalización de sus logros.

“Para el concepto de tal tradición, es central que el pasado no sea nunca algo simplemente rechazable, sino más bien que el presente sea inteligible como comentario y respuesta al pasado, en la cual el pasado, si es necesario y posible, se corrija y trascienda, pero de tal modo que se deje abierto el presente para que sea a su vez corregido y transcendido por algún futuro punto de vista más adecuado”¹⁰⁵.

El segundo modo de asumir esa carga de justicia con la propia tradición consiste en incrementarla con nuevas aportaciones teóricas, que la lleven a resolver problemas que hasta el presente habían quedado pendientes, para llegar incluso a conjugar la propia tradición con otras hasta ahora incompatibles. Incrementar la tradición no significa repetirla, sino proyectar sus potencialidades esenciales de un modo original en el momento presente, y para el futuro.

3) --Función explicativa. La ejemplificación a partir de la justicia

¹⁰⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 153 (119).

¹⁰⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 185 (146).

Otra nota permanente en la filosofía moral de MacIntyre es el valor que da a los datos fácticos para contrastar las teorías. Como su investigación aglutina pensamiento y sociedad, los principales ejemplos que utiliza están tomados del ámbito de la justicia. Se trata, en primer lugar, de una fuente de seguridad, al ser la justicia una virtud socialmente contrastable. La necesidad de una certeza epistemológica superior a la de los planteamientos ideológicos marca en este aspecto a MacIntyre. Su experiencia con ideologías como el marxismo o el psicoanálisis no deja lugar a dudas acerca de esta necesidad, que comparte con una generación que sufrió de cerca las consecuencias de esas ideologías, que se negaban a ser contrastadas con la realidad.

La ejemplificación a través de la justicia es una constante en los escritos de MacIntyre desde su primera obra en 1953, —en la que se preocupa de la relevancia social del marxismo y el cristianismo¹⁰⁶— hasta su más reciente libro, en el que realiza un enfoque la moral desde el punto de vista de los seres humanos dependientes y desfavorecidos¹⁰⁷. Así, le preocupa la influencia de las doctrinas deterministas en las políticas manipuladoras y totalitarias¹⁰⁸; cuáles son los verdaderos centros donde reside ese poder manipulador en nuestras sociedades¹⁰⁹; cómo la Universidad está dominada por el mundo económico y administrativo, abandonando su misión al servicio de la verdad y del cambio social¹¹⁰; los trabajadores y organizaciones sindicales, domesticados tanto por el pensamiento determinista y la acción opresora del régimen de Stalin¹¹¹, como por el positivismo liberal y el Estado de bienestar¹¹²; la influencia de la industrialización, el fenómeno urbano y la tecnología en el cambio de la sociedad y en las percepciones morales, con el resultado de criterios dispares de justicia¹¹³; cómo resolver esa disparidad en los problemas que presenta la bioética— desde el aborto, a la eutanasia¹¹⁴—, la esclavitud¹¹⁵, el patriotismo¹¹⁶, la guerra¹¹⁷ o la libertad de educación¹¹⁸, etc.

¹⁰⁶ Cfr. *Marxism: An Interpretation*, SCM Press; London, 1953, 126 pp.

¹⁰⁷ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 154-171 (130-146).

¹⁰⁸ Cfr. “Determinism”, *Mind*, vol. 66, 1957, pp. 29 y 36.

¹⁰⁹ Cfr. “Straw Men of the Age”: recensión de *The Establishment*, de Hugh Thomas (ed.). *New Statesman*, vol. 58, 3-Oct. 1959, pp. 433-434.

¹¹⁰ Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. THOMPSON (ed.), Stevens and Sons; London, 1960, pp. 195-240.

¹¹¹ Cfr. “A Mistake about Causality in Social Science”, en *Philosophy, Politics and Society* (Second Series), Peter Laslett y W. G. Runciman (eds.), Blackwell; Oxford, 1962, pp. 63-70.

¹¹² Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. THOMPSON (ed.), Stevens and Sons; London, 1960, pp. 230-231; “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xxi.

¹¹³ *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lectures*¹¹³, Oxford University Press (University of Newcastle upon Tyne Publications); London, 1967, 76 pp.

¹¹⁴ Cfr. “Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?”, *Hastings Center Report*, vol. 9(4), Ago. 1979, pp. 16- 22; “The Right to Die Garrulously”, en *Death and Decision*, Ernan McMullin, (ed.), American Association for the Advancement of Science Selected Symposium 18, Westview Press; Boulder, 1978, pp. 75-84.

La importancia de las consecuencias de una teoría o institución para la justicia son una prueba fundamental para constatar la adecuada orientación o su eventual rechazo. Precisamente el dato fáctico de la existencia problemas de justicia irresolubles en nuestras sociedades, hace que MacIntyre agudice la crítica a los modelos de pensamiento que no logran fundamentar sus soluciones. Él mismo está dispuesto a asumir tal crítica de los hechos: y lo ha realizado cada vez que comprobó que sus teorías le llevaban a apoyar desviaciones sociales que acarrearán injusticias, como sucedió con su adscripción al marxismo.

4) --Función valorativa crítica. Las referencias a la justicia liberal

Detrás de la constante ejemplificación con la justicia se esconde también la relevancia del conflicto en la filosofía macintyreana. La conflictividad como requisito de avance epistemológico y social, hace que la justicia tome, una vez más, carta de privilegio. De este modo, los ejemplos acerca de la inconmensurabilidad de los debates morales en nuestras sociedades, así como los conflictos en las sociedades de la antigua Grecia o en las universidades del medioevo, son concretos medios de expresión de los conceptos sobre la justicia en la historia. Es coherente con una visión marxista, que hace énfasis en el conflicto como motor esta vez necesario de la sociedad. Pero también, con una visión clásica donde el concepto de *ἀγών* hace relevantes los comportamientos morales. Y también, se aprecia en la concepción cristiana, donde la lucha es necesaria a causa del desorden introducido por el pecado, y acompaña necesariamente a la condición humana¹¹⁹. La conflictividad de la vida humana está presente también en su última obra, a través de la nota de la debilidad y fragilidad: en esta ocasión, dar a cada uno lo suyo también se enfoca a partir de las necesidades y no sólo de los méritos¹²⁰. La vida como conflicto, es fuente de relaciones de deuda, que la justicia se encargará de restaurar. La ausencia de tales relaciones, no sería indicativa de una sociedad estable, sino más bien de una sociedad sin vida.

Desde el principio de su obra, MacIntyre critica lo que esconde necesariamente la justicia liberal (que es prácticamente sinónimo de la justicia de la modernidad al ser su máximo exponente). En la base de esta crítica,

¹¹⁵ Cfr. "Are There Any Natural Rights?", (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), pp. 3-9 y 21.

¹¹⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 312 (254); "Is Patriotism a Virtue?", (The Lindley Lecture, 1984), Department of Philosophy, University of Kansas; Lawrence, 1984, 20 pp.

¹¹⁷ Cfr. "The Wrong Questions to Ask About War": recensión de *The Ethics of War*, de BARRIE PASKINS y MICHAEL DOCKRILL. Hastings Center Report 10(6), Dic. 1980, pp. 40-41.

¹¹⁸ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 19-21 (6-8).

¹¹⁹ Cfr. *Job*, 7, 2; "Militia est vita hominis super terram". *Romanos*, 7, 23.

¹²⁰ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 130-134 (109-113).

—aunque el desarrollo de esta idea sea tardío— está el necesario olvido por parte del liberalismo de la justicia del mérito. Tanto la tradición cristiana como la marxista se proponen, sin embargo, proporcionar ese tipo criterios de justicia. Por eso MacIntyre se aproximó a ambas corrientes de pensamiento. El triunfo de una u otra en su trayectoria ha sido el triunfo de la tradición más coherente con la justicia del mérito, y por tanto, la que puede hacer frente con más contundencia a la justicia liberal: una concepción vigente en nuestras sociedades modernas que excluye sistemáticamente la justicia del mérito, proponiendo un sistema de reglas neutrales, y concibe la sociedad como un añadido posterior al individuo donde cada uno busca su propio interés a pesar de las búsquedas correlativas de los demás, sin un concepto de bien común que constituya la realización tanto de los individuos particulares como de los grupos y del entero cuerpo social. A partir de esta exclusión MacIntyre procurará fundamentar el marco donde puede desarrollarse un concepto adecuado de justicia.

5) --Función regeneradora. La construcción ámbitos teórico-prácticos donde pueda desarrollarse un criterio adecuado de justicia

Nos hemos detenido en algunas de las críticas de MacIntyre al concepto liberal de justicia, pero no debemos deducir que las aportaciones del escocés sean fundamentalmente negativas. MacIntyre pretende recuperar la justicia donde se desvió y llegar a una nueva concepción capaz, no sólo de esquivar los defectos en los que se ve inmersa la justicia liberal, sino, sobre todo, de proporcionar una alternativa válida para hoy.

Por eso, no se contenta con diagnosticar el fracaso del proyecto ilustrado. Si se quedara ahí, significaría el triunfo de la tesis postmoderna de la ausencia de justificación racional de la moral. Y resulta claro que no es ésta la alternativa válida para MacIntyre. Por tanto, toda su pretensión crítica ha de tener una contrapartida en un proyecto coherente de recuperación de la moral, y, en concreto, en un concepto alternativo de justicia. Es éste precisamente el punto hacia el que se dirige gran parte de su obra.

Incluso, como hemos apuntado, el objetivo de muchas de las consideraciones epistemológicas de MacIntyre es la recuperación de un concepto de justicia ¹²¹. La influencia de las virtudes, y con carácter muy especial la justicia en la investigación y acción moral, constituye uno de los ejemplos. La aproximación a conceptos teóricos relevantes pasa por el ejercicio de la justicia, incluso para atinar sobre el tipo de racionalidad que se va a aplicar en cada caso. Uno de los objetivos de MacIntyre con sus intentos de dotar de una base racional

¹²¹ Vid. este capítulo: A.2.f),1) -- Función epistemológica de la justicia. La contextualidad de la moral y la interrelación entre justicia y racionalidad práctica. La búsqueda de soluciones racionales y contextuales que eviten el relativismo, pp. 171-176.

a la moral es precisamente establecer a partir de ahí unas fórmulas de determinación del tipo de justicia relevante para cada organización social, de modo que en esa comunidad la persona se pueda desarrollar moralmente. Ningún estudio teórico de MacIntyre está aislado de este propósito.

Así, en el último libro de nuestro autor aparecida hasta el momento, se muestra como un paso más en la definición de la base racional sobre la que se puede apoyar una justicia que permita la adscripción tanto de los criterios del agente racional independiente, como de aquellos otros que denomina *criterios de la dependencia reconocida*¹²², más vinculados a su condición contingente y a las características de su sociabilidad. Toda la primera parte de la obra está dedicada a profundizar en cuestiones de carácter científico-antropológico, aparentemente desligadas de un interés práctico concreto. Pero esto sería un juicio precipitado, que se desvanece al pasar las páginas y encontrarnos con las consideraciones morales y sociales que MacIntyre es capaz de extraer de unas cuestiones meramente teóricas en apariencia.

La tradición en la que se inscribe MacIntyre ha de proporcionar a la justicia tanto modelos de coherencia racional como realidades sociales prácticas donde esos modelos de justicia se puedan ver ejemplificados. Pero ha de hacerlo sin forzar la realidad. MacIntyre se cuida de no introducir una ideología más: no pretende construir una nueva teoría de la virtud o de la justicia¹²³. Ni tampoco poner en marcha unas fórmulas de laboratorio social. Sino, al contrario, de encontrar en la realidad formas sociales que incorporen modelos coherentes de justicia y descubrir los fundamentos teóricos que expliquen su superioridad. Sólo a partir de ahí se extenderá ese tipo de organizaciones sociales y se institucionalizarán adecuadamente. Sólo el convencimiento racional y nunca la manipulación o la imposición pueden construir y conservar tales tradiciones y comunidades en orden. Al desarrollo de ese proyecto dedicaremos un capítulo de esta tesis¹²⁴.

g) La recuperación del concepto de justicia

Como ya hemos apuntado, para MacIntyre, la recuperación del concepto de justicia ha de tomarse donde se desvió:

- Se desvió en su caracterización como virtud. La Ilustración fue relegando el papel de las virtudes del carácter y pretendió sustituirlas por meros criterios de índole abstracta. De este modo, la justicia se convierte en un elenco

¹²² Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 142-155 (120-133).

¹²³ Cfr. "The Claims of *After Virtue*", *Analyse und Kritik*, vol. 6, 1984, pp. 3-7.

¹²⁴ Vid. esta tesis, Cap. 4: *EL PROYECTO RECONSTRUCTIVO DE MACINTYRE*.

de criterios racionales por los que decidir, y se olvida su aspecto configurador del carácter, como atributo de la voluntad del sujeto. Sólo uno cuyo carácter esté informado por las virtudes será capaz de realizar la justicia, puesto que se da una relación de interdependencia entre la comprensión de la justicia y su puesta en práctica.

- Un concepto de racionalidad consciente de su propia especificidad ¹²⁵. El abandono de la pretensión de universalidad del concepto de racionalidad es también un punto de partida para descubrir el avance epistemológico y ofrecer una alternativa a otros conceptos rivales. La recuperación del concepto de justicia pasa, por tanto, por el reconocimiento del tipo de racionalidad en el que se apoya, y por la demostración de superioridad epistemológica de una tradición sobre sus contrincantes. MacIntyre tiene el convencimiento de que el carácter específico de la racionalidad que sirve de apoyo a un determinado concepto de justicia no supone una desventaja, sino, al contrario, tiene la virtud de ponernos en la realidad y alejarnos de cualquier manipulación ideológica; peligros éstos que no se conjurarían mediante la aceptación acrítica de una racionalidad tenida necesariamente como universal, o mediante la ausencia de diálogo con racionalidades distintas ¹²⁶.

- La recuperación de la justicia pasa por la recuperación de los contextos que hacen posible cualquier justicia bien construida, porque ésta se basa en la confianza —MacIntyre habla de creencia— de los individuos en unos criterios básicos que a su vez dependen de unas concepciones de fondo compartidas. Esto podría entenderse como una caída en la ficción: bastaría con que una comunidad pensara en determinados bienes como propios, para que su moralidad se desarrollara, aunque de hecho tales criterios de asignación de los bienes fueran falsos. Pero MacIntyre deshace la posible crítica reconociendo que, en un primer momento, esas pretensiones compartidas pueden carecer de una base necesaria; pero más tarde han de poder ser sometidas a crítica y superarse. Lo importante es que esos pasos no se ahorren ni se den por supuestos en ninguna comunidad humana.

h) Inserción de la justicia en una teoría global

¹²⁵ Un interesante tema de estudio que excede el presente trabajo sería constatar si esta conciencia de especificidad racional es una aportación propia de pensadores contemporáneos o si se dio en otras de modo reflexivo, por ejemplo en Aristóteles o en Santo Tomás.

¹²⁶ En *Animales racionales y dependientes* aparece el concepto de *racionalidad animal* como otro tipo más, distinto del específicamente humano, cfr. pp. 25-79 (11-61).

La composición de *A Short History of Ethics*¹²⁷ está parcialmente encauzada al objetivo de la caracterización de la justicia en cada una de las etapas de la historia de la filosofía. Es la virtud más tratada en esa obra, y esto será ya una constante en MacIntyre, pues al acercarse al tema de la virtud, muchos de los ejemplos se extraerán precisamente de la justicia. *Tras la virtud* hace hincapié en que la categorización del momento actual de la moral y la posible búsqueda de modelos en este campo, pasa por el binomio racionalidad práctica/justicia en armonía y mutua influencia. Sólo una teoría que aporte coherencia entre estos conceptos y a la vez sea capaz de explicar con ellos los problemas planteados en una cultura y en una tradición, será digna de adhesión y estará en condiciones de informar la propia sociedad y ulteriormente de proporcionar soluciones a la crisis de la moral contemporánea inmersa en divisiones y antagonismos irreconciliables.

Precisamente a la construcción de una teoría así va encaminada su obra *Justicia y racionalidad*, donde se emprende una historia de la filosofía práctica en la que trata de conjugar y explicar ese binomio en diferentes épocas. Por un lado MacIntyre señala que es precisamente la separación teórica entre justicia y teoría de la razón práctica como esferas distintas, la que ha dado lugar a su mutua decadencia. Por tanto, postula un nuevo descubrimiento de la inseparabilidad de ambos conceptos y de la influencia que tiene esa unidad en la vida práctica. Destacar la importancia de la virtud no es otra cosa, para MacIntyre, que tener en cuenta la limitación de una racionalidad desprendida de los condicionantes personales; de todo el aporte de experiencias a las que está sometido el individuo desde que nace; de todo el juego de la voluntad en sus decisiones que le van marcando; de toda concepción y observancia de ese cuerpo de virtudes, y, característicamente, de la justicia —virtud social por antonomasia—. Toda teoría será incapaz de ser equilibrada y armónica, si ignora los factores esenciales de la constitución del yo como agente racional, en el que juegan un papel decisivo, tanto las aprehensiones cognoscitivas, como las respuestas ante las requisitorias del entorno con que se relaciona. Como ya hemos avanzado, parte del concepto contextual del conocimiento práctico en MacIntyre lo componen las virtudes necesarias para una recta racionalidad.

También el modelo de racionalidad que se pone en juego varía de cultura en cultura, de tradición a tradición. MacIntyre destruye el mito de un pretendido concepto unitario de racionalidad, común a todas las etapas de la humanidad. Lo que en una época se ha tenido como argumento racional, ha sido despreciado por otra y, aunque en esta forma de exponerlo se derive el peligro del historicismo, MacIntyre se arriesga a caer en esa acusación, porque cree que podrá vencerla en

¹²⁷ *A Short History of Ethics*, Macmillan; New York, 1966, viii + 280 pp. - Routledge and Kegan Paul; London, 1967, viii + 280 pp. (2ª edición: *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Routledge, 1997 - University of Notre Dame Press, 1998). Traducido al castellano por Roberto Juan Walton: *Historia de la ética*, Paidós; Barcelona, 1971.

un momento posterior, y le interesa más resaltar cómo la mentalidad dominante de la modernidad, que pretende sostener un concepto neutral de racionalidad, en el fondo está escondiendo la imposición de un modelo muy concreto y comprometido.

Concretamente, todo concepto de racionalidad práctica lleva anejo un concepto paralelo de justicia. Mientras que otras virtudes pueden no estar conceptualmente muy definidas en todas las culturas —por ejemplo, la humildad o la caridad son virtudes desconocidas hasta la aparición del cristianismo—, la justicia constituye un elemento imprescindible si se quiere hablar de verdadera sociedad y cultura. Y ambos conceptos —justicia y racionalidad— se interrelacionan de modo que una desviación tanto en el orden teórico como en el moral, puede llevar al traste con la entera tradición donde esas concepciones se alojan.

Esta concepción madura de la justicia, en su situación concreta dentro de la teoría de la moral, había sido preconizada en las demás obras del autor. Sin embargo, la diferencia, en un primer momento, con *Tras la virtud* y, después, con más claridad en *Justicia y racionalidad* y *Tres versiones rivales de la ética*, es la toma de partido o adhesión macintyreana a un modelo de justicia propio de una concreta tradición. Un modelo desarrollado dentro del tronco de una teoría unitaria de la virtud, de las prácticas donde pueden hacerse inteligibles y fomentarse las virtudes, de las comunidades que pueden sustentar esas prácticas, y de las tradiciones que hacen posible el desarrollo y comprensión más profunda de esos modelos en la historia. Y, además, forzosamente, esa teoría moral ha de ser coherente con un cuerpo filosófico capaz de responder a los problemas planteados en otros órdenes del saber. Es decir, la teoría moral ha de ser compatible con otras doctrinas psicológicas, epistemológicas, metafísicas, etc.

Es importante resaltar que, mientras el interés de MacIntyre por la idea de justicia se puede apreciar como una constante desde sus primeras obras, su inserción en un cuerpo doctrinal completo de la moral, del razonamiento humano, y del progreso epistemológico, ha ido perfeccionándose y conjugándose cada vez más armónicamente. Muchas de las aportaciones sobre la justicia que realiza MacIntyre en su primera época siguen siendo sugerentes y, con certeza, sostenibles por él en la actualidad. Así ocurría también con otros aspectos de su obra, como, por ejemplo, su teoría de la acción o del progreso epistemológico. Pero estaba por hacer una teoría unificada de todos esos aspectos. Con ella, las afirmaciones sustanciales sobre la justicia en otras obras anteriores se ven fortalecidas, y otros aspectos marginales se han de anotar entre los errores de apreciación de nuestro autor.

Como ya hemos apuntado, en *Historia de la ética* MacIntyre juzga aspectos de la ética de Aristóteles relacionados con la justicia, como la postura elitista de un filósofo acomodado. También considera la opinión del Estagirita de

que las leyes positivas son justas, en principio, porque están establecidas por la autoridad competente, como una posición conservadora y cerrada al cambio social¹²⁸. Más adelante, MacIntyre profundizará en las aproximaciones históricas y juzgará la relevancia de las disfunciones sociales a la luz de las distintas épocas. Este *historicismo* le ayudará a deslindar algunas realizaciones prácticas de la teoría real. La pregunta fundamental es entonces: ¿son achacables esas disfunciones en el terreno de la justicia a errores en la fundamentación de la moral?; ¿vician el entero sistema aristotélico?; ¿aparecen como consecuencia necesaria del mismo, o son deslindables? A las respuestas negativas a esas preguntas se unen explicaciones históricas de cómo fueron posibles esas desviaciones y las realizaciones contrarias en el terreno de la justicia a partir del mismo sistema.

La teoría macintyreana de la justicia va ampliando su espectro de influencia y se sale del ámbito de la moral, para repercutir en toda la filosofía. Primero, como campo de pruebas en el que MacIntyre experimenta mientras rastrea este concepto a través de las distintas épocas y teorías; en este sentido, se puede decir que la justicia ejerce el papel de virtud paradigmática para constatar los cambios en las concepciones de las distintas tradiciones; MacIntyre tiene una especial sensibilidad para descubrir los cambios en las concepciones de la justicia a lo largo de las épocas y sociedades. Y, ulteriormente, mediante la constatación de una influencia directa sobre los demás campos del saber, como virtud necesaria en la práctica de cualquier investigación humana (incluso la psicológica, matemática o metafísica) donde los avances se cotejan y se producen en el seno de una comunidad científica concreta, en la que siempre hace falta poner en juego algo más que la lógica formal¹²⁹. Y esto no sólo en el momento del aprendizaje, sino también en las etapas de madurez.

El progreso de la teoría macintyreana sigue los pasos de su propio paradigma de progreso para una tradición. A partir de los aspectos fundamentales que la identifican, ha de ser capaz de poner en tela de juicio sus suposiciones hasta el momento, para refutar lo que sea necesario, y afirmar, de un modo nuevo y más profundo, lo fundamental. Esto ocurre paradigmáticamente con sus concepciones sobre la justicia. Las sucesivas correcciones de la teoría macintyreana —una teoría cada vez más unitaria sobre la racionalidad y la moral— se apoyan, en aspectos importantes, sobre una teoría de la justicia que, a su vez, va siendo perfeccionada progresivamente, constituyendo como el objetivo de toda su investigación.

¹²⁸ Cfr. *Historia de la ética*, p. 88 (83).

¹²⁹ Cfr. “Objectivity in Morality and Objectivity in Science”, en *Morals, Science and Sociality, The Foundations of Ethics and Its Relationship to the Science III*, H. T. Engelhardt, Jr. y D. Callahan (eds.), Hastings Center, Hastings-on-Hudson, Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences, 1978, pp. 21-23.

En definitiva, podemos concebir a MacIntyre como un autor de peso en la réplica a las teorías dominantes sobre la justicia, que va buscando argumentos cada vez más sólidos para argumentar sus hallazgos y para descartar las conclusiones rivales. La justicia no constituye una conclusión más que se puede sacar de sus escritos, sino una parte constitutiva de toda teoría moral, fundamental para lograr avanzar como seres racionales, como agentes morales y como sujetos políticos. Es uno de los hilos conductores de su investigación, pues se encuentra siempre en el desarrollo de los más diversos temas, como una preocupación principal.

Al mismo tiempo las consecuencias de cualquier teoría que afecten a la justicia constituyen la prueba del acierto de sus conclusiones en esos otros temas. Si éstas siguen la línea de la concepción de justicia más adecuada, y se sostienen junto con otras demandas relativas a la justicia, entonces la teoría se revaloriza, y posiblemente MacIntyre resalte su interés.

B. EL RELATO RETROSPECTIVO

MacIntyre es un filósofo y al mismo tiempo un historiador. Como filósofo tiene que dar cuenta del estado presente de la realidad y ofrecer una explicación que se base en las causas que la han originado. Las causas se han de buscar retrospectivamente. En función de la validez de la exposición de las causas de la situación presente, se podrá construir un relato que sea el mejor hasta el momento para comprender, tanto la situación actual, como el proceso que nos ha llevado hasta ella. Este último es el papel de la investigación histórica. Sin pretender separar taxativamente los papeles de la historia y la filosofía es oportuno advertir la intención de MacIntyre al mirar al pasado. Él distingue bien ambos planos y, el ejemplo que podemos exponer, es un lugar común en la filosofía de la historia: la impredecibilidad de los acontecimientos históricos.

Al defender **“el carácter necesariamente abierto de toda situación que sea tan compleja como —por ejemplo— la guerra de Vietnam”**, MacIntyre explica que en su momento no era posible predecir el curso de los acontecimientos. Y la razón que da es que **“en principio, no existe un conjunto determinado y enumerable de factores cuya totalidad abarque la situación. Creer otra cosa es confundir un enfoque retrospectivo con uno prospectivo”**¹³⁰. Por tanto, en un enfoque retrospectivo tenemos la ventaja, al menos en algunos casos, de poder aislar los factores de interés que han influido en el desarrollo posterior de los acontecimientos.

Estas palabras de MacIntyre pueden servirnos para calibrar la misión de cada uno de los momentos de enfoque de la historia en una u otra dirección. El enfoque retrospectivo es anterior y más certero. Tenemos una situación dada que podemos caracterizar adecuadamente. Por otro lado, disponemos de un conjunto de certezas sobre el pasado, y la posibilidad de encontrar conexiones de éstas con el presente. La certeza será mayor cuanto más coherente sea con las explicaciones paralelas de otros acontecimientos y cuanto más patente sea su triunfo sobre explicaciones alternativas que se hayan aventurado hasta el momento. La historia se escribe desde el presente y porque interesa al presente: esta es una idea que MacIntyre no ha completado, pero que está en el corazón de su filosofía de la historia. No es un erudito que se empeña en la acumulación de datos sobre las diferentes culturas y periodos históricos. Buena prueba de lo que queremos decir es que en sus textos históricos intercala siempre conclusiones que constituyen certeras propuestas para la actualidad.

Así, junto a consideraciones de cómo se entendían en su tiempo determinados conceptos, como, por ejemplo, la exposición de las características

¹³⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 130 (99).

de la virtud en las sociedades heroicas o en la Grecia de Platón y Aristóteles, incluye constantemente argumentos que son directamente aplicables a pretensiones actuales: demostrar la incapacidad de una aproximación típicamente moderna para entender tal situación; deshacer el argumento utilitarista; descubrir en esas fases históricas precursores de distintos movimientos filosóficos posteriores, etc. Todos ellos son traídos a colación en el contexto de una exposición filosófica. Los textos históricos de MacIntyre no son, pues, un marco cerrado de autocomprensión; entre otras razones, por las dificultades de la traducibilidad que tenemos para aproximarnos a las distintas épocas con un halo de neutralidad. Nos aproximamos desde un cierto punto de partida irrenunciable, aunque, en la medida de lo posible, procuremos hacernos con el idioma propio de esa cultura. MacIntyre no pretende nunca elaborar análisis históricos completos a partir de una teoría. Sin sacarlos de contexto, siempre trata de aspectos parciales de cada momento histórico-social, para, desde ahí, aproximarse a un determinado concepto del presente.

Tal es el caso de *Tras la virtud*: la primera intención de MacIntyre es dar cuenta de por qué se ha llegado a un estado de empobrecimiento moral como el que detecta en las actuales sociedades occidentales. Y no es sólo la falta de orientación que denotan ciertas actitudes prácticas, sino que la explicación de la acción moral y su posible evaluación ofrece soluciones alternativas irreconciliables. La exposición de los debates actuales sobre temas morales deja claro este punto. La tarea retrospectiva consistirá en buscar, en primer término, si esta situación ha sido una constante en la historia o hay periodos en los que no se dio el mismo grado de desconcierto y desacuerdo. Una vez encontrado ese momento, o al menos ciertas condiciones que lo hicieran posible, la tarea discurre por la detección de las fallas por las que esa coherencia moral encontró obstáculos para su práctica y se hizo incomprensible para los agentes y para los científicos morales. Es importante aclarar que MacIntyre no busca un momento histórico con nostalgia para retrotraerse a esas condiciones¹³¹. Lo que se deriva de la mirada al pasado no es una reproducción de las soluciones que se dieron entonces. Eso sería desconocer el contexto propio de cada época, y nuestro autor es acérrimo enemigo de tal simplificación. Por tanto, al rastrear el pasado no se trata de encontrar un momento de moralidad ideal, donde una sociedad alcanzara una perfección en la comprensión y actuación ética. Entre otras cosas, porque seguramente tal sociedad nunca ha existido y MacIntyre es perfectamente consciente de ello¹³². La tarea que emprende tiene la finalidad de hallar en el análisis de la historia algún punto de inflexión donde decayó la comprensión de determinados aspectos de la moral, y el progreso devino en recesión. Y esto no

¹³¹ En este sentido ha recibido acusaciones por parte de autores como ROSS POOLE *Moralidad y Modernidad*, Herder, Barcelona, 1993, pp. 225-6; CARLOS THIEBAUT "Cabe Aristóteles", Visor, Madrid, 1988, p. 53.

¹³² Cfr. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago and La Salle (Illinois) 1999, donde resalta que seguramente no se puede llegar a una situación ética perfecta, pero al menos vale la pena tender a ello: p. 170 (145).

puede soslayarse, aunque pasara inadvertido para los agentes morales y los profesionales de la investigación ética, porque los hechos que provocaron tales incomprendiones son elocuentes. Cabe localizar, por tanto, unas condiciones más apropiadas de investigación y progreso moral que las que son predominantes en la actualidad ¹³³. Y partir de esa base segura es fundamental para una empresa que ha de progresar desde ahí y no simplemente quedarse en un momento álgido encontrado.

Una vez se han localizado los problemas en el presente y se han individuado las causas en el pasado, se puede estar en condiciones de realizar un relato histórico-evolutivo. No podemos emprender la historia desde un punto de vista neutro, ni aislar arbitrariamente unas épocas de otras. Entre otras razones porque esa historia estaría vacía, sin conexión con nosotros, y, por tanto, sin interés alguno. En todo caso, tendría el valor de una historia imaginaria. La historia tiene una importancia y un sentido porque nos afecta. A la historia vamos a entendernos ¹³⁴, y para entendernos tenemos que intentar comprender también las diferentes etapas socioculturales que nos han precedido. No podemos hacernos las preguntas de las que surge el relato histórico sin un determinado interés de partida. El mismo concepto de tradición de MacIntyre, hace hincapié en que, aunque el interés por volver sobre el pasado se encuentra en el momento presente, no podemos entendernos sin nuestro pasado. De ahí el cuidado de no traicionar los contextos de cada época. No hemos de extraer del pasado sólo aquellos elementos que nos interesan para determinada explicación y desechar los demás. En esa tarea hemos de examinar nuestro propio interés y corregirlo en función de los datos hallados. La comprensión adecuada de cada época histórica ha de ser, por tanto, filosófica, por la unidad que este conocimiento aporta toda ciencia, también a la histórica. Por eso, la historia de MacIntyre es, sobre todo, historia de la filosofía. Una filosofía que parte del contexto, pues hasta la propia racionalidad está impregnada de particularidades de los distintos ambientes histórico-sociales.

Sólo cuando hemos llegado a esa comprensión histórico-crítica, estamos en condiciones de evaluar el presente y proyectar el futuro. En las dos primeras tareas se ha empleado a fondo MacIntyre desde *Tras la virtud*. Pero también se encuentran abundantes esbozos de esa visión de futuro en su análisis de las prácticas, virtudes y comunidades sobre las que apoyar un concepto adecuado de moral. Se trata de un proyecto que MacIntyre está comprometido en completar paulatinamente ¹³⁵, siempre salvando lo que apuntó en *Tras la virtud*

¹³³ De todos modos MacIntyre reconoce determinados logros de la cultura moderna.

¹³⁴ Una de las más importantes aportaciones filosóficas de MacIntyre es a nuestro entender, su comprensión de la narratividad de la vida humana.

¹³⁵ Sobre la intención de MacIntyre de completar sus teorías cfr. "A Partial Response to my Critics", en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 283.

sobre la intrínseca impredecibilidad , —que **“no entraña inexplicabilidad”**— de la vida humana ¹³⁶.

El desarrollo de este proyecto da un paso más en *Dependent Rational Animals*. Podría dar la impresión de que esta obra desconecta de la explicación contingente e histórica de la moral de obras anteriores, pues expone una teoría general sobre el hombre como animal racional dependiente. Pero MacIntyre ha dejado claro que no ve incompatibilidad entre conciencia histórica y afirmación de una teoría del bien humano como tal, válido en cualquier tipo de circunstancias espacio-temporales. El argumento histórico está presente también en *Dependent Rational Animals* ¹³⁷, y además MacIntyre avala implícitamente toda la investigación histórica de sus obras anteriores, mediante las nuevas correcciones. No es sino la aplicación del concepto de tradición y de progreso científico que propone, y que sigue siendo válido. Pues **“la mejor defensa racional de nuestros actuales juicios, criterios, relaciones e instituciones es que, tras ser sometidos a la crítica, se hayan probado capaces de sostenerse ante las objeciones más fuertes que se hayan propuesto contra ellas hasta la fecha”** ¹³⁸. Es fundamental reconocer en el propio MacIntyre este concepto de tradición en progreso, para interpretar las correcciones que introduce en sus teorías y el mismo concepto de progreso histórico, sin disminuir sus pretensiones sobre la verdad.

Otro ejemplo del desarrollo de las teorías macintyreanas a partir del progreso histórico versa sobre la adquisición de las virtudes relevantes. Éstas se adquieren y desarrollan en un contexto comunitario donde han de reconocerse ciertas dependencias. Es decir, el razonamiento crítico-independiente sólo es posible si se conjuga lo que MacIntyre llamará “virtudes del reconocimiento de la dependencia” ¹³⁹, que implican un punto de partida histórico y comunitario del que no podemos prescindir, aunque sí trascenderlo. Y esto es importante, porque muchos puntos de partida son incorrectos, dificultan y pueden llegar a impedir el desarrollo del hombre, así como el de su proyecto racional, y, por tanto, han de ser evitados y corregidos. La posibilidad de hacerlo se basa en un punto irrenunciable de capacidad crítica, y en un grado de ejercicio de las virtudes adecuadas que todo hombre podría adquirir, con tal de que recibiera y aceptara la ayuda necesaria. Por tanto, el reconocimiento de la importancia del pasado histórico no tiene un alcance determinista.

¹³⁶ Cfr. *Tras la virtud* p. 133 (102).

¹³⁷ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 11-12 (xi-xii), 61-70 (43-51).

¹³⁸ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 185 (157).

“And the best rational defense of our present judgements, standards, relationships and institutions is that, after undergoing with critical scrutiny, they have proved able to withstand the strongest objections that have so far been advanced against them”.

¹³⁹ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 141-151 (119-128).

Se podrían aportar muchos más argumentos sobre el modo macintyreano de concebir la historia, pero no es el objeto de esta tesis. Sus múltiples ensayos sobre este particular podrían dar materia suficiente para distintos estudios, y sus críticos también han incidido sobre su modo de afrontar los problemas que plantea la ciencia histórica ¹⁴⁰.

1. METODOLOGÍA: LOS PROBLEMAS DE LA JUSTICIA TRASLADADOS A OTRAS ÉPOCAS

Hemos resaltado que la investigación de MacIntyre tiene carácter retrospectivo. Pero al mismo tiempo el planteamiento de los problemas se realiza en el presente y se proyecta hacia el futuro. Por eso, su concepto de tradición no es en absoluto inmovilista.

“No alabo a los que eligen el papel convencional y conservador de "laudator temporis acti". Sucede más bien que el sentido adecuado de la tradición se manifiesta en la comprensión de las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente. Las tradiciones vivas, precisamente porque son una narración aún no completada, nos enfrentan al futuro, cuyo carácter determinado y determinable, en la medida en que lo posee, deriva del pasado” ¹⁴¹.

La metodología que adoptaremos para el estudio de la justicia en MacIntyre es también retrospectiva. La razón para escoger este enfoque es que, precisamente la pregunta sobre la justicia en el momento presente, es fundamental para MacIntyre y constituye el detonante de toda su investigación moral. Su estudio de las distintas sociedades del pasado le proporciona argumentos para enjuiciar el presente. El relato retrospectivo, de particular importancia en *Tras la Virtud*, supone una herramienta de primer orden para rastrear el origen de los errores sobre la justicia presentes en la actualidad.

La razón de fondo por la que MacIntyre puede realizar esta aproximación histórica a los problemas actuales sobre la justicia es que, según se deriva de su propio pensamiento, los hechos y concepciones que analiza en el pasado subsisten en el presente, no sólo como causas externas o contingentes que han dado el resultado de un estado de cosas o acontecimientos, sino como conceptos que —aunque con distintas transformaciones— permanecen como constitutivos y sustentantes de las tradiciones que han llegado hasta nosotros.

¹⁴⁰ Vid. nota 52: requisito de la “generalidad”

¹⁴¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 275 (223).

2. NECESARIA PERMANENCIA DE UNA RELACIÓN CONCEPTUAL INTERNA

De este modo, la investigación histórica cobra una gran importancia, precisamente porque en esquemas diferentes permanece una relación conceptual interna que permite parangonar las diferentes épocas y sumergirnos en ellas, de modo que podamos extraer enseñanzas para el presente. Se trata de las relaciones entre formas de comunidad, prácticas, concepción de la vida humana como un todo, formas narrativas, concepto del bien humano, explicaciones del sentido último de la vida, virtudes, instituciones sociales, teorías psicológicas sobre la acción, sobre la racionalidad y sobre la justicia. Cualquier tradición incorpora la pretensión de armonizar todos estos elementos de modo que pueda solucionar satisfactoriamente el más amplio abanico de problemas. La primera advertencia de una tradición en crisis es la falta de coherencia al combinar algunos de estos elementos.

Así, una tradición que se jacte de aportar soluciones a esos problemas ha de formular las preguntas y respuestas del modo más inteligible. Fallar a la hora de hacerlo es, por ejemplo, presentarse como inconmensurable con otras exposiciones o soluciones que comparten los principios de la misma tradición. Es el caso de la convivencia simultánea dentro del liberalismo de soluciones incompatibles, como las que presenta el utilitarismo frente a las de corte neokantiano. Tenemos así una tradición en crisis epistemológica interna ¹⁴².

Una prueba definitiva para comprobar dicha crisis es la detección de las disfunciones en la exposición y resolución de los aspectos prácticos de la justicia; en primer lugar, porque esa misma disfunción vicia la aproximación racional a los demás aspectos. Una comunidad con marcado carácter injusto, será incapaz de constituir verdaderas prácticas donde los bienes puedan ser aprendidos y evaluados de modo correcto, lo que acarreará una dificultad adicional para comprender el sentido de la acción humana, de la vida humana como un todo, y originará cada vez más pérdidas en cuanto a la moralidad y justicia en las actuaciones concretas, con la consiguiente imposibilidad de encontrar criterios compartidos de evaluación. Por el contrario, una comunidad bien constituida alrededor de una concepción adecuada de la justicia y del bien, desarrollará prácticas que favorezcan esas concepciones, y donde esos bienes puedan ser comprendidos y valorados correctamente; tendrá más posibilidades de construir una ciencia práctica ordenada y coherente; y sus realizaciones

¹⁴² Cfr. "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science", *The Monist*, vol.- 60, 1977, pp. 453-72; *Justicia y racionalidad*, pp. 343-347 (361-369); Cfr. JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Ed. Dykinson, Madrid, 2001, pp. 110-125 y 165-178; Cfr. SERGIO CASTRO GUERRERO: "La contextualidad del conocimiento moral según Alasdair MacIntyre", Tesis doctoral. U. della Santa Croce. Facultad de Filosofía. Roma 1994. pp. 214-229.

sociales constituirán, tanto en sus logros como en sus posibles retrocesos, una demostración de la validez del modelo que encarnan. Esto permitirá el progreso epistemológico, por la aproximación cada vez más profunda y extensa a la solución de los problemas que esa comunidad tiene planteados. Un dato específico para evaluar la superioridad de esa tradición es que los agentes racionales se coordinen sobre la base de los bienes y valores compartidos por el cuerpo social, y sean capaces de dar una explicación racional satisfactoria de sus actuaciones, ya sean acertadas o incorrectas. Tal solución sólo será viable si se abre al diálogo y se opone racionalmente con éxito a las soluciones rivales de otras tradiciones. De lo contrario podemos estar ante una crisis epistemológica externa ¹⁴³.

Lo que MacIntyre está queriendo decir es que sólo podemos entendernos como parte de una historia, en primer lugar, una intrahistoria de nuestras acciones en un entorno determinado, que se desarrolla a través de la conjunción de motivos, propósitos y fines personales, con los juicios de los demás en esos entornos. La inteligibilidad de esa acción consiste en que pueda tomar la forma de un relato comprensible por nosotros mismos y por los que nos rodean. Comprender los antecedentes de la acción es, por tanto, una parte constitutiva de la inteligibilidad, por lo que ya tenemos en ella un primer componente histórico.

Pero esa *micro-historia* forma parte a su vez de relatos más extensos que se desarrollan a lo largo de toda la vida de las personas individuales o de las tradiciones. Cada acción ha de tomar su racionalidad de su encaje en el todo coherente del relato completo. No basta con una sucesión inconexa de acciones aisladamente inteligibles. Esta inteligibilidad puede quedar en entredicho si no se inserta armónicamente en el macro-relato de la vida como un todo y de la tradición de la que forma parte. Y la otra manera de comprobar que el juicio de inteligibilidad no es arbitrario es exponerlo a la confrontación con relatos alternativos.

¿Qué aporta la justicia a todo esto? Es muy importante y recurrente en MacIntyre la idea de que la racionalidad práctica de las acciones sólo puede evaluarse a partir de la acción misma como conclusión del silogismo práctico. Una mera teoría no constituye más que la aproximación a la inteligibilidad práctica, o su colofón, pero el dato crucial es lo que de modo efectivo se ha llevado a cabo ¹⁴⁴. MacIntyre no ha desarrollado más esta teoría con una concepción de la acción intentada o frustrada, o con una aproximación a la exposición y publicación de las teorías como verdaderas acciones ¹⁴⁵. Lo que ha pretendido con esta idea ha sido alejarse de las teorías morales modernas que se

¹⁴³ Cfr. especialmente, DE LA TORRE DÍAZ, JAVIER: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Ed. Dykinson, Madrid, 2001, pp. 171-178.

¹⁴⁴ Cfr. *Historia de la ética*, pp.77-78 (72); *Justicia y racionalidad*, p. 145 (139-140).

¹⁴⁵ Cfr. MARTIN RHONHEIMER: *La perspectiva de la moral: Fundamentos de ética filosófica*, Rialp; Madrid, p. 124.

centran en la decisión y desprecian la acción efectiva como punto crucial de la moral. Para esas teorías, basta que la intención del agente esté dirigida a una decisión, para que se juzgue recta o no una conducta, independientemente de la acción realizada ¹⁴⁶.

Con esta puesta en primer plano de la acción, una vez más está primando la justicia. Se valora la exteriorización de las acciones como nota distintiva de esta virtud, que consiste en dar, en actuar, y no en el mero intentar o decidir. La intención y decisión están presentes, pero como principios incompletos mientras no estén informando una acción, que tiene necesariamente por objeto un bien evaluado por el propio agente a la luz de su experiencia, y por la comunidad. Las acciones no son meros instrumentos informes que sirven a cualquier decisión. Apuntan a determinados bienes y, dependiendo de la proximidad de su conexión con ellos, pueden determinar el sentido de la decisión. Hay decisiones que se toman a costa de un alto grado de alejamiento subjetivo, respecto a la realidad de los bienes a los que apunta la acción. En ese caso, está en juego la inteligibilidad de tal acción que, no resistirá a un contraste entre las ideas subjetivas del agente en ese momento, y las que pueda sustentar al tener que encajar esa acción en el todo de su vida y del conjunto de prácticas a través de las que se inserta en una comunidad.

Tomemos como ejemplo un delito de terrorismo. El terrorista puede pensar que su decisión de causar daños o la muerte a una persona está justificada en ese caso concreto por la gravedad de las circunstancias políticas o por constituir un caso de legítima defensa frente a un agresor. El decisionismo moral nos podría llevar, en un caso así, a centrarnos en la elección de un individuo, que en esa acción particular no se movió por el odio a su víctima, o no tuvo conciencia de estar haciendo un mal. A partir de esa aparente rectitud podrían entrar fácilmente en juego distintas disculpas de tipo político, social, psicológico, etc. En caso de poner en primer lugar la acción, con los bienes que incorpora o vulnera, nos damos cuenta que el juicio del agente en el momento del atentado tiene que hacer inteligible por qué en otros momentos ha considerado como valiosos esos bienes, cómo ha contrastado su evaluación de esa acción respecto a esos bienes dentro de las prácticas y comunidades inmediatas, y cómo lo contrastó también, o pudo haberlo hecho, con los juicios de comunidades rivales.

En ambos casos la carga de la prueba de esas circunstancias que modifican la responsabilidad la tiene el agresor, pero, mientras que en el primero pesa más la demostración de que actuó deliberadamente en pos de lo que consideraba un bien, en el segundo, además, tiene que hacerse inteligible por qué no tuvo en cuenta la relación entre la acción y los bienes que vulneraba. Y, para ello, su acción ha de presentarse de modo inteligible respecto a la valoración de esos bienes, en el conjunto de su trayectoria y en el de la sociedad donde ha vivido.

¹⁴⁶ En el plano jurídico, esto elimina la distinción penal entre imputabilidad y responsabilidad.

Parece que esta narración es coherente y puede explicar muchas vinculaciones entre sujeto, intención, acción y entorno, que las filosofías al uso no logran esclarecer.

Llegamos así a establecer criterios de superioridad de unas tradiciones sobre otras: **“el Tomismo nos capacita para escribir un tipo de historia de la filosofía moderna y contemporánea que esa misma filosofía no puede proveer por sí misma”**¹⁴⁷.

Pero no basta con esto, al menos para MacIntyre. Porque cabe la posibilidad de que el propio agente no trascienda la autojustificación de sus actos, aunque vulnere determinados bienes. En tal caso el agente niega la necesidad de hacer inteligible su trayectoria y niega también su conexión con determinados valores sociales. Ahora MacIntyre opta por la aplicación del método del desenmascaramiento, que primero ha de buscar las razones de la falta de terreno para discutir racionalmente con quien sostiene esta postura, para proseguir con la revelación de los lazos que la vinculan con una tradición determinada, y el sometimiento de esa tradición a un forzoso contraste con las tradiciones rivales. Por muy plausible que se vea esta táctica, todavía está pendiente su desarrollo y puesta en práctica.

“(…) el Tomismo tiene que ser capaz de abrir nuevas posibilidades de conversación filosófica y debate, con puntos de vista con los que comparte especialmente poco por vía de premisas comunes o modelos compartidos de justificación racional. Será capaz de hacerlo en la medida en que pueda mostrar cómo una concepción Aristotélica y Tomista de la investigación, en términos de primeros principios y fines últimos, nos proporcione una comprensión y explicación de tipos de filosofía, que de por sí rechazan de raíz la posibilidad de aportar una justificación racional a tal concepción”¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Cfr. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press; Milwaukee, 1990, p. 67.

“Thomism enables us to write a type of history of modern and contemporary philosophy which such philosophy cannot provide for itself”.

¹⁴⁸ Cfr. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press; Milwaukee, 1990, p. 67.

“(…) Thomism will be able to open up possibilities of philosophical conversation and debate with standpoints with which it shares remarkably little by way of agreed premises or shared standards of rational justification. It will be able to do so insofar as it can show how an Aristotelian and Thomistic conception of enquiry, in terms of first principles and final ends, can provide us with an understanding and explanation of types of philosophy which themselves reject root and branch the possibility of providing a rational justification for any such conception”.

La necesaria coherencia interna, dentro de la propia tradición, y la respuesta satisfactoria a los embates de las tradiciones rivales son, pues, criterios de evaluación de la racionalidad. La justicia proporciona una ratificación de las conclusiones a las que se llegue, pues ha de estar en consonancia con ellas; no cabe un conjunto de soluciones teóricas que no se vean avaladas por realizaciones prácticas en el ámbito de la justicia. Aunque la demostración en este plano de la superioridad de la tradición aristotélico-tomista está por hacer, al menos, MacIntyre ha emprendido la tarea de desenmascarar las injusticias vigentes en las sociedades modernas y postmodernas, así como la de escribir una historia coherente del pensamiento, que las filosofías presentes en esas sociedades son incapaces narrar.

C. LA DESINTEGRACIÓN DE LA JUSTICIA.

El primer paso de la aproximación de MacIntyre a la justicia es el de la constatación de su estado actual en nuestra sociedad occidental. La investigación parte de los datos fácticos del presente e irá remontándose a otras épocas para buscar las causas. La preocupación de MacIntyre por la descomposición moral que engendra el emotivismo comporta un esfuerzo filosófico de envergadura, para resolver el reto que plantean las concepciones postmodernas de la moral, y sus correspondientes conclusiones respecto a la justicia.

1. JUSTICIA Y EMOTIVISMO

MacIntyre está preocupado por recuperar criterios de justicia que puedan resultar válidos en nuestro tiempo, pues se da cuenta de que las sociedades occidentales están sometidas a un severo proceso de desintegración moral. Una de las expresiones de esa situación es la imposibilidad de aceptar unos criterios determinados de justicia que no estén sujetos a la variación del puro consenso o incluso a la voluntad del más poderoso.

El diagnóstico que realiza sobre estas sociedades es el de la disolución de la moral por causa de una visión emotivista. El emotivismo, al reducir las instancias racionales en los temas morales a meras afirmaciones de preferencia, constituye una seria amenaza para la construcción de una teoría coherente de la justicia. A MacIntyre no se le escapan las conexiones de esta postura con la radicalidad de Nietzsche. La sospecha de la *Genealogía de la moral* de que las pretensiones morales esconden pretensiones de poder, y de que todas las justificaciones teóricas de las normas morales son una falsificación, constituye un revulsivo para el escocés.

Es importante que la solución moral de MacIntyre pasa por demostrar que las acusaciones de Nietzsche no aciertan en su blanco, pues pretenden extenderse a todo intento de fundamentación de la filosofía moral, cuando en realidad sólo se justifican frente al modo peculiar que tiene la modernidad de construir sus teorías morales. La propia contradicción de una visión como la de Nietzsche y la existencia de una alternativa que aporte una mayor solidez de argumentación nos darán una posible solución.

2. VISIÓN GENEALÓGICA DE LA JUSTICIA

MacIntyre agrupa con las teorías emotivistas, las teorías que conciben la moral como instrumento de imposición, y, en general cualquier tipo de irracionalismo o nihilismo moral, bajo el concepto de *visión genealógica*, pues detecta que todas comparten los presupuestos fundamentales de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Justicia es para estas teorías, lo que pretende imponer una ideología determinada: un concepto vacío que se puede rellenar a placer por quien ostente argumentos más convincentes o tenga el poder para manipularlos o imponerlos. Las ideologías de la sospecha lanzan sobre la justicia la acusación de que es un concepto cambiante y al mismo tiempo muy útil para imponerse a los demás.

El autor de *Tras la Virtud* critica esta visión con cautela y tomándola en serio, pero no puede evitar emitir sobre ella un diagnóstico de decadencia. La misma reivindicación de irracionalismo, la ausencia de criterios para evaluar el progreso moral, y la falta de acuerdo entre las distintas versiones de la visión genealogista suponen indicios que, según MacIntyre, señalan la presencia de una crisis epistemológica.

MacIntyre detecta una causa de esta crisis en la proliferación de versiones morales incompatibles: versión anárquica, versión contractualista, versión pragmática, uso alternativo del derecho... todas llevan consigo conceptos de justicia que apoyan de un modo u otro a esa visión genealógica. La proliferación de versiones incompatibles origina una renuncia a posibilidad de sostener racionalmente unos principios compartidos de justicia ¹⁴⁹.

El peligro del totalitarismo no se hace esperar, al predominar una justicia que ya no es la voluntad de dar a cada uno *lo suyo*, sino más bien, dar a cada uno lo que yo deseo, por interés, benevolencia, estrategia, etc. No es extraño que en la práctica jurídica de los tribunales, así como en el resto de las instancias donde se debaten temas trascendentes sobre la justicia, haya ido imponiéndose la técnica de la persuasión por encima del rigor de los argumentos. La sofística sustituye a la verdadera retórica, pues no se trata ya de razonar sobre lo bueno, sino de presentar lo que sea, de modo que pueda ser afirmado por el espectador. Cuando no hay un concepto de verdad o de bien alcanzable tras los argumentos, sucede lo que MacIntyre advierte en los intuicionistas, para los que el bien era una característica no natural de las cosas, por tanto realmente no razonable: **«En la práctica, la victoria era para quien sabía hablar con más apariencia de claridad, convicción inquebrantable y mejor uso de los acentos de la**

¹⁴⁹ Podemos encontrar un precursor de esta visión en Maquiavelo. La justicia del Príncipe es un criterio cambiante, circunscrito a una ciudad, y ajustable a las circunstancias.

infallibilidad»¹⁵⁰.

3. LA VERSIÓN UTILITARISTA

Para MacIntyre **“la tentación característica del mundo moderno es el utilitarismo”**¹⁵¹. La justicia utilitarista es un peldaño anterior a la descomposición genealogista y emotivista de la justicia. En este caso el concepto utilitarista de bien es determinante, pues es tratado como un objeto cuantificable, no realmente definible en términos morales; de lo contrario se podría prestar atención a su cualidad, y no sería unívocamente intercambiable con otros bienes, como pretende el utilitarismo:

“(…) una acción es justa equivale simplemente a decir que, de entre las alternativas que se ofrecen, es la que de hecho produce o produjo el mayor bien. (...) Toda acción se valorará exclusivamente con arreglo a sus consecuencias, comparadas con las consecuencias de otros cursos de acción alternativos y posibles. (...) Se sigue de ello que ninguna acción es justa o injusta en «sí». Cualquier cosa puede estar permitida bajo ciertas circunstancias”¹⁵².

En la crítica a la visión macintyreana sobre el utilitarismo destaca Paul Kelly¹⁵³. Este autor achaca a MacIntyre las pocas páginas con las que despacha la posición utilitarista en *Tras la Virtud*, y además que limite sus orígenes a Bentham y Mill, e ignore la evolución más reciente de autores utilitaristas contemporáneos. A la vez, intenta mostrar la convergencia de las teorías utilitaristas con otras versiones dentro del liberalismo, y hacer ver que la inconclusión de los debates entre ellas no significa más que la necesidad de una mayor profundización, por otro lado común a cualquier aproximación a la disciplina ética.

Pero las críticas de Kelly muestran como punto débil, en primer lugar, la falta de reconocimiento del utilitarismo como una tradición, lo que conduce a dos consecuencias:

¹⁵⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 32 (17).

¹⁵¹ Cfr. “How Virtues Become Vices: Medicine and Society”, *Encounter*, vol. 45(1), Jul. 1975, p. 17.

“The characteristic temptation of the modern world is utilitarianism”.

¹⁵² Cfr. *Tras la virtud*, p. 30 (15).

¹⁵³ Cfr. PAUL KELLY: “MacIntyre's Critique of Utilitarianism”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1994, pp. 127-45.

- la falta de percepción de la inconmensurabilidad entre las tradiciones utilitarista, kantiana o contractualista. De ahí su optimismo en cuanto a la posibilidad de establecer una convergencia entre ellas;

- el establecimiento de aparentes discontinuidades entre los diferentes protagonistas de esa misma tradición, según las cuales no compartirían la visión del utilitarismo que MacIntyre critica en *Tras la Virtud*, sin darse cuenta de que **“los utilitaristas contemporáneos que cita en las notas 3, 17 y 19 (la mayor parte de los cuales publicaron su obra después de que se publicara *Tras la Virtud*), son de hecho los herederos de una tradición iniciada por Bentham y Mill, y continuada por Sidgwick, en la que cada generación hereda de sus predecesores no sólo tesis y argumentos, sino también problemas”**¹⁵⁴.

La otra debilidad radica en no haber tenido en cuenta otros abundantes escritos de MacIntyre acerca del utilitarismo, sobre todo de épocas anteriores a *Tras la Virtud*, seguramente debido a no valorar unitariamente la trayectoria del escocés. Desde muy pronto MacIntyre descubre sin paliativos los errores presentes en la visión moral utilitarista, que no ha dejado de criticar a lo largo de su carrera, en este caso con una gran continuidad en sus argumentos¹⁵⁵. En su artículo “Against Utilitarianism” señalaba tres errores fundamentales:

¹⁵⁴ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 293.

“The contemporary utilitarians whom he cites in his notes 3,17 and 19 (the majority of whom published their work after *After Virtue* was published) are indeed the heirs of a tradition initiated by Bentham and Mill and continued by Sidgwick, in which each generation inherits from its predecessors not only theses and arguments, but also problems”.

¹⁵⁵ Cfr. “Against Utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. Hollins (ed.); Manchester University Press; Manchester, 1964, pp. 1-23; “Pleasure as a Reason for Action”, *The Monist*, vol. 49, 1965, pp. 215-33. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (1971), pp. 173-90; *Historia de la ética*, Paidós; Barcelona, 1971, pp. 220-239 (227-248); “How Virtues Become Vices: Medicine and Society”, *Encounter*, vol. 45(1), Jul. 1975, pp. 11-17; “Utilitarianism and the Presuppositions of Cost-Benefit Analysis: An Essay on the Relevance of Moral Philosophy of Bureaucratic Theory”, en *Values in the Electric Power Industry*, Kenneth Sayre (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1977, pp. 217-37; “John S. Mill's Forgotten Victory”: reseña de *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy by J. S. Mill*, de J. M. Robson (ed.). *London Review of Books*, 16-Oct. 1980, pp. 13-14; *Tras la virtud*, pp. 87-96 (62-70); “Risk, Harm, and Benefit Assessments as Instruments of Moral Evaluation”, en *Ethical Issues in Social Science Research*, Tom L. Beauchamp, R. R. Faden, R. J. Waltace, Jr, y L. Walters (eds.), Johns Hopkins Press; Baltimore, 1982, pp. 175-92; “Relativism, Power, and Philosophy”, en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (Newark, Delaware: APA, 1985) pp. 5-22. Reimpreso en *After Philosophy. End or Transformation?*, Kenneth Baynes, James Bohman y Thomas McCarthy (eds.), MIT Press; Cambridge, Mass. y London, 1987, pp. 385-411; *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 233-243 (186-195); “The Splendor of Truth. How Can We Learn What Veritatis Splendor Has To Teach?”, *The Thomist*, nº 58, 1994, pp. 171-95;

1° “La visión de la acción humana como medio-fin. Evaluamos una acción por sus consecuencias. La acción es un medio para algo ulterior a ella misma;

2° evaluamos las consecuencias tasando la satisfacción. La asunción de que hay una escala por medio de la cual podemos medir o al menos comparar las satisfacciones;

3° la posición [utilitarista] requiere dar algún sentido al concepto de una comunidad global de intereses; a una noción de ‘la mayor felicidad del mayor número’”¹⁵⁶.

MacIntyre encuentra el origen de esos errores en el afán de encontrar una alternativa a la teleología que la modernidad rechazó. El intento de la teleología utilitarista pretende, pues, apoyar la existencia de normas morales, como parte del proyecto ilustrado de fundamentar una moral unitaria y universal.

“Si tales reglas no pueden encontrar un nuevo estatus que justifique racionalmente el recurso a ellas, tal recurso parecerá un mero instrumento del deseo y de la voluntad individuales. Por ello existe una urgencia de vindicarlas urdiendo alguna teleología nueva o encontrándoles un nuevo estatus categorial. El primero de estos proyectos confiere su importancia al utilitarismo”¹⁵⁷.

El escocés se empeña en demostrar que el utilitarismo detenta un erróneo concepto de bien, no de contenido indeterminado, sino incoherente con la función que tiene que desempeñar en la acción moral. A la afirmación de que el criterio último del bien es el placer, se opone diciendo que el placer no puede constituir un motivo último para la acción¹⁵⁸, ya que no proporciona un criterio evaluativo válido: hay demasiados tipos de placer y los criterios para delimitarlos pueden resultar cambiantes. En última instancia el utilitarismo no encuentra razones para elegir entre un tipo y otro de placer, y los propios utilitaristas

“Truthfulness, Lies and Moral Philosophers: What Can We Learn from Kant and Mill”, en *The Tanner Lectures on Human Values, Vol. 16*, Peterson, Grethe B. (ed.), Univ. of Utah Press; Salt Lake City, 1995, pp. 307-61.

¹⁵⁶ Cfr. “Against Utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. Hollins (ed.); Manchester University Press; Manchester, 1964, pp. 3-4.

“There is first of all the means-end view of human action. We evaluate an action by its consequences. The action is a means to something beyond itself. Secondly we evaluate consequences by assessing satisfaction. The assumption is that there is some scale by means of which satisfactions can be measured or at least compared. Thirdly, the position demands that some sense be given to the concept of an overall community of interests, to some notion of ‘the greatest happiness of the greatest number’”.

¹⁵⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 87 (62).

¹⁵⁸ Cfr. “Pleasure as a Reason for Action”, *The Monist*, vol. 49, 1965, pp. 215-33. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (1971), pp. 173-90; *Tras la virtud*, pp. 88-90 (62-65).

disputan constantemente acerca del contenido de ese concepto. La ausencia de orientación moral que resulta de esto nos indica que no podrá servir como criterio para la justicia ¹⁵⁹.

“Porque el utilitarismo, en todas sus versiones, aspira a aportar un criterio, un modo de juzgar entre bienes rivales y en conflicto para maximizar la utilidad. Pero los bienes y derechos que definen nuestros conflictos contemporáneos son inconmensurables. No hay un criterio más amplio. No hay un concepto neutral de utilidad” ¹⁶⁰.

Por tanto, concluimos que el utilitarismo tiene el grave riesgo de dejarnos sin recursos ante quien pretende imponer un tipo determinado de concepto de bien o de placer, simplemente porque en su opinión resulta más valioso. El utilitarismo es potencialmente impositivo; el mayor bien para el mayor número puede ser un argumento fácil para el sacrificio de las minorías o de la dignidad humana. MacIntyre llega a la consecuencia de que ha sido el paso previo a la descomposición postilustrada que conduce a la crítica genealogista.

“Con Sidgwick se acepta por fin la imposibilidad de restaurar una estructura teleológica para la ética. Se dio cuenta de que los mandatos morales del utilitarismo no podían deducirse de ningún fundamento psicológico y de que los preceptos que nos ordenan perseguir la felicidad general no pueden derivarse, y son lógicamente independientes, de cualquier precepto que nos ordene la búsqueda de nuestra propia felicidad” ¹⁶¹.

El problema es que, por muy claros que estén los fallos teóricos del utilitarismo, su fisonomía ha calado en las estructuras sociales contemporáneas, tanto en los sistemas educativos como en las relaciones comerciales y laborales. La razón última se encuentra en haber pactado el desacuerdo en cuanto a la existencia y apelación a principios morales fundamentales. El remedio ofrecido por el criterio de “la mayor felicidad para el mayor número” sustituye a otros principios de carácter sustantivo cuya fundamentación resulta más problemática en la situación actual de competencia entre cosmovisiones contrapuestas:

“No importa cuán definitivos sean nuestros desacuerdos acerca de los principios absolutos, la propia existencia de una forma coherente de vida social, presupone un acuerdo en la práctica. Así, la necesidad de asegurar continuamente tal acuerdo conduce a un

¹⁵⁹ MacIntyre vuelve sobre este mismo argumento en “Utilitarianism and the Presuppositions of Cost-Benefit Analysis: An Essay on the Relevance of Moral Philosophy of Bureaucratic Theory”, en *Values in the Electric Power Industry*, Kenneth Sayre (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1977, pp. 217-37.

¹⁶⁰ Cfr. “How Virtues Become Vices: Medicine and Society”, *Encounter*, 45 (Jul. 1975) 1, p. 17.

¹⁶¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 90 (64-65).

crecimiento continuo de la influencia del utilitarismo”¹⁶².

Pero MacIntyre no deja de vislumbrar los riesgos de esta solución, en primer lugar en la aplicación de criterios consecuencialistas, claramente chocantes a nuestras percepciones morales básicas:

“Así, el concepto de la mayor felicidad para el mayor número puede ser usado para defender cualquier sociedad paternalista o totalitaria en que el precio de la felicidad es la libertad de los individuos (...)”¹⁶³.

“Colgar a un hombre inocente bien puede contribuir a la felicidad común en el caso de que se crea públicamente —aunque no lo creamos nosotros, sus acreditados verdugos— que es culpable, por ejemplo, de asesinato, y que esta ejecución servirá como disuasivo para evitar la muerte de varias personas inocentes en el futuro; (...) o una pretensión de usar el totalitarismo como justificación para excusar la responsabilidad que les cabe [a algunos] por estar comprometidos en crímenes a gran escala en sus sociedades, como los de Auschwitz o Hiroshima”¹⁶⁴.

La implantación del utilitarismo viene a comportarse, pues, como un vicio social, de tal modo que impide las percepciones necesarias para desarrollar los bienes humanos básicos en una comunidad en buen estado. Pero la explicación del éxito de la implantación social del utilitarismo debe ser reforzada con una experiencia práctica:

“ (...) puede ser una característica de tales teorías, que están incorporadas a la vida social, que resulten auto-confirmantes. La creencia en ellas a veces proporciona la propia evidencia que parece confirmarlas. Así, una vez que (...) [algunos] adoptaran y pusieran en práctica el utilitarismo, sus expectativas sobre quienes les rodean se irían confirmando continuamente”¹⁶⁵.

¹⁶² Cfr. “Against Utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. Hollins (ed.); Manchester University Press; Manchester, 1964, pp. 2-3.

“No matter how ultimate our disagreements on absolute principle, the very continued existence of a coherent form of social life presupposes an agreement in practice. So the need to continually secure such agreement leads to a continual growth in influence of utilitarianism”.

¹⁶³ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 229-230 (237-238).

¹⁶⁴ Cfr. *Historia de la ética*, p. 232 (240).

¹⁶⁵ Cfr. “Against Utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. Hollins (ed.); Manchester University Press; Manchester, 1964, pp. 4-5.

“ (...) it can be a feature of such theories, which are embodied in social life, to become self-confirming. Belief in them sometimes provides the very evidence which appears to confirm them. So if (...) had adopted utilitarianism an acted on it,

MacIntyre se refiere a este triunfo en los niveles sociales más capilares cuando establece la distinción entre “bienes de la excelencia” y “bienes de la eficacia cooperativa”. La visión utilitarista de los bienes de la eficacia acaba disolviendo las *prácticas* tal como MacIntyre las concibe, ya que éstas sólo pueden nacer y desarrollarse a partir de los bienes internos, que MacIntyre también denomina *bienes de la excelencia* ¹⁶⁶, porque aportan criterios intrínsecos de valoración para las actuaciones en el ámbito de esas prácticas, y porque no se centran en su eficacia respecto a un fin ulterior.

En el campo de la justicia el principio de utilidad pretende reivindicar el entero sistema de justicia presente en una sociedad, como lo que más conviene al mayor número. Pero MacIntyre demuestra que muchas veces los criterios de justicia y los criterios de mayor felicidad entran en colisión, y en esos casos hay que remitirse a una fundamentación distinta al principio de mayor felicidad ¹⁶⁷.

En el ámbito del trabajo y la producción, el utilitarismo pone en marcha una cadena de expectativas por las cuales nada se realiza por sí mismo, sino en función de otra finalidad; ésta, a su vez, está en función de algo ulterior, y así sucesivamente. MacIntyre critica especialmente el círculo vicioso en el que se incurre cuando el consumidor actúa en función del fabricante —que provoca sus expectativas— y el fabricante, a su vez, en función del consumidor. Las consecuencias del utilitarismo son también especialmente perniciosas en el campo de la educación, ya que la actividad teórica se desvirtúa si se subordina a una pretendida utilidad práctica.

their expectations of others around them would have been continuously confirmed”.

¹⁶⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 49-59 (32-46).

¹⁶⁷ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 233-234 (242-243).

D. PAPEL CENTRAL DEL CONCEPTO DE JUSTICIA EN LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

Con las críticas a la visión genealogista de la moral, al emotivismo, y al utilitarismo, MacIntyre ha ido remontándose en su investigación histórica hasta convencerse de que los errores de estas concepciones han sido provocados por la modernidad. En el fondo esas manifestaciones erróneas no son más que las últimas consecuencias de un alejamiento que había comenzado mucho antes. Como hemos visto, la justicia va a ocupar un papel central en el proyecto crítico macintyreano a la ética de la modernidad.

Un defecto básico de la moral de la modernidad es la separación entre los aspectos privado y público. El problema surge cuando se concibe la justicia como una característica de las relaciones humanas fundamentalmente públicas, que ha de administrar el Estado moderno. Lo que no pueda ser tenido en cuenta en este plano queda relegado al terreno privado y es considerado irrelevante y opinable. MacIntyre pretende criticar esta reducción del ámbito de la justicia. Su avance en la estructura de las virtudes, rompe con esa separación radical entre lo público y lo privado. Añade a esto, su defensa de que la justicia ha de basarse en comunidades locales de vínculos estrechos, donde se difuminan los límites entre ambos planos.

Precisamente la institución del Estado liberal —de hechura típicamente moderna— será responsable de añadir una dificultad adicional a la comprensión de la justicia y de su ámbito. En la visión moderna, la primacía de la justicia sobre el bien se traducirá en una concepción de la justicia como defensa de los derechos del ciudadano, en primer lugar frente al Estado. Todo lo que exceda a esa relación pasa a ser secundario: las mismas transacciones entre ciudadanos, las de éstos con instituciones intermedias, etc., tienden, o bien a ser deslegalizadas y dejadas progresivamente a la libre competencia, o, por el contrario, invadidas y privadas de su peculiar autonomía. Este punto de exceso o de defecto se debe a una falta de comprensión del papel y la importancia de la justicia en una determinada sociedad. La concepción estatalista obstaculiza que se pueda practicar una justicia basada en concepciones del bien, pues para ello debe predominar la confianza en las sociedades intermedias y en los particulares. Un bien que se comparte por convencimiento, porque se vive en un marco donde es posible comprenderlo como común a un grupo social. No porque se imponga por vía de compromiso, o de fuerza, o de la ficción de una teoría abstracta que aparentemente funciona.

Es significativo que todos los poderes públicos, incluido el poder judicial, estén bajo control del Estado o de formas territoriales de organización cuasiestatal. La división de poderes y otros mecanismos de corrección, como los

recursos administrativos, imponen trabas a la corrupción del sistema, pero no logran que la justicia sea un valor asumible en todos los ámbitos de la sociedad, incluso privadamente. No consiguen dotar a la justicia de un sentido moral, sino simplemente coercitivo.

Precisamente por la importancia de la justicia en el liberalismo, MacIntyre quiere derrotarlo en su propio terreno —el de las teorías sobre la justicia— donde ha llegado a un elevado grado de sofisticación. Esto es coherente con su postura sobre la necesidad de criticar cualquier tradición desde su perspectiva propia, antes de ofrecer soluciones desde otra tradición distinta. La importancia de la teoría de la justicia es vital para el liberalismo, que pretende ser una aportación, más que en el plano de los principios —del “deber ser”—, en el plano práctico de las normas de convivencia. La modernidad desconfía de la discusión racional acerca de los principios, y de las nociones de “vida buena” y por ello trata de abstraerlos, sin pretender alcanzar nociones sustantivas y comprensivas sobre el bien común. Queda sólo el plano del *agere* para facilitar las condiciones en las que cada uno pueda desarrollar el concepto de “vida buena” que considere adecuado, y deje a su vez a los demás perseguir el que crean conveniente.

El interés particular de MacIntyre por la justicia nace de su convencimiento de que una teoría filosófica va siempre unida a una correspondiente encarnación cultural. **“Cada acción es portadora y expresión de creencias y conceptos de mayor o menor carga teórica; cada fragmento de teoría y cada expresión de creencia es una acción moral y política”**¹⁶⁸. De poco sirve decir que una teoría filosófica está perfectamente construida, si no lleva consigo un trasunto cultural y social que influya en la realidad. Porque si es éste el caso, como de hecho sucede en muchos ámbitos académicos liberales, **“por una parte las ideas adquieren vida falsamente independiente y, por otra, la acción política y social se presenta como un sinsentido peculiar”**¹⁶⁹. El liberalismo configura de hecho las sociedades contemporáneas, pero, incluso para él mismo, resulta muchas veces opaco el modo en que lo hace.

La pretensión de la filosofía, y más concretamente de la moral, no debe ser crear un cuerpo de doctrina coherente pero impracticable, sino deducir las ideas que puedan contribuir a una mejor práctica¹⁷⁰; enfocar la teoría a la acción. En sus discusiones sobre el papel de los intelectuales, MacIntyre remarca esta dimensión práctica, que en ocasiones recuerda sus antecedentes marxistas. Sin embargo, es oportuno recordar que MacIntyre ha criticado al marxismo precisamente en este terreno, porque **“el marxismo, el más influyente**

¹⁶⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 86 (61).

¹⁶⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 86 (61).

¹⁷⁰ En esto coincide con ROBERT SPAEMAN: *La crítica de las utopías políticas*, EUNSA; Pamplona, 1978.

adversario teórico de la cultura moderna, no es otra cosa sino una versión más de este mismo dualismo de la modernidad, con la distinción entre base y superestructura ideológica”¹⁷¹. MacIntyre no ve en el factor económico la causa determinante de los cambios en las concepciones de pensamiento. El cúmulo de factores es para él mucho más rico.

La constante apelación en sus escritos a la contextualidad del conocimiento moral incide en esta misma característica, avalada, por otro lado, por la frecuencia con la que nuestro autor desciende a aspectos prácticos concretos del mundo real, aportando soluciones a problemas en los más variados ámbitos:

Así, MacIntyre aporta soluciones muy originales en el terreno de la bioética, cuando se refiere a que hay que situar los problemas en el contexto de las profesiones sanitarias y de la especial relación médico-paciente¹⁷². También trata varios aspectos de las acciones morales en la empresa moderna¹⁷³. Su tesis es que, cuando esos contextos son invadidos por la despersonalización y se buscan criterios generales fuera de los ámbitos específicos de esas profesiones, se termina vaciando de contenido la moral, y muchas de las acciones que antes tenían un sentido determinado, lo cambian radicalmente.

La prevención que muestra hacia las generalizaciones legaliformes en las ciencias sociales es otra manifestación del convencimiento de la fuerte dependencia del contexto que tienen las verdades morales y sociales.

MacIntyre parte de que, en el problema de la justicia y, en concreto, en el distanciamiento de los contextos que hacen posible el conocimiento práctico y el progreso moral de una sociedad, se encuentran muchas de las explicaciones de las faltas de coherencia y lacras sociales a que ha dado lugar la modernidad. Afirma que, si ya no entendemos la fundamentación del lenguaje moral que empleamos, es precisamente porque hemos incurrido en errores teóricos y prácticos, en primer lugar sobre la justicia.

¹⁷¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 86 (61).

¹⁷² Cfr. “How Virtues Become Vices: Values, Medicine and Social Context”, en *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences*, H. T. Engelhardt y S. F. Spicker (Eds.), Reidel; Dordrecht, 1975, pp. 97-111; “Patients as agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (Eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, pp. 197-212; “What Has Ethics to Learn from Medical Ethics?”, *Philosophic Exchange*, 2 (Ve. 1978) 4, pp. 37-47.

¹⁷³ Cfr. “Risk, Harm, and Benefit Assessments as Instruments of Moral Evaluation”, en *Ethical Issues in Social Science Research*, Tom L. Beauchamp, R. R. Faden, R. J. Waltace, Jr., y L. Walters (eds.), Johns Hopkins Press; Baltimore, 1982, pp. 175-92.; “Corporate conscience”, *Harvard Business Review*, 60, (May-Jun. 1982), pp. 164-166; “Power Industry Morality”, en *Symposium*, Edison Electric Institute, Washington, 1979, pp. 94-108; y un largo etcétera.

Para saber en concreto qué es lo que vulnera la modernidad habremos de tener en cuenta precisamente que siempre los errores se manifestarán paralelamente en la teoría y en la práctica. En primer lugar, la modernidad, y con ella el liberalismo, por influencia del racionalismo, traslada a la justicia al plano de un intelecto descomprometido con las circunstancias del sujeto. Las conclusiones de esa racionalidad descomprometida se hacen predominar sobre las percepciones más básicas e inmediatas del bien humano. Ese intento de la razón por hallar modelos de justicia válidos intemporalmente, ignora que los contextos donde pueden surgir los modelos de justicia son siempre relevantes para hacerse ellos mismos inteligibles, discutibles y aplicables.

MacIntyre hace hincapié en el problema de la inconmensurabilidad entre tradiciones, que pasa desapercibido para la modernidad y es soslayado por las prematuras pretensiones de universalización. Y, sin embargo, tal problema se encuentra presente en las discusiones de todos los foros de esa cultura moderna, y en los modos de representarse la acción moral que se plantean los habitantes de esos mundos culturales. Es más, MacIntyre hace hincapié en que dentro de la misma tradición moderna las discusiones acerca de los problemas de justicia se prolongan sin visos de soluciones compartidas, lo que constituye una prueba más de su debilidad en la práctica.

El argumento se ve reforzado por la detección en el campo del liberalismo de contradicciones de fondo en el ámbito de la concepción de la acción humana ¹⁷⁴. La dicotomía entre los deseos y los fines de la vida humana es una de ellas y da lugar a una abrupta separación entre aspiraciones individuales y normas, hasta el punto de crear esferas separadas e independientes entre sí. Para el liberalismo **“la identificación de lo provechoso con lo justo y correcto en nuestras acciones constituye en lo que se refiere a la ética, una mera coincidencia y un accidente feliz”** ¹⁷⁵.

Hemos citado ya la crítica que hace nuestro autor a la teología *protestante liberal*, afirmando que para ella el requisito de la “generalidad” ¹⁷⁶ (alcance general de los conceptos) y el de poseer un “contenido” (concreción de su sentido) son incompatibles ¹⁷⁷. Algo similar ocurre con el concepto liberal de justicia: su aplicación en un amplio espectro social puede realizarse a costa de ver reducido a mínimos su contenido, hasta el punto de caer en un gran formalismo.

¹⁷⁴ Vid supra pp. 82-84.

¹⁷⁵ Cfr. *Historia de la ética*, p. 90 (85).

¹⁷⁶ Vid. supra, Capítulo I, D.3.d) *La pretensión de universalidad*, p. 102.

¹⁷⁷ Cfr. “Secularization and Moral Change”, Oxford University Press, London, 1967, p. 72.

1. EL PROYECTO ILUSTRADO. APORTACIONES EN FORMA DE INSTITUCIONES Y FRACASO EN LA FUNDAMENTACIÓN

La modernidad enarbola un proyecto de reivindicación de la justicia, en su defensa de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Precisamente por haberse centrado tanto en la justicia, *el proyecto ilustrado* aporta abundantes instituciones jurídicas de gran valor. Pero, para MacIntyre, este alarde de ingenio denota más una debilidad que unos recursos de fondo. Son intentos desesperados de paliar una situación a la que forzosamente se habría de llegar. Además, el haber basado la justicia en un ámbito organizativo racional de convivencia, como es el Estado, proporciona unas pretensiones de universalidad, que acarrearán un mayor énfasis en lo formal y organizativo, que en lo material o justicia de contenidos: una justicia endeble y poco duradera.

El progreso en estas fórmulas organizativas es paralelo al progreso técnico de las ciencias naturales. La codificación legal hace un alarde de combinación de figuras jurídicas y proporciona a la vez un campo de juego bastante delimitado donde el jurista puede soltar su ingenio interpretativo y organizador. La tentación del positivismo jurídico no está lejos, con sólo admitir este planteamiento, al presentarse el ideal del Derecho como el orden de lo positivamente previsto por la ley; lo dado por el legislador del Estado.

Las instituciones de la modernidad, que tantos progresos han aportado en el campo de la técnica jurídica, tienen, sin embargo, los pies de barro. Se basan en una visión reductiva de la justicia como orden público. El proyecto ilustrado de fundamentación de la moral en una racionalidad universal implicaba una fuerza especulativa y formal grande, pero también un alejamiento de la circunstancia, del contexto y del concepto de bien. Y esto se deja ver en el terreno de la justicia.

Pronto aparecerán visiones incompatibles del juego de la aplicación de las leyes en estos ámbitos formales. Son frecuentes las polémicas entre los partidarios de la búsqueda de un *propósito original* del legislador y los que propugnan una adecuación de los términos de la ley a las circunstancias morales cambiantes¹⁷⁸; entre los que apelan a la adquisición originaria de la propiedad, y los que abogan por la tesis de la adquisición derivada y de las correcciones redistributivas, etc.; pugnas que, en última instancia, resultan irresolubles. Lo común a estas discusiones es que todas se arrojan la interpretación de unas disposiciones legales en un sentido muy concreto, sin dar apenas margen para la decisión prudencial, en la que muchas veces está el secreto de la solución justa.

¹⁷⁸ Vid. la polémica entre el juez ROBERT H. BORK y LAURENCE H. TRIBE en *Humanities*, revista del Fondo Nacional para las Humanidades, USA, verano 1987.

La pretensión lícita de la seguridad jurídica está reñida en este caso con la debida flexibilidad frente a los hechos. Todo eso no se puede corregir sino en una comunidad que comparta profundamente una serie de bienes y principios: éstos, y no sólo las leyes que los protegen, son el verdadero fin de las interpretaciones y, por tanto, de las soluciones jurídicas.

No se nos escapa que para llegar a un acuerdo en la interpretación y aplicación justa de la ley es necesario un acuerdo sobre los bienes en juego; y ese acuerdo es superior al del mero análisis estadístico. Las formas de imperio de la Ley, el llamado Estado de Derecho, aparecen en el pensamiento de MacIntyre como una solución de compromiso para asegurar una convivencia mínima, pero no como un acuerdo necesario para una comunidad bien constituida, como las que, según MacIntyre, pueden llevar a cabo el progreso moral. El Estado de Derecho sacrifica la justicia en aras a la convivencia de los diferentes. Son obvias también las limitaciones de la justicia del juego de mayorías, que en muchos casos constituye un mal menor, y en otros un mal positivo, si no es corregido por diversos mecanismos.

2. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO LIBERAL DE JUSTICIA

El concepto de libertad que se abre paso en la modernidad adolece de graves deformaciones, que están en el origen de su concepto de justicia. Por un lado, se insta al ciudadano a que se plantee metas de realización personal de carácter meramente individual, sobre las que la comunidad afirma no querer influir, ni siquiera preguntarle sobre la posible arbitrariedad que puedan implicar. Al mismo tiempo, al individuo se le imponen unas restricciones externas mínimas que pretenden asegurar la independencia de la actuación de los demás ciudadanos. El factor de la independencia tiende a ser dominante, y la organización política ha de intervenir en ocasiones para frenarlo —cada vez con más dureza, pues por ese sistema se ha favorecido la falta de acuerdos fundamentales—, hasta que ya no puede aguantar más el acuerdo convencional plasmado en la ley y tiene que adoptar una nueva medida permisiva. Así sucede en primer lugar con las opciones morales más difícilmente compartibles, cuyo número va aumentando a medida que se producen ulteriores desacuerdos.

El Estado moderno protege y fomenta el pluralismo social y moral, en un alarde de neutralidad. MacIntyre demuestra que, además, actúa como disolvente del acuerdo moral, a través del favorecimiento del individualismo y la huida de la formación de comunidades estables donde puedan surgir esos acuerdos. En primer lugar, porque se arroga una intervención desproporcionada en muchos ámbitos que deberían cederse a otros tipos de organización social; después, por su fuerte burocratización; y, en tercer lugar, por haber pactado con formas externas de poder —fundamentalmente el mercado— que obstruyen en todos los

niveles esas formas insustituibles de cooperación humana que MacIntyre denomina *prácticas*.

La reivindicación moderna del liberalismo aparece, a los ojos de MacIntyre, como una coartada para envolver la falta de acuerdos fundamentales; la apelación a una justicia cada vez más formal, como una huida de las verdaderas raíces de la justicia que han de estar asentadas en unos bienes humanos básicos racionales compartidos e identificables por una comunidad.

El concepto liberal de justicia tiene unos límites concretos en su falta de pretensiones sobre un bien compartido por la comunidad como un todo. MacIntyre destaca su incapacidad de entender la justicia del mérito, que no es sino una consecuencia de lo anterior: sin un concepto compartido de bien no se pueden evaluar las aportaciones o daños a ese bien común, y por tanto no tiene sentido plantearse la justicia en términos de mérito, pues éste implica el conocimiento de ciertos criterios de contraprestación respecto a las aportaciones a un bien común. Se trata de un concepto cada vez más formal y abstracto. Pero esas notas de formalidad y abstracción son valoradas por el pensamiento liberal como elementos positivos de la noción de justicia, por la imparcialidad que denotan.

3. LA TRADICIÓN LIBERAL

De modo específico, vamos a enunciar las críticas que vierte MacIntyre sobre concepto liberal de justicia. Como ha quedado ampliamente reflejado, el liberalismo como tradición se dota de un concepto específico de justicia, pero éste al mismo tiempo configura parcialmente a la misma tradición liberal. En este caso, el concepto de justicia va a ser de capital importancia para la delimitación de la tradición del liberalismo, por el papel central que cobra en su propia visión moral y política.

El liberalismo es en el fondo un “justicialismo”, al elevar el criterio de justicia a clave de bóveda de la convivencia social, y delimitar moral y derecho a partir de este criterio. En otras palabras, prima lo correcto sobre lo bueno. Lo que es justo, sería lo propiamente jurídico, lo que se podría exigir en el terreno público. Las normas morales quedan en la conducta privada. Para el liberalismo, en ésta no cabe propiamente el ejercicio de la justicia, por no haberse previsto los mecanismos jurídicos que la regulen. Es, por tanto, un espacio libre y opinable. El derecho se impone a todos los ciudadanos en virtud de un proceso racional en el que se parte de la base de que todos están de acuerdo, en función del juego de mayorías u otros procedimientos. Pero más allá de este acuerdo racional, el liberalismo es reacio a hablar de justicia: lo que está en juego podrá ser cuestión de solidaridad, de valores, o de preferencias, pero el comportamiento que no se

enfrente a los criterios públicos establecidos, no puede tacharse propiamente de justo o injusto.

El liberalismo pretende compatibilizar justicia y libertad. Pero, del mismo modo que prima la justicia frente al bien, en última instancia hace predominar la libertad frente a la justicia, hasta llegar a formular la justicia como imparcialidad: ya no se pretende alcanzar un resultado justo, sino un procedimiento imparcial. Aquel en el que todos convengan, una vez dejadas a un lado las concepciones sobre el bien que pueda tener cada uno de los individuos o grupos protagonistas de las transacciones. De este modo, el bien queda relegado a un segundo término, como algo opcional —incluso meramente privado— tras haberse asegurado las condiciones “correctas” de la elección ¹⁷⁹.

MacIntyre asume en este punto la tarea de desenmascarar la pretendida neutralidad del liberalismo, denunciando que la “justicia como imparcialidad” (como corrección del procedimiento) obedece a un compromiso valorativo determinado: partir, como el liberalismo hace, de que las concepciones particulares sobre el bien no han de influir en las decisiones con repercusión pública, para dejar paso libre a una decisión desde criterios puramente procedimentales, es ya una toma de partido valorativa.

Y cuando el liberalismo no enmascara el desacuerdo, entonces lo pacta ¹⁸⁰. Cuando se ve descubierto su trasfondo valorativo, se justifica arguyendo que de lo que se trata es de hacer posible el pluralismo ¹⁸¹. Esta *retórica pluralista* vuelve así a poner el énfasis en la libertad, pero una de cuño típicamente moderno: libertad como indeterminación. La concepción política liberal es otra manifestación más de un malentendido antropológico. El individuo soberano y autónomo entra en comunidad con otros, por mor de sus propios intereses. No existe un bien común distinto de la suma de los intereses de todos o la mayoría de los participantes. **“Pero el argumento hacia tal concepción del bien común, desde él y acerca de él, es integral a la práctica de una comunidad participativa”** ¹⁸². MacIntyre conecta esa comunidad afianzada en el bien común, con una justicia basada en el mérito. **“Entonces el liberalismo será incompatible con una justicia entendida de esta manera, y tendrá que**

¹⁷⁹ La escisión entre “moral” y “ética”, típica de la modernidad, es también la escisión entre éticas normativas y éticas perfeccionistas. Cfr. ANA MARTA GONZÁLEZ: “Ética y moral: origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo”, *Anuario Filosófico*, 33 (2000), pp. 797-832.

¹⁸⁰ Cfr. “A Partial Response to My Critics” p. 292-3.

¹⁸¹ Cfr. *Tras la virtud* p. 310 (252).

¹⁸² Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxii-xxiii.

“But argument to, from and about such a conception of the common good is integral to the practice of participatory community”.

inventar sus propias concepciones de la justicia, como efectivamente ha hecho”¹⁸³.

a) Los pensadores actuales y su falta de acuerdo sobre la justicia

MacIntyre localiza un común denominador en los autores actuales herederos de la modernidad, a partir de sus aproximaciones al concepto de justicia. Sin embargo, aunque pretende extender sus tesis a todo el liberalismo contemporáneo y cita, entre los antecedentes de éste, a muchos filósofos continentales, los autores con los que entra en discusión para delimitar la pregunta sobre la justicia pertenecen casi exclusivamente al ámbito anglosajón. Sus antecesores se circunscriben también a ese contexto¹⁸⁴. Por lo demás, estos autores ostentan las siguientes características generales:

a) Todos ellos hacen prioritario al individuo y sus deseos e intereses, frente a la comunidad¹⁸⁵. Esa prioridad se da, tanto en el tiempo, como en la relevancia de las decisiones del individuo, que predominan frente al bien común.

b) Ninguno incluye entre las notas principales de la justicia el concepto de mérito, es decir, la responsabilidad ante la mayor o menor contribución al bien de la sociedad como un todo.

“Tampoco la justicia distributiva puede definirse ya en términos de mérito, y por lo tanto aparecen las alternativas de definir la justicia en función de una especie de igualdad (...) o en función de derechos legales”¹⁸⁶.

Y es que, en el fondo, para poder asignar esas responsabilidades y recompensas hace falta tener un concepto común de lo que se estima valioso y adecuado en una sociedad determinada:

¹⁸³ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xxiii.

“(...) then liberalism will be incompatible with justice thus understood and will have to invent its own conceptions of justice, as it has indeed done”.

¹⁸⁴ Cfr. Recensión de *On democratic theory: Essays in Retrieval*, de C. B. MacPherson”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 6, 1976, p. 178. MacIntyre afirma que los mismos pensadores liberales, a medida que pasa el tiempo, buscan sus raíces en los primeros pensadores de la modernidad, y precisamente cita los antecedentes anglosajones de los autores contemporáneos en los que se centra:

“(...) liberalism (...) has been moving backwards in its search for philosophical foundations from the nineteenth to the seventeenth... With Rawls and Nozick it is Hobbes and Locke who reappear in new (and not so new guises)”.

¹⁸⁵ Vid. *supra*, Cap. I, D.2: *Individualismo asocial*, pp. 86-90.

¹⁸⁶ Cfr. *Tras la virtud*, 285 (232).

“(...) la noción de mérito sólo tiene sentido en el contexto de una comunidad cuyo vínculo primordial sea un entendimiento común, tanto del bien del hombre como del bien de esa comunidad, y donde los individuos identifiquen primordialmente sus intereses por referencia a esos bienes”¹⁸⁷. Se trata del concepto de bien común.

c) La ignorancia o el desprecio del factor histórico y de un concepto adecuado de tradición, como parte del contexto que hay que tener en cuenta para situar y valorar los problemas de la justicia. En todo caso, las aproximaciones al pasado se hacen en busca de una justificación de una teoría formulada de antemano, en lugar de buscar en ellas parte de lo que nos configura y nos hace entendernos como somos, y a lo que debemos cierta consideración y respeto. En su lugar, la consigna moderna es distanciarse al máximo del factor histórico, por temor a que los prejuicios del pasado limiten la autodeterminación de la voluntad. Como señala MacIntyre, ésta es otra manera de excluir la justicia del mérito, que de suyo tiende a buscar en el pasado las responsabilidades y recompensas:

“La carencia de cualquier principio de rectificación, por tanto, no es el resultado marginal de una tesis (...) sino que tiende a viciar la teoría en su conjunto”¹⁸⁸.

No existe un posible principio de rectificación, porque no hay pasado que realmente nos vincule. Muchos autores contemporáneos centran una parte fundamental de sus doctrinas precisamente en que el ciudadano se desvincule de su pasado. Además, otras formulaciones modernas también implican que los criterios de justicia se basan, de modo inmediato, en derechos subjetivos que pretenden caracterizar como intemporales.

Esta nota común a las formulaciones actuales de la justicia resulta, en el fondo, un trasunto en el campo jurídico del desconocimiento del contexto que se da en toda la teoría moral. No es solamente el pasado el que se pone entre paréntesis, sino también otros factores ambientales, como la influencia de las estructuras sociales, la idiosincrasia del grupo o los grupos al que se pertenece, etc.

Una característica que se añade a las anteriores es la *inconmensurabilidad* en las discusiones sobre la justicia: no hay soluciones evaluables racionalmente entre los distintos puntos de vista que provee el liberalismo. MacIntyre pone en escena el debate entre Nozick y Rawls, introduciendo un caso de adjudicación de tierras a los colonos norteamericanos frente a los derechos de los indios en

¹⁸⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 307 (250).

¹⁸⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 309 (251).

Massachusetts: el caso real ventilado por el Tribunal Supremo norteamericano, se debatía entre la aplicación de un criterio histórico de adquisición de la propiedad, y un criterio de reparto equitativo en el momento del litigio. MacIntyre se da cuenta de que la filosofía de Nozick sustenta característicamente la primera de las pretensiones, mientras que el pensamiento de Rawls está especialmente diseñado para la segunda. Pero, precisamente por ser tan dispares los criterios, carecen de una base común sobre la que discutir. Además demuestra que, al carecerse en los dos casos de los recursos de la justicia del mérito, ambos autores no pueden aportar de soluciones realmente adecuadas. El Tribunal Supremo no supera tampoco esta situación y sólo llega a una solución de compromiso ¹⁸⁹.

También traslada estas dos concepciones teóricas a la situación práctica de las actitudes de dos personajes ideales (A y B) que se acercan respectivamente a cada uno de esos modelos, sin terminar de identificarse plenamente con ellos. Llevada al ámbito filosófico, la discusión se centra entre aquellos que quieren fundamentar sus **“pretensiones en términos de derechos, y formas de organización burocrática que postulan las suyas en términos de utilidad”** ¹⁹⁰.

Muchas veces este tipo de enfrentamiento aparece incluso en el seno de una misma teoría de la justicia, aunque éstas siempre se decantan por un extremo u otro para su fundamentación última. La nota de la inconmensurabilidad se camufla con el consenso en el pluralismo. Esa falta de acuerdo es un requisito del sistema, más que una situación transitoria que no hay más remedio que consentir.

1) -- Oposición al concepto de justicia de John Rawls

En *Tras la virtud* MacIntyre desarrolla su oposición a los modelos moderno-liberales de justicia ejemplificándolos en autores contemporáneos. El más citado por el escocés es John Rawls y su teoría de la justicia. Para MacIntyre, Rawls presenta un modelo de justicia liberal paradigmático, pues en él están presentes todas las notas específicas del liberalismo moderno. MacIntyre lo trata como **“uno de los últimos filósofos morales de la modernidad”** ¹⁹¹; como **“un autor contemporáneo que es realmente heredero de esta tradición moderna”** ¹⁹².

¹⁸⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 193-194 (153-154).

¹⁹⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 97 (71).

¹⁹¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 350 (119).

¹⁹² Cfr. *Tras la virtud*, p. 286 (233). MacIntyre ha seguido en diálogo con Rawls desde la publicación de *A Theory of Justice*. La línea uniforme de sus críticas se puede seguir a lo largo de sucesivos escritos: “Justice: a New Theory and some Old Questions”: recensión de *A Theory of Justice*, Boston University Law Review, vol. 52, 1972, pp. 330-4; *Tras la virtud*, pp. 303-309

MacIntyre entró en debate con Rawls poco después de la publicación de *A Theory of Justice*. El escocés se encontraba ya en Estados Unidos, y, concretamente, en la Universidad de Boston, por lo que conoció desde el principio el entorno y las repercusiones de las ideas del profesor de Harvard ¹⁹³. Se centra en atacar las líneas de fondo de su concepción, pues se da cuenta de más que en los desarrollos (muy elaborados y técnicamente irreprochables) los errores se encuentran en el punto de partida ¹⁹⁴. Aunque también desciende a algunos detalles que especifican los modos de reparto que propone Rawls, se centra en problemas previos.

A) El primero de esos problemas consiste en la ausencia de una auténtica justicia como virtud ¹⁹⁵. Sean cuales sean los resultados concretos, el sentido Rawlsiano de justicia está viciado de antemano, por su mismo concepto de virtud y del papel que han de jugar las virtudes en la vida humana:

“Las cualidades de carácter se aprecian sólo porque nos llevarán a seguir el conjunto de reglas correcto. «Las virtudes son sentimientos, esto es, familias relacionadas de disposiciones y propensiones reguladas por un deseo de orden más alto, en este caso un deseo de actuar de conformidad con los correspondientes principios morales», afirma John Rawls, uno de los últimos filósofos morales de la modernidad, y en otra parte define «las virtudes morales fundamentales» como «fuertes y normalmente eficaces deseos de actuar conforme a los principios básicos de la justicia»” ¹⁹⁶.

Nótese la asimilación entre moral y justicia, de cuño normativista, presente en Rawls. Si cualquier virtud se asimila a la predisposición a cumplir cierta norma, las virtudes se ven reducidas a la interpretación-aplicación de prescripciones cuyo paradigma son las legales. Lo que Rawls denomina “sentido de justicia” (MacIntyre preferiría el término virtud) es un deseo efectivo de

(246-251); *Justicia y racionalidad*, pp. 170, 180, 321-335, (165, 179, 337-351) ; “The Truth Is in the Details”: recensión de *The Moral Sense*, de James Q. Wilson. The New York Times Books Review, 29-Agosto-1993, Sec. 7, p. 13.

¹⁹³ Cfr. “Justice: A New Theory and some Old Questions”: recensión de *A Theory of Justice*, de John Rawls. Boston University Law Review, vol. 52, 1972, pp. 330-4.

¹⁹⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 304 (247).

“No sólo que un agente racional en tal situación como la del velo de ignorancia no tendría más remedio que escoger esos principios de justicia que Rawls pretende, sino también que *solamente* un agente racional en tal situación escogería tales principios”

¹⁹⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 303-304 (246-247). Sobre el *velo de la ignorancia* rawlsiano, MacIntyre llega a afirmar que se trata realmente de una ficción que no sólo no existe, sino que **“no existe para nadie”** (Cfr. *Tras la virtud*, p. 306 (249)).

¹⁹⁶ Cfr. JOHN RAWLS: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 484.

aplicar y actuar según los principios de la justicia...”¹⁹⁷ Éste no es un problema exclusivo de Rawls, sino de toda la tradición liberal que encarna.

“Las virtudes, en realidad, se conciben ahora, no como dotadas de un papel y una función distinta de las normas y en contraste con ellas, según el esquema aristotélico, sino más bien como aquellas disposiciones necesarias para producir la obediencia a las normas de la moral”¹⁹⁸.

Y la razón para ese cumplimiento de la ley no es el posible bien contenido en ella, sino el propio sentimiento de actuar conforme a determinados principios de orden, o, dicho de otra forma, la sensación subjetiva de comportarse conforme a un abstracto sentido del deber. La deuda de Rawls con Kant es grande y reconocida.

Rawls “(...) define la noción de virtud derivándola de la noción de principio moral. No es casual que según el mismo autor nuestro compromiso con los principios y las virtudes esté divorciado de cualquier creencia substancial en el bien del hombre”¹⁹⁹.

Al mismo tiempo, no se trata de un modelo exento de dificultades desde el punto de vista del mismo liberalismo, lo que supone una nota crítica más sobre la filosofía de Rawls: la irresolubilidad de los problemas que se plantean en el seno de la tradición, de la que constituye un ejemplo representativo. Es significativo que todo el esfuerzo de Rawls constituye una réplica a las teorías morales utilitaristas que se desarrollaron y siguen desarrollándose en el marco de la modernidad²⁰⁰. *Tras la virtud* critica las concepciones modernas de justicia, fundamentalmente por proporcionar un modelo de justicia incompatible con la justicia del mérito; pero, a la vez, por la incoherencia de las discusiones dentro del foro liberal, con autores que mantienen concepciones rivales incompatibles que no terminan de desbancarse unas a otras²⁰¹. La tesis ulterior de MacIntyre es que una victoria o derrota en este ámbito del liberalismo es imposible, pues no

¹⁹⁷ Cfr. JOHN RAWLS: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 626.

¹⁹⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 286 (232).

¹⁹⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 286 (233).

²⁰⁰ Cfr. JOHN RAWLS: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 647-8:

“La justicia como imparcialidad (...) aunque no es, naturalmente, una teoría plenamente satisfactoria, ofrece, en mi opinión, una alternativa a la interpretación utilitarista que durante tanto tiempo ha ocupado el lugar preeminente en nuestra filosofía moral”.

“La tradición alternativa de la justicia (...) está implícita en la tradición contractualista. (...) Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar ala teoría tradicional del contrato social, representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción” (p. 10).

²⁰¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 37 (20), p. 286 (232).

hay un criterio definitivo para delimitar las cuestiones básicas sobre la justicia, por el cual se puedan resolver las diferencias. Ataca a la justicia liberal por incoherencia en su base, aunque vaya por delante su admiración por los desarrollos teóricos de esos modelos, magistralmente elaborados por autores como Rawls.

Desvelados los antecedentes ilustrados de Rawls, MacIntyre tomará de este autor algunas de las ejemplificaciones básicas de la justicia liberal de nuestra época y su oposición a una tradición no liberal, se demostrará irreconciliable por la misma fuerza de los compromisos de Rawls con la modernidad. En concreto, la búsqueda de unos criterios racionales de “justicia como imparcialidad” desvela las raíces neokantianas de Rawls, pues está en su base el criterio de la moral demasiado universalizador, que ignora de modo fundamental el contexto que puede modular los principios de justicia en las distintas sociedades ²⁰².

Por otro lado, **“puesto que la virtud se entiende por lo general como la disposición o sentimiento que producirá en nosotros la obediencia a ciertas reglas, el acuerdo sobre cuáles sean las reglas pertinentes será siempre una condición previa del acuerdo sobre la naturaleza y contenido de una virtud concreta. Pero (...) el previo acuerdo acerca de las reglas es algo que nuestra cultura individualista no puede asegurar”** ²⁰³.

Esa reducción a reglas está también en la base de la concepción rawlsiana de la justicia basada en unos derechos universales. Los derechos, en este caso, proporcionan un fondo común para resolver determinados casos conforme a un criterio de necesidad, pero, como MacIntyre no deja de revelar, en el fondo, carecen de una ulterior fundamentación, y caen en la arbitrariedad, al desconocerse por qué hemos de respetar precisamente éstos y no otros derechos.

Rawls **“mantiene que los principios de justa distribución ponen límites a la lícita propiedad y a los derechos adquiridos”** ²⁰⁴. Ya se aprecia que la aplicación de esos principios de justa distribución está en manos de una administración burocrática y que el modelo de Rawls se inclina más por los correctivos de la necesidad-utilidad que por los derechos del individuo. Pero, paradójicamente, el autor de *A Theory of Justice* **“aspira a fundamentar la noción de justicia en una interpretación de la igualdad de derechos de toda persona en cuanto a las necesidades básicas y a los medios para satisfacer tales necesidades”** ²⁰⁵. Con esto se demuestra que el concepto de derechos puede esconder tras de sí tanto las pretensiones del individuo para hacer valer sus

²⁰² Cfr. *Tras la virtud*, p. 286 (232).

²⁰³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 300 (244).

²⁰⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 302 (246).

²⁰⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 302 (246)

libertades, como la tendencia de la organización burocrática para lograr el orden deseado a base de imponerse a unos supuestos derechos de otros. Para MacIntyre, siempre que se habla de derechos, hay que preguntarse, ¿derechos, de quién?; y no partir de una pretendida universalización que carece de efectos prácticos para resolver los conflictos.

MacIntyre critica también las modificaciones que ha realizado Rawls a su propio modelo de justicia ante las críticas del comunitarismo, fundamentalmente porque conservan su esencia liberal:

“El señor Rawls ha defendido una concepción de justicia como equidad, no como si incorporara principios universales obligatorios, sino como si capturara las principales intuiciones morales de nuestras sociedades democráticas occidentales” ²⁰⁶.

Podría verse en ese giro de Rawls un acuse de recibo de las críticas de MacIntyre, entre otros, acerca de la especificidad de los principios de justicia que emplea, y un paso en falso de lo deontológico a lo fáctico, que quedaría por demostrar. Y, haciendo uso de las investigaciones de James Q. Wilson ²⁰⁷, MacIntyre arguye que, pese al amplio grado de implantación que se postule de nuestras sociedades occidentales respecto a los principios liberales de justicia, siempre volvemos de un modo u otro a la justicia del mérito, que es totalmente ajena a esa concepción rawlsiana ²⁰⁸. Es decir, ni siquiera en estas sociedades el acuerdo sobre esas intuiciones estaría cerrado. Al contrario, dejaría sin resolver muchas cuestiones de justicia, que, sin embargo, sí podría afrontar la aproximación de la justicia del mérito.

Un problema más de la concepción de Rawls es su apreciación de que la heterogeneidad de los bienes a los que tienden las personas es imposible de ser reducida a unidad. MacIntyre, que durante un tiempo tampoco fue capaz de integrar adecuadamente los bienes morales, reacciona contra esta idea en *Justicia y racionalidad*, haciendo ver que es una nota más de la desorientación moral de los liberales ²⁰⁹, y otra muestra de la superioridad de la tradición aristotélico-tomista. La división de distintos bienes en las personas, según su participación en unas u otras actividades, hace que los bienes se compartimentalicen en esferas de acción moral. MacIntyre detecta aquí un paso que conduce a la caída en el

²⁰⁶ Cfr. “The Truth Is in the Details”: recensión del libro de James Q. Wilson “The Moral Sense”. The New York Times Books Review, 29-Agosto-1993, Sec. 7, p. 13.

“Mr. Rawls has defended a conception of justice as fairness, not as embodying universally compelling principles but as capturing the basic intuitions of Western democratic societies”.

²⁰⁷ Cfr. “The Truth Is in the Details”: recensión del libro de James Q. Wilson “The Moral Sense”. The New York Times Books Review, 29-Agosto-1993, Sec. 7, p. 13.

²⁰⁸ Este argumento ya había sido utilizado en *Tras la virtud*, pp. 306-309 (249-251).

²⁰⁹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, 321-322 (337).

emotivismo, al no poder darse argumentos sobre la aplicación de criterios que trasciendan las distintas esferas y organicen de alguna manera las prioridades entre esos bienes.

B) El segundo campo de argumentación de MacIntyre con relación a la teoría de la justicia de Rawls se basa en el modelo de “posición original” que introdujo *A Theory of Justice*, y está en el centro de la propuesta rawlsiana. Los agentes que quieren concluir acerca de los criterios de justicia que todos aceptarían, han de entrar en una negociación imparcial, sirviéndose de lo que Rawls denomina “velo de la ignorancia”: una ficción por la que los agentes morales se olvidan de su posición y condicionantes. MacIntyre encuentra dos razones fundamentales para oponerse a tal modelo:

a) La primera consiste en dejar claro que esa ficción necesaria para la concreción de los principios básicos de la justicia va contra nuestras más inmediatas percepciones sobre la posición del individuo en la sociedad, y no es más que un artificio para hacernos llegar a determinadas conclusiones: en concreto, los criterios de justicia redistributiva de Rawls.

“(…) me parece, no sólo que un agente racional en tal situación como la del velo de ignorancia no tendría más remedio que escoger esos principios de justicia que Rawls pretende, sino también que *solamente* un agente racional en tal situación escogería tales principios”²¹⁰.

La presuposición de una situación de ignorancia es el requisito de la entrada en la comunidad a través de un pacto entre los sujetos. Implica, por tanto, una determinada concepción individualista, de tipo contractual, que no explica satisfactoriamente la naturaleza social del hombre. Pero además, es una ficción que precisa ser demostrada más ampliamente, si es que ha de funcionar como criterio moral. Esto lleva consigo también que tal constructo comunitario liberal se separa necesariamente de una noción de bien humano compartido, y con ello, de toda justicia basada en el mérito de las acciones de los sujetos en las interrelaciones comunitarias. Pues, si no hay un concepto compartido de bien, no se puede saber cómo tasar las asignaciones respecto a la contribución ese bien. Se trata de una concepción heredera del puritanismo que excluye la consideración racional de los bienes en juego.

b) Una segunda crítica proviene del modo de emplear esos criterios de justicia en la práctica. MacIntyre se pregunta en qué fase de la trayectoria de los agentes debe ponerse en práctica la “posición original” y hasta cuándo ha de mantenerse el “velo de la ignorancia”. Concretamente,

²¹⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 304 (247).

¿han de seguir postulándose los criterios de justicia a los que hemos llegado a través de estos constructos si la situación a que nos conducen es palmariamente perjudicial? MacIntyre achaca, pues, a Rawls un apriorismo que deriva fácilmente en imposición ideológica. Una incapacidad de corregir las conclusiones normativas de su teoría de la justicia en función de los hechos reales.

“Según la concepción de Rawls se requiere de nosotros que dejemos que esos principios se sobrepongan a cualquier consideración que pueda emanar de nuestro conocimiento posterior de los hechos sociales o de las creencias que resulte que tengamos acerca de la vida buena para los seres humanos, es decir, de cualquier teoría fuerte de los bienes humanos”²¹¹.

MacIntyre no encuentra las razones por las que debemos mantener tal opción a favor de los principios de Rawls, a no ser que se basara en una teoría de los derechos naturales suficientemente desarrollada. Tal empresa será reivindicada por Ronald Dworkin al margen del propio Rawls. Pero antes de pasar a ese desarrollo examinaremos la posición de otro autor típicamente liberal que MacIntyre opone sistemáticamente a John Rawls.

2) -- Oposición al concepto de justicia de Nozick

Robert Nozick es un liberal radical, que proporciona a MacIntyre el contrapunto necesario para demostrar la asintonía con Rawls dentro del liberalismo moderno: como ya hemos visto, considera que sus teorías no sólo son opuestas en muchos puntos, sino que además el debate entre ellos es irresoluble. MacIntyre ha seguido la trayectoria de ambos autores desde hace mucho tiempo y se encuentra en condiciones de afrontar un análisis comparativo de fondo²¹².

La justicia de Nozick se sitúa en un plano mucho más libertario y, por otro lado, conservador, pues carece de las correcciones redistributivas que introduce Rawls. **“Afirma que «las posesiones de una persona son justas si su propiedad viene avalada por la justicia de su adquisición y**

²¹¹ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), p. 7.

“On Rawls’ account we are required to continue to allow those principles to override any considerations that may arise either from our subsequent knowledge of social facts or from the beliefs that we turn out to have about the good life form human beings, that is, from any strong theory of human goods”.

²¹² Cfr. distintas recensiones a libros de estos autores: “Pluralistic Philosophy (recensión de Philosophical Explanations, por Robert Nozick)” New York Times Book Review, 20 Sept. 1981, pp. 7, 34. (S. 20, p.7); “Justice: A New Theory and Some Old Questions (recensión de John Rawls, *A Theory of Justice*)”, Boston University Law Review, vol. 52, 1972, pp. 330-4.

transferencia...»²¹³. El resultado es un concepto de justicia muy ligado al de propiedad y orientado al concepto de adquisición válida. **“Es la tesis de que todos los derechos legítimos deben deducirse de actos legítimos de adquisición obligatoria”**²¹⁴. En cuanto a los principios de justicia distributiva, el principal de Nozick es que **«... una distribución es justa cuando cada uno tiene derecho a tener lo que posee bajo esa distribución»**²¹⁵. Se observa cómo detrás de las afirmaciones hay una apelación a cierta concepción de derechos naturales. En el caso de Nozick lo natural sería el respeto total de las asignaciones de propiedad libremente realizadas en el pasado por cualquier acto no viciado.

MacIntyre tiene especial aversión a las tesis sobre la justicia que se basan en derechos y ponen el de propiedad en primer lugar²¹⁶. Y Nozick **“aspira a fundamentar la noción de justicia en cierta interpretación de cómo una persona dada, en virtud de ciertos derechos, es dueña de lo que ha adquirido y posee”**²¹⁷. La dependencia de Locke queda explicitada no sólo en cuanto a la preeminencia de la propiedad, sino también en cuanto que es uno de los representantes de la concepción de la propia sociedad como un contrato. En este caso, el contexto necesario para cualquier aplicación de la justicia está viciado además por la introducción de un pasado mítico: tanto la derivación de los derechos actuales a través de una cadena de legítimas transmisiones para llegar a una pretendida apropiación originaria, como la entrada en sociedad a partir de una decisión contractual, difícilmente resisten a un análisis histórico serio.

También Robert Nozick adopta una posición contractualista para fundamentar sus modelos de justicia²¹⁸. La prioridad del individuo sobre la comunidad está aquí tan presente como en Rawls. También utilizará un modelo imaginario de la situación inicial que pretende explicar el origen del pacto social. Aparentemente se trata de un modelo real, pues reivindica que los criterios de adquisición de la propiedad y los derechos han de ser respetados conforme se produjeron en el pasado, pero MacIntyre argumenta que es un pasado ficticio. Se olvida que muy pocas veces podemos argumentar la legitimidad de los actos de adquisición, sobre todo *original*, tantas veces basados en hechos de violencia²¹⁹.

Pero MacIntyre sigue adelante para mostrar un ejemplo de *reductio ad absurdum* en este planteamiento de Nozick:

²¹³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 193 (153).

²¹⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 308 (251).

²¹⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 304 (248).

²¹⁶ Sin embargo, parece cargar más la mano en la crítica a Rawls, quizá porque es más difícil de desenmascarar.

²¹⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 302 (246).

²¹⁸ Cfr. ROBERT NOZICK: *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell; Oxford, 1975, xvi + 367 pp.

²¹⁹ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 308-309 (251-252).

“su intento de construir una forma de comunidad política en la que los únicos vínculos sean los actos voluntarios de consentimiento por parte de individuos portadores de derechos, para el establecimiento de los pactos que ellos aprueben tras haber considerado debidamente sus propias necesidades e intereses, (...) resulta demasiado pobre. (...) Por descontado, los mismos actos de consentimiento, en cualquier sentido en que puedan obtener apoyo sustancial de tipo moral o legal, son un recurso sólo posible en el marco de una comunidad política preexistente, con una comprensión compartida de lo que significa, para un determinado acto, ser un *acto de consentimiento*, y normas y formas compartidas que doten a esos actos de fuerza y efecto”²²⁰.

Por tanto, resulta contradictorio basar el sistema social en actos de consentimiento, que por sí mismos precisan de convenciones sociales para ser entendidos y puestos en práctica.

A partir de ahí se puede criticar más claramente la reivindicación de tales actos de adquisición como “derechos”. Se ha partido una vez más de una ficción y el resultado no puede ser más que ficticio. Los primeros problemas que se originan son de incompatibilidad con otras teorías paralelas dentro de la modernidad liberal. La reivindicación de derechos (Nozick) frente a libertades y necesidades (Rawls) origina una disparidad grande en cuanto a las políticas derivadas de esas teorías. La primera, con un fuerte talante conservador y librecambista; la segunda con pretensiones de justicia social y redistribución. En el fondo, lo que MacIntyre indica es que ambas posiciones carecen de criterios de valoración compartidos; y, lo que es más grave, de un terreno común de fundamentación que pueda dictaminar la superioridad de unas reivindicaciones sobre otras.

3) -- Oposición al concepto de justicia de Dworkin

²²⁰ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), pp. 17-18:

“his attempt to construct a form of political community in which the *only* bonds of political community are voluntary acts of consent by rights-bearing individuals to arrangements which they approve after having duly considered their own needs and interests (...) turn out to be just to meager. (...) Indeed acts of consent themselves, in any sense in which these may have substantial moral and legal standing, are a resource only made possible when there is a background of preexisting political community with a shared understanding of what it is for a given type of act to be an act of consent and shared norms and forms which provide such acts with their force and effect.”

Uno de los autores modernos más influyentes en el campo de la teoría del derecho es Ronald Dworkin ²²¹. “Dworkin pretende rescatar el liberalismo de las garras del positivismo jurídico y de la filosofía utilitarista” ²²², y por tanto tiene bastantes puntos de conexión con John Rawls. De hecho, para MacIntyre, lo que viene a aportar Dworkin, es una formulación de los principios de justicia de Rawls como una teoría iusnaturalista, pero haciendo hincapié en el concepto de *derechos* como criterio orientador y límite de cualquier decisión de justicia: así, la única manera de sostener, por ejemplo, el principio de *igual libertad* de Rawls frente a las pretensiones del utilitarismo, sería considerarlo en última instancia como una faceta inalienable de la naturaleza humana, es decir, un derecho natural. El problema que ve MacIntyre en este intento de recuperación de una teoría de los derechos, es su profunda vinculación a elementos esenciales del yo moderno que conducen a la falta de fundamentación de esos mismos derechos.

Así, MacIntyre no introduce las teorías de Dworkin como una *tercera vía* entre Rawls y Nozick, sino para expresar con mayor claridad la esencia del liberalismo y ejemplificarlo en el tema de la justicia. La peculiar reconducción de Rawls a una teoría de derechos naturales consiste en vaciar esos derechos de todo contenido metafísico.

“Ronald Dworkin ha argumentado recientemente que la doctrina central del liberalismo moderno es la tesis de que las preguntas acerca de la vida buena para el hombre o los fines de la vida humana se contemplan desde el punto de vista público como sistemáticamente no planteables. Los individuos son libres de estar o no de acuerdo al respecto. De ahí que las reglas de la moral y el derecho no se derivan o justifican en términos de alguna concepción moral más fundamental de lo que es bueno para el hombre. Al argumentar así creo que Dworkin ha identificado una actitud típica no sólo del liberalismo, sino de la modernidad. Las reglas llegan a ser el concepto primordial de la vida moral” ²²³.

Con esta concepción, la justicia queda de nuevo condicionada, y restringida a la aplicación de las reglas. No es extraño que precisamente Dworkin se centre en las cuestiones de la aplicación de las normas, la discrecionalidad de los jueces, la resolución de casos difíciles, etc. ²²⁴. En el plano social, las reglas

²²¹ RONALD DWORKIN (1931), es un representante destacado del liberalismo que pretende fundamentarse en una teoría de los derechos. Precisamente su obra más conocida es “Los derechos en serio”, (*Taking Rights Seriously*, 1977) Ariel, Barcelona, 1984, una recopilación de artículos anteriores. Posteriormente, en 1986, publica *Law's Empire*.

²²² Cfr. A. CALSAMIGLIA, Introducción a la edición española de *Los derechos en serio*, Ariel, 1984, p. 22.

²²³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 153 (119).

²²⁴ Vid. por ejemplo, RONALD DWORKIN: “Is there really no right answer in hard cases”, en *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, pp. 120-145. Traducido al

previstas son las del derecho vigente. Pero, lo que el escocés detecta como realmente grave es que esas mismas reglas no pueden hallar una fundamentación adecuada, puesto que en la vida pública se impone un límite artificial para formular esas fundamentaciones, que, por otra parte, sólo se podrían hallar en un concepto de bien humano compartido y alcanzable en una sociedad ²²⁵.

Las críticas explícitas de MacIntyre a Dworkin, comienzan por su concepción del liberalismo basado en derechos. Más adelante entraremos en el carácter general de la crítica de MacIntyre al concepto de derechos universales ²²⁶. Ahora es importante dejar claro que el prototipo de derechos sobre los que MacIntyre descarga sus críticas es precisamente el que presenta Dworkin ²²⁷. Y tales derechos, por más insistencia en su carácter universal e insoslayable, no son más que un tipo de reglas convencionales sin fundamento ulterior en un concepto de naturaleza. Los derechos, para Dworkin y sus seguidores, tienen un carácter formal y bastante abstracto. No pretenden configurarse como aproximación a un concepto de bien y, por tanto, terminan sometidos al consenso.

Los derechos sitúan al individuo, una vez más, frente a la comunidad. Son exigencias y límites que se imponen al todo social, en una suerte de competencia, en lugar de presentarse como colaboración. Al no compartirse unos fines, la relación se formula como pugna de bienes distintos: por un lado los de la organización política, y por otros los que dicta la autonomía del individuo. Lo único que asegura el liberalismo de Dworkin es el derecho a una igual libertad de los individuos, pero no fundamenta los contenidos de ese derecho en un concepto de bien humano, ni cómo se asigna en una multiplicidad de circunstancias ²²⁸.

Esta falta de fundamentación discurre paralelamente a la aproximación meramente formal a los derechos. El reconocimiento de ambos factores es explícito en el propio Dworkin:

“Los derechos individuales son triunfos políticos en manos de los individuos. Los individuos tienen derechos cuando, por alguna razón una meta colectiva no es justificación suficiente para negarles lo que, en

castellano por Maribel Narváez Mora: “¿Realmente no hay respuesta correcta en los casos difíciles?”, en P. CASANOVAS y J. J. MORESO (eds.) *El ámbito de lo jurídico. Lecturas de pensamiento jurídico contemporáneo*, Crítica; Barcelona, 1994, pp. 475-512.

²²⁵ Cfr. esta tesis: Cap. 1.

²²⁶ Vid. *infra*, D.10.c) “Derechos y deberes en la modernidad”, pp. 274-**Error! Marcador no definido.**

²²⁷ Cfr. RONALD DWORKIN: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1977; Duckworth, Londres 1978; traducción española *Los derechos en serio*, Ariel; Barcelona, 1984, 508 pp.

²²⁸ Cfr. RONALD DWORKIN: *Los derechos en serio*, Ariel; Barcelona, 1984, pp. 388-395.

cuanto individuos, desean tener o hacer, o cuando no justifica suficientemente que se les imponga alguna pérdida o perjuicio. Por cierto que una caracterización tal de un derecho es formal, en el sentido que no indica qué derechos tiene la gente, ni garantiza siquiera que tengan alguno. Pero no supone que los derechos tengan ningún carácter metafísico especial, y la teoría que defendemos en estos ensayos se aparta, por ende, de otras teorías de los derechos más antiguas, que se apoyan efectivamente en tal suposición”²²⁹.

“El propio Dworkin reconoce que la existencia de tales derechos no puede ser demostrada, pero en este punto subraya simplemente que el hecho de que una declaración no pueda ser demostrada no implica necesariamente el que no sea verdadera”²³⁰.

MacIntyre recuerda a Dworkin que la fundamentación racional de los derechos es una premisa para su puesta en juego en el marco político. Sin un estatus ontológico y sin una aproximación racional a su contenido, los derechos pierden la seriedad que se les pretende asignar. Si los derechos de Dworkin no son más que manifestaciones específicas de un determinado contexto social —precisamente el del liberalismo—, resultan ser factores requeridos por las políticas liberales, en lugar de manifestaciones insoslayables de la naturaleza humana.

4) -- Crítica y contestación de Gewirth

Precisamente frente a la acusación de que los derechos humanos son manifestaciones de un contexto social determinado se levanta la voz de Alan Gewirth, que pretende fundamentar los derechos en la estructura de las acciones humanas libres. Cuando se publicó *Tras la virtud* MacIntyre consideraba que la postura de Gewirth en el libro *Reason and Morality* era la expresión más clara y reciente de las teorías del liberalismo. Más adelante, en otra discusión entre ambos autores publicada en la revista *Analyse und Kritik*, MacIntyre llega a decir que **“ha construido no sólo la versión contemporánea más ambiciosa del proyecto Ilustrado en filosofía moral, sino también la que exhibe más conciencia de las dificultades que tal proyecto tiene que superar”²³¹**. Por otro

²²⁹ Cfr. RONALD DWORKIN: *Los derechos en serio*, Ariel; Barcelona, 1984, p. 37.

²³⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 96 (70). Vid. RONALD DWORKIN: *Taking Rights Seriously*, 1976, p. 81; *Los derechos en serio*, Ariel; Barcelona, 1984, p. 40.

²³¹ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 235.

“Gewirth (...) has constructed what is not only the most ambitious contemporary version of the Enlightenment project in moral philosophy, but also

lado se trata del único de los cuatro autores citados que, hasta la fecha, ha emprendido un debate directo y continuado con MacIntyre. Gewirth es criticado también por alinearse en el bando de la filosofía analítica. MacIntyre, buen conocedor de esa corriente, no duda ahora en denunciar sus limitaciones y las ficciones en que puede incurrir si no se delimita bien su ámbito de aplicación. Pero va a centrar su argumento en la escasa estabilidad del origen del concepto de derechos en Gewirth, y para ello comienza recordando la descripción que ese autor formula de tal origen:

“Puesto que el agente contempla como bienes necesarios la libertad y el bienestar que constituyen las características genéricas del éxito de su acción, lógicamente debe mantener que tiene derecho a estos rasgos genéricos y sienta implícitamente la correspondiente pretensión de derecho”²³².

MacIntyre no encuentra ningún reproche a la primera parte del argumento: es lógico que algo que se ve como necesario para la acción se desee. Pero no es directamente derivable que esa situación dé lugar a un derecho. Y éste es precisamente el salto en el vacío que critica en Gewirth, y en otros tantos autores liberales, que intentan fundamentar los derechos en las pretensiones subjetivas del agente individual.

Las réplicas de Gewirth no se han hecho esperar, y se han orientado a matizar la necesidad de determinadas condiciones para llegar a la acción, que, precisamente por ser necesarias, constituirán una tendencia universal donde apoyar un derecho.

Pero MacIntyre, aparte de indicar que históricamente la expresión “derecho” no significaba pretensión individual, y que se ha operado una alteración semántica cuyas raíces es necesario desentrañar, apunta que la pretensión de universalidad de los derechos tendría que corroborarse por una explicación histórica, y señala que el mismo concepto de “derecho subjetivo” es de acuñación moderna. En otras culturas sería incomprensible esa expresión, y no existen otras instituciones que puedan parangonarse con ella²³³. Los orígenes del concepto de “derecho subjetivo”, así como su fundamentación primera, se encuentran en Guillermo de Ockham²³⁴.

that which exhibits most awareness of the difficulties that that project has to overcome”.

²³² Cfr. ALAN GEWIRTH en *Reason and Morality* (1978) p. 63. Citado en *Tras la virtud*, p. 92 (66).

²³³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 95 (69).

²³⁴ Cfr. MICHEL VILLEY: *La formation de la pensée juridique moderne*, 9ª ed. corregida, Montchrestien, Paris, 1975, pp. 225-262. Demuestra ampliamente el momento de surgimiento del concepto de “derecho subjetivo” en Ockam, pues no existía tal noción en la teoría clásica

Con esta aproximación al concepto de *derechos* de Gewirth, MacIntyre sólo pretende señalar su alto grado de especificidad espacio-temporal: el concepto *derecho*, con el significado que alcanza en expresiones como *derecho humano*, o *derecho subjetivo*, tiene una historia sin la cual no podrían haber aparecido; por la misma razón, hay culturas en cuyo vocabulario no se puede traducir tal concepto, sencillamente porque lo ignoran.

Uno de los problemas de Gewirth, como ocurre con otros autores modernos, es que renuncian a situar históricamente sus concepciones y por ello dejan de verlas como parangonables con las que han surgido en otros tiempos y culturas, y sujetas, por tanto, a cierta contingencia. En este caso, las coordenadas en las que Gewirth se mueve son tres ideas que circunscriben el espectro moral y social de la modernidad: i) las contingencias temporales de los órdenes sociales y políticos; ii) los derechos intemporales de los seres humanos individuales; y iii) el sujeto como individuo, que apela a los segundos frente a las inadecuaciones de las primeras.

Por mucho que Gewirth insista en que MacIntyre no ha entendido lo que quiere indicar con que una persona “debe” reconocer una serie de valores que hacen posible su acción²³⁵, nos parece que no escapa a las críticas de MacIntyre, que terminará afirmando con rotundidad que **“las apelaciones de Gewirth a los derechos son las apelaciones a una ficción filosófica que enmascara la pretensión de soberanía para un determinado orden social [el orden social individualista de la modernidad]”**²³⁶.

La formulación de una pretensión como derecho, aunque esté implícita en la acción, debe basarse siempre en un marco de comprensión inevitablemente ligado a un contexto. Si faltara ese contexto sería imposible formular, y mucho menos entender esa formulación como derecho. Y esto, aunque Gewirth intente forzar el término de modo que no llegue a delimitar nunca su alcance. MacIntyre detecta detrás de este último intento de la tradición liberal, un paso más de la desvinculación, necesaria para el liberalismo, entre derechos y posición social. Así, los derechos del hombre aislado de cualquier vinculación, incluso de su carácter social, aparecen con halo de indeterminación que los debilita.

del Derecho Natural y del Derecho Romano; sólo se pueden vislumbrar algunos prolegómenos en determinadas corrupciones de esos sistemas jurídicos (pp. 227-239).

²³⁵ Cfr. ALAN GEWIRTH: “Rights and Virtues” y “A Brief Rejoinder”: ambos publicados en un debate en la revista *Analyse und Kritik*, nn. 6 y 7, 1984-5.

²³⁶ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 237.

“Gewirth’s appeal to rights is an appeal to a philosophical fiction which masks the claim to sovereignty of that particular order [the individualist social order of modernity]”.

Además, las pretensiones de Gewirth de derivar directamente la existencia de los derechos a partir del análisis de una acción libre recibe otra respuesta de MacIntyre: uno puede intentar una acción libre y sin embargo no tener derecho a lo que pretende. La oposición de otra persona a la acción libremente realizada por otra, puede incluir la argumentación de que no tiene derecho a hacer eso. Para MacIntyre, —al contrario que para Gewirth— cabe que una acción sea libre y razonable, y que, sin embargo, no se tenga derecho a actuar de esa manera ²³⁷. Y es que detrás de ese concepto de “razonable” puede haber distintos criterios de racionalidad.

b) Traspaso del debate a los foros ciudadanos

El debate de la justicia no sólo se da en el nivel de la teoría moral o política. En las discusiones sobre el reparto y adjudicación de los distintos bienes en los grupos humanos, en las responsabilidades por las acciones, etc., existen un sinnúmero de apelaciones a la justicia que son un reflejo de lo que está vigente en las instituciones políticas y en las teorías morales en boga.

MacIntyre realiza la presentación de este tipo de discusiones en el capítulo 2 de *Tras la virtud*. Es significativo que los debates que ejemplifica para realizar un diagnóstico sobre las discusiones morales en nuestras sociedades se centran en problemas de justicia: la guerra justa, el derecho al aborto, y el sistema público de seguridad social.

La primera característica de estos debates y posiciones sociales contrapuestas es la inconmensurabilidad, o imposibilidad real de parangonar los distintos puntos de vista, mucho más apreciable, si cabe, que la que el propio autor denuncia en los representantes teóricos del liberalismo. Pero hay una segunda característica: la podríamos denominar asertividad y pretensión de universalidad de las opiniones de cada parte en la discusión. La contradicción entre ambos factores se hace más pronunciada a medida que la inconmensurabilidad se pasa por alto, con lo que a la larga llega a ser patente, porque cada vez resulta mayor la diversidad de las posiciones y la falta de solución de los problemas. El resultado es la extensión de la actitud que intenta desenmascarar la pretensión de universalidad como voluntad de imposición y no como recurso a la razón.

La consecuencia social y moral de una situación así es lo que MacIntyre llama el emotivismo: una tendencia a utilizar las nociones morales más como expresiones de preferencia que como apelaciones a un conjunto de premisas

²³⁷ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), p. 13.

racionales compartidas. El escocés ha hablado suficientemente de los problemas a los que esta situación da origen. Sólo queda señalar que la ligazón entre la evolución de las teorías de los autores liberales contemporáneos y la de los debates presentes en la sociedad, evolucionan paralelamente, con una influencia mutua, de modo similar a como evolucionaría la situación moral de un individuo según van influyendo en él tanto sus ideas y como las acciones en las que se implica. Hay una relación de interdependencia, que no quiere decir determinación necesaria, pero que, según la profundidad de los errores conceptuales, o la desviación de la voluntad en las conductas, puede originar ciertos resultados previsibles.

MacIntyre se atreve a aseverar por qué tenía que fracasar el proyecto ilustrado de justificación de la moral. No se pronuncia, sin embargo, del mismo modo, sobre las posibilidades de regeneración de la moral en las sociedades contemporáneas. La práctica social incluye muchos más factores que hacen de la imprevisibilidad una nota característica. Así lo defiende el mismo autor en cuanto a las conductas personales y sociales, frente a los intentos de ciertas sociologías y psicologías deterministas ²³⁸.

4. EL DESCONOCIMIENTO DEL CONTEXTO

Una de las acusaciones de MacIntyre al concepto de justicia liberal es que parte de un desconocimiento afectado del entorno de creencias que tienen lugar en cualquier sociedad. Esta falta de consideración de los vínculos sociales, comunitarios y tradicionales, hacen que el liberalismo pierda algo que es para MacIntyre constitutivo del modo de entender la moral, y además condición indispensable para hacer comprensible cualquier forma de moralidad: precisamente su carácter contextual ²³⁹.

El énfasis del escocés se vuelca en la consideración de que el único modo que cualquier persona tiene para hacer inteligibles las manifestaciones morales, es el que le proporciona un determinado entorno. Sin ese entorno —que le dota hasta del lenguaje para expresar las convicciones y reglas de la moral—, los preceptos, normas y comportamientos serían sencillamente ininteligibles. Se

²³⁸ Cfr. “Determinism”, *Mind*, vol. 66, 1957, pp. 28-41; “Purpose and Intelligent Action”, *Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, pp. 79-96. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, introducción de E. P. Thompson, Stevens and Sons, London, 1960, pp. 195-240; “The Essential Contestability of Some Social Concepts”, *Ethics*, vol. 84, 1973-4, pp. 1-9. “Causality and History”, in *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the foundations of Humanities and Social Sciences*, J. Manninen y R. Tuomela (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1976, pp. 137-58; y el Cap. 8 de *Tras la virtud*.

²³⁹ Cfr. SERGIO CASTRO GUERRERO: “La contextualidad del conocimiento moral según Alasdair MacIntyre”, Tesis doctoral, Universidad della Santa Croce. Facultad de Filosofía; Roma, 1994.

revela aquí la importancia de investigar el carácter contextual del conocimiento moral, ya que de ahí vamos a poder extraer, no sólo inteligibilidad, sino pautas concretas para la acción moral.

MacIntyre detecta la falta de consideración hacia el contexto como una nota necesaria de la justicia liberal. Precisamente porque la aspiración de ésta es la configuración de reglas universalizables, y, en el fondo, porque el liberalismo ha hecho primar la justicia sobre el bien —el procedimiento sobre la verdad—, va ignorando progresivamente los distintos entornos donde aparecen y se desenvuelven las reglas de justicia. Éstas, cada vez tienen menos contenido, pues se identifican mediante un sistema de polémicas sin criterios comunes de decisión, donde tan valioso es un extremo como su contrario, llegándose así a unas reglas sobre el respeto de las reglas, es decir, la justicia cobra un carácter cada vez más formalista y minimalista.

Como hemos visto, MacIntyre ha expuesto en repetidas ocasiones la necesidad de mantener al mismo tiempo la discusión teórica y la constatación de las realizaciones sociales, pues ambos factores se interrelacionan. Esto también es parte del contexto. La tendencia liberal es justamente la contraria, y se aprecia en los modelos idealistas que han surgido en el seno de la modernidad, y que han tenido muy poco en cuenta las realidades a las que se pretendían aplicar. Un sano realismo está, pues, en la base de la necesidad del contexto en la moral.

Tal realismo no se puede permitir por parte de la ideología liberal, que tiende a considerar las distintas formas de enfrentarse a lo diferente como reminiscencias de privilegios restauracionistas. Así, etnias, grupos lingüísticos, culturales y religiosos tienden a medirse por el mismo rasero, sin posibilidad de discriminar normas específicas que favorezcan su desarrollo y no sólo lo consientan²⁴⁰. De este modo, el moderno principio de tolerancia resulta más igualitario de lo que a primera vista parece, pues, en el fondo, sólo se tolera lo que no se puede compartir y fomentar. Las diferencias, por tanto, no son valoradas como algo positivo, sino consentidas por el momento —“toleradas”—, como un criterio meramente funcional, mientras seamos incapaces de adaptar la situación a la norma o de encontrar una norma omniabarcante. Mientras tanto, en el plano práctico, se van asimilando las diferencias mediante procedimientos e imágenes manipuladoras, aptos para rebajar las consecuencias políticas de esas diferencias y hacerlas conformes al sistema vigente. El resultado es que difícilmente se toleran “ciertas” diferencias que tienen implicaciones de cambio social o político.

²⁴⁰ Sería una confusión asimilar la comunidad, tal como la concibe MacIntyre, a un concepto de *pueblo* centrado en características meramente físicas, geográficas o culturales. Para MacIntyre la comunidad ha de establecer a partir de un concepto de bien común alcanzado racionalmente: Cfr. “Politics, Philosophy and The Common Good”, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, p. 243.

MacIntyre no está pensando principalmente en las tensiones que surgen con los nacionalismos: aunque el problema que tratamos está en la raíz de los traumas que éstos causan, muchas veces los mismos nacionalismos reproducen en su seno los mismos defectos que han originado su surgimiento, al estar en el fondo imbuidos de los mismos planteamientos contra los que reaccionan ²⁴¹. Por eso la preocupación de MacIntyre se centra en el desarrollo moral de los ciudadanos de nuestras sociedades contemporáneas: éstos, sin el aliciente del desarrollo específico que proporciona la inserción en una comunidad de profundos valores compartidos, ven obstaculizada la posibilidad de plantearse fórmulas y concepciones de justicia, diferentes a las que el propio sistema les ofrece.

La concepción del individuo como dotado de intereses cualificados previos a la comunidad, y la aceptación del contrato social de modo *a priori*, son las premisas desde las que fácilmente se derivan las conclusiones de la justicia liberal. Con ellas se da la necesidad de la cesión para entrar en la comunidad política; y lo que se cede muchas veces es lo que parcialmente configura a los mismos individuos y les dota de posibilidades de desarrollo moral genuino.

Una inadecuada concepción teórica de justicia, necesariamente acarrea injusticia en la práctica, en cuanto el concepto es asumido socialmente. Para MacIntyre el liberalismo da lugar necesariamente a injusticias porque, pese a hallarse socialmente muy extendido, se asienta sobre premisas erróneas que para muchos pasan desapercibidas. Aquí MacIntyre hace hincapié en que las conductas prácticas tienen un antecedente teórico necesario sin el cual no se pueden explicar. Cuando ese antecedente parte de un error, no tardará en repercutir en las acciones concretas, y significativamente, en la justicia, virtud eminentemente práctica. A esta concepción también es opaco el liberalismo, que tiende a separar teoría de praxis y a dar poca importancia a las virtudes en la elaboración y permanencia de las teorías morales. Se ha hecho un lugar común en la modernidad que las premisas del silogismo práctico terminan en la decisión, momento interno al individuo, que no ha de tener una repercusión necesaria en el curso de una acción. No es así para MacIntyre, que ve precisamente en la acción la conclusión del silogismo práctico. Ese dato de exterioridad es importante, precisamente para constatar las consecuencias de una teoría en cuanto a la justicia. Para MacIntyre, una teoría errónea de la acción humana necesita muy poco para desembocar en injusticia práctica. Necesita simplemente ser asumida de un modo u otro, con el tiempo que sea necesario, en las prácticas sociales donde vaya triunfando. Puede haber sabido camuflar sus

²⁴¹ MacIntyre estaría hasta cierto punto de acuerdo con el argumento de que los nacionalismos, que surgen como una reacción al rasero igualador de la modernidad, reproducen sin embargo el esquema moderno. Concretamente, al pretender investirse del modelo del Estado-nación. Cfr. ERNEST GELLNER: *Culture, Identity and Politics*, University of Cambridge Press, Cambridge, 1987; hay traducción española: *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, 1989, pp. 17-40.

puntos débiles quizás por una hábil maniobra ideológica, pero también por una falta de capacidad de las propias sociedades en las que se encarna, incapacidad que precisamente puede venir dada por una carencia práctica; una falta de virtud. Sin embargo MacIntyre no está clamando por una vuelta a la aristocracia al gobierno de una *elite* virtuosa; esas virtudes son necesarias para cada ciudadano como parte de un todo unitario de comprensión de la moral y de la situación de cada individuo en el contexto social. O se viven una serie de virtudes y virtudes concebidas de una determinada manera, o no se estará en condiciones de afrontar la empresa de la investigación y progreso moral.

De ahí se deriva la separación que tiende a hacer el liberalismo entre moral privada —que juega en el campo de la mera decisión personal— y moral pública —sólo cuando hay una actuación externa— con una marcada independencia entre la una y la otra. Un reflejo de ella es la tendencia a ignorar o despreciar la importancia de la moral personal para la vida pública, con la consiguiente incapacidad de valorar en su necesaria medida la importancia de una educación cívica en las virtudes. Pero a MacIntyre no le bastan unas virtudes vacías y fácilmente generalizables. Ese aprendizaje, si ha de tener éxito, debe realizarse insertado en un contexto donde las actitudes, normas, fines y logros tengan un marco concreto que los haga inteligibles y evaluables. Ese marco lo aportan en diferentes escalas, la práctica, la comunidad y la tradición.

No es extraño, por tanto, que MacIntyre se atreva a enunciar por qué tenía que fracasar un determinado proyecto de justificación de la moral; lo que implica que también detecta idéntico fracaso en las teorías de la justicia que se derivan de un proyecto así. Puede haber correctivos, momentos en que tal situación parezca remontar, pero en el fondo, mientras esa cultura subsista con sus premisas, no será posible corregir esa tendencia al fracaso de la construcción de la moral. E incluso, aunque las premisas teóricas hayan sido erosionadas, tal cultura puede subsistir por un tiempo indeterminado, gracias a su implantación en instituciones que la hacen resistente a las críticas y ocultan sus puntos débiles a los ojos de la mayoría. Es el caso de las instituciones típicamente modernas, entre las que MacIntyre destaca el modelo de Estado nacional y el mercado capitalista.

Parece importante destacar en este punto el aprovechamiento que realiza MacIntyre de la crítica postmoderna, muy aguda al detectar los procesos ideológicos de ocultamiento que realiza el liberalismo. Pero, pese a que MacIntyre pasa por un *momento postmoderno*, no puede compartir el fondo de esas posturas, que derivan hacia el irracionalismo y no tienen un modelo alternativo que pueda fundamentar la moral. La apelación de MacIntyre al contexto no es relativista ni meramente destructiva.

Otro punto donde el contexto juega un papel importante es el del ámbito de las normas jurídicas. El liberalismo hace énfasis en las generalizaciones de la justicia, con el principio básico de la igualdad ante la ley. Pero es un dato más

del contexto a qué tipo de individuos y en qué circunstancias va dirigida tal o cual normativa; es indudable que existen normas que comprometen a todos los componentes de la comunidad política, pero también hay otras específicamente dirigidas a los que reúnen ciertas condiciones o están en una situación determinada. En estos casos se ha de valorar lo específico y dotar de un margen de decisión a la autoridad judicial. El Estado moderno se muestra reacio a las legislaciones y a los tribunales especiales, y tiende a la uniformidad. Pero no está claro que la existencia de normas y tribunales especiales para determinados contextos sociales y la valoración de lo diferente suponga una debilitación del principio de justicia ni del de igualdad ²⁴².

5. LOS MODELOS DE JUSTICIA PROCEDIMENTAL

MacIntyre afronta este tema en relación con las concepciones del bien. Por tanto, también con los fundamentos —motivos— para la acción, y sobre el carácter de la persona humana. En la base de la acción existe un concepto de bien, que se ha de hacer inteligible tanto para el propio agente, como para los demás sujetos que intervienen en su entorno. Para MacIntyre la moral no puede consistir en un prontuario de acciones previstas al que el agente deba procurar ceñirse para no ocasionar disfunciones sociales. Igualmente, la justicia no se debe reducir a justicia legal, ni ésta a mero procedimiento. La reivindicación de lo que en la doctrina jurídica común, se ha denominado *justicia material*, se traduce en términos macintyreanos en la necesidad de llegar a un concepto socialmente compartido de bien para poder evaluar las acciones y su justicia.

La primacía del procedimiento es también parte de la vacuidad de los debates morales contemporáneos. Se trata de espacios limitados para disentir: un marco previamente diseñado, que limita el mismo disenso. Lo que se excluye de modo necesario, es precisamente la posibilidad de llegar a un acuerdo de fondo.

La justicia como mero procedimiento de aplicación de leyes, se configura en las antípodas de la *prudentia* (*φρόνησις*), saber práctico por excelencia, nunca ajeno a consideraciones contextuales y valorativas, con el que la virtud de la justicia tiende a calar en cualquier aspecto de la convivencia humana, esté legislado o no. Se trata además, de una justicia impregnada de otro tipo de consideraciones y virtudes anejas, sin las cuales se distorsiona a sí misma y a las prácticas donde se ejercita. La justicia se extiende a múltiples actividades,

²⁴² La instauración de determinados árbitros en ámbitos profesionales es un síntoma de la necesidad de esa especificidad en la aplicación de la justicia: por ejemplo, la proliferación de reglamentos de arbitraje profesional en el campo de la medicina, está ligada a un conexto específico que entraña una dificultad especial para el juez de la organización política, con la consiguiente insatisfacción de colectivo afectado. Cfr. GONZALO HERRANZ: *Comentarios al Código de deontología ética y deontología médica*, 3ª ed. EUNSA; Pamplona, 1995.

incluso privadas, pero no se configura como la principal categoría de virtud. La *prudencia* puede actuar como correctivo en muchos casos en los que su aplicación implacable sería en la práctica contraproducente e incluso lesiva, y la atempera en función de los bienes y las demás virtudes en juego.

Por el contrario, la tendencia liberal, es la de hacer prevalecer la justicia —una justicia tomada en un sentido muy parcial— frente a cualquier otro valor, y, hacerla válida sólo en la esfera pública, donde esa exactitud puede encontrarse por la publicidad de las normas y los mecanismos coercitivos de corrección de las conductas. Desde este punto de vista, en muchos casos no se puede hablar propiamente de justicia en la esfera privada, por no encontrarse criterios claramente delimitados y no existir medios precisos de coerción. Además, se desconocen los parámetros respecto a los cuales juzgar muchas de las inadecuaciones en la esfera privada, donde el liberalismo tiende a dejar campo libre a la autonomía. En tal caso, la justicia se reduce a asegurar la capacidad de contratar que la gente posee, y sólo en la medida en que tales conciertos tienen una trascendencia en la esfera pública.

Desde un punto de vista liberal la naturaleza moral de una sociedad no debe ser descifrada a partir de sus leyes. Lo que éstas muestran es la medida y el grado en que se debe suprimir el conflicto²⁴³. Las leyes no deben pretender dar “lecciones de moral” sino proporcionar un campo neutral de libre interrelación, externo a las diferentes concepciones de lo que sea la felicidad, o, si se quiere, los distintos proyectos de vida. Prima el factor de la libertad, pero es difícilmente sostenible que detrás de esa primacía no se halle una propuesta moral concreta.

En el campo de la práctica jurídica, la inadecuación de un modelo de subsunción normativa y la reacción que engendra, por ejemplo en la forma de uso alternativo del derecho, ha sido desentrañada por muchos filósofos del Derecho²⁴⁴. El propio MacIntyre se declara en oposición a esa posible utilización alternativa —equivalente a una visión emotivista o *genealógica* de la ética—, como también a un concepto de aplicación del derecho que pretenda limitarse a la subsunción lógica. Ocurre, por tanto, en la situación actual, que la falta de criterios racionales se oculta a través de un procedimiento consensuado, o bien ocasiona el uso partidista de la arbitrariedad de quien ostenta el poder (en este caso, judicial).

La transformación del concepto de justicia afecta también al concepto de prudencia, que se aproxima más a una visión pragmática que a una resolución conforme a la razón. Las sentencias judiciales de los tribunales de las sociedades

²⁴³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 310 (252).

²⁴⁴ Cfr. A. KAUFMANN: *La filosofía del derecho en la postmodernidad*, Temis; Santa Fe de Bogotá, 1992; F. D'AGOSTINO: “La giustizia tra moderno e postmoderno” en *Studi in onore di Vittorio Ottaviano*, Giuffrè; Milano, 1993.

liberales se asimilan a este tipo de prudencia, donde lo que cuenta es satisfacer a las partes en conflicto más que resolver aspectos de fondo²⁴⁵. A su vez se desvirtúa el concepto de justicia, pues progresivamente va implicando la voluntad no de dar a cada uno “lo suyo”, sino aquello con lo que se pueda conformar.

6. DISTORSIÓN DEL CONCEPTO DE BIEN COMÚN

Pero, como algunos han señalado, el liberalismo no sólo prima la justicia sobre el bien, sino que pretende definir la justicia con independencia de las concepciones sobre el bien²⁴⁶. Esta separación entre bien y justicia significa, por tanto, la desaparición de cualquier concepto adecuado de bien común social. MacIntyre se da cuenta de que el yo aislado no puede realizar su bien. El hombre sólo puede realizarlo contribuyendo al bien de los demás. Éstos, a su vez, definen su papel en el conjunto y le posibilitan tanto la comprensión del bien como su realización. Surge así la recuperación de un concepto de bien común: en esta concepción, la justicia consistiría en el reconocimiento de la parte que corresponde a la interrelación en el logro de un bien que es de los demás al mismo tiempo es mi propio bien²⁴⁷.

MacIntyre localiza como un compromiso básico del liberalismo la compartimentación de las esferas del bien. Cada bien actúa dentro de un determinado ámbito social sin que quepa una unidad de orden entre las distintas esferas. Así, en la teoría liberal no puede triunfar un bien sobre los demás, porque ninguno es más importante que los otros, al ser “expresiones de preferencias” en distintos ámbitos. Es el propio Rawls quien llega a decir que el *ego* se vendría abajo si no tuviera preferencias pluriformes, metas heterogéneas, a menudo incluso contradictorias²⁴⁸. Esa diversidad de tendencias dentro de la propia persona, se ve como necesaria para su dinamismo, y se traduce en una imposibilidad de reducción a un orden tanto en el plano individual como en el social.

Sin embargo, la justicia entendida como dar a cada uno lo suyo ha de desarrollarse en dos momentos: como dar a cada uno lo que necesita para realizar su *fin* sustancial como ciudadano de la *πόλις*, y como la acción dirigida a reintegrar a cada uno lo que le corresponde a cambio de su aportación o detrimento respecto al proyecto común. Y, precisamente, una parte de esa

²⁴⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 311 (253).

²⁴⁶ Cfr. MARIA MATTEINI: “MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come *bene comune*”, Città Nuova; Roma 1995, p. 97.

²⁴⁷ Cfr. MARIA MATTEINI: “MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come *bene comune*”, Città Nuova; Roma 1995, p. 97.

²⁴⁸ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 322 (337).

capacitación para realizar el fin sustancial del sujeto en la comunidad es la percepción de la justicia como una virtud moral, como una característica positiva del carácter humano que le capacita para aportar lo que le corresponde a la sociedad y para valorar lo que recibe en términos de bienes sustantivos, de verdadera perfección tanto para el sujeto particular como para el conjunto de los sujetos. Se deriva de aquí que sin un concepto perfectivo del bien humano no se puede comprender ni por tanto construir tal tipo de justicia.

También se deduce fácilmente que un concepto así de justicia se aleja de la postura de “los criterios de justicia”, para llegar a “la virtud de la justicia”. MacIntyre se sitúa en una tradición de la recuperación de la justicia como virtud, que Giuseppe Abbà ha sintetizado como un cambio de la ética de “tercera persona” a una ética de “primera persona” (la que tiene en cuenta el carácter del sujeto y los condicionantes contextuales). Este autor italiano ha delineado, los pasos más significativos de esta evolución, a través de autores e hitos bibliográficos entre los que el propio MacIntyre es analizado con detenimiento ²⁴⁹.

La recuperación macintyreana del concepto de virtud es parte integrante de una teoría ética completa de carácter sustantivo, como se deduce de su base aristotélica, y tiene un claro componente político en la medida en que no se pueden separar tajantemente esas esferas, como ha pretendido también el liberalismo ²⁵⁰.

Pero para Aristóteles la formación en la virtud es fundamental, y principalmente en la virtud de la justicia, pues no podemos lograr nuestro perfeccionamiento sin la cooperación de otros sujetos en una vida social:

“El hombre no se hace justo por el contrato social, en cuanto que el hipotético distanciamiento de sus propios deseos e intereses no determina necesariamente la adquisición de la motivación para obrar moralmente, y las reglas de la convivencia civil pueden ser respetadas también por simple interés o utilidad” ²⁵¹.

Uno de los temas recurrentes de MacIntyre es la necesidad de compartir unos conceptos sobre el bien, para poder construir verdaderas formas de convivencia humana, desde las prácticas a las comunidades. Pero no basta con

²⁴⁹ Cfr. GIUSEPPE ABBÀ: *Felicità, vita buona e virtù*, Libreria Ateneo Salesiano-LAS; Roma, 1989; traducción española: *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA; Barcelona, 1992, pp. 87-138.

²⁵⁰ Cfr. JOHN RAWLS: “Justice as fairness: political, not metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14/3, 1985, pp. 223-251.

²⁵¹ Cfr. MARIA MATTEINI: “MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come *bene comune*”, Città Nuova; Roma, 1995, p. 98-99. Es una de las formas de explicar el florecimiento del utilitarismo en las sociedades liberales.

fingir que se comparte un determinado bien, o atenerse a él como mero fruto de un convenio. **“(…) En qué consiste el *telos* humano para cada individuo y comunidad en cada tiempo y lugar es un descubrimiento, no una elección. La objetividad del orden moral es una presuposición necesaria de nuestra comprensión tanto de las virtudes como del *telos* humano”**²⁵². El convencimiento de la objetividad del bien, es paralelo al de la posibilidad de la verdad. En su epistemología, MacIntyre valora la aproximación racional que se demuestra más acertada hasta el momento, como uno de los criterios de avance de la ciencia. Esto quiere decir que excluye la postura escéptica y tiene un concepto perfeccionista de verdad. Con el bien común ocurre algo parecido: quizá no exista ninguna comunidad donde tal bien sea unitariamente valorado, pero sí hay comunidades con una amplia base de acuerdo racional sobre el mismo. A tal tipo de comunidades hay que tender y excluir el conformismo liberal que supone renunciar a un concepto de compartido de bien, o reducirlo a una línea de mínimos.

7. LA REIVINDICACIÓN DEL MÉRITO

Corresponder a lo que se ha recibido de la comunidad aportando lo propio, así como llegar a un sistema de compensación a cambio de la contribución del individuo, es una de las bases del buen funcionamiento de toda sociedad, y supone el reconocimiento del mérito. Por eso, para MacIntyre, la justicia del mérito es sustancial para la existencia de una sociedad bien construida²⁵³.

La delimitación de lo que MacIntyre denomina “la justicia del mérito” nace en él del descubrimiento de la filosofía de Aristóteles. La tradición aristotélica define la justicia como “dar a cada uno lo suyo”; eso que es “suyo” en la vida social, es lo que ha aportado a la comunidad y por lo cual ésta se sitúa en deuda con el ciudadano. De modo opuesto, es lo que el individuo ha arrebatado o no ha aportado suficientemente a la comunidad —o a otros individuos considerados particularmente— y debe, por tanto, restaurar. El punto medio entre lo que el individuo aporta y retira es lo justo.

²⁵² Cfr. “Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder”, *Soundings*, vol. 67, 1984, p. 38.

“(…) for each individual and community in each time and place what the human *telos* consists in for them is a matter of discovery, not of choice. The objectivity of the moral order is a necessary presupposition both of our understanding of the virtues and of our understanding of the human *telos*”.

²⁵³ Hay que señalar que lo que realmente preocupa a MacIntyre es la demostración de la orientación epistemológica de esta teoría, más que la definición de criterios sustantivos de bien. De algún modo MacIntyre también es procedimentalista, al dar prioridad la metodología y los argumentos epistemológicos sobre la metafísica y ontología del bien.

La reivindicación de la justicia del mérito es también una nota negativa para definir la concepción liberal: es precisamente lo que el liberalismo no puede comprender. En el fondo de esta filosofía se da una incapacidad para la comprensión del bien social, y no ya sólo del bien común, sino de lo que es preciso evaluar en las aportaciones o detracciones de los individuos para con la comunidad. Mérito no sería otra cosa que la parte de recompensa por un bien aportado: pero el liberalismo necesariamente se aparta de la consideración de cualquier teoría del bien. Las sustituye por teorías del acuerdo, pues, desde su perspectiva, las diferentes concepciones fundamentales del bien son privadas, susceptibles de elección por parte de los individuos, y, en línea de máximos, incomunicables. Así, MacIntyre descubre que en el liberalismo **“el mérito es — salvo en alguna de las asociaciones subordinadas en la que los grupos persiguen bienes particularmente elegidos— algo irrelevante para la justicia”**²⁵⁴. Esto quiere decir que en el liberalismo puede existir una concepción del bien objetivable, sólo en circunstancias extraordinarias, cuando se manejan aspectos muy concretos y fácilmente cuantificables. En este sentido, se puede replicar que el mérito no es excluido necesariamente en la modernidad: es cierto que no es totalmente excluido, pero es relegado a la categoría de lo irrelevante.

MacIntyre profundiza en su tesis al describir cómo en distintas versiones de la tradición moderna —y en concreto a partir de la filosofía de Hume— se da ese desconocimiento del mérito²⁵⁵. El ejemplo de Hume es traído a colación para evidenciar la rivalidad entre tradiciones inconmensurables: la aproximación a la justicia que hace Hume es incompatible con la que realizan Aristóteles o Santo Tomás, porque se basan en conceptos muy diferentes de la racionalidad, del proceso gnoseológico del conocimiento, de la función de las pasiones en tal proceso, de la formulación de los juicios, etc. Al no existir una continuidad entre los conceptos básicos de los que nacen los desarrollos sobre la justicia, los modos de formular ésta resultan también inconmensurables. No obstante, todas las concepciones derivadas de la modernidad coinciden en esta característica: la exclusión de una auténtica justicia del mérito, que está ligada a toda esa serie de divergencias en muchos niveles filosóficos. Excluir la justicia del mérito supone una concepción determinada del bien, de la posibilidad de conocerlo y practicarlo, de su objetividad, de su importancia para la comunidad social, y de la relación entre el bien privado y el bien comunitario.

La deformación de la idea del mérito en las sociedades modernas da lugar a un proceso de desenmascaramiento por parte de la crítica postmoderna. Para ésta, apelación al mérito no sería sino un encubrimiento más del empleo de la fuerza, subyacente al modelo social de que se trate. Por ejemplo:

²⁵⁴ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 322 (337).

²⁵⁵ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 315 (329).

“(...) en el mundo social de Goffman las imputaciones de mérito son parte ellas mismas de la realidad socialmente tramada cuya función es ayudar o contener alguna voluntad que actúa luchando. La de Goffman es una sociología que rebaja a propósito las pretensiones de la apariencia de ser algo más que apariencia”²⁵⁶.

Pero la concepción aristotélica no es vulnerable a esta crítica. El mérito se entiende y se asume racionalmente, cuando se comparte un conjunto de creencias socialmente encarnadas, que no son mero fruto de relaciones de dominio, sino conclusiones de una tradición racional en desarrollo. La diferencia entre el mundo de Goffman y las sociedades aristotélicas es que en éstas se da realmente una creencia en los bienes compartidos y se reivindica el mérito racionalmente y de buena fe.

“El mérito y la excelencia, reconocidos por él [agente] mismo, por la comunidad y por aquellos que como el poeta tienen por misión alabar ese mérito y esa excelencia, son lo que principalmente se valora; porque se valoran, se los vincula a las recompensas y las satisfacciones, no viceversa”²⁵⁷.

La justicia del mérito se desarrolla en esos núcleos de relación social que MacIntyre denomina *prácticas*. El hecho de que éstas tengan un cierto carácter cerrado, es decir, que se estructuren alrededor de unos bienes delimitados y compartidos que otros sujetos ajenos sean incapaces de valorar, no significa que estén viciadas de relativismo y que no puedan sostener un ámbito adecuado de convivencia. Al contrario, precisamente por ese carácter propio de las prácticas, se pueden desarrollar las virtudes necesarias que permitirán valorar los bienes y articular la convivencia alrededor de ellos; así se puede establecer un sistema de recompensa o castigo de las conductas que hayan afectado al beneficio o perjuicio del bien compartido. Sin embargo, pretender medir la aportación de cada individuo a las prácticas con base en bienes externos constituye una exclusión de la justicia del mérito, pues esos bienes tienden a recaer sobre las prácticas de un modo fortuito, que no tiene relación directa con los criterios de excelencia que todos se empeñan en ejercitar dentro de ellas, y con el cuerpo de virtudes que requieren y cuyo ejercicio es parte constitutiva del bien de la práctica.

“Porque las virtudes son parcialmente constitutivas de los tipos de actividad —prácticas— en los que el logro de la excelencia en la actividad misma es el bien que recompensa al virtuoso; la recompensa

²⁵⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 149 (116).

²⁵⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 174 (137).

de esa actividad no es y no puede ser algo conectado con ella solamente por las contingencias de un acuerdo social”²⁵⁸.

Tenemos, por tanto, que MacIntyre critica duramente la justicia liberal sobre todo por lo que excluye, que él mismo localiza en todos los casos por la deficiente comprensión del papel del mérito, y por tanto, de lo que realmente pertenece a cada miembro de la comunidad y se le ha de reintegrar. En la base de la justicia del mérito está la no exclusión *a priori* de una base racional para la delimitación y comprensión del bien. Por tanto, implica la aceptación de la posibilidad de alcanzar un acuerdo racional sobre la naturaleza de ese bien, al menos en lo relativo a los aspectos socialmente relevantes. El concepto de naturaleza y de bienes irrenunciables o absolutos es una consecuencia lógica del convencimiento sobre la posibilidad de ese acuerdo racional. Por otro lado, está claro que para MacIntyre sólo se puede llegar a tal acuerdo a partir de una tradición que aporte los suficientes puntos de apoyo para un debate racional real. No se puede confluír a ese debate, como a menudo pretende el liberalismo, desde un lugar de neutralidad imaginaria, que en definitiva es *utópico*, es decir, aproximarse a él desde ninguna parte.

²⁵⁸ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 245.

“For the virtues are partially constitutive of types of activity in which the achievement of excellence in the activity itself is the good that rewards the virtuous; the reward of this activity is not and cannot be something connected to the activity *only* by the contingencies of social arrangements”.

8. LAS REGLAS EN LA JUSTICIA DE LA MODERNIDAD LIBERAL

La oposición del escocés al concepto de reglas del liberalismo se basa en la idea del bien que las sustenta y en las consecuencias para la justicia.

“El concepto de bien que defiende *Tras la Virtud* garantiza de hecho un tipo de comunidad y una concepción de justicia, incompatibles con las concepciones liberales de las reglas morales”²⁵⁹.

El escocés detecta a partir de la crítica a la razón universal kantiana, una dicotomía de la modernidad referente a la fundamentación de las reglas: **“O bien puedo aceptar o rechazar las reglas a partir de mi elección libre incondicionada y ausente de directrices; o bien las reglas se me imponen por un poder o influencia externos”**²⁶⁰. Con este planteamiento se cierra el paso a una comprensión de la posible racionalidad de la autoridad de las reglas distinta a la mera abstracción. Se produce una descontextualización de las normas.

Lo que ocurre al mismo tiempo es que las propias reglas se transforman. Para evaluar esta transformación es preciso establecer las relaciones entre *reglas de las prácticas* y las *reglas de las instituciones*. El concepto de *práctica* así como el de *institución*, son formulaciones propias de MacIntyre que ya conocemos²⁶¹. La modernidad pretende que es posible establecer una distinción abrupta entre unas y otras reglas. Sin embargo, para MacIntyre las reglas de las instituciones han de estar al servicio de las reglas de las prácticas. Cuando la institución cobra autonomía y establece sus propios fines al margen de la práctica o prácticas que ampara se produce una desorientación respecto a las reglas por las que se rige. Las reglas, que adquieren una autoridad precisa cuando el individuo comienza a valorar los bienes internos a una práctica, se basan en una justificación diferente si ese contexto desaparece y deriva en una mera institución desvinculada de la práctica. Precisamente el carácter impersonal y objetivo de las reglas de las prácticas deriva de la aceptación de los criterios de

²⁵⁹ Cfr. “Intelligibility, Goods, and Rules”, *The Journal of Philosophy*, vol. 79, 1982, p. 665.

“The conception of the good defended in *After Virtue* does in fact warrant a kind of community and a conception of justice incompatible with liberal conceptions of moral rules”.

²⁶⁰ Cfr. “Objectivity in Morality and Objectivity in Science”, en *Morals, Science and Sociality, The Foundations of Ethics and Its Relationship to the Science III*, H. T. Engelhardt, Jr. y D. Callahan (eds.), Hastings Center, Hastings-on-Hudson, Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences, 1978, p. 27.

“Either I can accept or reject the rules by my own free unconditioned, criterionless choice; or the rules can be imposed upon me by some external power or influence”.

²⁶¹ Vid. *supra* Introducción C.1 *Prácticas*, pp. 9-12. Vid. *infra*, Cap. IV, A.2.e) *Prácticas, técnicas e instituciones*, pp. 534-538.

excelencia implícitos en ellas. Si las relaciones sociales no encierran criterios valorativos, si son meras instituciones, entonces las reglas de esas sociedades son meramente positivas y el individuo puede conferirles autoridad a su arbitrio: una vez más se parte de la entelequia de un individuo moralmente formado con anterioridad a la comunidad .

Y continúa con una definición bastante adecuada para la aproximación liberal a las reglas:

“La idea de un conjunto de reglas adecuado para asegurar la cooperación como tal, independientemente de los posibles fines de la cooperación, y neutral respecto a las concepciones rivales del bien humano, es una quimera. La pretensión de que las reglas morales en las sociedades actuales son así, se encuentra con dificultades adicionales”²⁶².

Abundando en la caracterización de las reglas de la modernidad, y en concreto del liberalismo, MacIntyre esboza algunas consecuencias derivadas de sus aplicaciones morales (y extensivamente, jurídicas):

a) La primera deriva precisamente de la pretensión de configurar las reglas con independencia de la concepción del bien que se sostenga. Así, la tarea de formular ciertas reglas se va separando de su jerarquización; por tanto, en caso de conflicto, no existen criterios claros de aplicación de las reglas que tan trabajosamente se habían llegado a construir:

“(…) no carecemos de justificaciones racionales para las reglas particulares; pero no sabemos cómo organizar éstas en una jerarquía cuya forma exhiba una unidad global en nuestras vidas. De este modo, constatamos que somos racionalmente impotentes para enfrentarnos a los genuinos dilemas, en los que reglas rivales encarnan consideraciones cuya autoridad reclama nuestra adhesión”²⁶³.

²⁶² Cfr. “Intelligibility, Goods, and Rules”, *The Journal of Philosophy*, vol. 79, 1982 p. 665.

“The idea of a set of rules adequate to secure cooperation as such, independently of what it is cooperation towards or for and neutral between rival conceptions of human good is a chimera. The claim that moral rules in actual societies are such rules encounters additional difficulties”.

²⁶³ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, STANLEY HAUERWAS y A. MACINTYRE (eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame y Londres, 1983, p. 6.

“(…) we do not lack for rational justifications of particular rules; but we do not know how to organize these into hierarchy whose form would exhibit some overarching unity in our moral lives. We are, so it appears, rationally impotent in the face of genuine dilemmas, where rival rules embody considerations whose authority competes for our allegiancy”.

Precisamente por este argumento se podría fundamentar algo más la crítica de MacIntyre al concepto moderno de “derechos humanos”. MacIntyre no pretende negar en sentido absoluto la protección de los aspectos fundamentales de la persona: simplemente está dudando que su formulación moderna sea la adecuada, y una de las razones es que se ha llegado a configurar normas que protegen algunos de esos derechos sin pautas de jerarquización entre ellos. Se han alcanzado unas reglas de consenso, pero no se ha conseguido su fundamentación.

b) La concepción liberal de la justicia desemboca en el normativismo. MacIntyre acentúa sus críticas a modernidad liberal, que no es capaz de situar las normas en el lugar apropiado dentro del juego entre condicionantes sociales y autonomía de la acción humana. El problema tiene relación con el escepticismo moderno en cuanto a la posibilidad de determinación del bien y, por tanto, con el rechazo de la teleología. Las normas, separadas del fin al que sirven, quedan como clave de bóveda del sistema social, y se justifican meramente por sí mismas. Sin embargo, esto mismo las debilita y vacía su contenido, quedando sus funciones reducidas a:

1) facilitar la entrada en los procesos de decisión a los más desfavorecidos;

2) proteger a los individuos para que tengan libertad para expresar — dentro de unos límites— y realizar sus preferencias ²⁶⁴.

“La necesidad de alguna concepción de justicia es en la cultura liberal, nada más y nada menos que la necesidad de un conjunto de principios reguladores por los que se pueda obtener en lo posible la cooperación en la realización de las preferencias y se puedan tomar decisiones sobre qué clase de preferencias tienen prioridad sobre otras” ²⁶⁵.

Pero, por supuesto, está ausente una ordenación para la consecución de bienes determinados que no sean otros que los muy generales de la apertura a las preferencias de cada uno en cada momento, es decir, la mera configuración de espacios para la elección. Una ordenación para facilitar o conseguir un bien personal, —aunque no por ello impuesto desde fuera, o no sujeto a variaciones—, es directamente excluida del campo de la finalidad de la ley.

²⁶⁴ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 322 (337).

²⁶⁵ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 325 (342).

a) *Rélicas a un normativismo macintyreano*

La justicia del mérito, a la que tanto apela MacIntyre, tiene más especificaciones que el mero formalismo de la ecuanimidad en un reparto; de lo contrario estaríamos equiparándola a una justicia procedimental más. Por un lado la justicia del mérito se formulará también como dar a cada uno lo suyo en la definición clásica compartida por Santo Tomás ²⁶⁶. En aquello en que consista *lo suyo* va incluido un aspecto valorativo de tendencia al bien debido, —*lo debido*, el derecho como objeto de la justicia que es un término que la cualifica—. Por eso, el propio MacIntyre equipara la justicia del mérito a la justicia de lo debido, a la que denomina —esta vez con terminología propia, sobre la que se extiende en *Justicia y racionalidad*— justicia de los bienes de la excelencia cooperativa ²⁶⁷.

Cuando MacIntyre habla de la justicia del mérito, no hace un planteamiento meramente intelectualista. Lo que quiere decir es que el concepto de justicia ha de facilitar el reconocimiento por parte del agente de los bienes por los que evaluar su acción y, simultáneamente, el bien objetivo al que ésta se ordena. A ese conocimiento se accede también a través de las reglas, que, desde este punto de vista, vienen a ser como rutinas que hacen más fácil el razonamiento práctico; lo que no quiere decir que sean el último motor del mismo, sino instrumentos del bien último que debe estar tras ellas.

Por tanto, la discrepancia de MacIntyre con la modernidad respecto a la justicia, estriba también en la cercanía a la realidad concreta del contexto donde se desenvuelven las acciones. Para MacIntyre basar la justicia en la mera norma abstracta conduce a no comprender su función en una sociedad específica, que tenga unos vínculos basados en bienes compartidos. Esa abstracción provoca que la voluntad tienda a moverse sólo cuando las normas lo prescriben sin una fundamentación ulterior. La voluntad de dar a cada uno lo suyo se convierte en dar lo que piden las normas, y con ello se ve transformada la misma justicia.

²⁶⁶ A MacIntyre se le podría objetar que algo del esquema moderno, ajeno a la definición tomista, permanece en su aproximación al concepto de justicia, cuando la formula desde un punto de vista intelectual, es decir, como la aceptación de criterios veritativos o reglas que nos permiten captar la medida que se ha de dar a cada uno: parece que haber alcanzado la verdad de ciertos criterios de reparto, es el factor determinante de la justicia. El planteamiento clásico de la justicia eleva el papel de la voluntad en esta virtud —pues es *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*— conjugándola con el intelecto: debemos conocer qué es lo que corresponde a cada uno para poner en marcha la voluntad. Ésta, a su vez, predispone y empuja al agente hacia ese conocimiento, y, una vez obtenido, hacia su práctica. Se trata de un apetito racional. No parece adecuado adjudicar las virtudes rígidamente a las diferentes facultades humanas, pues todas intervienen en cualquier virtud, aunque algunas virtudes se asignen predominantemente a determinada facultad.

²⁶⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 74 (61).

Por eso “**la cuestión primordial desde el punto de vista de la modernidad concierne a las reglas: ¿qué reglas debemos seguir? y ¿por qué debemos obedecerlas?**”²⁶⁸. Situar la cuestión en estos términos implica ya una toma de posición. Si se aceptan las premisas fundamentales para la discusión sobre la justicia en torno a qué reglas han de establecerse y qué tipo de disposición hemos de mantener frente a ellas, ya estamos ínsitos en el esquema liberal. MacIntyre rechaza este planteamiento: de ahí su énfasis en las virtudes y en concreto, en la virtud de la justicia.

MacIntyre tiene gran interés por la realidad jurídica, pero no precisamente como conjunto de normas, por que no es ese su concepto de Derecho. Tampoco lo es el de la imposición coercitiva. Centrar la definición de Derecho en un sistema de leyes es, si hemos de seguir su concepción, hacer el juego al Estado liberal y a sus instituciones. Tiene que haber normas explícitas de justicia, pues toda sociedad necesita un ordenamiento. Pero eso no implica que predominen las normas legales. En todo caso, éstas han de basarse en un conjunto de bienes compartidos en una comunidad. La comunidad genuina no se constituye basándose en normas de un legislador, sino a partir de una serie de bienes específicos compartidos a través de las formas de vida cooperativa que MacIntyre denomina *prácticas* y comunidades.

A MacIntyre le interesan las virtudes que se ejercitan en una comunidad. Éstas no pueden imponerse coercitivamente por parte de la autoridad legislativa. En todo caso podría darse una imposición en el periodo de educación de toda persona, pero no cuando —en terminología del último MacIntyre— deviene agente racional independiente²⁶⁹. Pero mediante las prácticas se aprende a valorar los bienes internos no por la imposición externa, ni por el aprecio a las recompensas, sino por la propia autoridad de los bienes internos argumentada racionalmente.

b) Ley y justicia modernas

La concepción de la ley está ligada a la de las normas morales y depende parcialmente de ella. El Derecho positivo ha de entrar en escena una vez que se dé un acuerdo compartido sobre los bienes de la justicia. No deja de ser una expresión más de ese acuerdo, aunque tenga la particularidad de ser vinculante. Por eso la formulación “positiva” de los derechos (declaraciones de derechos humanos, etc.) puede ser una manifestación más del normativismo que aborrece

²⁶⁸ Cfr. *Tras la virtud*, 152 (118-119).

²⁶⁹ Vid. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, 1999. Traducción española: *Animales racionales y dependientes*, Paidós; Barcelona, 2001.

MacIntyre. No pueden ser impuestos por la ley, sino como expresión de los bienes compartidos por una comunidad que los estima derivados de la propia naturaleza humana. Precisamente la aproximación que realiza MacIntyre al concepto de Ley natural, es, por otro lado, algo que tiene que ser necesariamente vivido por toda comunidad o tradición en orden. A veces, la positivación aporta muy poco y desvía la atención de los problemas, que parecen resueltos por el mandato legal y en el fondo permanecen sin plantear.

La crítica de MacIntyre a la ley y justicia modernas no se sitúa en un plano abstracto. A partir de la ley, desciende al análisis de corrientes como el positivismo, normativismo, universalismo, etc. Critica la ausencia de finalidad que implica la modernidad liberal y la consiguiente incoherencia que esto acarrea, hasta llegar al extremo —explicable, desde esos antecedentes— de la negación de la libertad del hombre.

MacIntyre se interesa por valorar los criterios que pueden tener a su disposición los tribunales en la modernidad; la especial retórica de sus apelaciones; la inconmensurabilidad de las apelaciones de las partes rivales que acuden a ellos; las posibilidades de mediación real; el marco constitucional que ampara la protección legal, etc. La práctica jurídica es un ejemplo más de cómo discurren los debates en nuestras sociedades. Pero es especialmente significativo, por situarse en el meollo mismo de las causas de la imperfección de dichos debates. Por eso sus descripciones son especialmente luminosas para expresar el fenómeno completo. Al mismo tiempo, la institucionalización de este tipo de debates tiende a perpetuar esas faltas de percepción de la justicia; a reproducir la estructura de esos debates en la entera sociedad.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que MacIntyre ya ha expresado la necesidad de un contexto social cohesionado para que puedan entenderse las pretensiones enfrentadas y se establezcan los criterios de avance o retroceso, victoria o derrota. Este contexto se daba en otras épocas, como, por ejemplo en la Grecia clásica: allí el *ἀγών*, es decir, la contienda, estaba clarificada por este marco unitario, del que prácticamente son una transposición la tragedia, la disputa filosófica y las asambleas y tribunales de la democracia griega²⁷⁰: en todas ellas funcionan criterios de excelencia propios, pero claros y compatibles entre sí. Precisamente por ello **“las categorías políticas, dramáticas y filosóficas estaban mucho más íntimamente relacionadas en el mundo ateniense que en el nuestro”**²⁷¹. Y esto es sumamente importante para entender la posible aplicación de la propuesta de MacIntyre en materia de justicia. La claridad es requisito de la comprensibilidad de tales criterios; de su racionalidad.

²⁷⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 175 (138).

²⁷¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 175 (138).

La estructura social, en este caso, determina la inteligibilidad de las formas de debate; es muy expresivo en este sentido el contraste de esas instituciones de la *πόλις* griega con las primeras páginas de *Tras la virtud*, donde MacIntyre retrata la prolongación al infinito de los debates actuales sobre la justicia. Pero el escocés saca una vez más la justicia como un ejemplo y al mismo tiempo como una causa de la desorientación. Nuestra sociedad no coincide en las soluciones de justicia, porque no se comparten unos criterios para decidir lo que sea justo en una situación, y, al mismo tiempo, porque no se cultivan los rasgos de carácter que nos aproximan al modelo humano de virtud que constituye a una persona con el apelativo de “justo”. Y eso mismo afecta al papel que se dé a tal virtud en una sociedad. La justicia como criterio racional de asignación, arrastra a la justicia como rasgo del carácter que ha de ser apreciado y vivido, y viceversa.

La razón por la que falla la justicia como virtud es la misma por la que se deforma el mismo concepto de justicia. MacIntyre la encuentra en raíces profundas de la comprensión del ser humano y de la sociedad donde se desenvuelve:

“Nosotros carecemos (...) de un modo público generalmente admitido y común para representar el conflicto político o plantear a nuestros políticos cuestiones filosóficas” ²⁷².

El problema de nuestra cultura no es solamente ese desacuerdo, sino también su encubrimiento mediante modos sistemáticos arraigados:

“No es sólo que convivamos con diversos y múltiples conceptos fragmentados, sino que éstos se usan al mismo tiempo para expresar ideales sociales y políticas rivales e incompatibles y para proveernos de una retórica política pluralista, cuya función consiste en ocultar la profundidad de nuestros conflictos” ²⁷³.

Uno de los cometidos de la obra de MacIntyre es desenmascarar tal ficción. Lo hará al hilo del análisis de productos tan genuinos de las sociedades contemporáneas como las sentencias del Tribunal Supremo. Urge retirar el velo de las ficciones de la justicia práctica moderno-liberal. Su crítica a los planteamientos de las cuestiones por parte de los altos tribunales de justicia llegan a la mordacidad. Precisamente estos tribunales son el blanco al que se dirigen, por expresar los juicios sobre valores fundamentales de la sociedad; y lo que quiere expresar MacIntyre es que, cuando no existen criterios compartidos por los cuales evaluar pretensiones rivales, no cabe pretender adoptar una solución imparcial o llegar al fondo del asunto; a su solución justa.

²⁷² Cfr. *Tras la virtud*, p. 176 (138).

²⁷³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 310 (253).

c) *Irreconciliabilidad entre normas e intereses*

Uno de los aspectos socialmente más relevantes de la crítica de MacIntyre a la ley y la justicia del liberalismo es la contradicción entre las normas, —en primer lugar las normas morales y después las jurídicas—, y los intereses de cada individuo o el grupo social. Una contradicción que, sin embargo, no se da en otras concepciones de la justicia.

Ya hemos señalado que para el liberalismo **“la identificación de lo provechoso con lo justo y correcto en nuestras acciones constituye en lo que se refiere a la ética, una mera coincidencia y un accidente feliz”**²⁷⁴. Sin embargo, en la visión aristotélica la relación entre las normas morales y la perfección que se logra siguiéndolas es racionalmente justificable; normas e intereses están ligados por profundas raíces comunes. Este aspecto de su idea de las acciones humanas repercute inmediatamente en la vida social. Por eso, en el liberalismo se produce una situación en la que los distintos intereses de las facciones presentes luchan denodadamente en la esfera política sin pretender un acuerdo en puntos de fondo. Se puede llegar a ese acuerdo en cuestiones concretas; se pueden justificar racionalmente determinadas normas, **“pero no sabemos cómo organizarlas en una jerarquía cuya forma pueda mostrar una unidad global en nuestras vidas”**²⁷⁵.

En el fondo de esta situación se manifiesta la escisión antropológica entre razón y pasiones, que se puede apreciar claramente tanto en Reid como en Kant²⁷⁶. El factor pasional del hombre no resulta de utilidad para alcanzar un concepto racional del desarrollo moral de la persona, como tampoco la razón puede influir en las pasiones para reconducirlas. MacIntyre detecta esta separación como un error típicamente moderno:

“(…) según los criterios de esta cultura, se puede ser plenamente racional sin ser aún justo. La prioridad de la racionalidad se requiere para que las reglas de la justicia puedan justificarse por apelación a la

²⁷⁴ Cfr. *Historia de la ética*, p. 90 (85).

²⁷⁵ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre (Eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, p. 6.

“But we don’t know how to organize these into a hierarchy whose form would exhibit some overarching unity in our moral lives”.

²⁷⁶ Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, pp. 295-312; y “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre (Eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, pp. 1-15.

racionalidad. El cumplimiento de las normas de la justicia puede ser necesario, en ocasiones, para que uno satisfaga sus preferencias eficazmente; y tanto la eficiencia como la racionalidad pueden dictar entonces ese cumplimiento. Pero ninguna disposición de tener respeto por la justicia en cuanto tal se pedirá como primer requisito para ser racional”²⁷⁷.

Es precisamente este problema el que termina por alejar la virtud del centro de la moral, pues a través de las virtudes se van educando las pasiones conforme a un determinado patrón racional.

“Porque las virtudes, como quiera que se las conciba, siempre deben estar en alguna determinada relación con las pasiones, y cualquier aproximación adecuada a las virtudes requiere en su base una adecuada aproximación de las pasiones y de su relación con la razón (...) Pero hacia finales del S. XVIII no sólo la teoría de las virtudes deja de ser una preocupación central de la filosofía moral, sino que en gran medida, los problemas de la moralidad se formulan de tal modo que la psicología filosófica llega a ser irrelevante para nuestra comprensión de la moralidad”²⁷⁸.

Precisamente el aspecto central de esa psicología es la ponderación del juego de las pasiones y la razón en el actuar moral. Si las pasiones ya no pueden ser gobernadas por la razón, se impone un tipo coercitivo de normas al que se terminará valorando no por su componente racional, sino por su éxito fáctico en reconducir las acciones. Este olvido de la racionalidad de las normas, llega a hacerlas irreconciliables con los intereses de las personas y grupos que pugnan en el tejido social, hasta que las normas se vean como meras constricciones arbitrarias del grupo que ha resultado vencedor, o en todo caso, como situaciones de compromiso entre partes enfrentadas que no han conseguido imponerse.

El problema de la separación entre normas e intereses personales se autoalimenta progresivamente. La falta de perspectiva que ha originado esa separación es en su raíz un conjunto de errores básicos acumulados que

²⁷⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 325 (342).

²⁷⁸ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre (Eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1983, p. 9.

“For the virtues, however conceived, always must stand in some determinate relationship to the passions, and any cogent account of the virtues requires at its foundation a cogent account of the passions and their relationship to reason (...) But toward the end of the eighteenth century not only does the theory of the virtues cease to be a central preoccupation of moral philosophy, but to a very large degree the problems of morality are formulated so that philosophical psychology has to be irrelevant to our understanding of morality”.

terminará por hacer incomprensible todo el proyecto de justificación de la moral y que se pueden resumir en el abandono de la teleología en la justificación de la moral, la marginación del contexto en la valoración de los problemas morales de fondo, y el empleo de una epistemología inadecuada que parte de la abstracción como principal herramienta. Pero a la profundidad de los errores de fondo que han contribuido a esa separación se une con el tiempo a la falta de hábitos positivos que podrían servir para superarla. La institucionalización en forma de práctica social hace que cada vez se separen más esos dos conceptos: las normas no se postulan por medio de un argumento racional y sólo se valoran por su utilidad social; los intereses de los individuos aparecen como algo fáctico que no se debe cuestionar. La intervención de la norma resulta cada vez más problemática, pues se apoya fundamentalmente en el equilibrio de intereses de por sí cambiantes, con lo que resulta una base muy poco sólida. Pero, además, los mismos individuos enfocan su relación con las normas y con el resto de la comunidad social como algo cada vez más negativo. Fácilmente aparecen formas de insolidaridad y recursos para escapar del control legal, cada vez que se produce una imperfección en el sistema de control.

9. ESFERAS DE LA JUSTICIA

Autores como Michael Walzer se han preguntado si existen criterios únicos para la solución de los distintos problemas de justicia en cualquier actividad humana donde nos encontremos, o, por el contrario, si las soluciones de justicia varían radicalmente dependiendo del ámbito en el se pretendan aplicar ²⁷⁹.

En primer lugar está la cuestión de si debemos separar los problemas de justicia del resto de temas implicados en la comprensión de la moral, o podemos descartar al menos algunos de ellos, para centrarnos meramente en la justicia como campo autónomo que se regiría por sus propios métodos y en el que tendrían una influencia muy limitada el resto de los problemas morales, como por ejemplo la valoración de otras virtudes.

Aunque MacIntyre se centra a menudo en los problemas propios de la justicia, considera un error aislar entre sí, tanto las virtudes como los campos de la investigación moral:

“Progresar tanto en la investigación moral como en la vida moral es, pues, progresar en la comprensión de todos los varios aspectos de esa vida: es entender las normas, los preceptos, las

²⁷⁹ Cfr. MICHAEL WALZER: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books; New York, 1983; *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza; Madrid, 1996.

virtudes, las pasiones y las acciones como partes de un único todo”²⁸⁰.

Con esto obtenemos un marco de interconexiones que le permitirán aproximarse al problema de la justicia desde puntos de vista muy variados, dando así una mayor coherencia a sus tesis. Por eso, la división de la moral en compartimentos estancos, que sólo consideran una parte del problema, es un error que no deja de denunciar.

Como virtud humana básica, los problemas derivados de la justicia se extienden, como si se tratara de una epidemia, a todas las esferas de las relaciones humanas. Las personas actúan con la concepción de la justicia y, aunque es posible el fenómeno de la dicotomía vital, es decir, de la aplicación de diferentes concepciones de justicia en diferentes circunstancias, esta duplicidad es frágil y termina cediendo, bien a un planteamiento unitario coherente, o bien a una inmoralidad asumida. Por otro lado, **“no hay esfera de moralidad independiente de la concepción metafísica o teológica (o antiteológica) del mundo que tenga el agente, y más particularmente, de la que tenga de Dios y del yo”²⁸¹.**

MacIntyre pretende que nos hagamos la siguiente pregunta: con un criterio dado de comportamiento —de asignación en el caso de la justicia— ¿en qué tradición me estoy inscribiendo? Y una segunda cuestión: ¿es ésta la tradición que mejor resuelve la explicación de estos criterios de justicia en conexión con las concepciones básicas de la vida humana? Para la respuesta a estas preguntas no cabe una solución ecléctica. Las tradiciones tienen tal unidad en su seno, que incorporan unos criterios de fondo —de su parte esencial, y en ese nivel está la moral—. Eso significa también asumir la historia de esa tradición y sus realizaciones; aunque cabrá la crítica a las equivocaciones, porque se ha llegado a explicar coherentemente por qué pudieron suceder cómo se ha podido superar esa situación.

Por tanto, la concepción macintyreana choca frontalmente en este nivel con la aproximación a la investigación de la justicia como un ámbito separado de la empresa de la investigación moral, y, en el fondo, de la misma investigación racional en general. Se niega a admitir un punto de relativismo, ni siquiera entre distintas facetas de una misma vida humana. La unidad de la propia vida es una de sus preocupaciones más acuciantes y ésta se vería desvirtuada si se admitieran

²⁸⁰ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 180 (139).

²⁸¹ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre (Eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1983, p. 14.

“There is no sphere of morality independent of the agent’s metaphysical or theological (or antitheological) view of the world and, more particularly, of God and the self”.

criterios morales básicamente diferentes en los distintos ámbitos de acción de un individuo o en las etapas de su decurso temporal ²⁸².

Pero cuando se habla de “esferas de la justicia” muchos autores se refieren a un problema distinto: el de si los distintos grupos y prácticas sociales no requieren, por su especificidad espacio-temporal, criterios de justicia propios que no corresponderían a otros ²⁸³. MacIntyre es muy sensible a esta cuestión, pues entiende que la modernidad ha exagerado su pretensión de universalidad a base de buscar en las ciencias sociales generalizaciones legaliformes que no son legítimas. El problema de la justicia en los distintos ámbitos apela a comunidades y tradiciones específicas que dotan de sentido a los criterios de justicia y los engarzan en una comprensión total del bien humano. Sin la iniciación en una de esas tradiciones no se puede llegar a formular un concepto desarrollado de justicia. Por tanto, el primer paso es el de valorar la misma especificidad de los ámbitos de la justicia, y reconocer las grandes diferencias de unos con otros, que producen el fenómeno de la falta de comprensión de las tradiciones ajenas, que MacIntyre denomina *inconmensurabilidad*, y que desarrolla con los difíciles procesos de diálogo entre dos tradiciones. Sin embargo esas esferas, a pesar de ser propias, y mostrar conceptos de justicia incomprensibles en muchos casos para las demás tradiciones, no son absolutamente incomprensibles. Se puede superar la inconmensurabilidad por vía de aproximación, que implica el compartir las prácticas de esa tradición para comprender y hablar su mismo idioma.

Pero MacIntyre está convencido de que no cabe establecer *a priori* un criterio universal para resolver las diferencias en cualquier momento y lugar, sino un modelo epistemológico muy general para detectar cómo nos acercamos o alejamos a una verdad moral. Sólo por este camino podrá llegar a formularse un criterio de verdad. Hemos de darnos cuenta de que la mejor tradición es capaz de integrar en su propio esquema las premisas y dudas de las demás tradiciones; no la que realiza la falsa integración de intentar compatibilizar en su seno visiones contrapuestas e inconmensurables, sin dar una razón de fondo de por qué lo pretende.

Nos encontramos, por tanto, con que MacIntyre valora la especificidad de las distintas tradiciones, en primer lugar, porque no hay otra forma de realizar una aproximación racional a los distintos problemas morales. Y, al mismo tiempo, no se conforma con esa especificidad inicial necesaria, sino que busca caminos para trascenderla, en lugar de pretender una uniformidad que la violenta. Las esferas de justicia se dibujan con precisión en un nivel inicial, pero, a medida que el agente racional va madurando, puede llegar a sobrepasarlas, bien

²⁸² Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 180 (139). Para un desarrollo ontológico y gnoseológico de esa unidad, *ibid.* pp. 245-248 (196-199).

²⁸³ Cfr. MICHAEL WALZER: *Spheres of Justice*, Basic Books; New York, 1983, pp. 8-9.

por haber detectado incoherencias internas en su tradición, o bien por haber entrado en contacto —y asimilado— con tradiciones de justicia distintas que aportan soluciones más coherentes a aspectos que desde la tradición inicial resultaban problemáticos.

Nos encontramos, por tanto, con que MacIntyre valora mucho la unidad del proyecto de construcción de la moral, y, dentro de éste, busca llegar a un concepto adecuado de justicia. Pero lo hace desde un punto de vista realista, que respeta las distintas manifestaciones de esos procesos de construcción conceptual, la historia de esos procesos, para afirmar de un modo prudente la posibilidad del agente racional de trascender sus limitaciones básicas, siempre comenzando por reconocerlas.

10. LOS CRITERIOS DE JUSTICIA EN LAS INSTITUCIONES LIBERALES

La primera aplicación de la noción de la justicia en el orden social y cultural es, como ya hemos apuntado la crítica al liberalismo. La noción liberal de justicia ejerce una función limitadora de la forma de debatir y de disentir en el ámbito social. En el orden liberal está proscrito debatir acerca de los bienes fundamentales como medio para implantar un modelo social. El razonamiento viene sustituido por la persuasión, con el consiguiente riesgo de emotivismo, al generalizarse la idea de que sobre los bienes implícitos en la justicia no cabe discusión verdaderamente racional.

Un segundo nivel de discusión y orden dentro del liberalismo viene constituido por los acuerdos sobre los modos concretos de ordenar y tasar las preferencias de los distintos grupos o individuos. Es tanto como establecer procedimientos de justicia práctica en cada ámbito de actividad. En este punto, MacIntyre da un margen de posibilidad de eficacia al liberalismo, puesto que se pueden alcanzar acuerdos concretos sobre modos de implantar justicia en determinados ámbitos. El problema es la reducción de esos ámbitos, así como la vida efímera de esos acuerdos, al tratarse de cuestiones particulares que cambian con las circunstancias, y al no encontrarse apoyados en una sólida teoría de fondo ²⁸⁴.

Pero, en un tercer nivel, estos criterios concretos de ordenación y tasación están determinados por los principios de la racionalidad compartida, que han sido identificados por la investigación filosófica con el fin de contar con tal sistema de ordenar y tasar las preferencias de los distintos grupos o individuos. El problema del liberalismo es en este punto, para MacIntyre, es no haber llegado a criterios claros, tanto de los principios de la racionalidad, como, en

²⁸⁴ Cfr. “Does Applied Ethics Rest on a Mistake?”, *Monist*, vol. 67, 1984, pp. 498-513.

muchos casos, de las reglas por las que ordenar las preferencias. Los debates sobre cómo realizar esa función se prolongan al infinito, y caracterizan ese tercer nivel de discusión característico del orden liberal. MacIntyre lo identifica con el modo de concretar la cláusula de igualdad que en un principio busca el liberalismo: el problema está en identificar y definir los bienes con los que se construye esa igualdad.

El cuarto nivel es el de las reglas y los procedimientos del sistema legal formal:

“La función de ese sistema es poner en vigor un orden en el que la resolución de conflictos se realiza sin invocar una teoría global del bien humano. Para alcanzar este fin se puede invocar casi cualquier posición que eventualmente pueda adoptarse en los debates filosóficos de la jurisprudencia liberal. Y el distintivo de un orden liberal es referirse para resolver sus conflictos, no a esos debates, sino a los veredictos de su sistema legal. Los abogados y no los filósofos constituyen el clero del liberalismo”²⁸⁵.

a) Liberalismo económico y justicia liberal

La justicia liberal afecta también a la economía, que no se puede librar del contacto con esta ideología. Para MacIntyre, la economía será una práctica más, donde, si penetra la justicia de los bienes externos y se excluye la justicia del mérito, nos alejamos de la vida buena y de la virtud. Toda comunidad, al detentar una concepción política con un modelo determinado de justicia, tenderá a incorporar ese mismo modelo al ámbito de las relaciones económicas, que no son más que una expresión de esa convivencia social. Cabe que este proceso sea lento, y que determinadas prácticas —también económicas— resistan a su influencia. Por ejemplo, puede haber *prácticas*, constituidas según el punto de vista macintyreano, conviviendo en un *ecosistema* liberal, aunque estarán en clara inferioridad mientras no varíe ese ámbito mayor donde se desenvuelven.

Hay autores que salvan el liberalismo económico separándolo del político o filosófico²⁸⁶. Quizá lo que están queriendo decir es que hay que distinguir el nivel de teoría de fondo, del nivel meramente técnico, donde los principios calan con más dificultad. MacIntyre estaría de acuerdo parcialmente con ese planteamiento, pues se da cuenta de que pueden subsistir en el liberalismo elementos de otras tradiciones escindidos del cuerpo de doctrina liberal. Pero,

²⁸⁵ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 327 (344).

²⁸⁶ Cfr. RAFAEL TERMES: *Antropología del capitalismo*, Actualidad y Libros; Barcelona, 1992.; 2ª Edición: Rialp; Madrid, 2001, p. 320.

por las mismas características absorbentes del liberalismo, considera difícil que esos elementos de otras tradiciones salgan ilesos en un proceso de intercambio dentro del sistema liberal, porque la propia dinámica de éste tiende a diluir como meras opiniones los principios genuinos, las concepciones fuertes, las aproximaciones a la vida buena o a la verdad que sostienen otras tradiciones rivales. **“Sólo es bajo la guisa de (...) expresiones de preferencia como se permite que reciban expresión tales teorías y concepciones”** ²⁸⁷. Pero a la hora de ponerlas en práctica en el foro público la tolerancia del liberalismo es muy limitada. Algo similar ocurre con los mercados liberales, donde se da un gran margen a la expresión de preferencias; **“pero sólo en la medida en que el individuo tiene los medios para negociar con los que le pueden proporcionar lo que necesita, puede tener una voz eficaz”** ²⁸⁸.

Las tesis de MacIntyre discrepan respecto al orden económico del liberalismo en tres aspectos fundamentales que son caracterizados como defectos dominantes de esta ideología: **“su individualismo, su afán adquisitivo y su elevación de los valores del mercado al lugar social central”** ²⁸⁹.

La moderna economía de mercado sufre, por otra parte, el problema general del liberalismo, del desconocimiento del mérito. Por ello, fácilmente tiende a la injusticia y las disfunciones ocasionadas por tales injusticias no se hacen esperar:

“Así, el contraste no puede ser mayor entre el modo en que se entiende y lleva adelante la actividad humana en una moderna economía de mercado y el modo en que se entiende y lleva adelante en el contexto de las prácticas, al menos como éstas se definen y caracterizan en *Tras la virtud*” ²⁹⁰.

MacIntyre expresa con claridad que para que el mérito juegue el papel debido en la actividad económica (como en cualquier otra práctica), tiene que existir un bien propio de esta actividad, por el cual se puedan evaluar las actuaciones de quien aporta o detrae. Pero en la economía de mercado la recompensa está conectada con la actividad *sólo* por las contingencias de los acuerdos sociales, y no por la valoración de los bienes internos a la práctica.

²⁸⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 321 (336).

²⁸⁸ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 321 (336).

²⁸⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 312 (254).

²⁹⁰ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 245.

“There is thus the sharpest contrasts between the way in which human activity is understood an carried on in a modern market economy and the way in which it is understood an carried on in the context of practices, at least as these are defined an characterised in *After Virtue*”.

Otro de los defectos se encuentra en los fines de la economía: si el modelo económico contempla la adquisición de riqueza como un fin en sí mismo, dirigido tanto a la acumulación de posesiones como al gasto, entra en contradicción frontal con los fines de las prácticas y con las virtudes necesarias para que éstas se desarrollen, pues en ellas se valora tal adquisición principalmente en cuanto contribuye de modo adecuado a la actividad y a sus bienes internos:

“No debemos sorprendernos de que, desde el punto de vista de las virtudes, la disposición a acumular, *πλεονεξία*, sea de hecho un vicio, y el deseo de más dinero del necesario para sostenerse moderadamente, un signo de desorden psicológico y moral” ²⁹¹.

El mercado moderno es un marco que, en principio, permite la expresión de cualquier preferencia. Pero la libertad de mercado exige la efectiva detentación de los medios necesarios. Sólo se pueden realizar las preferencias cuando se tiene algo que intercambiar. **“Sólo los que tienen algo reciben. Los que están en desventaja en una sociedad liberal son los que carecen de los medios para negociar”** ²⁹². La confianza ciega en los mecanismos de autoequilibrio de la oferta y la demanda deriva en una falacia, por no tener en cuenta este punto de partida.

Por estas razones, MacIntyre se niega a admitir las actividades económicas modernas entre las prácticas, que él mismo ha definido como ámbitos donde pueden florecer las virtudes. Y cuando algunos han replicado que el sistema económico del liberalismo moderno favorece la extensión de determinadas virtudes, pues enfatiza la necesidad de la acometividad y responsabilidad personal, y que los beneficios se conciben como algo ganado más que como objeto de la suerte, de la herencia o de la corrupción, nuestro autor ha replicado que tales virtudes son en realidad para una minoría de beneficiados, y que la verdadera democratización de la virtud pasa por un sistema económico y social que la favorezca globalmente y a todos los niveles ²⁹³.

Ya desde un primer momento de su obra, MacIntyre excluyó al capitalismo, como fórmula que impide la reconciliación del hombre con su propio poder de trabajo, y se aproximó al concepto de alienación en sentido marxista:

²⁹¹ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 245.

“Unsurprisingly, the disposition to accumulate, *pleonexia*, is in fact a vice and wanting more money than is necessary to provide a moderate self-sufficiency is from the standpoint of the virtues a sign of psychological and moral disorder” .

²⁹² Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 321 (336).

²⁹³ En la posición contraria a MacIntyre, cfr. GERALD DOPPELT: “Modernity and Conflict”; *Analyse und Kritik*, 7, p. 206-233.

“El error esencial es que la clase de sociedad que crea el capitalismo es de tal carácter, que no es capaz nunca de explotar completamente las potencialidades de cerebro, manos y ojos, cuyo ejercicio es parte de la verdadera existencia humana” ²⁹⁴.

Más tarde, ampliará sus críticas a la entera proyección moral del capitalismo en la sociedad donde arraiga. Pero siempre ha partido de la base de que el problema es que oscurece la sensibilidad moral tanto de los trabajadores manuales, como de los intelectuales y de los artistas, de modo que **“lo que se requiere es una crítica teórica y práctica de individualismo capitalista moderno, con la finalidad de democratizar la posibilidad de la virtud”** ²⁹⁵. El problema es que la propia concepción liberal es incapaz de llevar a la práctica los resultados de la implantación social de la virtud. El propio liberalismo se ve inerte para desarrollar en su seno esa crítica al individualismo práctico que a menudo le preocupa, y que constituye el disolvente del desarrollo moral.

Por tanto, la falta de recursos morales a la que aboca el sistema económico auspiciado por el liberalismo se extiende tanto a la *elite* que lo rige, como al resto de los individuos; incluso a los que, aun implicados en el sistema, no llegan a triunfar en él. Y la razón fundamental está en que ni unos ni otros pueden vislumbrar una relación suficiente entre un cuerpo coherente de virtudes y el éxito de la práctica que desarrollan, debido a las bases en las que se sustentan los principios para la acción y los ideales que subyacen en sus relaciones económicas, como importante manifestación de sus completas relaciones sociales.

Para MacIntyre, la expansión del ámbito de influencia de la economía y de sus normas de funcionamiento al resto de los sectores del entramado social constituye un desorden. Los factores económicos no son un foco de problemas aislado del resto, con una normativa que sólo sea válida en su ámbito, y una moralidad propia: influyen en los demás sectores, pero deben ser situados en su lugar y limitados por otros bienes superiores, respecto a los que son instrumentales. En terminología macintyreana, los bienes internos a una práctica han de resguardarse de la onda expansiva del economicismo y su influyente

²⁹⁴ Cfr. *Marxism: An Interpretation*, p. 98.

“The essential failure is that the kind of society which capitalism creates is one that can never fully employ the skills of brain and hand and eye, the exercise of which is part of man’s true being”.

²⁹⁵ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 246.

“What is consequently required is a theoretical and practical critique of modern liberal capitalist individualism with the aim of democratising the possibility or virtue”.

cartera de valores, que frecuentemente se comportan como *bienes externos* a las prácticas.

Esto lleva consigo un esfuerzo por no aplicar indiscriminadamente determinadas herramientas propias del análisis económico en otros ámbitos de las relaciones humanas:

“El análisis de costes y beneficios necesita siempre ser tanto completado como limitado por una aplicación de los principios de la justicia; es por sí mismo siempre un instrumento incompleto”²⁹⁶.

1) -- La propiedad privada

MacIntyre no se opone a la propiedad, sino al lugar preponderante que tienen los bienes económicos en el liberalismo, pues se da cuenta que la influencia de este factor en menoscabo de otros bienes fundamentales y, sobre todo, porque impiden que se desarrolle el tejido de las “prácticas”: éstas, si quieren cumplir los propios requisitos de una verdadera práctica, se han de regir por bienes internos a esas actividades, lo que favorece las virtudes propias de las personas que buscan la excelencia a través de esas actividades. Pero, en el momento en que los bienes internos son pasados a un segundo lugar y predominan los externos a las prácticas —uno de los cuales podría ser el ánimo de lucro—, éstas se disuelven como factores de desarrollo moral, y se dejan de favorecer las virtudes que se ejercitaban dentro de su ámbito. La preponderancia de bienes externos sobre los bienes internos propios de cada práctica está muy en relación con el papel predominante que adquiere lo económico en la vida social liberal. Vachet identifica este problema con la concepción de la propiedad en el liberalismo, al detectar cómo ésta llega a tener rango de derecho natural básico paralelo al de la libertad, e incluso a considerarse como primer principio. Con ello, cualquier forma de limitar o de regular este derecho a la propiedad, es vista como sospechosa, y consiguientemente rechazada²⁹⁷. Por su parte, Ballesteros detecta en la tradición moderna todo un proceso que culmina en la “elevación de la propiedad a modelo de los derechos humanos”²⁹⁸.

²⁹⁶ Cfr. “Risk, Harm, and Benefit Assessments as Instruments of Moral Evaluation”, en *Ethical Issues in Social Science Research*, Tom L. Beauchamp, R. R. Faden, R. J. Waltace, Jr., y L. Walters (Eds.), Johns Hopkins Press, Baltimore, 1982, p. 181.

“Cost-benefit analysis, then, always needs both to be supplemented and limited by an application of the principles of justice; it is always by itself an incomplete instrument”.

²⁹⁷ Cfr. ANDRÉ VACHET: *L’ideologie liberale*, Editions Anthropos, 1970. Trad. castellana: *La ideología liberal*, Fundamentos, 1972. Vol. 1, p. 192.

²⁹⁸ Cfr. JESÚS BALLESTEROS: *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos; Madrid, 1989, p. 57.

MacIntyre matiza estas afirmaciones al descubrir que la preponderancia de la propiedad está más basada en Hume que en la concepción propiamente liberal. **“La estabilidad de la propiedad es valorada por los liberales sólo en la medida en que contribuye a la protección [de una esfera de libertad de los ciudadanos para expresar sus preferencias] y no excluye de la consideración apropiada a aquellos con desventajas”**²⁹⁹. Entre las consecuencias principales de la desorientación moral liberal está la exageración del papel de la propiedad en las relaciones humanas, pero no en su origen. Por eso, lo que critica no es la existencia de la propiedad, sino su papel en el completo sistema liberal de justicia.

Una justicia minada por las incomprensiones del concepto adecuado de justicia y por una serie de costumbres extendidas que lo oscurecen aún más en la práctica, no es sino la consecuencia de una falsa ideología. La hipertrofia de los criterios económicos en los distintos ámbitos de relación humana (desde el deporte, al arte o la administración de justicia), así como la proliferación de instituciones que favorecen una propiedad segura y exclusiva, son otras consecuencias del triunfo de una de las falsas concepciones que crecen a la sombra de la incuria liberal. El utilitarismo, el pragmatismo, los ideales consumistas, son una tendencia desatada por una falsa imagen de lo que la actividad humana puede proporcionar al hombre; el estoicismo, el nihilismo nietzscheano y el sadismo son otra posible salida del liberalismo.

2) -- El destino del capitalismo

Marx había predicho como algo ineludible el colapso del sistema capitalista, pero sobre esto MacIntyre escribía en 1953:

“Sin embargo, lo que llega al colapso no es la *economía* capitalista, sino la *civilización* capitalista. ¿Por qué ha fracasado la *civilización* capitalista?”

Ha fracasado porque ha ofrecido libertad sin seguridad (...) En tal sociedad (pre-capitalista) las relaciones económicas son todavía hasta cierto punto necesariamente relaciones personales. El capitalismo es el que crea una sociedad donde las relaciones económicas son, en lo fundamental, necesariamente impersonales, y el que ofrece, en su lugar, una estructura de relaciones políticas. Pero los derechos políticos que confiere el capitalismo liberal nunca pueden hacer que el hombre se encuentre a sus anchas en el mundo del capitalismo. El capitalismo irrumpe en las comunidades naturales de una economía agrícola de subsistencia, y las reemplaza con sus

²⁹⁹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 322 (337-338).

propias comunidades: la fábrica y la ciudad industrial. Marx se dio cuenta de esto (...)”³⁰⁰.

La oposición a la cultura capitalista es frontal, como vemos, desde los primeros escritos de MacIntyre, pero haciendo énfasis no tanto en sus contradicciones económicas como en las morales. Para él, en la actualidad, aunque la victoria del capitalismo aparezca como incuestionable en sus aspectos técnicos, sus consecuencias morales son ineliminables y acaban por poner en entredicho todos sus logros.

Un problema distinto es si el capitalismo resulta una institución necesariamente de corte liberal, y por tanto, si los principios de justicia que le acompañan están necesariamente impregnados de los mismos errores del liberalismo. Aunque el capitalismo que conocemos tiene claramente sus raíces en la sociedad liberal y muchas de sus características sólo se pueden entender a la luz de los propios principios de fondo del liberalismo, la cuestión es si cabría un *capitalismo* que no compartiera esas premisas y se construyera de otra forma. MacIntyre no contempla esa posibilidad en su obra. Con la dureza de sus juicios sobre el liberalismo, las formas políticas a que da lugar, y el intento de no utilizar ni las instituciones —Estado moderno— ni el lenguaje —derechos humanos— que ha producido el liberalismo, está contestando negativamente a una aproximación teórica que pretendiera salvar los elementos esenciales del capitalismo.

b) Crítica al modelo de Estado liberal

Antes de pasar al análisis de este tema, hay que destacar la originalidad del planteamiento político de MacIntyre, unida a su desinhibición para abordar estos aspectos sin dejarse llevar por las corrientes de opinión dominantes.

La crítica de MacIntyre a los modelos políticos concretos, parte de concepciones filosóficas de gran calado que abarcan los conceptos de individuo,

³⁰⁰ Cfr. *Marxism: an Interpretation*, p. 97.

“Nevertheless what is collapsing is not capitalist *economy*, but capitalist civilisation. Why capitalist civilisation has failed?

It has failed because it has offered freedom without security (...) In such a society (pre-capitalist) economic relations are necessarily to some degree still personal relations. It is capitalism which creates a society where economic relations are necessarily impersonal in the main, and which offers instead a structure of political relationships. But the political rights that liberal capitalism confers can never make man at home in the world of capitalism. Capitalism breaks through the natural communities of an agricultural subsistence economy, and replaces them with its own communities, the factory and the industrial city. This was recognised by Marx (...)”.

la psicología de la acción humana y los modos de realización e influencia social en las personas. Una de las ideas en las que se basa su rechazo a las instituciones políticas liberales es, precisamente, que constituyen una realización y desplegamiento de concepciones erróneas sobre el individuo y la sociedad. A partir de la concepción de la acción humana en la modernidad, como realización de preferencias independientes de cualquier tipo de determinación anterior, el debate político no se entiende como un lugar a través del cual podamos llegar a una solución que nos acerque al bien humano, o al menos nos sirva para descartar aproximaciones erróneas, sino sólo como **“lugares donde se lleva a cabo la negociación entre individuos, cada cual con sus propias preferencias”**³⁰¹. De esta forma, según MacIntyre, los modelos políticos se separan sistemáticamente de un concepto de bien humano y pasan a ser meros foros de expresión de preferencias. Se da una relegación a segundo plano de la racionalidad en la esfera política, para incrementar la libertad de opción.

En el caso del escocés, la argumentación acerca de las formas políticas discurre paralela a la de los sistemas económicos. El rechazo de MacIntyre del Estado moderno, se apoya en razones parecidas a las del rechazo del mercado liberal. MacIntyre ve una relación necesaria entre las instituciones políticas y sociales, y el sustrato ideológico del liberalismo, **“que conlleva (...) el rechazo al orden político moderno”**³⁰².

Como afirma De la Torre, MacIntyre no está interesado en plantear un modelo de reforma de las instituciones estatales, ni siquiera en actuar frente a esas instituciones³⁰³. Cifrar la esperanza de cambios para el desarrollo moral en reformas de un sistema político, condicionado de antemano por determinados criterios de configuración moral, es un error tan grave como el de los marxistas que pretendieron esa misma empresa desde la oposición con otro modelo estatal antagónico. Para MacIntyre, se trata de plantear la regeneración moral *al margen* del aparato burocrático estatal, o de las prácticas dominadas por bienes externos.

Pero ha dejado escrito que su posición no es el anarquismo³⁰⁴. La crítica de MacIntyre al Estado liberal no se basa en la eliminación de la autoridad política, y abundan en su obra las consideraciones acerca de una organización política que incluye instituciones de gobierno:

“Nada en mi argumentación sugiere, ni menos implica, que haya fundamento para rechazar ciertas formas de gobierno necesarias y legítimas; lo que implica la argumentación es que el

³⁰¹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 322 (336).

³⁰² Cfr. *Tras la virtud*, p. 312 (254-255).

³⁰³ Cfr. JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Ed. Dykinson, Madrid, 2001, p. 40.

³⁰⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 312-313 (254-255).

Estado moderno no es una de las formas de gobierno así definidas”³⁰⁵.

MacIntyre no ve posible, al menos en las sociedades contemporáneas, el modelo de una comunidad que tenga la suficiente homogeneidad —en el sentido de criterios y valores compartidos—, y coincida con una estructura política de gran escala. El proyecto de regeneración moral de MacIntyre será sólo viable desde comunidades de menos envergadura que sean capaces de compartir criterios valorativos socialmente incorporados. Que esas comunidades se propongan la conquista o sustitución del Estado liberal supone para MacIntyre la disolución de ellas mismas, pues no es su destino erigirse en alternativas de gobierno global en el marco político actual de las democracias occidentales.

El efecto que persigue al criticar tan profundamente estas instituciones consiste en alejarnos del señuelo de que cabe reformar la vida social y, más aún, las concepciones vitales más profundas, sólo partiendo del marco institucional existente en los estados modernos. Se impone una comprensión más profunda del origen, función y destino de los mecanismos socio-políticos vigentes para ver hasta qué punto están ligados a ciertos modos ideológicos de dominación y constituyen una coartada para perpetuarlos. Así, no le sorprende que allí donde los marxistas se han ido haciendo con el control del poder estatal, hayan sucumbido víctimas de las desviaciones que ellos mismos denunciaron. Hacerse con el poder del Estado tal como está constituido, sin pretender transformar las formas de autoridad política y los principios de la sociedad en la que se desenvuelve, contribuye a perpetuar un modelo ideológico dominante en nuestras sociedades y hacerlo muchas veces de modo inadvertido.

Por eso MacIntyre concluye que:

“En cualquier sociedad en que el gobierno no expresa o representa a la comunidad moral de los ciudadanos, sino un conjunto de convenios institucionales para imponer la unidad burocrática a una sociedad que carece de consenso moral auténtico, la naturaleza de la obligación política deviene sistemáticamente confusa”³⁰⁶.

Además, las posibilidades de construcción política (siempre fuera del esquema liberal) que se lleguen a plantear, pueden ser variadas y no hay razón incorporar *a priori* un modelo determinado. En el seno de una sociedad bien constituida, cabría un debate entre varios puntos de vista políticos, sin que ninguno de ellos deba ser excluido de antemano desde la perspectiva de la moral, pero se ha de tener en cuenta que la sociedad es algo más que una unidad formal: debe estar basada en unos vínculos compartidos de suficiente entidad.

³⁰⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 312 (254).

³⁰⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 312 (254).

MacIntyre no aporta muchos más datos concretos para una alternativa política. Los intentos fallidos del siglo XX por plantear una reforma radical han sido abundantes y no quiere arriesgar una iniciativa más de ese tipo. Debe abrirse paso alguna forma de gobierno más adecuada que la actual, pero no ha de ser anterior a la reforma moral, que es preciso promover a través de prácticas, comunidades y tradiciones coherentes, aunque marginales en las sociedades actuales. La fuerza de esa coherencia parece ser la base de la confianza de MacIntyre en un proyecto de regeneración moral; y al mismo tiempo la certeza de la decadencia del modelo de las sociedades occidentales y de las formas sociales y políticas que lo albergan ³⁰⁷. La metáfora del refugio para un tiempo de crisis —la vuelta a San Benito ³⁰⁸— expresa con intensidad esta perspectiva.

Los intentos de dar entrada dentro de los esquemas constitucionales de Occidente a los planteamientos de MacIntyre acerca de la justicia resultan, por tanto, fallidos o en todo caso no llegan al meollo del planteamiento macintyreano. MacIntyre proporciona algo más que un criterio corrector para los sistemas democráticos occidentales. Por descontado, podemos servirnos de algunos de sus iluminadores análisis para darnos cuenta de determinadas características de esos sistemas y quizás corregir así ciertas disfunciones; pero no llegaremos así a la raíz de la propuesta de MacIntyre. El escocés no está replanteando la escena política como terreno neutral de diálogo entre tradiciones enfrentadas (en lugar de partidos políticos); por eso, pretender que sus teorías puedan ser compatibles con un constitucionalismo de corte moderno es desconocer el alcance de su crítica a la modernidad.

Ha habido autores que intentan tomar aspectos de la filosofía de MacIntyre, para comprender mejor y remediar determinados aspectos negativos que se producen en las instituciones políticas actuales del mundo occidental. Incluso se ha aventurado que los análisis de MacIntyre acerca de la justicia pueden ser idóneos para un avance hermenéutico en el seno de la Constitución española de 1978. En alguna medida esto puede ser cierto: MacIntyre nos ayuda a darnos cuenta de la *genealogía* de cualquier texto, y máxime de un texto legal al que se ha llegado por consenso de posiciones enfrentadas. El conocimiento histórico es vital para saber manejarnos en ante ese texto. También, como ha señalado Ortega Cotarelo, la positiva valoración del diálogo que defiende MacIntyre nos será de utilidad para afinar en los procesos de decisión en el marco de un sistema democrático; la implicación de la racionalidad en la justicia, como siempre señala MacIntyre, supone para este autor la consecuencia de reforzar la necesidad de motivación en las decisiones de los órganos jurisdiccionales; y más allá de esto, la postura de MacIntyre supone un potente

³⁰⁷ Para una visión de esta posibilidad como utópica vid. MARCO D'AVENIA *Philosophie, politique et bien commun chez Alasdair MacIntyre*, Paris, 2000.

³⁰⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 322 (263).

correctivo para los formalismos y procedimentalismos jurídicos, dando entrada a contenidos de *justicia material* en las decisiones de los tribunales ³⁰⁹.

Pero esta ayuda hermenéutica de las iluminadoras ideas de MacIntyre no puede suponer, a nuestro juicio, una interpretación conduzca a hacerlas compatibles, en lo político, con los sistemas vigentes en las sociedades occidentales. MacIntyre se ha resistido siempre a esta compatibilidad. Sus ideas quizá sirvan accidentalmente para que otros autores corrijan disfunciones en cualquier sistema, pero él ha optado por sostener que sólo pueden funcionar de un modo coherente e relevante, en el ámbito de construcciones socio-políticas que se alejen radicalmente de los moldes del Estado liberal moderno. Como la reconstrucción de la moral no vendrá de manos de las instituciones políticas liberales, MacIntyre no propone su reforma ni para mejorarlas ni para desmantelarlas. Su interés se centra en otro tipo de comunidades de bienes compartidos que han de crear sus propios marcos institucionales. Por eso no aporta soluciones en el marco de las instituciones que él denomina *liberales*. Los intentos de distinguir variedad de puntos de vista en el seno de esas instituciones, es desenmascarada por MacIntyre haciéndonos ver que en fondo esas divergencias no son mas que distintos tipos de liberalismo.

Para MacIntyre el concepto de tradición que avala la existencia de las comunidades bien definidas hace necesario que cada una de ellas postule un planteamiento político. Fácilmente una inconmensurabilidad en puntos fundamentales de las concepciones básicas de cada tradición engendra también inconmensurabilidad en las soluciones políticas. Decir, partiendo del punto de vista de MacIntyre, que “nuestra Constitución no se adscribe a ninguna filosofía o tradición concreta”, es no haber terminado de entender la propuesta del escocés. Toda Constitución, por muy ecléctica que sea, manifiesta la victoria de una determinada tradición, con más o menos preponderancia. En el caso de la Constitución española de 1978, nos parece que MacIntyre tendría las mismas pegas que para el resto de los sistemas políticos que adopta el Estado liberal. Sería una constitución liberal trufada de aspiraciones sociales y quizás con algunos tenues planteamientos cercanos al de bien común que podría aportar un aristotélico, pero no sería jamás un fruto de la tradición aristotélica que propugna MacIntyre. Las tres tendencias que localiza con acierto Ortega Cotarelo en la génesis de la Constitución española de 1978, siguiendo el método macintyreano de los debates racionales entre tradiciones ³¹⁰, serían, en realidad, para MacIntyre, voces discordantes de una misma tradición. Como ejemplo, Ortega Cotarelo adscribe a una de esas corrientes para él “no liberales” la introducción de los derechos humanos en el texto constitucional, pero precisamente éste es un dato

³⁰⁹ Cfr. RUBÉN ORTEGA COTARELO: *El valor justicia en la Constitución española. Una perspectiva de análisis desde la obra de Alasdair MacIntyre*. Tesis de licenciatura presentada en la Facultad de Derecho de la Universitat de València. Feb. 1999. pp. 97-8 y 143-53.

³¹⁰ Cfr. RUBÉN ORTEGA COTARELO: *El valor justicia en la Constitución española. Una perspectiva de análisis desde la obra de Alasdair MacIntyre*. pp. 75-88.

para MacIntyre definitivo de que nos hallamos ante una muestra de la retórica liberal.

¿Significa esto la negación del pluralismo político? En absoluto. Lo que significa es que todo intento de construir una solución política ha de estar vinculado a las formas de comunidad que encarnen realmente tradiciones, y reconozcan hacerlo. Las comunidades genuinas son las que ostentan profundos vínculos compartidos, que van desde los modos básicos de entender la realidad, hasta el ejercicio específico de la racionalidad y la justicia. Esta especificidad tiene necesariamente un trasunto político que puede ser prescindible temporalmente en función de determinadas condiciones de convivencia —y aquí entraría el concepto de tolerancia como consentir algo con lo que no se está de acuerdo—, pero no renunciabile.

Los modos de disentir en esa tradición se plantearán *a posteriori* en formas políticas de ajuste de diversidad. Necesariamente, el disenso prolongado dentro de una misma tradición tendrá consecuencias políticas. Los disidentes tenderán a formar comunidades distintas, y a organizarse de modos diversos en función de los bienes compartidos que valoren preferentemente. En el caso de comunidades de tradiciones inconmensurables que se vean abocadas a convivir —léase en caso de migraciones, catástrofes, etc.— la creación de un marco común de convivencia no debe ignorar en ningún caso las diferencias de fondo, y hemos de darnos cuenta de que en estos casos suele haber una tradición dominante que impone no sólo determinados contenidos en los acuerdos, sino el mismo modo de acordar. Si tal tradición no es capaz de integrar de hecho las propuestas de las otras en las líneas de fondo, generará, en última instancia, la descomposición del sistema de acuerdos. La vitalidad de las comunidades presentes en un determinado entorno llama de por sí a una construcción política acorde con tal comunidad; por ello están justificadas determinadas cotas de autonomía en función de la extensión e intensidad del fenómeno de tales comunidades. No se trata de cerrar las posibilidades de convivencia de entre comunidades dentro de un mismo territorio, o cultura sino de ver la diversidad comunitaria como una riqueza antes que como un peligro; como una potenciación de la autenticidad, antes que un riesgo para la convivencia.

Con esto, MacIntyre no está en contra de la globalización y a favor de las posiciones nacionalistas. No plantea así el problema. El nacionalismo es para MacIntyre como una transposición de la fórmula del estado-nación liberal a un grupo étnico o lingüístico más reducido, pero los planteamientos típicamente nacionalistas mantienen esa lacra de la modernidad³¹¹. A la inversa, la posición de aunar voluntades entre comunidades diversas que incorporen tradiciones inconmensurables puede generar acuerdos políticos, pero siempre serán en

³¹¹ Cfr. "Politics, Philosophy and The Common Good", en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 240-243.

pequeña escala, y no se dará lugar a una nueva comunidad hasta que no se haya superado realmente el conflicto de fondo entre las tradiciones. Las comunidades pueden pactar los modos de convivencia, pero siempre conscientes de las limitaciones de estos pactos. Si una tradición está en mal estado, sus incoherencias internas se trasladarán a sus propuestas políticas. Es lo que MacIntyre detecta en los *pluralismos* de los sistemas estatales occidentales: realmente, para el escocés, más que existencia de diversas tradiciones que llegan a una síntesis, se llega a pactar el desacuerdo entre posiciones que no alcanzan coherencia porque todas parten de parecidos presupuestos erróneos.

MacIntyre quiere hacer énfasis en que las soluciones políticas han de responder a una realidad social; y en que la variedad de soluciones políticas va mucho más allá de los moldes de las democracias occidentales que conocemos. Denuncia las disfunciones de tales sistemas desde sus propios parámetros: las pretensiones de democracia son interferidas por el aparato de los partidos, por la injerencia de los mercados en la práctica política y por la propia concepción de la justicia por parte de la mentalidad individualista que tales sistemas potencian y que excluye un concepto adecuado de bien común, necesario para la construcción de una genuina comunidad³¹². Una comunidad de este estilo es la que expresa una tradición, con los parámetros de confianza racional en los puntos básicos que maneja, es decir, con una pretensión de verdad, sin la cual cualquier apoyo para la convivencia se manifiesta endeble.

Lo que MacIntyre achaca a las sociedades occidentales es que se figuran marcos para distintas posiciones particulares en el seno de una tradición en buen estado. Pero, en realidad, no son tales comunidades. Lo que revelan son desacuerdos sostenidos: no existe pretensión de verdad en cada una de las voces discordantes, que se satisfacen con el desacuerdo y, por tanto, no profundizan en el origen de las diferencias de fondo. Falta la pretensión de verdad que, para MacIntyre, se demuestra necesaria para reconocer la inconmensurabilidad entre las posiciones y, con el esfuerzo mutuo, llegar a superarla.

c) *Derechos y deberes en la modernidad*

1) -- Lenguaje moral y generalizaciones

Movido por su interés por la justicia nuestro autor ha dirigido en repetidas ocasiones su interés hacia la noción de “deber”. En primer lugar, sus estudios sobre análisis del lenguaje le llevaron a darse cuenta de que en las sociedades

³¹² Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xx-xxiv.

tradicionales la noción de “deber” en singular, no existía. En su lugar, se hablaba de “deberes”, y éstos venían especificados por posiciones y roles sociales ³¹³. El interés del desarrollo histórico de esta noción le condujo a considerar cómo **“el impacto del industrialismo y del *ethos* liberal e individualista destruye esta concepción de las relaciones humanas en términos de roles y funciones”** ³¹⁴. El cambio en el lenguaje es consecuencia de un proceso de abstracción de lo que en otra época eran términos con consecuencias sociales y morales bien definidas.

Lo mismo ocurre con el concepto de “obligación” ³¹⁵; y, en general, se podría aplicar a las nociones morales que pretendan una configuración más que meramente procedimental del comportamiento humano, que es la que termina triunfando en el liberalismo. Esta visión de la sociedad liberal contemporánea como descomposición moral es la que determina en buena parte el análisis de tales procesos conceptuales. No es casual la insistencia de MacIntyre en el ejemplo del concepto de “tabú”. La acepción de “tabú” que llegaron a conocer los antropólogos que llegaron a la Polinesia en el siglo XIX no era más que una descomposición de lo que en otro momento constituyó en esa cultura un desarrollo normativo coherente ³¹⁶. Y tampoco es casual que precisamente este ejemplo muestre que la decadencia de ese sistema de normas dio lugar a un vacío de contenido en el concepto, que pasó a aplicarse cada vez de un modo más general e indefinido. Así, los antropólogos que se encontraron el concepto de “tabú” en tal estado, sacaron la impresión de que encerraba un prejuicio religioso ³¹⁷.

Destaquemos la relación entre descomposición moral y generalización que ya constatamos como recurrente en MacIntyre ³¹⁸. Si hay algo que el escocés no perdona es la descontextualización. Cuando las relaciones dentro de la comunidad no se entienden de un modo coherente, aparecen esos conceptos generales que pretenden llenar el vacío de autocomprensión de los problemas morales.

Los abundantes estudios sobre el concepto de deber y deberes constituyen un terreno abonado para cuando más tarde MacIntyre analice su contrapunto: *los derechos*. Y, precisamente, sus críticas a este concepto parten de que su utilización encubre una decadencia. El esquema de aproximación a la noción de “derechos”, repite el que ya había desarrollado al hablar de “deber”. La

³¹³ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 91-92 (86-87).

³¹⁴ Cfr. “Secularization and Moral Change”, p. 72.

“The impact of industrialism and of a liberal and individualist ethos destroys this conception of human relationships in terms of roles and functions”.

³¹⁵ Cfr. “Secularization and Moral Change”, p. 72.

³¹⁶ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 144-146 (111-114).

³¹⁷ Para una aplicación de este proceso a la institución familiar, cfr. JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN: *Familia y tecnología*, pp. 27-36.

³¹⁸ Vid. Capítulo 2: “Universalidad”

concepción de derechos como derechos subjetivos, es una creación relativamente reciente, que ha de entenderse dentro de un marco histórico, y que no resulta necesaria para la protección de determinados bienes básicos. Es más, el énfasis en los derechos universales, resulta perjudicial cuando la teoría que los pretende sustentar es insuficiente, pues denota su carácter encubridor. Además, ya que no es posible aplicar universalmente las normas que desarrollen esos derechos, hablar de derechos universales resulta un ejercicio de hipocresía. Si a esto unimos las posibles contradicciones entre unos derechos y otros —al darse distintas listas de derechos procedentes de concepciones antagónicas—, y la falta de sometimiento a una jerarquía entre ellos, nos encontramos sin criterios de decisión sobre cómo articular esos derechos en su ejercicio concreto. Todo comienza a parecerse a un concepto moral en descomposición, como sucedió con el concepto polinesio de “tabú” que encontraron los antropólogos del siglo XIX. No es extraño que MacIntyre afile sus críticas hacia el concepto de derechos humanos tal como los entiende la modernidad:

“La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos, es precisamente del mismo tipo que la mejor que tenemos para afirmar que no hay brujas, o la mejor razón que poseemos para afirmar que no hay unicornios: el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existan. Los defensores filosóficos dieciochescos de los derechos naturales a veces sugieren que las afirmaciones que plantean que el hombre los posee son verdades axiomáticas; pero sabemos que las verdades axiomáticas no existen. Los filósofos morales del siglo XX han apelado en ocasiones a sus intuiciones o las nuestras; pero una de las cosas que deberíamos haber aprendido de la filosofía moral es que la introducción de la palabra "intuición" por parte de un filósofo moral es siempre señal de que algo funciona bastante mal en una argumentación”³¹⁹.

Más aún, la propia comprensión de los derechos no es universal, pues las distintas tradiciones pueden tener conceptos contradictorios de unos mismos derechos, y formas de aplicación marcadamente heterogéneas. El derecho a la vida, al trabajo, y a la propiedad se comprenden de modo diverso en distintas situaciones culturales y, por tanto, adquieren realizaciones prácticas muy variadas.

Pero el párrafo de *Tras la virtud* que acabamos de transcribir necesitaba un mayor desarrollo para encontrar justificación. Por eso, muchas de las críticas vertidas sobre ese texto son razonables, pues MacIntyre no mostraba todos los presupuestos que le llevaban a tales afirmaciones, aunque también se podían colegir de las fuertes críticas de esa obra hacia los conceptos básicos de la

³¹⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 95-96 (69).

modernidad, uno de los cuales es precisamente el de *derechos universales*. MacIntyre profundizará posteriormente en las razones de esa fuerte crítica, pero primero hemos de demostrar precisamente el papel del concepto de los derechos en el esquema global de la modernidad.

2) -- Especificidad del concepto de derechos y papel en un esquema ideológico concreto

La conclusión de MacIntyre estriba en que la utilización del concepto de “derechos humanos” es un epifenómeno de una tradición concreta, que además está en decadencia. De este modo, se empeña en mostrar la contextualidad histórica de la categoría de “derechos humanos”, que sólo ha podido surgir y ser comprendida en un determinado entorno cultural, el de la modernidad, en el que las piezas clave de la comprensión serían:

- La búsqueda de concepciones intemporales y a-históricas que superen las contingencias de los órdenes sociales y políticos ligadas a un tiempo dado;

- Los derechos de los seres humanos individuales, como expresión de esas concepciones intemporales;

- El individuo aislado, **“el individuo como individuo que es lo que se toma como la unidad del discurso moral”**³²⁰ y efectúa reivindicaciones donde se enfrentan las dos primeras premisas.

Y el entorno donde juega todo este mecanismo es **“una concepción de la vida social como arena en la que unos individuos interesados en sí mismos pugnan por ventajas y preponderancia a menos que y hasta que sean constreñidos a reconocer los derechos de los demás”**³²¹.

MacIntyre lo explica de otro modo diciendo que el esquema liberal, en lo que se refiere a la sociedad civil, implica una tríada de conceptos específicos:

³²⁰ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, 7 (1985), p. 237.

“The individual qua individual who is taken to be the unit of moral discourse”.

³²¹ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, 7, (1985), p. 237.

“(...) a conception of moral life as an arena in which self-interested individuals contend for advantage and aggrandisement unless and until they are constrained to acknowledge the rights of others”.

a) tomar los deseos de los individuos como algo dado, sin posibilidad de modificación y previos a la propia constitución individual;

b) concebir la sociedad como un contrato entre esos individuos anteriores, que parten de posiciones enfrentadas previas a su entrada en el ámbito social;

c) la aparición de expresiones de reivindicación en forma de derechos, que es una manifestación de la idea psicológica en la que se basan las dos características anteriores. Precisamente porque tengo unos deseos y pretensiones propias e invariables, previas a la entrada en el pacto social, y porque parto de la universalidad de tales pretensiones, la vida en sociedad aporta muy poco, es contingente, y tengo que adoptar ante ella una actitud defensiva, de modo que asegure espacios de individualidad inapelable. Es la actitud propia de las expresiones de derechos.

Las críticas de MacIntyre inciden en la pretendida universalidad del concepto de derechos humanos. Como hemos visto, uno de sus argumentos centrales en este tema es la constatación histórico-lingüística de que en otras culturas no ha habido expresiones equiparables a lo que hoy entendemos por *derechos*. Por tanto, no es posible afirmar la universalidad de tal categoría, ya que ha habido muchas culturas donde el concepto de derechos humanos no tiene expresión, y mucho menos algún contenido semejante. MacIntyre no se está refiriendo con esto a una desviación en esas culturas a la hora de llevar a la práctica unos conceptos básicos universales, sino la previa falta de recursos conceptuales derivada de una posición totalmente distinta del individuo ante la comunidad. Por tanto, la pretendida universalidad del concepto moderno de derechos ya tiene un límite cultural. A esto la modernidad se ha hecho ciega por tomar como neutrales sus propios parámetros, que en realidad son muy específicos.

Se puede objetar, como han hecho algunos críticos liberales de MacIntyre, que el liberalismo puede llegar a reconocer su especificidad al mismo tiempo que demuestra su superioridad respecto a otros modelos culturales, con lo que la diferencia se explicaría como triunfo. Este argumento, al que, por otro lado, se veía abocada la propia teoría de MacIntyre, le ha impulsado a tomar partido, a su vez, por una tradición concreta distinta de la moderna que parte de Aristóteles y se dirige al tomismo.

La crítica de MacIntyre al concepto liberal de *derechos humanos* es sólo un aspecto más de una crítica mucho más amplia del escocés, que detecta la incapacidad del liberalismo para resolver sus propias contradicciones en aspectos fundamentales. El concepto de tradición, aplicado al liberalismo, hará extensivas las críticas a sus orígenes remotos, a la Ilustración y a la modernidad en general.

MacIntyre concibe el liberalismo como una corriente de pensamiento —y de ejercicio social— que nace en la primera Ilustración, y se hace dominante en los países occidentales con el avanzar del siglo XX³²². Y no cesa en tachar de liberales a las ideas políticas dominantes de Occidente, a las teorías éticas de corte kantiano, e incluso a autores relacionados con la teología, la pedagogía, etc., que comparten las premisas básicas que detecta en la ideología liberal.

La imposibilidad de ordenación entre los bienes, tanto individuales como sociales, que postula la concepción liberal, y que hemos visto más arriba, tiene consecuencias prácticas en la teoría de los derechos humanos, pues la función ideal de éstos es proteger determinados bienes básicos. El hecho de que el liberalismo conciba la propiedad como uno de los principales derechos, da pie para una aproximación a la artificialidad de los derechos del hombre tal como los conciben la modernidad y el liberalismo (derechos naturales en un primer momento, derechos del hombre, más tarde, y, por fin, en su formulación más reciente, derechos humanos)³²³. La exposición de tales derechos no es, por tanto, un fenómeno actual, sino consecuencia de la emergencia de los valores de la Ilustración, que produce las primeras declaraciones, en el siglo XVIII³²⁴. La debilidad de la concepción de los derechos humanos desde la perspectiva liberal se manifiesta en que su pretendido universalismo (se habla de declaraciones universales de derechos) es contradictorio con la débil teoría del bien en la que se apoya.

El resto de la argumentación discurrirá acerca de la ineficacia real de la apelación a los derechos universales, la falta de recursos ulteriores para dotarlos

³²² En este punto, muchos autores discrepan, y manejan un concepto de liberalismo sensiblemente más específico, ligado muchas veces a los aspectos económicos, aunque sin excluir otros.

³²³ En este sentido, vid. JESÚS BALLESTEROS: *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos; Madrid, 1989, pp. 55-59. Este autor ha detectado la importancia emblemática del establecimiento del derecho de propiedad entre los fundamentales derechos, como uno de los puntos débiles de la modernidad y ha procurado corregirla, salvando a la vez el propio concepto y función de los derechos humanos. De esta forma, muestra su discrepancia con MacIntyre ya que éste desarrolla una crítica más general hacia el propio concepto de derechos humanos universales, denunciando su punto de partida subjetivista, y emitiendo un juicio drástico acerca de su estatuto epistemológico y ético. La cita más famosa de MacIntyre es conocida (Cfr. *Tras la virtud*, p. 95-96 (69). Vid. Nota *infra*).

Al citar a MacIntyre junto a Michel Villey, parece que Ballesteros está achacándoles el mismo defecto. Más bien habría que separar las críticas a ambos autores y asignar a MacIntyre la de la indeterminación de los derechos pues ve “en los derechos humanos el riesgo de opción entre presupuestos morales opuestos” (Idem, p. 64). Villey, por su parte, aún desenmascarando las raíces modernas de las teorías de los derechos humanos, admitiría unos derechos humanos fundados en un derecho natural que les otorgara verdadera naturaleza jurídica; mientras que descartaría otras fundamentaciones actuales como las que tienden a presentar los derechos como meras limitaciones del poder (cfr. MICHEL VILLEY: *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien; Paris, 1975, p. 261).

³²⁴ Declaración de Derechos, de Virginia (1776); Declaración de derechos del hombre y del ciudadano (1789); Declaración de la Independencia americana (1776), etc.

de contenido y jerarquizarlos, y la instauración de la protesta como forma de expresión típica de nuestros conflictos morales.

3) -- Raíz de la réplica de MacIntyre

MacIntyre quiere destacar que sin un marco social coherente, como el que proporciona una tradición poseída en común, esos derechos carecen de sentido ³²⁵. Por tanto, hablar de derechos universales, de un modo transcultural e intemporal, no está suficientemente justificado. Los modernos derechos universales funcionan como una ficción moral para sustituir ese marco compartido que ya no existe. Fingen un cierto acuerdo universal, pero no pueden asegurarlo y terminan haciendo caer a los que los reivindican en la hipocresía de ejercer acciones de presión para mantener un determinado orden de derechos, sin poder aportar argumentos convincentes para defenderlos.

Es importante señalar que MacIntyre matiza en *Justicia y racionalidad* que su crítica se refiere a la fundamentación de los derechos que no es capaz de realizar la modernidad. En este sentido, afirma que estos autores modernos consideran los derechos humanos como algo que sencillamente no necesita fundamentación ulterior ³²⁶. Con ello abre la puerta a otras posibles fundamentaciones, al tiempo que advierte de los peligros de entrar en la retórica de los derechos, pues pueden confundirse argumentaciones espurias con genuinas.

Muchos de los que buscaron en *Justicia y racionalidad* una respuesta al interrogante de *Tras la virtud* acerca de los derechos, seguramente quedaron decepcionados y endurecieron sus objeciones. Pero MacIntyre se daba cuenta de que no bastaba con la crítica a las disfunciones del concepto de derechos, sino que estaba pendiente la fundamentación de tal crítica en aspectos básicos de teoría moral y social, y con este fin ha emprendido un desarrollo a través de varios artículos, fundamentalmente “Are There Any Natural Rights?” ³²⁷, “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric Of Rights” ³²⁸ cuya difusión más limitada quizás contribuya a que no se hayan conjurado las acusaciones de unilateralidad que siguen recayendo todavía sobre MacIntyre en este tema.

La profundización de la crítica de MacIntyre a los derechos, tal como los concibe la modernidad, se basa en dos pilares:

³²⁵ Cfr. “Secularization and Moral Change”, p. 52.

³²⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 326 (342).

³²⁷ Vid. (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), 22 pp.

³²⁸ Vid. *Listening/Journal of Religion and Culture*, 26 (1991), pp. 96-110.

a) La ausencia de un marco conceptual homogéneo, que proporcione criterios de racionalidad suficientes para emprender un debate sobre este tema. Pero, además, precisamente la extensión de las discusiones sobre los derechos, en las que se finge que se ha llenado esta laguna conceptual, contribuye a perpetuar la confusión.

b) La pretensión las concepciones de los derechos de excluir de su argumentación cualquier contexto social y cultural concreto. Para MacIntyre es precisamente el contexto particular el que proporciona la base necesaria para obtener una base conceptual homogénea. Y explica esa neutralización del contenido de los derechos como falta de contextualidad. La abstracción *a priori* de todo contexto particular conduce al vacío de contenidos y a la ausencia de una fundamentación sólida. Pero, además, ese proceso de descontextualización está ligado históricamente a la aparición de concepto de derechos a partir del concepto clásico de *ius*.

Lo que se generó fue una concepción de derecho que está enfrentada con la más antigua concepción de *ius* en cuatro aspectos destacables:

1) las demandas de derechos no se derivan ya de una concepción de la virtud de la justicia basada en un orden teleológico (más específicamente, de un orden al mismo tiempo creado y dirigido por Dios); tenían que encontrar otro modo de justificación racional; al mismo tiempo la tarea de la justificación racional tenía que ser reconcebida, pues las demandas morales y evaluativas se habían mostrado cada vez más discutibles. En el seno de la modernidad se daban simultáneamente —y se siguen dando— distintos tipos de justificaciones, como las que pretenden ser evidentes por sí mismas para todas las personas racionales; otras que se fundamentan por referencia a la utilidad como criterio de demarcación; otras que se apoyan en consideraciones contractualistas, etc. MacIntyre se empeña, en primer lugar, en mostrar la inconmensurabilidad entre estas posiciones. No son formas simplemente diversas de aproximarse a una misma realidad, sino que resultan contradictorias entre sí y llevan a consecuencias muy dispares.

La crítica de MacIntyre la insuficiencia de los argumentos de la modernidad para defender precisamente la universalidad de los derechos. MacIntyre llega a argumentar que, la pretensión de universalidad aquí es una herencia de las concepciones trascendentes de la ley natural; tanto la universalización en el ámbito, como la no excepcionalidad de esos derechos humanos básicos sólo son explicables desde el punto de vista de una concepción del hombre como creado por Dios. En el momento en que la modernidad excluye *a priori* cualquier viso de heteronomía en el comportamiento humano, corta de raíz las posibilidades de justificación

de las pretensiones de universalidad. MacIntyre demuestra que los argumentos esgrimidos desde la tradición moderna no resisten la introducción de excepciones a esos derechos³²⁹. A menos que se reconozca una autoridad extrínseca, no es posible dotarlos de contenido y fuerza.

Por tanto, la formulación moderna de los derechos del hombre es incompatible con el concepto de ley natural de la tradición aristotélico-tomista. Y más específicamente ese contraste se presenta con la filosofía del Aquinate tal como la expone el escocés:

“(...) desde el siglo XVIII se ha dado asentimiento a una concepción de los derechos ajena al pensamiento del Aquinate y ausente de dicho pensamiento: pues según la concepción tomista, los derechos que son normativos para las relaciones humanas se derivan de la ley divina y sólo por ella quedan garantizados. Ley divina que, quienes no tienen los recursos que proporciona la autorrevelación de Dios, aprehenden como la ley natural. La ley es primaria; los derechos son secundarios. Pero, para la modernidad ilustrada y postilustrada, los derechos proporcionan un criterio anterior a toda ley”³³⁰.

MacIntyre hace énfasis en la oposición entre las aproximaciones de la modernidad a los derechos y cualquier concepción de la ley natural en Santo Tomás. Para él, detrás de esta concepción de los principios de la ley natural, late la incapacidad para llegar a ellos como no sea a través de la implicación en una comunidad donde estén presentes ciertos modos correctos de aprendizaje. Éstos pueden proporcionar criterios de discernimiento de la ley natural por dos vías: por el conocimiento directo de la revelación sobrenatural; y por la introducción teórico-práctica en determinadas actividades donde tales preceptos de la ley natural encuentren especificación. Tanto en un caso como en el otro, la concepción del individuo como portador de deseos invariables y universales que proporcionarían la base de las pretensiones de los derechos humanos, es incompatible con la posibilidad de la modificación de los deseos a través del aprendizaje para conformarlos a un bien objetivo del ser humano como tal. No es la constatación de unos deseos más o menos uniformes en los seres humanos lo que funda los derechos, sino el descubrimiento una asignación de bienes para el hombre previamente establecida y ordenada. Reaparece la teoría del bien y de una naturaleza normativa, frente a las teorías del sentido común —entender las

³²⁹ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), p. 17.

³³⁰ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 109 (76).

pasiones en sentido humeano como algo dado—, del consenso universal —los deseos personales pueden ceder ante una conveniencia social— o de la utilidad en las que se fundan las teorías modernas de los derechos.

Se pasa, por tanto, de un concepto unitario de la fundamentación del *ius* como el tomista, a distintos modelos teóricos de la modernidad que, sin embargo, están utilizando la misma terminología de los *derechos*.

2) Desde la Ilustración se habla cada vez menos de *derechos naturales* y más de *derechos humanos*: éstos se toman como pertenecientes a los individuos como individuos, y no como pertenecientes a los individuos que forman parte de una comunidad (particular o universal); los conceptos de derechos y de individuos son dos facetas propias de la Modernidad.

Tampoco se sabe específicamente de qué derechos se trata: hay catálogos rivales de derechos y una multiplicación de los derechos, que resulta poco sorprendente: al no haber base común para criterios racionales, no la hay para las listas de derechos y su correspondiente contenido. Los individuos se asignan a su arbitrio las listas y los contenidos, según sus preferencias.

3) Esos derechos concebidos a la manera de la modernidad son tomados como parangón para juzgar sistemas legales e instituciones sociales concretas desde un punto de vista ajeno a la lealtad a esas leyes o instituciones. Ese punto de vista individual es más fundamental que el que proporciona la pertenencia al grupo social. Los juicios morales y evaluativos se ven como independientes de las concepciones compartidas por una comunidad dada; por tanto esos valores no son susceptibles de ser proporcionados por la educación dentro de esa comunidad. La pertenencia a la comunidad se tiende a ver como condicional a la adecuación a una de las listas de derechos previas formuladas por el individuo. Se ponen en entredicho virtudes como la lealtad familiar y el patriotismo.

4) Los derechos así concebidos imponen constricciones sobre lo que puede ser legítimamente buscado y cómo. Y el reconocimiento de su autoridad debe ser requerido por igual de todas y por todas las personas. Por tanto, debe basarse en consideraciones igualmente válidas para los individuos, sin importar las diferencias de fines, y de otras creencias fundamentales. Así, la justificación de los derechos en una cultura moderna debe ser y debe demostrarse totalmente independiente de las creencias de cualquier clase, religiosas o no.

Pero, además, deben ser construidas de tal forma que valgan más que cualquier tipo de consideraciones teológicas. De este modo, se

acomodan muy bien ese tipo de personas que se sienten restringidas o reprimidas por las instituciones o autoridades religiosas:

“ (...) las reivindicaciones de derechos están perfectamente diseñadas para funcionar como de hecho lo hacen en gran parte de los debates morales y políticos contemporáneos. Se usan, generalmente y de modo característico, para presentar desafíos continuamente renovados contra lo que se toma por aquellos que los esgrimen, como el *status quo* institucional; desafíos encaminados a disolver los vínculos, y minar la autoridad de toda institución intermedia entre el individuo, por un lado, y el gobierno y el sistema de justicia, por el otro: instituciones tales como las familias, las escuelas y las iglesias”³³¹.

Este punto es de gran importancia para el escocés, pues precisamente la formación de comunidades coherentes es su punto de partida para la rehabilitación de la moral. Las instituciones no son propiamente comunidades, pero pueden colaborar en su formación y proteger su desarrollo. La concepción liberal de los derechos actúa, pues, como un disolvente comunitario. Sitúa al individuo frente a la comunidad. Se basa en un modelo de hombre contestatario que se afirma en su impersonalidad reivindicando sus derechos en las instancias burocráticas, y que ve en cualquier institución intermedia un obstáculo para sus pretensiones³³².

4) -- Rechazo de la retórica de los derechos

³³¹ Cfr. “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *Listening/Journal of Religion and Culture*, 26 (1991), p.105.

“(...) claims to rights are well-designed to function as they do in much contemporary moral and political debate. Generally and characteristically they are used to present continually renewed challenges to what is taken by those who present them to be the institutional *status quo*, challenges designed to dissolve the bonds, and undermine the authority, of all institutions intermediate between the individual on the one hand and the government and the justice system on the other: such institutions as families, schools and churches”.

³³² La concepción de Villey discurre paralelamente. También hace una crítica de los fundamentos de la modernidad, centrándose en los puntos de vista filosóficos que desenfoca, y concretamente en su individualismo. La crítica se extiende a la formación del “derecho subjetivo” que elimina la posibilidad de dotar de un contexto jurídico a las reivindicaciones sobre el derecho natural. Villey critica la abstracción de un conjunto de derechos a partir de un concepto ideal de individuo, y el olvido los factores relacionales del derecho, que hacían posible la justicia distributiva (Cfr. VILLEY, MICHEL: *Formation de la Pensée*, Montchrestien; París, 1975, pp. 542-543).

MacIntyre rechaza la utilización de la terminología de los derechos porque se da cuenta de que fácilmente tienen el carácter de una ficción filosófica que encubre la pretensión de soberanía de un orden social concreto. Esa capacidad enmascaradora de los conceptos filosóficos está en el fondo de su rechazo a la retórica de los derechos. Además, la mera utilización de conceptos modernos como éste es capaz de contaminar incluso a aquellos que pretenden criticarlos. MacIntyre opta una vez más por la marginalidad, cuando critica a aquellos que han intentado conservar concepto de *derechos humanos* separándolo de su raíz moderna para fundamentarlo de otro modo. Para él, —y aquí se puede encontrar un resto de su anterior marxismo— ni siquiera los términos son asépticos y eso se demuestra por la transformación de significados que han sufrido esos términos históricamente. La utilización del lenguaje y la retórica de los derechos en nuestras sociedades, implica una mezcla de sentidos: la posible articulación de los derechos en clave, por ejemplo, del iusnaturalismo tomista, se mezcla con expresiones similares predominantes en la actualidad que carecen de una fundamentación adecuada. No es que un determinado sujeto formado en una tradición que los esgrima no pueda llegar a una fundamentación correcta, sino que los interlocutores carecen de los puntos de referencia necesarios para comprender el sentido acertado. Hablar de derechos necesitaría otro contexto: uno donde su apelación estuviera basada en una fundamentación suficientemente compartida. Una sociedad suficientemente unitaria en lo que respecta a determinados criterios morales básicos, no sólo asumidos teóricamente sino asimilados de modo práctico. Hoy por hoy es utópico desvincular la concepción de los derechos de su talante moderno. Tal es la razón de que MacIntyre opte por renunciar a plantear los debates con la modernidad en términos de derechos.

Las soluciones vienen una vez más de una tradición distinta. MacIntyre se ve urgido a contestar a las preguntas que deja de responder el liberalismo. Cómo jerarquizar los bienes y conjugar esa jerarquía con una convivencia en libertad es un reto que se asemeja al de encontrar un camino entre la universalización despersonalizadora y el historicismo relativista. MacIntyre parece insinuar que el avance que ha supuesto encontrar una solución a este último problema, a través de su teoría de la racionalidad de las tradiciones, deja abierta la posibilidad de construir de un tipo de comunidad que sea capaz de desarrollarse moralmente a partir de argumentos racionales que no compartan los errores de la opción moderna. Hoy en día, la utilización del lenguaje y la retórica de los derechos tiene el riesgo cercano de desviarnos de este cometido, pues carecemos en nuestras sociedades de la suficiente unidad de fondo para que podamos desarrollar una discusión coherente a este respecto. MacIntyre rechaza cualquier función encubridora del lenguaje que pueda ocultarnos nuestra situación real.

d) *La aplicación de la justicia*

Nuestro autor está interesado en la instauración social e institucional de los conceptos que utiliza. En el caso de la justicia, se detiene en la ejemplificación de las disfunciones que puede ocasionar un concepto inadecuado, en la práctica de los tribunales. Por ello ha ejemplificado la aplicación de algunos criterios de la justicia por el *Tribunal Supremo* de los Estados Unidos ³³³.

Es interesante examinar el porqué de esta aproximación: los tribunales deciden en el foro público, pretensiones que muchas veces expresan preferencias privadas. Éstas, muchas veces son manifestación de concepciones últimas, modos de entender y evaluar la vida y el bien humano. Cuando entran en colisión pretensiones enfrentadas, uno de los fundamentos de la justicia liberal, es asegurar, mediante un procedimiento imparcial, una justicia desinteresada que constituya el punto adecuado de reparto entre las pretensiones de las partes, conforme a la ley. Otro de esos pilares, es que no tiene nada que decir en cuanto a la legitimidad de las pretensiones últimas de cada ciudadano o grupo, en cuanto expresiones de preferencia personal vital. Pero cuando los criterios de evaluación no están previstos por la norma —y esto acaba pasando en las cuestiones de más trascendencia— no existe un criterio ulterior de apelación para resolver las pretensiones de las partes en conflicto. La carencia de primeros principios tiene una repercusión inusitada en este campo. La nota de la inconmensurabilidad aparece en el terreno donde más precisión se requiere. MacIntyre va a iluminar su argumentación con ejemplos de las sentencias del Tribunal Supremo americano; serán un paralelo con las posiciones enfrentadas de los filósofos del liberalismo: si no nos damos más cuenta de este paralelismo, así como del fracaso de unos y otros, es porque la sociedad no ha desarrollado institucionalmente modos concretos de llevar a cabo ese debate de manera clarificadora.

La constatación de este fracaso es la creciente actitud crítica para con los jueces y el sistema judicial. Cada vez más se aprecia la *increencia en la justicia*. Con ello se expresa un desencanto: no se cree que se puedan tener unos criterios orientadores para las decisiones. El sistema liberal sólo permite esta alternativa o la de los que creen en la justicia porque el orden ha de prevalecer. El problema es que esta creencia se apoya en un criterio fáctico, y no valorativo: lo que ha prevalecido hasta el momento, sin preguntarse por qué se ha constituido tal orden y cómo ha podido mantenerse hasta el momento.

Otra consecuencia es la creciente litigiosidad: la carencia de principios compartidos hace necesaria la intervención de la autoridad judicial en campos donde anteriormente no era necesaria. La impersonalidad de las decisiones que afectan a los intereses últimos y la creciente expansión del ámbito de lo público entran en contradicción con el interés por la no regulación de las esferas de la

³³³ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 310-311 (253).

vida, fundamentalmente la económica, de que hace gala el sistema liberal. Lo que hace sospechar que el liberalismo sólo es tolerante con las decisiones más intrascendentes: por ejemplo, aquellas que afectan a la disposición de bienes de consumo. Pero, cuando hay en juego valores de más entidad, suspende el juicio o finge tener un criterio que en el fondo no cumple los requisitos de racionalidad, o, para decirlo con MacIntyre, que no constituye el modelo de racionalidad en buen estado; el más adecuado del que podemos disponer.

Examinemos los ejemplos prácticos de MacIntyre:

En la decisión del Tribunal supremo de los Estados Unidos acerca de la asignación de criterios para el reparto de tierras entre los indios *wapaonag* y los colonos asentados en ellas, detecta la inferioridad en la que se encuentran los tribunales actuales respecto de Aristóteles:

“el juicio tiene un papel indispensable en la vida del hombre virtuoso, que ni tiene ni podría, tener, por ejemplo, en la vida del hombre meramente obediente a la ley o a las normas. Así, la virtud central es la *phrónesis*” ³³⁴.

La virtud principal de los tribunales de justicia ha de ser también la *prudencia*. En el ámbito donde ha de imperar “el buen juicio”, la mera disposición de obediencia a las normas, resulta un criterio de actuación limitado, pues no resulta suficiente en muchos casos, e incluso puede llevar a flagrantes contradicciones.

MacIntyre acude al caso Bakke sobre las cuotas de matriculación en las universidades americanas en función de una discriminación racial “positiva”, para refutar la posición de Ronald Dworkin que aboga por que contemplemos el bagaje axiológico del liberalismo, y concretamente del liberalismo jurídico, como un cuerpo de doctrina coherente y unitario ³³⁵. Así, lejos de esta visión unitaria y universalizable del liberalismo como doctrina omniabarcante con soluciones jurídicas coherentes para todo caso, MacIntyre afirma que en realidad, tal como está constituido y actúa en una sociedad liberal, **“la única función del Tribunal Supremo debe ser la de mantener la paz entre grupos sociales rivales que apoyan principios de justicia rivales e incompatibles, ostentando en sus fallos la imparcialidad que consiste en nadar entre dos aguas”** ³³⁶.

La apelación a los principios generales del derecho a la mente del legislador o a la tradición histórica no resuelve la incertidumbre cuando hay

³³⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 194 (154).

³³⁵ Cfr. RONALD DWORKIN: *Los derechos en serio*, Ariel; Barcelona, 1984, pp. 209-233.

³³⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 311 (253).

varias tradiciones en liza, cada una con criterios incompatibles, y, como se empeña en resaltar MacIntyre, con interpretaciones rivales de la historia, ya que la defensa de un modelo de vida lleva consigo, inseparablemente, la narración de porqué y cómo se ha llegado a este punto.

La solución que apela a los criterios sistemático-normativos también encontraría, según esta teoría, barreras insalvables desde el momento que ignora la distancia entre las pretensiones de los ciudadanos y por tanto se aleja de la realidad social. La pretensión de mantener el sistema jurídico alejado de las concepciones vitales de fondo no es sino un síntoma de decadencia y dominación, que minaría en sus fundamentos el sistema democrático.

Es lo que se demuestra al estudiar los límites de los métodos judiciales que se centran en el procedimiento. Éste puede proporcionar determinadas ventajas y favorecer la solución justa, pero llevado a su extremo, viciaría todo el sistema. La justicia procedimental, va de la mano y por tanto corre la misma suerte del sistema representativo meramente procedimental. La democracia precisa para su implementación, de una articulación axiológica no neutral, de la misma manera que en su origen tampoco ha tenido ese carácter neutro. Lo mismo sucede con el sistema procesal.

“(...) tenemos demasiados conceptos morales dispersos y rivales, en este caso distintos y rivales conceptos de justicia, y que los recursos morales de la cultura no nos aportan manera alguna de zanjar la cuestión racionalmente”³³⁷.

En el fondo, los debates jurídicos en el seno de los tribunales reproducen el mismo esquema que otros debates que se dan en nuestras sociedades. La heterogeneidad de los puntos de partida acarrea la consecuencia de la inconmensurabilidad de las soluciones propuestas. El problema es no darnos cuenta de que esas instituciones estaban pensadas para otro marco distinto: la decisión jurisprudencial está ligada en su origen a la resolución según unos criterios de fondo compartidos tanto por las partes en litigio como por los jueces. La inexistencia de ese acuerdo racional de fondo produce disfunciones como las que denuncia MacIntyre.

La salida no se encuentra, una vez más en hacerse con el poder judicial respecto a determinados criterios e imponerlos a los contendientes. Parece que MacIntyre es más partidario de armar pequeñas comunidades con alta cohesión social y moral. La solución más factible para esas comunidades será dotarlas de sus propios modos de dirimir los conflictos, que no estén impregnados por las instituciones liberales. El arbitraje podría constituir una solución para algunos casos.

³³⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 310 (252).

E. OTRAS CARACTERÍSTICAS DE LA JUSTICIA MACINTYREANA

1. ADOPCIÓN DE LOS CONCEPTOS CLÁSICOS SOBRE LA JUSTICIA

MacIntyre no pretende realizar una completa teoría de la justicia para oponerla a las teorías de otros pensadores modernos. Su aproximación se contenta con expresar las limitaciones y contradicciones de las teorías al uso y su incompatibilidad con una concepción aristotélico-tomista. Por tanto, los conceptos básicos de la justicia de la tradición clásica aristotélica son los puntos de apoyo de la justicia macintyreana.

El realismo propio de esa tradición, de la que nuestro autor pretende ser un continuador —aunque al mismo tiempo innovador—, se manifiesta en la ausencia *a priori* de un concepto inacabado de justicia. La justicia se encuentra en las relaciones humanas y éstas siempre tienen un carácter contingente. El propio concepto justicia que MacIntyre comparte con la tradición clásica es necesariamente incompleto: si justicia es "*constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*", entonces pertenece a una voluntad que va actuando de modo siempre perfectible, pues así es el mundo de las relaciones humanas, donde cualquier movimiento produce desequilibrios obligacionales entre unos y otros. Se comprende así mejor el error de la modernidad de pretender establecer unos criterios de justicia universales e invariables para todo tiempo y lugar ³³⁸.

MacIntyre también asume la terminología de justicia general y particular. Distingue ambos planos pero los contempla en íntima relación, sin una separación drástica. Sin embargo, las ideas de MacIntyre se pueden conjugar con inquietud de Villey por la separación de la justicia de los ámbitos jurídicos ³³⁹.

³³⁸ Pero, al mismo tiempo, habría que estudiar si acaso MacIntyre no cae en el polo opuesto, al interrelacionar tanto justicia y racionalidad: al enfatizar el carácter perfectible de la justicia y su paralelismo con el de racionalidad, puede estar postulando un concepto suave de las posibilidades de un conocimiento cierto, con el consiguiente peligro de relativismo o subjetivismo. Parece que MacIntyre rehuye de ambos defectos; de hecho, la aproximación que hace al papel de los primeros principios en el conocimiento humano (cfr. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press, Milwaukee, 1990, 69 pp.), descarta un relativismo teórico en el que sus posiciones de otros momentos podrían haberle hecho caer con más facilidad. Pero su concepto de investigación racional que se aproxima a la tesis popperiana de sucesión de hipótesis falsables, nos llevaría a un proceso de acercamiento a la verdad demasiado largo y tortuoso, que podría conducir a la pasividad y a un relativismo, si no en la teoría, al menos en la práctica.

³³⁹ Cfr. MICHEL VILLEY: *Compendio de Filosofía del Derecho*, EUNSA. Pamplona, 1979. vol. I, pp. 69-75; *La formation de la pensée juridique moderne*, 9ª ed. corregida, Montchrestien, Paris, 1975, pp. 25-26.

Pretender adoptar un criterio de *justicia general* en el campo de la Filosofía del Derecho no deja de ser una descontextualización. La justicia se devalúa cuando se separa de sus ámbitos propios de aplicación. Pero la justicia como virtud comienza actuando con carácter más amplio y profundo que el de la mera administración pública de justicia. Existen otras comunidades y agentes de justicia: hospitales, empresas, asociaciones, universidades, etc. Y el carácter completo del sujeto que interviene en esas instancias se forja también a través de la virtud de la justicia.

a) Justicia conmutativa, distributiva, y legal

En *Justicia y racionalidad* MacIntyre desarrolla el esquema aristotélico-tomista de la justicia haciendo alusión precisamente a estas categorías³⁴⁰. Todo concepto de justicia ha de saber explicar los distintos tipos de relaciones que se pueden dar en una comunidad humana y hacerlos compatibles en el mismo modelo teórico. Al mismo tiempo, ese modelo ha de poder explicar las distintas relaciones tal como se dan en la realidad e incluso dar razón de las posibles disfunciones que produzca.

MacIntyre realiza una transposición actualizada, de los términos básicos de la justicia aristotélica y tomista. La finalidad de esta explicación se deriva de la necesidad de circunscribir los debates sobre la justicia a su terreno propio y de demostrar con ellos la coherencia de una teoría de la justicia en los distintos ámbitos donde juega. La justicia del mérito es capaz de armonizar con gran perfección los aspectos conmutativo, distributivo y legal:

“La aplicación de este tipo de proporcionalidad reglamentada en la justicia distributiva presupone, obviamente una ordenación según rango de las acciones como meritorias o reprobables y una ordenación según rango de los bienes a distribuir; mientras que en la justicia correctiva se presupone una ordenación según rango de los daños y privaciones que pueden imponerse como castigos más o menos serios”³⁴¹.

El mérito en las relaciones de justicia nos lleva a una determinada concepción del bien del hombre, de su naturaleza y de su carácter social. Por tanto, en la base de la noción clásica de justicia asumida por MacIntyre siempre encontraremos un concepto de bien común. El modo de tasar el mérito o demérito de las relaciones sociales deriva en última instancia de tal concepto y esto tanto en la justicia distributiva, como en la conmutativa y la legal:

³⁴⁰ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 199-201 (199-202)

³⁴¹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 127 (119).

“Actuar con justicia es en una parte fundamental, dar a cada persona lo que esa persona merece con respecto a su contribución al bien global, tanto en la distribución de los cargos públicos como en la del honor y otras recompensas. La justicia en el intercambio está gobernada por una escala de valor coherente con esa misma concepción del bien global. Y las reglas que definen las acciones y transacciones justas son constitutivas de aquella forma de vida en la cual y a través de la cual se alcanza lo bueno y lo mejor”³⁴².

En este punto la teoría macintyreana relativa al mérito como aportación o detracción a la comunidad necesitaba ser completada con un concepto de necesidad que introdujera otros criterios de reparto. Nuestro autor ha realizado una sugerente aproximación a este aspecto en *Dependent Rational Animals* dirigida a la fundamentación del papel de la vulnerabilidad humana y de los vínculos sociales solidarios³⁴³, y la virtud correspondiente de la “justa generosidad”.

b) Las notas de la justicia: lo debido, la igualdad y la alteridad

Como venimos diciendo, el autor de *Tras la Virtud* asume el tratamiento aristotélico de la justicia. También recoge las aportaciones ulteriores de esa tradición, —fundamentalmente las del Aquinate— y las herramientas filosóficas de nuestra época, de manera que está en condiciones de hacer más elocuentes esos principios a los modos de entender de nuestros días.

El principio de igualdad no se establece como una categoría *a priori* sino más bien como un criterio prudencial de actuar *κατόν ὀρθόν λόγον* (de acuerdo con la recta razón)³⁴⁴ que implica tratar lo igual como igual y lo diferente como diferente. **“La justicia es una aplicación de la razón a la conducta y concierne a cómo la voluntad puede dirigirse racionalmente**

³⁴² Cfr. “Which God Ought We to Obey and Why”, p. 367.

“To act justly is in key part to give to each person what that person deserves in respect or their contribution to that overall good, both in the distribution of public offices and in that of honor and other rewards. Justice in exchange is governed by a scale of worth consistent with that same conception of the overall good. And the rules which define just actions and transactions are constitutive of that form of life in and through which the good and the best is achieved”.

³⁴³ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, *passim*.

³⁴⁴ Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1138b25. Cfr. *Tras la virtud*, p. 193 (152).

hacia la conducta correcta”³⁴⁵. MacIntyre huye de un igualitarismo que no tenga en cuenta el contexto.

“La justicia es una cuestión de lo que es justo, es decir, de *toison*, lo igual. Aquello en que consiste la igualdad de la justicia es que los casos similares se traten por igual, y que los casos con diferencias proporcionales de merecimiento sean tratados según esa proporción. De modo que una distribución es justa si y sólo si preserva, entre dos casos en los que los recipientes sean desiguales en su mérito, una distribución proporcionalmente desigual (*Ética a Nicómaco* 1131a10-1131b24)”³⁴⁶.

Por descontado, no duda del principio de igualdad de los ciudadanos ante la ley, pero la aplicación de una ley implica modos diversos según las circunstancias, que no pueden estar completamente previstas en la norma.

El concepto de “deber”, relevante para toda la ética, tiene un papel fundamental en la justicia: pues en su objeto está el dar algo que es *debido*. El ejercicio de cualquier otra virtud encierra un cierto carácter de alteridad y, por tanto, una intervención de la virtud de la justicia:

a) en primer lugar respecto a la comunidad: “el bien común necesita la bondad de todos los individuos”³⁴⁷:

“El bien de cada virtud es susceptible de ser referido al bien común, al que se ordena la justicia. De acuerdo con ello, los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia”³⁴⁸. (Aquí el Aquinate se refiere a la justicia legal, o “general”).

b) en segundo término, todo aquel que haga el bien o el mal se halla situado ante Dios, como ante un “otro” al que se da o retiene lo que se le debe³⁴⁹.

“Si la justicia posee un rango superior (respecto al resto de las virtudes morales) ello es, como enseña Santo Tomás, porque no solamente ordena al hombre en sí mismo, sino también la mutua convivencia entre los distintos hombres; porque excede los límites del sujeto individual, con lo que, en cierto sentido, viene a considerarse cabalmente en “bien del otro”, *bonum alterius*”³⁵⁰.

³⁴⁵ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 198 (198).

³⁴⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 127 (119).

³⁴⁷ Cfr. JOSEPH PIEPER: *Justicia y fortaleza*, Rialp; Madrid, 1968, p. 50.

³⁴⁸ Cfr. S. Th. II-IIae, 58, 5.

³⁴⁹ Cfr. JOSEPH PIEPER: *Justicia y fortaleza*, Rialp; Madrid, 1968, p. 52.

³⁵⁰ Cfr. JOSEPH PIEPER: *Justicia y fortaleza*, Rialp; Madrid, 1968,, p. 66-67.

La justicia es virtud de la esencia del hombre (de la voluntad). Su relación con la *prudentia* es inescindible³⁵¹. Como ya hemos visto, MacIntyre se aproxima a esta catalogación tomista al señalar las relaciones entre justicia y racionalidad. Como desarrollo de lo anterior, vendrá el examen de las virtudes de la fortaleza y la templanza se centran más en la orientación de las pasiones:

“La virtud que esencialmente posee el bien es la prudencia. La justicia es su activa realizadora” (...) “Lo que concierne a la esencia es superior y más noble que lo que atañe a la realización o ejecución; lo cual a su vez es superior y más noble que lo que dice referencia a la conservación y eliminación de obstáculos” (...) “Por eso, entre las virtudes morales, la primera es la prudencia; la segunda la justicia; en tercer lugar la fortaleza; en cuarto la templanza”³⁵².

MacIntyre ha asumido este esquema de virtudes haciendo énfasis en que no sólo sufre la justicia, sino también el resto de las virtudes y concretamente la templanza y la fortaleza, hasta verse excluidas del esquema de valores de la modernidad, al menos en las formas en que se han entendido clásicamente tales virtudes³⁵³.

Nuestro autor tiene clara la necesidad de la alteridad para que se den relaciones de justicia. Martin Rhonheimer, siguiendo a Aristóteles, limita la justicia al “perfeccionamiento de la voluntad en lo que respecta a la tendencia al «bien para los demás»”³⁵⁴; pero “dar a cada uno lo suyo” supone también darse uno mismo lo correspondiente. Nos parece más adecuado, como hace MacIntyre, referir la justicia al aspecto relacional del hombre, que incluye las distintas partes de la relación. El propio MacIntyre detecta en Adam Smith la raíz de los errores de acentuar la dicotomía entre el comportamiento del mercado, que fomenta el interés propio, por un lado, y comportamiento el altruista y benevolente, por otro. Los que tienden a estas distinciones ignoran que el bien común **“sólo puede ser mi bien en la medida en que lo es también para los demás”**³⁵⁵. MacIntyre hace énfasis en la relevancia del factor social en todo el cuerpo de la moral. Los factores sociales juegan un papel fundamental en la génesis de todas las virtudes y éstas a su vez influyen en la configuración de la sociedad. Sin embargo, **“a todo ser humano cualquier otro ser humano le debe algo, y de todas las virtudes la *iustitia* es aquella peculiarmente referida a las relaciones con los**

³⁵¹ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 180-181 (139-140).

³⁵² Cfr. S. Th. II-IIae, 123, 12.

³⁵³ Cfr. “Sôphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive”, *Midwest Studies in Philosophy*, 13 (1988), pp. 1-11.

³⁵⁴ Cfr. MARTIN RHONHEIMER: *La perspectiva de la moral: fundamentos de la ética filosófica*, Rialp; Madrid, 2000, p. 246.

³⁵⁵ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 141 (119).

“(...) goods that can only be mine insofar as they are also those of others”.

demás”³⁵⁶. Por tanto, esta virtud tiene en cuenta las relaciones sociales de modo peculiar, aunque no exclusivo.

2. RELACIÓN JUSTICIA - MÉRITO

En *Justicia y racionalidad*, MacIntyre acepta una definición clásica de justicia, basada en el concepto de mérito: **“una disposición para dar a cada persona, incluido a uno mismo, lo que esa persona merece y no tratar a nadie de una manera incompatible con sus méritos”**³⁵⁷. La relación entre justicia y mérito es una idea fundamental en MacIntyre, muy acorde con el pensamiento tomista. Los criterios de la justicia distributiva pueden entenderse con claridad a la luz de esta idea. El reparto de cargas y beneficios exige unos criterios de mérito y necesidad que, de ser ignorados, viciarían el sentido mismo de la justicia.

No es fortuito que este tema tenga una acusada relación con el aspecto religioso. Entender el mérito de las acciones humanas de un modo u otro en el plano trascendente tiene consecuencias en el terreno de lo temporal. La reforma protestante no concibe la posibilidad de un mérito real de las acciones humanas cara a Dios. Frente a ello establece la tesis de la ignorancia de Dios respecto a los pecados (o méritos) del hombre lacrado por el pecado original. Según esta visión, el hombre no es rehabilitado propiamente por la gracia, sino que Dios no tiene en cuenta su condición pecadora. Muchos autores, entre ellos el propio Lutero, no sin apoyos en la Escritura, hablan de que el perdón Dios consiste en que ignora los pecados, *se cubre el rostro* ante ellos, en lugar de borrar la culpa del hombre. No es casual que un autor moderno como Rawls, introduzca el ejemplo del *velo de la ignorancia* a la hora de fundamentar un acuerdo de los miembros de una sociedad acerca de los principios por los que habrán de regirse. El *velo de la ignorancia* tendría la función de hacer que cada uno de los que entran en el debate social prescindiera de sus concepciones previas sobre el bien y sobre su propia situación en la discusión. La llamada *posición original* recuerda demasiado al concepto cristiano de situación primera del hombre. Para Rawls es como recuperar el estado de *justicia original* perdido por la falta de inocencia en las relaciones sociales previas, y hacerlo a través de una voluntad de ignorar. Reconoce que la posición original es una ficción, y el velo de la ignorancia un artificio, pero al mismo tiempo hace de tales conceptos los cimientos de su construcción teórica.

³⁵⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 199 (199).

³⁵⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 54 (39). Aquí MacIntyre parece aceptar que cabe justicia para con uno mismo.

Esto supone dar por perdida de antemano la pugna por un acuerdo básico de los hombres en sociedad acerca de los bienes que han de valorarse y los medios por los que se puede acceder a ellos. El mérito liberal no dice nada de la cualidad interna del hombre, y constantemente discrepa acerca de los bienes que de hecho se consiguen con la realización del objeto de la acción.

Mérito y virtud son conceptos adyacentes para la tradición aristotélica. La persona virtuosa ha sabido encauzar las cualidades de que ha partido por condiciones innatas o por la educación que ha recibido. Está en condiciones de proporcionar el mayor beneficio posible al cuerpo social. Es lógico —justo— que se reconozca no solamente el efectivo bien externo que ha aportado a la comunidad, sino también la continuidad en esa aportación, que constituye una seguridad para el futuro y un ejemplo para los demás ciudadanos. Es decir, se ha de reconocer el mérito de la persona, no simplemente de la acción. Porque la acción aislada no constituye virtud, sino la continuidad de acciones del mismo signo en una persona determinada. No basta una mera asignación externa, ficticia, sino el reconocimiento de que el bien realizado, pertenece de alguna manera al sujeto. No sólo se le asigna. No estamos lejos de la “alienación” cuando dejamos de reconocer el mérito como algo propio de la persona. No es extraño que MacIntyre sienta una profunda fascinación por este concepto, desde sus primeros esbozos marxistas, ni que la reducción materialista de tal concepto no le acabara de satisfacer. MacIntyre se eleva con Hegel a otras formas más sofisticadas de alienación; de falta de reconocimiento del valor o del fruto de las acciones humanas; en el fondo, de ausencia de asignación del mérito.

MacIntyre detecta un profundo pesimismo de la mente moderna, que no es capaz asignar verdaderos bienes a la finalidad de las acciones. Pesimismo que es consecuencia necesaria de una incapacidad teórica para mantener un concepto fuerte de bien, es decir, de una falta de fundamentación o *crisis epistemológica*. Ésta se constituye como una segunda fase del proceso de pérdida en el que puede entrar una civilización. El primero sería teóricamente imperceptible: se daría en actitudes prácticas y en formas de disolución de la vida comunitaria; incoherencias en la vida, en las decisiones de los tribunales, en las actitudes hacia el débil o el extranjero, en insuficiencias de sus respuestas ante los nuevos retos proporcionados por problemas de nuevo cuño ³⁵⁸, o por confrontación con otras culturas; en las formas de discutir los problemas. Todo un proceso que culminará de modo inexorable en el reconocimiento de la falta de criterios claros para la delimitación y resolución de los problemas que se plantean.

³⁵⁸ Aunque MacIntyre sostiene que la razón de los conflictos morales no consiste tanto en la novedad de los problemas actuales como en la ausencia de un contexto común para evaluarlos. Cfr. MARIA MATTEINI: *MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come bene comune*, Città Nuova; Roma 1995, p. 26.

En el caso de la justicia de la modernidad, el proceso de crisis epistemológica pasa por dos momentos: uno de ficción, por el que se ignoran los desacuerdos y se ocultan las faltas de coherencia: de este modo, se pretende formular leyes de validez universal, procurando además abarcar todos los ámbitos de la vida. Y otro de desengaño por el que se asume que muchas soluciones no existen, como si se tratara de problemas mal planteados, y se intenta conjugar tal situación con el mantenimiento de todo el sistema social y jurídico que estaba basado precisamente en el opuesto convencimiento y seguridad de la existencia de principios racionales asumibles por cualquiera.

Esto se manifiesta en que el concepto liberal de justicia al relega al mérito a un segundo plano, para pasar a basarse en criterios de pura decisión legislativa, de asignación externa, de consenso, que no tiene en cuenta determinadas cualidades de difícil medición, pero que constituyen verdaderas aportaciones a la comunidad y como tales han de retribuirse. Es claro que la falta de criterios para la definición de los bienes humanos supone, en el fondo y en la práctica, relegar algunos y exaltar otros, y por tanto falla la pretendida imparcialidad del sistema como tal, aunque los sujetos que intervengan hayan hecho todo lo posible para desvincularse de sus preferencias y aversiones.

“La justicia exige que tratemos a los demás, en lo que respecta a mérito o merecimientos, con arreglo a normas uniformes e impersonales. Apartarnos de la norma de justicia en un caso particular define nuestra relación con la persona en cuestión de una manera especial y diferenciada” ³⁵⁹.

3. LA AUTORIDAD

Un concepto central en toda aproximación a la justicia es el de autoridad. MacIntyre no ha dejado de profundizar en él, tratando de aislar los cambios que ha introducido la modernidad respecto a la tradición clásica de las virtudes. Así, detecta que una de las **“características clave de nuestra cultura moral es una pérdida de cualquier comprensión o lealtad generalizadas a un concepto particular de autoridad”** ³⁶⁰. La conexión entre esta noción de autoridad y una comunidad bien constituida es clave para la comprensión del tipo de relaciones que se dan en el seno de un determinado grupo humano.

³⁵⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 238-239 (192).

³⁶⁰ Cfr. “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 199.

“A second key feature of our culture is the loss of any widespread understanding of or allegiance to a particular concept of authority”.

“La noción de autoridad sólo puede encontrar aplicación en una comunidad y en áreas de la vida donde haya un modo acordado de hacer las cosas, y conforme a reglas aceptadas. La existencia de un modo adecuado de hacer las cosas es lógicamente anterior a la aceptación de la autoridad para el cómo hacer las cosas. (...) como no haya un modo adecuado de hacer las cosas, establecido y compartido, de forma que accedamos al acuerdo social sobre cómo seguir las reglas y cómo legislar sobre ellas, el concepto de la autoridad en moral se quedará vacío. Se sigue, por tanto, que cualquier programa de acuerdo con el cual pretendamos restablecer una comunidad moral aceptando primero algún tipo de autoridad es absurdo” ³⁶¹.

De este texto se deduce que, para MacIntyre, primero es la comunidad y después la autoridad. Estos temas están presentes nuestro autor desde hace mucho tiempo y poco a poco habría de desarrollarlos y conjugarlos con otras ideas características de su pensamiento.

“Todas las prácticas racionales requieren el reconocimiento de una autoridad. Pero el reconocimiento de una autoridad depende de un desarrollo de las tradiciones que, a su vez, requiere un alto grado de consenso moral y la capacidad de marcar diferencias morales” ³⁶².

Una vez más hemos de situar a MacIntyre en la línea de la recuperación de la razón práctica, y no en una posición de demolición sin esperanza o de inmovilismo ³⁶³. Ahora la recuperación de un concepto adecuado de autoridad pasa por un concepto adecuado de racionalidad. En cambio, la autoridad moderna se separa precisamente de la racionalidad, cuando el concepto clásico

³⁶¹ Cfr: *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lectures*, Oxford University Press (for University of Newcastle upon Tyne Publications); London, 1967, pp. 53-54. Cita a su vez a P.G. Winch.

“The notion of authority can only find application in a community and in areas of life in which there is an agreed way of doing things, according to accepted rules. There being an agreed right way of doing things is logically prior to the acceptance of authority as to how to do things. (...) unless there is an established and shared right way of doing things so that we have social agreement on how to follow the rules and how to legislate about them, the notion of authority in morals is empty. It therefore follows that any program according to which we could reestablish moral community by first getting some sort of authority accepted is absurd”.

³⁶² Cfr. “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, STUART F. SPICKER y H. TRISTRAM ENGELHARDT, JR. (Eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 204.

“All rational practices require the recognition of authority. But the recognition of authority depends on a flourishing of traditions which in turn requires a high degree of moral consensus, and ability to settle moral difference”.

³⁶³ Es la tesis de CORA DIAMOND en “Losing Your Concepts”, *Ethics*, 98 (ene. 1988), pp. 255-277.

pretendía explicarla racionalmente. No es que con esto MacIntyre asuma incondicionalmente cualquiera de las explicaciones clásicas de autoridad — seguramente algunas de ellas serán falsas e inaplicables— pero en ningún caso renuncia a esa ligazón del concepto con la racionalidad.

Por descontado, el concepto de autoridad es uno de los que reciben más influencia del contexto religioso, no sólo porque para el cristianismo sigue siendo válido que “toda autoridad viene de Dios”³⁶⁴, sino porque el mismo concepto de divinidad remite a una autoridad suprema:

“Dios, que en la elaboración teísta de la ética clásica tenía la función de legislar para el bien del hombre, teniendo presente su *telos* natural, su naturaleza esencial creada por Él, ahora, con la concepción protestante, ha perdido su legado antropológico, y ha devenido en una entidad contrapuesta, que impone un “deber ser” externo y diverso respecto al “ser” del hombre. Dios, a los ojos de los hombres, resulta transformado en el “soberano de Hobbes”, cuya autoridad está justificada no sobre la base de sus preocupaciones paternas, sobre la bondad como padre, sino tan sólo sobre su poder. La autoridad divina traía su significado y su fuerza del contexto teístico-teológico, en el que resultaba racionalmente comprendida y justificada; y es la puesta en crisis de tal contexto por parte del protestantismo, lo que causa la caída de la “creencia teísta”, cuyos preceptos no se pueden seguir ya por los hombres, incapaces de comprenderlos como mandatos para su propio bien”³⁶⁵.

Esta situación supone, no tanto la negación sistemática de la autoridad, sino la creación de una oposición entre racionalidad y autoridad divina, que se hará extensiva paulatinamente a toda autoridad.

“(…) en ningún caso debemos reconocer una obligación de obedecer a alguien a menos que y hasta que tengamos una base racional adecuada para creer que esa persona está en posesión de una autoridad justa sobre nosotros y que la suprema autoridad requiere la posesión de la justicia en una medida también suprema por parte de la persona que ejerce tal autoridad. De aquí se deriva que cualquier teoría que lleve consigo la negación de que podemos tener una base racional para pensar así en el caso de Dios excluye la distinción entre autoridad divina y autoridad tiránica”³⁶⁶.

³⁶⁴ Cfr. Epístola de San Pablo a los Romanos, 13, 1-6.

³⁶⁵ Cfr. MARIA MATTEINI: *MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come bene comune*, Città Nuova; Roma (1995), p. 56.

³⁶⁶ Cfr. “Which God Ought We to Obey and Why?”, *Faith and Philosophy*, 3 (1986), p. 370.

“(…) we ought in any case to acknowledge an obligation to obey no one unless and until we have adequate rational grounds for believing that person to be in possession of just authority over us and that supreme authority requires the

Así, se tenderá a rechazar una autoridad que aparece como irracional según los dictados de la nueva corriente moderna. Pero pronto se demostrará la debilidad de una moral que pretende justificarse al margen de la autoridad:

“El precio pagado por la liberación frente a lo que parecía ser la autoridad externa de la moral tradicional fue la pérdida de cualquier contenido de autoridad para los posibles pronunciamientos morales del nuevo agente autónomo. Cada agente moral habló desde entonces sin ser constreñido por la exterioridad de la ley divina, la teleología natural o la autoridad jerárquica; pero, ¿por qué habría de hacerle caso nadie? ³⁶⁷.

Uno de los conceptos ausentes de las teorías modernas es el de *autoridad justa*. Es algo que repele visceralmente a la modernidad: desde el momento en que algo se erige como autoridad, ya se comienza a sospechar de su justicia. Ciertas teorías de la modernidad nos ponen en trance de decidir los criterios para obedecer los mandatos divinos, a partir de argumentos de actitud emocional o de utilidad de ciertos bienes que se derivan de ellos. Pero lo que falla entonces es la razón de fondo para prestar una obediencia indubitada.

La prevención contra la autoridad está en la base de los sistemas jurídicos modernos. No hace falta más que asomarse a las modernas teorías penalistas para percibir su giro hacia la prevención, esta vez por parte de la autoridad hacia los ciudadanos ³⁶⁸. Las constituciones modernas traen consigo un sistema de protección del ciudadano frente a la autoridad que, si bien supone un avance frente a la indefensión anterior, sostiene el sistema social con un criterio de sospecha hacia la autoridad. Pero las medidas formales de control del poder no suelen ser suficientes, si no hay un acuerdo social común acerca de los fines que se persiguen, y una confianza en que autoridad y súbditos están en la línea del bien común. Un bien común que, para ser compartido, ha de ser conocido, no simplemente pactado; es decir, ha de darse una aproximación racional tanto de su organización por parte de la autoridad como de su disfrute por los ciudadanos. MacIntyre no puede apoyar un sistema político arraigado en conceptos que no estén fundamentados racionalmente.

MacIntyre demuestra la ausencia en muchas épocas, y desde luego en la actual, de un adecuado sentido del concepto de autoridad, que termina

possession of justice in supreme measure by the person exercising that authority. It follows that any theory which entails a denial that we can have adequate rational grounds for so believing in the case of God prevents us from distinguishing between divine authority and tyrannical authority”.

³⁶⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 94 (68).

³⁶⁸ Cfr. SANTIAGO MIR PUIG, *Manual de Derecho Penal*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992, pp. 47-79.

abandonándose al mero predominio del más fuerte. En el fondo, revela que el positivismo conduce al reconocimiento del poder como única fuente de autoridad ³⁶⁹. Con esta afirmación insiste en la necesidad de basar el concepto de autoridad en una aproximación racional al bien y a la justicia. Precisamente por esa aproximación la vida moral se fortalece, y con ella la vida social, pues están bien basados en un concepto capaz de unir autoridad, justicia y obediencia:

“Así pues, la formulación de mandatos sólo impone obligación en la medida en que sean los mandatos de una autoridad justa y ellos mismos sean justos, es decir, que estén de acuerdo con la justicia y expresados en una ley justamente promulgada” ³⁷⁰.

Al hilo de este razonamiento MacIntyre resalta una tríada de conceptos vinculados entre sí, cuya conjunción da lugar a una aproximación adecuada a la moral:

a) Un concepto de bondad o bien: un bien humano que se integra en el bien global de la comunidad. Las manifestaciones de ese bien pueden variar en un tipo de comunidad y otra, pero no falla este esquema. Es este concepto el que fundamenta la obediencia a cualquier precepto social y moral. Una sociedad o una moral que careciera de ese concepto de bien, permitiría el mal instrumental, y terminaría por destruir la identidad del ser humano y la cohesión del cuerpo social.

b) Un concepto de justicia, que es **“inseparable del concepto del bien y de lo mejor”**. Cuanto menos coherente es el concepto de bien, más posibilidades hay de que falle el concepto de justicia. Deja de ser posible la aplicación de la justicia del mérito, pues no hay unidad de criterios para guiar su adjudicación.

c) Un concepto de divinidad: precisamente por esa tendencia al bien y a lo mejor, es éste el tercer elemento implicado. MacIntyre señala que se trata de un concepto muy simplificado y de carácter *negativo* de la divinidad. Pero entre las cosas que deben ser negadas de ella está la posibilidad de cometer injusticias.

³⁶⁹ Cfr. “Which God Ought We to Obey and Why?”, *Faith and Philosophy*, 3 (1986), p. 364.

“Yet if we characterize divine commands in terms of an understanding of divine authority derived from legal positivism, the consequences for our conception of divine authority are drastic and surely unacceptable”.

³⁷⁰ Cfr. “Which God Ought We to Obey and Why?”, *Faith and Philosophy*, 3 (1986), p. 364.

“So it is only insofar as the commands of just authority are themselves just, that is, are in accord of the justice expressed in justly promulgated law, that the utterance of commands imposes any obligation”.

La integración armónica de estos tres elementos corresponde a un momento histórico concreto. Y hay que resaltar que el contenido de los mismos debe ser determinado, para que lleguen a casar adecuadamente. No basta cualquier concepto del bien, cualquier concepto de justicia y cualquier concepto de divinidad, aunque aparentemente se conjuguen bien, si no es la explicación más satisfactoria. Es decir, no cabe la coexistencia de varias explicaciones alternativas de la conjunción de esos tres elementos. Pero lo que siempre está claro en esa relación, es que la idea de divinidad excluye necesariamente la imperfección que deriva de obrar la injusticia.

Si un concepto y un ejercicio adecuado de la autoridad es clave para cualquier comunidad humana, lo será empezando por aquellas actividades de menor dimensión que componen ese mismo grupo: las prácticas se constituyen parcialmente por criterios emitidos, no por normas de carácter general que prescinden de las peculiaridades de esa actividad, sino de una autoridad.

La conexión con el concepto de tradición no se hará esperar: una tradición es, según el propio MacIntyre, un argumento que se prolonga en el tiempo, pero **“la continuidad y el crecimiento de tal tradición es una sucesión de voces autorizadas”**³⁷¹. Los criterios racionales de una determinada tradición deben ser avalados por quienes gozan de mayor prestigio hasta el momento en el desarrollo de los principios propios de esa tradición; a ellos hay que remitirse para el aprendizaje y la ulterior crítica. Al mismo tiempo, el mismo aprendizaje dentro de esa tradición, y, por tanto, su continuidad, no hubiera sido posible, de no existir esas voces autorizadas, capaces de deslindar los principios, normas e interpretaciones correctas dentro de esa tradición. De otra manera sería muy fácil que se desviasen, sobre todo en los primeros estadios de ese aprendizaje³⁷². Por tanto, el concepto central de autoridad, junto con la tradición, las prácticas y la comunidad son, para MacIntyre, condiciones necesarias para la adquisición y el desarrollo de la racionalidad humana. **“Nunca se puede prescindir en esta nuestra vida corporal del testimonio autorizado consistente en conducirnos más lejos de donde ahora estamos”**³⁷³.

4. JUSTICIA: VIRTUD NECESARIA EN CUALQUIER PRÁCTICA, COMUNIDAD Y TRADICIÓN EN ORDEN

³⁷¹ Cfr. “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 200.

“(…) the carrying on and the growth of such a tradition is a succession of authoritative voices (...)”.

³⁷² Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 126-127 (91-92).

³⁷³ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 127 (92).

MacIntyre cita entre los componentes necesarios de cualquier práctica **“que contenga bienes internos y modelos de excelencia”** algunas virtudes básicas, y explícitamente la justicia ³⁷⁴. Pero, aunque el primer requisito que ha de reunir cualquier virtud es poder desarrollarse en una práctica, esto no es suficiente para poder hablar de virtud. Y, una vez más, esto ocurre característicamente con la justicia:

“La justicia puede definirse en principio como la disposición que es necesaria, en su modo particular, para mantener las prácticas; de esto no resulta que, por el hecho de seguir las exigencias de una práctica, no hayan de ser condenadas las violaciones de la justicia” ³⁷⁵.

¿Cuáles son los contrastes que hemos de aplicar? Los de una tradición y una vida humana completa. Si seguimos la definición escalonada de virtud que realiza en *Tras la virtud* nos encontraremos con que toda comunidad y tradición en orden postulan también un concepto de justicia. Esto quiere decir que sólo será completa su definición de virtud en una triple aproximación.

Se da una relación de interdependencia:

A) En primer lugar, las prácticas, tradiciones y el concepto de vida humana como un todo sostienen necesariamente un determinado concepto de justicia. Tan importante es para MacIntyre haberse integrado en un conjunto de prácticas, como ser consciente de qué tradición —o tradiciones— estamos sosteniendo (y ésta es para él otra virtud específica fundamental), como dotar a la propia vida de una estructura narrativa inteligible ante uno mismo y ante los demás.

B) Al mismo tiempo, el concepto de práctica, tradición y vida humana como un todo requieren el ejercicio de la virtud de la justicia. En toda comunidad se necesita el ejercicio de ciertas virtudes, entre ellas la justicia para asegurar la mutua confianza, el adecuado reparto de beneficios y cargas, y la aproximación a un bien común. Para una tradición, la virtud de la justicia suministra el tipo de carácter adecuado para sostener las discusiones que la hacen progresar.

MacIntyre rebate la posible circularidad del argumento con un punto de vista progresivo en la consecución de la perfección humana. Es una visión de la transformación del hombre en un agente independiente a través de la educación. Para llegar a ella ha de pasar por una etapa de dependencia que tiene su propio cuerpo de virtudes. A través de esta etapa el individuo recibe un modelo de

³⁷⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 238 (191); “Bernstein's distorting mirrors: a rejoinder”, *Soundings*, 67 (1984), p. 37.

³⁷⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 248 (200).

virtudes que le viene dado y su excelencia estará en aprenderlo lo mejor posible. Más adelante, con la madurez humana, será capaz de trabajar sobre esos mismos conceptos y virtudes adquiridos, para transformarlos e intentar llevarlos a una perfección ulterior. Nótese cómo el concepto de tradición informa la teoría macintyreana. Se trata de dos cuerpos de virtudes distintas: la del aprendiz, el niño en sus primeras etapas, la tradición en calma, etc. y la del agente independiente, el maestro, o la tradición en conflicto. Y aquí conflicto entraña un valor positivo característico de nuestro autor.

“En medio del mar existe un país arruinado (...) y tuvo un rey, bajo cuyo imperio el mundo fue virtuoso: en él hay un monte que se llama Ida, que en otro tiempo fue delicioso por sus aguas y su frondosidad, y hoy está desierto, como todas las cosas antiguas”.

*Dante Alighieri, La Divina Comedia
El Infierno, Canto XIV (94-99)*

CAPÍTULO III

CONCEPTO MACINTYREANO DE VIRTUD

A. *DÓNDE SE ENCUENTRA EL ORIGEN DE ESE CONCEPTO*

Los precedentes del énfasis de MacIntyre en concepto de virtud son muy variados y no siempre explícitos en nuestro autor. Los iremos rastreando a lo largo de su obra, casi siempre al hilo del interés que suscitan en él determinadas visiones críticas de la moral de la modernidad.

Pero es en *Tras la virtud* donde MacIntyre comienza a desarrollar una interpretación de las virtudes hasta entonces inédita en su obra. Esta interpretación tiene forma de relato. MacIntyre ha llegado a percibir, en un momento de su investigación, cómo el proyecto moderno de justificación de la moral estaba abocado al fracaso. Toda su carrera anterior estuvo marcada por diferentes modos de aproximación a la crítica moderna y al liberalismo ¹. El punto álgido de esa crítica lo constituye el problema de la justicia, en el que el liberalismo es incapaz de llegar a un debate razonable entre los distintos puntos de vista que se dan en su propia tradición, y se ve inerte cuando trata de acopiar recursos de otras tradiciones, por su cerrazón para percibir la *inconmensurabilidad* que le separa de ellas ².

La percepción por parte de una tradición de su inconmensurabilidad respecto a otra u otras en puntos esenciales de su filosofía, se erige para MacIntyre en una manifestación de la salud epistemológica de lo que denomina

¹ Cfr. *supra* Capítulo I, C.3 *EL LIBERALISMO SEGÚN ALASDAIR MACINTYRE*.

² Cfr. “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, pp. 104-22.

una tradición en orden. La inconmensurabilidad puede definirse como la opacidad de los conceptos básicos de una tradición en un momento histórico dado, que hace que sean incomprensibles en los mismos términos por otra tradición u otras tradiciones que entran en contacto con ellos. El propio MacIntyre explica que toma **“este concepto de la reciente filosofía de la ciencia, para significar que no tenemos un tribunal neutral o un campo de pruebas donde unas pretensiones rivales sean sopesadas conforme a un criterio común”**³. Aunque la inconmensurabilidad comporta una limitación en la comprensión de otra tradición, el primer paso en el acercamiento entre tradiciones es la posibilidad de percibirla.

En *Tras la Virtud*, tal percepción estaba presente de un modo más unitario al que había desarrollado hasta entonces⁴, aunque sus consecuencias para una teoría epistemológica de gran calado no habían sido desplegadas todavía. Lo hará fundamentalmente a través de obras como *Justicia y racionalidad*, *Tres versiones rivales de la ética*, y artículos como “Is Patriotism a Virtue?”⁵, “First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues”⁶, “Moral Relativism, Truth and Justification”⁷ e “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”⁸, con abundantes referencias a este problema en otros escritos.

Por el contrario, la falta de percepción de esa inconmensurabilidad, lejos de suponer una situación pacífica indicativa de seguridad, significa para MacIntyre la presencia de indicios de la falta de genuino debate en el seno de una tradición o con otras tradiciones, y, como consecuencia, la posibilidad de vivir de ficciones que no se puedan contrastar. Éste es un aspecto de importancia para el relato de MacIntyre: toda formulación teórica que pretenda reivindicar

³ “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 198.

“I borrow the term incommensurable from recent philosophy of science to signify that we have no neutral court of appeal or testing-place where these rival claims may be weighed against one common standard”.

⁴ Al menos desde 1977 había percibido la importancia de este concepto y lo había desarrollado de modo básico. Cfr. “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science”, *The Monist*, vol. 60, 1977, pp. 453-72.

⁵ The Lindley Lecture, 1984, Department of Philosophy, University of Kansas, Lawrence, 1984, 20 pp. Traducido al castellano por Enrique López Castellón: “¿Es el patriotismo una virtud?”, en Cuaderno Gris II (1994) pp. 38-46.

⁶ The Aquinas Lecture, 1990, Marquette University Press, Milwaukee, 1990, 69 pp. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, pp. 171-201.

⁷ en *Moral Truth and Moral Tradition: Essays on Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Four Courts Press, Blackrock, County Dublin, 1994. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.). University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, pp. 202-220.

⁸ en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, pp.

una verdad ha de hacerlo a través de confrontaciones racionales con otras formulaciones antagonistas. Si no es así hay una seria limitación para esa tradición, que no puede saber si sus conclusiones son fruto de mera preferencia ideológica e incluso de una cerrazón en los límites de sus propios conceptos básicos. Está presente aquí el concepto epistemológico de *falsabilidad* que MacIntyre ha tomado de Popper ⁹.

Precisamente uno de los problemas del liberalismo consiste en negarse a reconocer la inconmensurabilidad, esta vez no por vía de cerrazón reconocida, sino por la pretensión de haber encontrado una posición neutral, desde la cual juzgar los postulados de cualquier otra tradición. Lo que MacIntyre va a demostrar es que esa posición neutral, que se pone a traducir los lenguajes más diversos con un código pretendidamente universal, produce efectos distorsionantes:

a) el primero de ellos es la gran abstracción presente en aspectos fundamentales, sobre los que esa tradición omniabarcante puede decir muy poco;

b) el segundo es la falta de traducción real entre esos lenguajes, encubierta por la gran extensión del fenómeno del aparente idioma universal: se trata de lo que llamaríamos hoy la cultura global anglosajona, y lo que, más específicamente, MacIntyre denomina “lenguajes standard” que ejemplifica en los lenguajes del idioma inglés trans-Atlántico, del inglés trans-Pacífico o el de las conferencias internacionales ¹⁰.

⁹ La primera referencia a Karl Popper en los escritos de MacIntyre aparece en su artículo “Determinism” (Mind, 1957, p. 30). Las críticas a Popper se repiten a lo largo de sus obras durante la primera época: Cfr. *Historia de la ética*, p. 43 (34). Sin embargo hay una recuperación de Popper a medida que va profundizando en la epistemología: así, en 1978 escribe:

“Las teorías, creencias, programas de investigación, o perspectivas no pueden ser justificadas de un modo absoluto Cartesiano o Lockeano, pues ese es un proyecto imposible, originalmente Platónico. Lo que puede ser requerido, sin embargo, es que deban recibir tal justificación al modo en que se enfrentan con sus competidores en cada contexto particular del que surgen. Las teorías, creencias, programas de investigación y perspectivas de cualquier época, llegan a nosotros portando las señales de sus derrotas y victorias en tales encuentros. Lo que siempre ha estado escondido en el criterio de falsación de Popper era el requerimiento de que ninguna teoría, creencia, programa de investigación, o perspectiva deba estar exenta o se le permita eximirse a sí misma de tales encuentros”. (Recensión de *The Legitimation of Belief*, de Ernest Gellner. British Journal for the Philosophy of Science, vol. 29, 1978, p. 109).

¹⁰ Cfr. “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, p. 114.

MacIntyre traslada esta aproximación al concepto de inconmensurabilidad a la experiencia moral. Porque no sólo pueden ser inconmensurables las construcciones conceptuales, sino también y, significativamente, las percepciones vivenciales de la moral, entre las que destacan las virtudes. Nuestro autor ha llegado a este punto, gracias al previo distanciamiento respecto al liberalismo y también respecto a sus raíces, halladas en la modernidad ilustrada. Los temas donde está implicada la justicia le han proporcionado los indicios necesarios para detectar la recurrente falta de solución de los problemas morales en el seno del liberalismo; los desacuerdos constantes sobre la justicia que surgen entre puntos de vista rivales dentro de esa tradición se demuestran irresolubles.

En sus primeras obras, MacIntyre realiza una búsqueda que sólo le resulta satisfactoria cuando encuentra lo que denomina *la tradición de las virtudes* y toma una posición personalmente comprometida respecto a ella. A partir de entonces, MacIntyre tiene un proyecto: la rehabilitación de la tradición de las virtudes. Podemos denominarlo el proyecto *prospectivo* de MacIntyre: se trata del desarrollo de la tradición que puede detectar la inconmensurabilidad y ser capaz de avanzar soluciones a los problemas comunes, revelándose como superior en muchos aspectos a sus oponentes. Si esa tradición pretende realmente haber comprendido los términos del debate, primero tiene que avanzar un relato histórico de la tradición rival en los términos de ésta y del debate entre ambas. Después ha de explicar qué es lo que daba coherencia a la *tradición de las virtudes* en el pasado y por qué adquirió un carácter marginal. Por eso el ambicioso proyecto de MacIntyre pasaba por un desarrollo histórico del calado y extensión de *Justicia y racionalidad, Tres versiones rivales de la ética*, y otros ensayos de carácter histórico.

1. EL INTERÉS DE MACINTYRE POR LA HISTORIA. EL RELATO EVOLUTIVO A PARTIR DEL CONCEPTO DE VIRTUD. LA TRADICIÓN DE LAS VIRTUDES

Para MacIntyre, la historia tiene carácter epistemológico. Esto se deriva de su concepto de tradición. El acopio de ideas de una determinada época influye no sólo como punto de partida efímero del que en un momento dado haya que desprenderse, sino como una base constante de referencia. Esa tradición, si se ha desarrollado correctamente, tenderá a comprender más a fondo los problemas que se suscitan en su seno y aportará nuevas soluciones. Pero, para que el mismo progreso sea inteligible, hace falta que esas soluciones se encuentren en continuidad con las aportaciones del pasado. Incluso esa continuidad puede darse por contradicción de lo nuevo con lo viejo, pero siempre teniendo en cuenta que el pasado es fundamental para la comprensión del presente, y de cómo y por qué se puede catalogar como progreso esa evolución. También se deriva de aquí que forzosamente, junto al descubrimiento de nuevas soluciones, ha de narrarse el

relato de cómo se ha llegado hasta allí. Sin una narración coherente de esa historia no se podrá hacer inteligible ese proceso y no se podrán evaluar los logros por parte de la comunidad científica y social que los ha de poner en práctica ¹¹.

El progreso no es, sin embargo, algo necesario en la concepción de tradición de MacIntyre. Cabe el estancamiento de la tradición y también su retroceso, y una pérdida de sentido que resulte irreversible. También la narración del progreso puede ser susceptible de interpretaciones rivales. Las diferentes tradiciones en conflicto se intentan imponer a través de una narración histórica del progreso de un determinado sesgo. Aquí entran en juego las nociones epistemológicas de relato más coherente, y de mejor solución planteada hasta el momento, que no ha podido ser falseada.

Esto ha de completarse con el modo en que una tradición determinada, junto con la respuesta satisfactoria a las preguntas que se plantean en su seno, es capaz de contestar también, tanto a las interpelaciones y pretensiones de superioridad de tradiciones contrapuestas, como a las preguntas que en el interior de esas otras tradiciones y desde su propio punto de vista han quedado sin resolver de un modo convincente ¹².

Algo que no enuncia de un modo explícito es el contenido de ese progreso. Hay una cierta oscuridad en sus exposiciones, donde muchas veces se mezclan argumentos de ciencias sociales y naturales. Al exponer los criterios epistemológicos para la evaluación del progreso, MacIntyre pasa de una ciencia a otra con facilidad. Pero en el fondo de sus planteamientos, así como en la intensidad de sus escritos, se nota una valoración del progreso moral por encima de otras formas de progreso ¹³. La mayor parte de su obra está dedicada no a las ciencias en general, sino al progreso en la investigación de la moral, que va paralelo al progreso en las vidas de los habitantes de las distintas culturas. Las ejemplificaciones de cómo valorar el progreso son sobre todo de tipo moral,

¹¹ Cfr. "The Relationship of Philosophy to Its Past", en *Philosophy and History. Essays in the Historiography of Philosophy*, Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), Cambridge University Press; Cambridge y New York, 1984, p. 47.

¹² Cfr. "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science", *The Monist*, vol.- 60, 1977, pp. 453-72 ; "The Relationship of Philosophy to its Past", 1984; *Tras la virtud*, pp. 15, 16, 17, 86 (2, 3, 4, 61), los Capítulos 14 y 15 sobre la narratividad de la vida humana, y el epílogo a la segunda edición inglesa: pp. 324-333 (264-273); *Justicia y racionalidad*, pp. 331-367 (349-388); y *Tres versiones rivales de la ética*; "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues", en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, p. 117-8.

¹³ Vid. cómo coloca los logros tecnológicos de la cultura occidental contemporánea por debajo de las formas de convivencia locales que él defiende como portadoras de la auténtica moralidad: cfr. "Politics, Philosophy and The Common Good", en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, p. 250.

aunque no se tenga en este campo tanta precisión como en otras materias. Ello indica que la primordial preocupación de nuestro autor es la moral, y esto no se debe a una opción por especializarse en un determinado sector de la filosofía — especialización que critica y que rechaza en la práctica con su entrada en temas muy variados en sus publicaciones— sino en una afirmación de la relevancia de este aspecto.

De cualquier modo, el relato histórico-filosófico se impone, pues, al mero desarrollo teórico-filosófico de carácter intemporal. Por eso MacIntyre, en los años 80, tras desarrollar sus conceptos de tradición e incommensurabilidad, se ve comprometido en la tarea de realizar una historia de los conceptos morales apuntados en *Tras la virtud*, sobre los que primordialmente versa su investigación.

2. ORIGINALIDAD DEL PROYECTO MACINTYREANO DE REHABILITACIÓN DE LA VIRTUD

La concreta narración que emprende MacIntyre a partir de *Tras la virtud* no se ha visto interrumpida desde entonces: se trata de la narración de la superioridad de una determinada tradición frente a otras. Es Aristóteles quien le proporciona la base para ir en esa dirección, como el propio MacIntyre ha afirmado expresamente¹⁴. La vuelta a Aristóteles le hace poner en primer plano la virtud; y el convencimiento, tomado del *Estagirita*, de que no es posible avanzar en la investigación moral sin un concepto y ejercicio de determinadas virtudes, hace que todo su pensamiento dé un vuelco. El hecho de que, en Aristóteles, la virtud no esté concebida como un medio para lograr un fin ulterior separado, sino que por sí misma contribuye al perfeccionamiento humano, lanza a MacIntyre a una investigación respecto al concepto y a la adquisición de las virtudes adecuadas que rehabiliten la moral de su decadencia del mundo moderno.

Hasta qué punto es original esta aproximación de MacIntyre, en cuanto redescubrimiento del concepto de virtud en oposición a la ética de la modernidad, es un tema difícil de dilucidar¹⁵. El problema es que las tesis de

¹⁴ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxvii-xxviii.

¹⁵ El propio MacIntyre reconoce su dependencia en ciertos aspectos, de varios autores: cfr. G.E.M. ANSCOMBE: “Modern Moral Philosophy”, en *Philosophy*, 33 (1958); IRIS MURDOCH: “The Sovereignty of Good”, New York, Schocken Books 1970; EDMUND PINCOFFS: “Quandary Ethics”, en *Mind* 80 (1971), 552-571, reeditado en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, x + 286 pp. ALASDAIR MACINTYRE y STANLEY HAUERWAS (eds.); MICHAEL STOCKER: “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories” en *Journal of Philosophy* 73 (1976), pp. 453-

diversos autores han estado presentes en sus desarrollos y, a su vez, MacIntyre ha influido en ellos a través de discusiones y artículos en diferentes publicaciones. Pero no cabe duda su aportación es grande y original respecto a la búsqueda de elementos histórico-filosóficos para demostrar tal oposición y, más aún, la argumentación de que había de darse necesariamente en la historia del mundo moderno. La síntesis de los argumentos que realiza en *Tras la virtud* y su capacidad divulgadora han hecho que el ámbito del debate se expandiera y han provocado la reacción de los teóricos liberales. Por otro lado, MacIntyre ha sido el primero en hacer un amplio desarrollo de la confrontación actual en el tema de la virtud. Él había reflexionado anteriormente sobre la virtud, incluso entrando en la distinción de los catálogos de virtudes en determinadas épocas o sociedades. Pero, sólo al introducir el enfoque aristotélico, acierta a descubrir al menos los aspectos esenciales y el alcance de la incompatibilidad de una ética de la virtud con los puntos de vista modernos.

Con esos puntos de arranque, se inicia una fase de reproducción de las condiciones básicas mediante las cuales pueden implantarse y desarrollarse las virtudes. Giuseppe Abbà afirma que “MacIntyre, redescubriendo el punto de vista aristotélico, encuentra el ambiente connatural para una teoría de la virtud”¹⁶. Este autor ha clasificado los intentos críticos al concepto moderno de virtud, centrándose precisamente en la obra de MacIntyre como clímax de esa crítica. Al mismo tiempo, aporta precedentes de autores y tendencias cercanos a los desarrollos macintyreanos, que son de gran interés¹⁷.

Abbà detecta una corriente de pensamiento —fundamentalmente en el mundo anglosajón, aunque también en otros países, como Alemania—, en la que la crítica a las pretensiones éticas de la modernidad se centra en la rehabilitación ciertas aproximaciones al concepto de virtud. El precedente más lejano se encuentra en la obra de G. E. M. Anscombe¹⁸ que, coincidiendo con otras críticas parecidas en otros ámbitos, va a suscitar un debate sobre la ética moderna

466. El artículo de BERNARD WILLIAMS: “Persons, character and Morality”, cfr. “The magic in the pronoun “my”, en Amelie O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press; Berkeley, 1976 y reeditado en “Moral Luck” del propio WILLIAMS, libro recensionado más tarde por MACINTYRE en *Ethics*, vol. 94, 1983-4, pp. 113-25. PHILIPPA FOOT: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press; Berkeley, 1978 (se trata de una colección de artículos, algunos de ellos publicados en años anteriores).

¹⁶ Cfr. GIUSEPPE ABBÀ: *Felicità, vita buona e virtù*, Libreria Ateneo Salesiano-LAS; Roma (1989); traducido al castellano por Juan José García Norro: *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA; Barcelona (1992), p. 96. Por otra parte, MacIntyre se niega a admitir que haya construido una teoría propia de la virtud.

¹⁷ Cfr. GIUSEPPE ABBÀ: *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992, pp. 87-138.

¹⁸ Cfr. G.E.M. ANSCOMBE: “Modern Moral Philosophy”, en *Philosophy* 33 (1958) citado por GIUSEPPE ABBÀ: *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 89. Cfr. *Tras la virtud*, p. 77 (53-54). El reconocimiento de la importancia de esta autora viene ratificado por el propio MacIntyre en “Moral Philosophy: What Next?” incluido en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Editado con Stanley Hauerwas: University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, pp. 1-15.

y el papel de la virtud dentro de la misma. Pero su importancia es mayor por proporcionar un punto de referencia a los autores del entorno anglosajón que se han ocupado sobre la recuperación del concepto de virtud en las décadas posteriores¹⁹. El propio MacIntyre resalta la importancia de esta autora, con la que comparte, en buena medida, dos aspectos fundamentales de su crítica a la ética de la modernidad²⁰:

a) Anscombe propugnaba la necesidad de un desarrollo de la psicología de las acciones humanas para llegar a una explicación acabada de los fallos de la ética de la modernidad. Hasta que esto se lograra, pedía que los autores liberales dejaran de desarrollar teorías éticas.

b) Anscombe también defendía que conceptos típicamente modernos como “deber moral” y “obligación moral” se habían vaciado de sentido, pues eran meros supervivientes a un contexto que ya se había perdido.

Paralelamente, quizá como fruto del interés que estaban suscitando esos temas, y yendo directamente a la raíz, durante mucho tiempo MacIntyre los había venido desarrollando ampliamente. Parece como si el artículo de Anscombe trazara un programa de investigación para el escocés, pues los dos temas centrales citados son compartidos en lo fundamental por él y desarrollados en su obra en distintas ocasiones:

a) Sobre la necesidad de una acertada psicología de la acción, MacIntyre no deja de plantearse la teoría de las acciones humanas, los motivos para la acción, la inteligibilidad, la intención, etc.²¹. Es consciente

¹⁹ Cfr. GIUSEPPE ABBÀ: *Felicidad, vida buena y virtud*, pp. 98-99. Citan explícitamente el artículo de Anscombe, entre otros autores: IRIS MURDOCH: *The Sovereignty of Good*, Schocken Books; New York, 1970; MICHAEL STOCKER: “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories” en *Journal of Philosophy* 73 (1976), pp. 453-466. También expresa su conocimiento de esta autora anterior a la publicación de *Tras la virtud* el artículo de MacIntyre: “Ayer, Anscombe and Empiricism (recensión de *Perception and Identity*, de G. E. MacDonald (ed.), y de *Intention and Intentionality.- Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, Cora Diamond y Jenny Teichman (eds.)”, *London Review of Books*, 17-Abr.-1980, pp. 9-10.

²⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 77 (53-54); *Justicia y racionalidad*, p. 324 (340); “An Interview with Alasdair MacIntyre”, por GORDON REDDIFORD y WILLIAM WATTS MILLER, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, p. 268; “Ayer, Anscombe and Empiricism: recensión de varios libros, uno de ellos: *Intention and Intentionality.- Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, Cora Diamond y Jenny Teichman (eds.), *London Review of Books*, 17-Abr.-1980, pp. 9-10.

²¹ Cfr. “Purpose and Intelligent Action”, *Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, pp. 79-96; “Against utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. Hollins (ed.), Manchester University Press, Manchester, 1964, pp. 1-23; “Pleasure as a Reason for Action”, *The Monist*, vol. 49, 1965, pp. 215-33. “Imperatives, Reasons for Action, and Morals”, *Journal of Philosophy*, vol. 62, 1965, pp. 513-24. “The Antecedents of Action”, en *British Analytic Philosophy*, Bernard Williams y Alan Montefiore (eds.), Routledge and Kegan

de que ahí debe asentarse un enfoque acertado de la moral, y analiza certeramente los errores de las éticas modernas que han renunciado a dar una respuesta coherente sobre los problemas de la fundamentación de la acción ²².

b) El tema del “deber” y la “obligación”, como nociones desgajadas que subsisten en el presente moral sin un verdadero sentido, es recurrente en sus escritos ²³. Y éste será, precisamente, el punto de partida de *Tras la virtud* ²⁴, con la vista puesta en el horizonte de un paisaje moral aislado de los puntos de referencia que hacían inteligibles sus conceptos básicos en el pasado ²⁵.

c) La incidencia del proceso de secularización en la descontextualización de la moral también es un tema preferido de Anscombe que MacIntyre refuerza con sus conocimientos históricos y sociológicos ²⁶.

Anscombe abre una fuerte y prolongada discusión entre los partidarios de explicar la ética desde una teoría de la virtud —que había caído en el olvido para la moralidad dominante—, y los partidarios la ética del deber, afines a la moralidad imperante en la modernidad. MacIntyre en *Tras la virtud* se alinea en el grupo de los defensores de un concepto de virtud en la moral, y frente a los partidarios del enfoque a partir del concepto de deber moral. Esto lo ponen de relieve sus críticas al imperativo categórico kantiano ²⁷ y su concepción contextual del conocimiento moral ²⁸, según la cual el ejercicio de las virtudes es posible gracias a que el ámbito social es capaz de facilitar su comprensión.

Paul; London - Humanities Press; New York, 1966, pp. 205-25. Reimpresos en *Against the Self-Images of the Age* (1971), pp. 125-35, 173-90, 191-210. *Historia de la ética*; “Praxis and Action (critical study of Richard Bernstein, Praxis and Action)”, *Review of Metaphysics*, vol. 25, 1971-2, pp. 737-44; “Behaviorism: Philosophical Analysis”, en *Encyclopaedia of Bioethics*, Warren T. Reich et al. (eds.), Macmillan; New York - The Free Press; London 1978, pp. 110-15; *Tras la virtud*, pp. 87-88 (62-63), 151 (117), 178 (140), 281 (228).

²² En ocasiones la misma discrepancia de MacIntyre con los argumentos de Anscombe delata un fuerte acuerdo básico, como se puede apreciar en “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthese*, vol. 53, 1982, pp. 301-5.

²³ Cfr. *A Short History of Ethics*, pp. 90-91.

²⁴ Cfr. Cap. 1.

²⁵ De modo significativo, como MacIntyre reconocerá tácitamente en su artículo Cfr. “Moral philosophy: what next?”, Anscombe denunció que ese contexto, en el mundo occidental, era proporcionado por una concepción teística de la vida.

²⁶ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Alasdair MacIntyre y Stanley Hauerwas (eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1983, pp. 1-15.

²⁷ Cfr. *Tras la virtud* 65-68 (43-47).

²⁸ Vid. CASTRO GUERRERO, SERGIO “La contextualidad del conocimiento moral según Alasdair MacIntyre” Universidad della Santa Croce, Facultad de Filosofía, Roma, 1994, *passim*.

Un segundo paso es el conocimiento de qué virtudes serán las adecuadas en un determinado contexto y cómo entran en relación unas con otras. Supone un debate entre tradiciones rivales que incorporan diferentes elencos de virtudes, con importancia diversa sobre el obrar humano y sobre entorno social. El mismo concepto de virtud se modela dependiendo de las relaciones de las virtudes entre sí y con ese entorno.

Las virtudes, a su vez, crean las condiciones necesarias para el avance de una investigación racional y de una entera tradición. Capacitan a la persona para entender determinadas prerrogativas de la actuación moral. Pero han de ser aprendidas y ejercitadas en un concreto entorno social. La influencia de éste es capital para el aprendizaje y comprensión de lo que configura el obrar moral y lo hace progresar. Por ello, en la antigüedad clásica, el contexto favorecía el desarrollo de las virtudes y en el mundo moderno se ven, por el contrario, postergadas. Precisamente porque una sociedad como la de Aristóteles excluía la comprensión del obrar humano fuera del entorno social, el individuo que pretendiera desenvolverse y desarrollarse moralmente de modo aislado, no sería inteligible en ese contexto y no se podría arriesgar un juicio moral sobre su obrar.

MacIntyre se da cuenta de esto, y emprende en *Tras la virtud* una investigación histórica acerca de los requisitos para el avance de la investigación moral, al tiempo que progresa el desarrollo moral del hombre y de la sociedad. Y descubre de un modo nuevo en su obra que la comprensión de las virtudes está ligada a las formas de vida en sociedad, y, dentro de ellas, a las diferentes actividades que emprenden las personas y grupos, mediante las que se insertan en una comunidad y son sometidos a juicios de excelencia. De la misma manera, no deja de valorar la importancia de una adecuada psicología del comportamiento moral, en el que los diferentes factores se conjuguen coherentemente, y denuncia la inadecuada explicación de este aspecto de las virtudes en las teorías modernas ²⁹.

Para el liberalismo, **“o bien podían entenderse las virtudes, o algunas de ellas, como expresiones de las pasiones naturales del individuo, o bien como las disposiciones necesarias para frenar y limitar el efecto destructivo de algunas de estas mismas pasiones naturales”** ³⁰. En el desarrollo aristotélico que realiza MacIntyre, las pasiones se conjugan en armonía con la razón: cabe educarlas y encauzarlas. En ningún caso rendirse a ellas como lo fáctico

²⁹ Vid. por ejemplo, “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, p. 106. En este artículo explica la importancia de la concepción aristotélica del alma humana para explicar la relevancia de las virtudes en general y el papel de ciertas virtudes en la vida moral.

³⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 281 (228).

inexorable, ni plantear una invulnerabilidad a su influjo —como también hacia cualquier otra influencia externa—, como pretende el estoicismo³¹. Esto es posible, porque se ven en su marco adecuado, dotadas de un fin global, un *telos*, que el liberalismo no puede atisbar porque las enfoca necesariamente como imposiciones externas añadidas, y no como requisitos para el desarrollo del individuo y de la comunidad. De hecho, es frecuente que los pensadores liberales opongan los requisitos de la libertad a la consecución de las virtudes, cuando, en la perspectiva de MacIntyre, pueden ser aspectos compatibles.

Sin embargo, también en *Tras la virtud* se trasluce una aproximación al concepto de deber, pues al definir al hombre como *buscador de lo bueno*, o al admitir la posibilidad de alcanzar un concepto adecuado del yo, o de preceptos indeclinables de la ley natural, se está presuponiendo la existencia de un deber de tender hacia esos objetivos que, en un primer momento, proporcionarían una dirección a las virtudes. Por tanto, no se ha de adscribir demasiado pronto a MacIntyre al grupo de los que quieren recuperar el concepto de virtud a costa del rechazo absoluto del concepto de deber (encabezando esta corriente se encuentra Philippa Foot).

Abbà acusa a MacIntyre de no haber abandonado por completo la ética del punto de vista de tercera persona, característico de la modernidad³². Esta acusación se basa en la ausencia de una explicación del proceso de la acción en el agente, es decir, la falta de atención a la psicología de la acción humana (ética de primera persona); también se basa en el punto de referencia social que tienen las virtudes en el enfoque de MacIntyre, que parecería orientarle en la dirección de los que conciben la virtud como mero instrumento para una vida social ordenada, como hacen las éticas de raíz Hobbesiana. De todos modos, parece un juicio demasiado aventurado: MacIntyre se centra en los aspectos sociales para derrotar al liberalismo en su propio terreno. El liberalismo pretende que la moral sea instrumento para configurar el orden social y facilitar el desarrollo de la convivencia. MacIntyre se empeña en demostrar que es un desarrollo ficticio, pues se apoya sobre bases poco sólidas como meras convenciones, aspectos formales, etc. y no en un acuerdo racional de fondo.

En cuanto al desarrollo de una adecuada teoría psicológica de la acción, MacIntyre se da cuenta de su necesidad, aun cuando no entre en los cometidos de *Tras la virtud* desarrollar este aspecto. Sin embargo, deja entrever su interés por él —ya demostrado en escritos anteriores— y reservará para su siguiente obra el paso de mostrar con detalle la ligazón entre racionalidad práctica y virtud.

³¹ Cfr. MICHEL VILLEY conecta las aspiraciones de los estoicos con las de la modernidad, cuando desvela que para los primeros el ideal moral se situaba en la vida privada e ignoraba el derecho. Cfr. *La formation de la pensée juridique*, Montchrestien, Paris, 1975, pp. 432-445.

³² Cfr. GIUSEPPE ABBÀ: *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992, pp. 134-35.

Llegados a este punto, hemos de resaltar que las posiciones de *Tras la virtud* estaban solamente esbozadas en su desarrollo positivo. Lo que fundamentalmente buscaba era confirmar con pruebas fehacientes su *sugerencia inquietante* de que vivimos en un mundo moral donde heredamos distintos conceptos del pasado sin el ambiente que los hacía inteligibles, y que no podemos aspirar a orientación moral alguna mientras no reconozcamos y superemos esta situación. La cuestión de las soluciones positivas queda concretada en el camino aristotélico más que en una teoría propia, pero hace necesaria toda una fundamentación previa que el autor se compromete a desarrollar en el siguiente libro.

Justicia y racionalidad, más que un esfuerzo de MacIntyre por aportar una teoría alternativa acabada, es un desarrollo de los presupuestos epistemológicos y de las líneas directivas para hacerlo. No se trata de un libro de soluciones concretas y puede dar la impresión de que MacIntyre cae en planteamientos circulares. Sin embargo, hay varios aspectos de importancia fundamental en esta obra:

a) La teoría de la racionalidad de las tradiciones: MacIntyre se había comprometido a desarrollar los presupuestos de *Tras la virtud*, pero en su camino encontró serias críticas por parte de muchos autores, y algunas especialmente agudas acerca del peligro de relativismo y, más concretamente, uno de tipo historicista³³. La acusación fue rebatida en un primer momento sin mucha contundencia, y esto puede ser debido a que MacIntyre no podía afrontar la empresa epistemológica hasta haber concluido un relato más completo del concepto de tradición.

Sin embargo, muchos no se dieron por satisfechos con los avances que supuso *Justicia y racionalidad*³⁴, aunque más tarde se ha comprobado que quienes se comprendieron los conceptos clave de esa obra, acertaron en ver un sólido fundamento de la propuesta de MacIntyre, pues allí estaban las bases para la aproximación al tomismo que ha realizado el escocés y, con ella, la solución de muchos de los interrogantes que el relativismo planteaba. La raíz de la solución antirrelativista de MacIntyre está en que las tradiciones avanzan un concepto de verdad que pretende

³³ Cfr. ROBERT WACHBROIT: "A Genealogy of Virtues", Yale Law Journal, 92(3), (ene. 1983).

MacIntyre desarrolla su teoría en "The Relationship of Philosophy to its Past", en *Philosophy in History*, R. Rorty et al., (eds.), Cambridge University Press, 1984; "Relativism, Power and Philosophy", Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 59, 1985, que fue contestado por R. M. HARE con el artículo "A Reductio Ad Absurdum of Descriptivism", en *Philosophy in Britain Today*, S. G. Shanker, (ed.), SUNY, 1986.

³⁴ Cfr. GLENN W. ERICKSON: "O Som Do Machado No Bosque Sagrado", Diálogos, 24, 1989; DAVID B. WORIG, *Moral Relativity*, University of California Press, 1984 y una recensión de *Justicia y racionalidad* en *Philosophical Books*, 31, 1990; E. J. BOND: *Ethics and Human Well-Being*, Blackwell, 1996.

ser válido para cualquiera y no sólo para aquellos que comparten la tradición en este momento. Otra cosa distinta es que pueda ser entendido o traducido directamente en el seno de una tradición aquello que se dice por otra que es inconmensurable en el momento actual. Pero la conciencia de la inconmensurabilidad no lleva consigo el rebajar el ámbito o la fuerza de la verdad que se postula desde la propia tradición, sino el deseo de confrontarla con los que se pueden oponer a ella para comprobar así su fuerza real.

Para MacIntyre es importante esa confrontación entre las diferentes tradiciones y las verdades que postula cada una, para que haya verdadero avance epistemológico. El predominio de unas sobre otras se va dando a medida que entran en relación, al tiempo que se puede valorar cuáles de las soluciones que aventura cada tradición son más adecuadas para resolver los problemas que se plantean. Precisamente porque no todas las soluciones son posibles, es decir, porque no son relativas, cabe este avance y la victoria o derrota de los postulados de una tradición.

Rebajar el concepto de verdad a “asertibilidad garantizada”, es dotarla de un estatuto epistemológico insuficiente que terminará llevando al relativismo. Este concepto ha sido utilizado por pensadores modernos como Richard Rorty para exponer una teoría débil de la verdad que pretende salvar la inconmensurabilidad entre tradiciones, simplemente ignorando las soluciones de aquellas que no se pueden integrar en un primer momento en la propia. Se toman por tanto esas culturas por irracionales, y las formas rivales de justificación racional como relativas al medio cultural.

b) La aproximación al tomismo: *Justicia y racionalidad* constituye un avance de MacIntyre en su camino hacia el tomismo, a partir del aristotelismo. Para ello ha de retractarse de algunos de los defectos que había atribuido a esa tradición en *Tras la virtud*. La toma de postura y la coherencia de sus planteamientos con la tradición que pasa por Santo Tomás es cada vez más fuerte en la trayectoria del último MacIntyre. El apoyo fundamental que encuentra MacIntyre en el tomismo es su teoría de la verdad como *adaequatio intellectus ad rem*. Supone un concepto fuerte de verdad y una coherencia con los restantes campos del saber, desde la ética a la psicología.

c) La profundización de la crítica al liberalismo: el desarrollo más amplio de *Justicia y racionalidad* da ocasión al escocés para profundizar más en la crítica al liberalismo. La afirmación hecha en *Tras la virtud* de que el liberalismo no era una tradición, es matizada ahora, otorgándosele ese estatuto, al tiempo que se desciende a las características por las que ella misma no se percibe muchas veces como tradición y por tanto no se

comporta como tal de modo coherente. Además se detiene en que a menudo le liberalismo actúa como lenitivo de las tradiciones que se le enfrentan a través de ficciones como la de contar con un hipotético lenguaje de traducción de cualquier concepto de otra tradición, que en realidad encubre su incapacidad para comprenderlos en sus propios términos y ahonda las brechas de separación con las tradiciones rivales.

3. CONCEPTOS DE VIRTUD EN MACINTYRE ANTERIORES A *TRAS LA VIRTUD*

En *Historia de la ética* MacIntyre pretende demostrar la relación conceptual interna entre teorías éticas y relaciones sociales. En *Tras la virtud*, la demostración de esa relación conceptual persiste y describe cómo provoca un gran distanciamiento entre unas concepciones y otras, según se dan históricamente: introduce, por tanto, el fenómeno de la *inconmensurabilidad*, que nos impide aproximarnos imparcialmente a discutir sobre una misma base con ideas informadas por distintas concepciones histórico-sociales. Pero la intención de *Tras la Virtud* es destacar la importancia de un concepto coherente de virtud en toda teoría ética, y que existen posibilidades para discernir que hay explicaciones más adecuadas que otras. Con *Justicia y racionalidad* y *Tres versiones rivales de la ética* desarrolla esas posibilidades y encuentra un modelo —insertado en una tradición— que destaca sobre los demás.

Hay que destacar, no obstante las diferencias, los puntos de conexión entre esas tres obras: su carácter eminentemente histórico³⁵ —al menos de una parte de *Tras la virtud*; no olvidemos que es fruto de la fusión de varias obras en gestación—; la validez de los desarrollos de muchos de los conceptos que se han examinado históricamente; la permanencia de elementos de análisis social e historicista en las obras posteriores, etc. Pero *Historia de la ética* pertenece a una época en la que MacIntyre no ha llegado a vislumbrar una solución real de las preguntas que plantea, como él mismo ha reconocido:

“En *Historia de la ética* (1966) intenté dar razón de unos ámbitos universalmente humanos, y culturalmente neutrales, con la idea de distinguir entre lo que en la teoría de las virtudes de Aristóteles alcanza valoración permanente y lo que tomé como reflejo de tendencias ideológicas y culturales de Aristóteles y su medio

³⁵ Sería una tarea de interés reunir por épocas los múltiples trabajos históricos de MacIntyre dispersos por toda su obra. Como hemos visto, la historia —y, concretamente, la historia de la filosofía— aparece como disciplina central para nuestro autor. Particularmente importantes son sus trabajos sobre la Grecia preclásica.

ambiente”³⁶.

El paso del tiempo y la maduración de algunas ideas que estaban presentes en su pensamiento desde hacía mucho tiempo, ha enseñado a MacIntyre la quimera de la empresa de intentar deslindar esos terrenos universales y neutrales, de las implicaciones culturales de cada momento. Ha aprendido que la neutralidad paga el precio de la abstracción y la descontextualización de la materia de que se trate, y más aún si esta materia tiene carácter práctico.

a) *La virtud en Secularization and Moral Change*³⁷

En *Secularization and Moral Change* aparecen ya los distintos catálogos de virtudes que caracterizan las diferentes opciones morales³⁸. Nuestro autor hace énfasis en que el liberalismo aporta un catálogo de virtudes “secundarias”, como la cooperación, el compromiso, la aproximación pragmática (de posturas; llamémosle capacidad negociadora), imparcialidad, etc. También denuncia que la mentalidad liberal hace que cada grupo social en rivalidad con otros utilice estas virtudes “secundarias” para defenderse de las pretensiones “fuertes” de los otros grupos. Sin embargo, incurren en una contradicción: por un lado, afirman que su lista de virtudes específica se basa en cánones objetivos; por otro, establecen la creencia de que cada uno es libre de elegir sus propios valores. Con ello lo que ocurre es que el liberalismo se hace incapaz de fomentar algunas de las virtudes básicas de la convivencia y el desarrollo moral humano: éstas son sustituidas por otras virtudes menos pretenciosas —según el propio liberalismo— pero también excluyentes.

Queda claro el precoz interés de MacIntyre por el liberalismo y su crítica. También el tema de la virtud está en el centro del debate, pero aún no hay un desarrollo histórico detallado, ni una profundización en la importancia de una teoría completa de la virtud. El desarrollo histórico se ampliará con el tiempo y

³⁶ Cfr. “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, p. 104.

“In *A Short History of Ethics* (1966) I attempted to give an account of just such a universally human, culturally neutral grounds, in order to distinguish between that which in Aristotle’s theory of the virtues is permanently valuable and that which I then took merely to reflect the ideological and cultural biases of Aristotle and his milieu”.

³⁷ Cfr. *Secularization and Moral Change* The Riddell Memorial Lectures impartidas en la Universidad de Newcastle upon Tyne el 11, 12 y 13 de Noviembre de 1964; Oxford University Press (for University of Newcastle upon Tyne Publications), Oxford University Press, London, 1967, 76 pp.

³⁸ Cfr. *Secularization and Moral Change*, pp. 45 y ss.

cristalizará en una obra más larga que constituye una historia de la filosofía enfocada desde el punto de vista de la ética.

b) *La virtud en Historia de la ética* ³⁹

Historia de la ética se publica por primera vez en 1966. Como complemento a este libro, aparte de otros artículos, deberemos utilizar las colaboraciones que realizó MacIntyre en esa misma época a la *Encyclopaedia of Philosophy*,⁴⁰ donde conviene distinguir entre las voces dedicadas a autores concretos y las que versan sobre conceptos generales (el ser, la benevolencia, el mito, etc.). En muchas de estas últimas MacIntyre realiza un desarrollo histórico que, comenzando por la Grecia pre-socrática, pasa por Platón, Aristóteles, Santo Tomás para desembocar en los autores modernos. El planteamiento de esos artículos es, por tanto, similar al de *Historia de la ética*: el recorrido histórico da importancia a unos momentos filosóficos concretos. Además, hay que tener en cuenta las voces de esa enciclopedia desarrolladas más extensamente sobre Spinoza, Kierkegaard y el existencialismo, por ejemplo, que aportan un complemento argumental a *Historia de la ética*.

Pronto MacIntyre se da cuenta, también al hilo de las críticas que va recibiendo, de la falta de coherencia en la que ha incurrido *Historia de la ética*. Por un lado aboga por un determinismo de las concepciones morales respecto a las situaciones culturales y sociales. Por otro, se vislumbra la superioridad de la concepción clásica y en concreto aristotélica respecto a la filosofía moral moderna. El pensamiento posterior de MacIntyre estará dirigido, desde ese momento, a conciliar ambas tesis de alguna manera: cómo una determinada concepción puede demostrar su superioridad ante otra, sin dejar de percibir los fuertes lazos históricos y culturales de la que siempre es deudora. *Tras la virtud* es una reafirmación de esta necesidad y un atisbo de la solución. Los escritos posteriores, como *Justicia y racionalidad* y los siguientes, constituyen la explicación desarrollada de esa solución.

De todas formas, el propio MacIntyre valora positivamente el esfuerzo narrativo de *Historia de la ética*, pues ve necesario partir de esa situación de perplejidad —en el que, por otra parte, se encuentran muchos de los lectores contemporáneos—, para, a través de un proceso de crítica como el desarrollado

³⁹ Cfr. *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York, 1966, viii + 280 pp. Routledge and Kegan Paul, London, 1967, viii + 280 pp. Traducido al castellano por Roberto Juan Walton: *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1971. Traducido al Holandés, Noruego, Alemán, Esloveno y Polaco. Segunda ed. con un prefacio nuevo del autor: University of Notre Dame Press y Routledge, Indiana y Londres, 1998.

⁴⁰ Cfr. *Encyclopaedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), Macmillan, New York, 1967.

por el escocés, llegar a comprender la salida racional que propone para los conflictos que quedan tan patentes en esa obra ⁴¹.

4. VARIACIONES DEL ESQUEMA TEÓRICO DE LA MORAL DESDE *HISTORIA DE LA ÉTICA* HASTA *TRAS LA VIRTUD*

¿En qué varía su nueva concepción de la moralidad basada en la historia del concepto de virtud, del planteamiento de la moral descrito en *Historia de la ética*? En 1966 MacIntyre se encuentra desencantado con el marxismo que, sin embargo, sigue ejerciendo influencia en sus planteamientos, empujándole a un cierto historicismo. En esos años, su aproximación histórica busca nuevos apoyos teóricos.

Tras la virtud supone un punto de inflexión que no estaba presente en *Historia de la ética*: en primer lugar, la existencia de un punto de vista concreto desde el que juzgar el desarrollo histórico:

“Este libro surge de una reflexión amplia sobre las deficiencias de mis primeros trabajos sobre filosofía moral y de la insatisfacción creciente acerca de la concepción de la «filosofía moral» como un área independiente y aislable de investigación. Un tema central de buena parte de esas primeras obras (*A Short History of Ethics*, 1966; *Secularization and Moral Change*, 1967; *Against the Self Images of the Age*, 1971) era que la historia y la antropología debían servirnos para aprender la variedad de las prácticas morales, creencias y esquemas conceptuales. La noción de que el filósofo moral puede estudiar los conceptos de la moral simplemente reflexionando, estilo sillón de Oxford, sobre lo que él o ella y los que tiene alrededor dicen o hacen, es estéril... En el mismo momento en que estaba afirmando la variedad y heterogeneidad de las creencias, las prácticas y los conceptos morales, quedaba claro que yo me estaba comprometiendo con valoraciones de otras peculiares creencias, prácticas y conceptos” ⁴².

Hasta entonces MacIntyre había estado criticando —muchas veces coherentemente— un conjunto de sistemas y actitudes filosóficas, pero no desde un compromiso filosófico estable, quizás debido a su último desengaño con el marxismo. Este punto de apoyo se lo proporciona precisamente la filosofía aristotélica, que antes estaba presente, pero no había sido asimilada suficientemente como digna de compromiso por parte del autor. MacIntyre ya

⁴¹ Cfr. Prefacio a la segunda edición de *Historia de la ética*, p. viii.

⁴² Cfr *Tras la virtud*, p. 1.

había descubierto a Aristóteles en los puntos esenciales de su teoría moral, y en concreto en cuanto al papel de las virtudes, que reconocía superior al de la modernidad. Pero todavía no había asumido como propia esa perspectiva, quizá por falta de comprensión de algunos puntos de la filosofía aristotélica.

En aspectos más concretos, *Historia de la ética* también se halla lejos del relato histórico que MacIntyre desarrollaría en *Tras la virtud*, aunque hemos de señalar la coherencia de su evolución, por el mantenimiento de argumentos constantes, como las críticas al liberalismo, la teoría de las acciones humanas, su epistemología, etc. De esos aspectos concretos divergentes podemos resaltar:

1º En su valoración de la teoría de Aristóteles, de modo principal. MacIntyre no se ha adherido a la tradición que arranca del Estagirita. Por supuesto, también varían, con respecto a sus obras posteriores, los juicios sobre la ética de muchos de los demás autores tratados. Pero la importancia para el tema de la virtud se centra en Aristóteles, pues es el autor que construye sobre ese concepto toda su teoría de la ética. Las críticas a Aristóteles y a otras concepciones de la virtud, venían ocasionadas por un punto de vista que ostentaba pretensiones de imparcialidad, y, en el fondo, venía condicionado por alguna determinada concepción del mundo y de la filosofía ⁴³.

2º Una diferencia clave y de más calado es la falta de compromiso claro en *Historia de la ética* con una determinada tradición (como ocurre, por lo demás, con otras de las obras anteriores a *Tras la virtud*): MacIntyre irá realizando un alejamiento progresivo del fondo de la filosofía analítica, que meramente suministraba la herramienta para diseccionar cualquier clase de pensamiento de modo pretendidamente aséptico. Ahora la misma herramienta servirá para dilucidar muchos problemas, pero desde posiciones de fondo más sólidas.

3º En el alejamiento del marxismo: en *Historia de la ética* la influencia de la filosofía marxista es aún notable. Las concepciones de la moral son enjuiciadas desde el punto de vista de los avances o retrocesos en cuanto a la igualdad de las clases sociales y al reparto de los bienes. Se aprecia la incidencia de una interpretación en términos de materialismo histórico, aunque su marxismo está lejos de la ortodoxia, sobre todo en el campo de la moral.

4º En *Historia de la ética* ya se aprecia el peso que tiene la comunidad en los catálogos de virtudes de cada época estudiada y se ha

⁴³ Cfr. "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues", en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, pp. 104-5.

procurado desarrollar la caracterización de cada virtud en función de la inserción dentro de una comunidad dada. Pero no aparece el concepto de tradición como base para el desarrollo de la aproximación a la virtud. Es precisamente la necesidad de hablar desde una concreta tradición lo que origina la diferencia expresada en (2°). Al no contar con el concepto adecuado de tradición MacIntyre no había caído aún en la cuenta de la necesidad de ese compromiso.

5° Tampoco se desarrolla el concepto clave de *práctica*, aunque está a las puertas de hacerlo, al definir las virtudes en el contexto de determinadas actividades como juegos, deportes y profesiones. Pero su definición más acabada no vendrá hasta que haya vencido sus prejuicios contra Aristóteles, a quien en *Historia de la ética* no ha tomado como base de sus posteriores desarrollos, aun prestándole una atención privilegiada en la exposición de la ética griega.

6° El desconocimiento del MacIntyre de *Historia de la ética* de la filosofía medieval, le lleva a tratarla con ligereza y, sobre todo, a no darse cuenta de cómo se erige en una legítima continuadora de la tradición aristotélica aunque se desvincule definitivamente de cualquier compromiso con un sistema político tan concreto como el de la *πόλις* griega.

Las similitudes entre el MacIntyre de *Tras la Virtud* y el de *Historia de la ética* van en la línea de los temas que aborda, sin salir de la preocupación por la ética, la teoría del lenguaje y de la historia, la epistemología y la sociología. Es más, muchos de los desarrollos argumentales se repiten sin apenas modificaciones: las consideraciones sobre la teoría de la acción —por ejemplo, la pregunta del placer como motivo para la acción—; la necesidad de un contexto social para desarrollar la moral, y cómo su pérdida es culpable de la degeneración actual; la hermenéutica de las acciones con la intención y el propósito como factores clave de inteligibilidad; la oposición al determinismo, etc., son tomados de publicaciones anteriores y refundidos en la nueva obra, como un instrumental válido que quizá hasta entonces no había sabido conjugar adecuadamente. Así, por ejemplo, la sugerencia inquietante de que podemos ser naufragos morales supervivientes a un desastre tras el que difícilmente nos comprendemos, se halla presente también en *Historia de la ética* ⁴⁴.

El propio MacIntyre aclara cómo con sus obras posteriores procuró mejorar lo que había dejado escrito en *Historia de la ética* ⁴⁵, pero resalta cómo en aquella obra estaban presentes las pautas necesarias para desarrollar las críticas posteriores que le llevarían a la construcción de un sistema coherente,

⁴⁴ Cfr. *Historia de la ética*, p. 95 (90-91).

⁴⁵ Cfr. Prefacio a la segunda edición de *Historia de la ética*, pp. vii-viii.

comprometido con la tradición aristotélico-tomista. Concretamente, en *Historia de la ética* ya había descubierto la posición central de la virtud en el sistema aristotélico, como punto de apoyo relevante para la construcción de un sistema ético superior al que ha producido la modernidad.

5. LA VIRTUD EN *TRAS LA VIRTUD*

El enfoque nuevo de *Tras la virtud* se produce alrededor del concepto de virtud y su desarrollo histórico. **“La virtud no se puede poseer excepto como parte de una tradición, dentro de la cual la heredamos y la discernimos de una serie de predecesoras, en cuya serie las sociedades heroicas ocupan el primer lugar”**⁴⁶. Desde la antigüedad clásica, hasta la modernidad, MacIntyre irá describiendo la historia de tal concepto y su repercusión en toda la vida moral de la sociedad. Se está refiriendo a las sociedades occidentales heredadas de una historia concreta que se remonta a la Grecia homérica y clásica.

Una parte central de este nuevo enfoque será la relación existente entre el concepto de virtud, la caracterización de las virtudes relevantes en cada momento histórico-social, y la tradición social y de pensamiento en la que tales virtudes se desarrollan. Esa tradición se expresa —y en cierta medida se constituye— por ciertos modelos narrativos característicos en cada época. Una cita ilustrará lo que MacIntyre quiere decir:

“Al exponer la concepción y papel de las virtudes en las sociedades heroicas, subrayé la conexión entre este concepto y papel y la manera en que se entiende la vida humana como encarnación de un cierto tipo de estructura narrativa. Ahora es posible, a título de ensayo, generalizar esa tesis. Cada visión particular de las virtudes está vinculada a alguna noción particular de la estructura o estructuras narrativas de la vida humana”⁴⁷.

MacIntyre hace hincapié en que no podemos valorar las distintas virtudes que aparecen en las distintas épocas con los mismos o parecidos parámetros. Muchas veces, de los términos empleados se derivan significados muy dispares e incluso opuestos. No podemos hacer una historia de la importancia de determinada virtud, porque en muchos casos, lo que se entiende por tal virtud varía radicalmente de una época a otra. Al mismo tiempo, reniega de un perspectivismo relativista, pues afirma que hay algunas nociones de verdad y justicia que las diferentes culturas pretenden alcanzar con afán de universalidad y permanencia: pero de ahí no se infiere un sistema rígido, deductivo, general y común, a modo de una guía para conducir las conductas, sin tener en cuenta la sociedad en la que se encuentran inmersos los agentes⁴⁸. Precisamente afrontará el tema de cómo el concepto de virtud vigente en nuestras sociedades acarrea la falta de comprensión de otros conceptos morales⁴⁹: entender las virtudes como

⁴⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 162 (127).

⁴⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 218 (174).

⁴⁸ Cfr. *Historia de la ética*, p. 99-100 (95-96).

⁴⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 300 (244).

mera disposición para el cumplimiento de reglas es algo muy distinto de entenderla como hábito que tiende a la obtención y perfeccionamiento de determinados bienes humanos.

Otra de las diferencias que introduce el MacIntyre de *Tras la virtud* respecto a sus obras anteriores es la crítica de los esquemas marxistas que anteriormente había sostenido. En cuanto a las virtudes, esto se traduce fundamentalmente en **“no ver la diferente concepción de las virtudes simplemente en términos de cambio del contexto social”**⁵⁰. Es decir, que, aun teniendo muy en cuenta los factores sociales en la determinación de las cuestiones morales, la transición de unas concepciones a otras no se basa en un determinismo social. El modelo de historia social de la filosofía que había caracterizado a *Historia de la ética*, está, pues, muy corregido en *Tras la virtud* e irá distanciándose progresivamente a medida que los conceptos de verdad y bien humano progresen en la epistemología macintyreana: por supuesto, las formas sociales influyen en el progreso filosófico y moral, pero no menos influyen los descubrimientos de la razón humana.

Algunos de estos argumentos no eran nuevos respecto a su obra anterior. Lo que aporta en *Tras la virtud* es un indicativo de por dónde se podría recuperar un concepto coherente de virtud, ausente en sus anteriores escritos y necesario para paliar el derrumbe moral del liberalismo y la amenaza cada vez más presente del emotivismo. Al mismo tiempo supuso una toma de posición más fuerte de MacIntyre sobre un aspecto concreto:

“No existe un método de caracterización de esos materiales neutral e independiente de modo que baste como para proporcionar el tipo de discernimiento entre teorías de la virtud en competencia que una vez esperé proporcionar y al que otros aún aspiran”⁵¹.

Nuestro autor hará un rastreo histórico-crítico de lo que significan las virtudes en general y determinadas virtudes en particular, en las diferentes épocas históricas de Occidente —al menos en las que considera más relevantes— para llegar a dilucidar cuál es el concepto de virtud más adecuado para ser reinstaurado en nuestras sociedades, como él mismo apoya. Pero no lo hace por vía de abstracción entre características coincidentes en varias culturas, sino a través de la profundización en culturas y momentos concretos, y a través

⁵⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 169 (132).

⁵¹ Cfr. “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press; Honolulu, 1991, p. 105.

“There is just no neutral and independent method of characterizing those materials in a way sufficient to provide the type of adjudications between competing theories of the virtues which I had once hoped to provide and to which some others still aspire”.

de la explicación de los conflictos entre las distintas concepciones y su resultado. Se entiende, así, que la definición de virtud pueda ser incompatible con la de la cultura dominante:

“Por tanto, las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien. El catálogo de las virtudes incluirá, por lo tanto, las necesarias para mantener familias y comunidades políticas tales que hombres y mujeres puedan buscar juntos el bien y las virtudes necesarias”⁵².

Como se puede apreciar, esta definición no pretende ser una abstracción de puntos comunes de muchas concepciones divergentes, ni un sistema ecléctico construido a base de tomar de cada tradición lo que más convenga. Se trata de una posición fuerte a partir de una tradición concreta: la aristotélica.

La formulación de MacIntyre se encuentra situada dentro del contexto de su propia búsqueda personal. De hecho, reconoce que los logros de *Tras la virtud* no parten de intuiciones preconcebidas, sino que fueron surgiendo a medida que componía el libro, o, más bien, los dos libros que en un principio había pensado escribir. MacIntyre se da cuenta que su experiencia personal es extrapolable a cualquier investigación bien planteada, de acuerdo con la cual, aunque se parte siempre de un primer principio que orienta la acción, el fin no viene totalmente predeterminado, y puede verse sometido a revisión:

“En el transcurso de la búsqueda y sólo mediante encuentros y enfrentamientos con los varios riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que proporcionan a cualquier búsqueda sus incidentes y episodios, se entenderá al fin la meta de la búsqueda. Una búsqueda siempre es una educación tanto del personaje al que se aspira, como educación en el autoconocimiento”⁵³.

6. LA VIRTUD EN LOS ESCRITOS POSTERIORES A *TRAS LA VIRTUD*

Muchas de las críticas que recayeron sobre *Tras la virtud* venían de la falta de concreción en sus propuestas. Se le echaba en cara que desconocía, por

⁵² Cfr. *Tras la virtud*, p. 270 (219).

⁵³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 270 (219).

ejemplo, qué criterios podrían servir para discriminar unas prácticas positivas de otras negativas⁵⁴. Otros dudaban de su capacidad de proporcionar una caracterización satisfactoria sobre las comunidades capaces de favorecer el desarrollo de la moralidad, y, sobre todo, de la posibilidad real de hacer esa teoría viable en las sociedades actuales⁵⁵. Ante todo ello, MacIntyre ya anticipaba las críticas y prometía un estudio sobre la racionalidad práctica y la justicia que supusiera una profundización en las características constitutivas del obrar moral, entre ellas la virtud.

Otras críticas, de las muchas que se han vertido sobre esta obra tan discutida, se referían a la ausencia en *Tras la virtud* de una adecuada teoría de la racionalidad práctica. Ésta había sido anunciada por el propio MacIntyre y su tratamiento constituye el hilo conductor de *Justicia y racionalidad*⁵⁶. Pero aún aquí, se queda en un análisis de los procesos racionales de deliberación y en la posibilidad de alcanzar criterios de discernimiento para la crítica de las diversas concepciones de esos procesos, sin descender al estudio de contenidos valorativos necesarios.

MacIntyre se daba cuenta que la fundamentación de las virtudes precisaba un esquema de cooperación racional adecuado, entre los distintos disponibles. El esquema que ha de sustentar la tradición de las virtudes se puede expresar a través de prácticas y comunidades bien integradas, volcadas hacia bienes internos, que se caracterizan independientemente de los deseos de los individuos que participan en ellas. **“Aquellos que han sido iniciados en tales formas de actividad tienen que aprender a actuar por razón de tales bienes más que por los motivos que podían haberles llevado a su participación inicial”**⁵⁷. A

⁵⁴ Cfr. ELIZABETH FRAZER y LACEY NICOLA, “MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice”⁵⁴ en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 265-82.

⁵⁵ Cfr. MARCO D'AVENIA, *Philosophie, politique et bien commun chez Alasdair MacIntyre*, Paris, 2000; DEREK L. PHILLIPS, *Looking Backward*, Princeton UP, 1993; DAVID CONWAY, *Classical Liberalism*, Macmillan and St Martin's Press, 1995; STEPHEN HOLMES, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, 1993.

⁵⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 319 (260):

“Mis valoraciones positivas y negativas de argumentos concretos, en realidad presuponen una concepción sistemática, aunque aquí inexpressada, de racionalidad.

Esta concepción —que será el tema de un próximo libro— es la que espero desarrollar, y que casi ciertamente necesito desarrollar, contra aquellos cuya crítica a mi tesis central descansa principal o completamente sobre una valoración diferente e incompatible de los argumentos aducidos”.

⁵⁷ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 240.

“Those who are initiated into such forms of activity have to learn to act for the sake of such goods rather than form the motives which may have led to their initial participation”.

diferentes esquemas de cooperación racional, corresponden modos distintos de concebir las virtudes —un concepto determinado de virtud, y de cada virtud en particular—.

Justicia y racionalidad constituye un intento sistemático de completar *Tras la virtud*. Aclararemos que, con posterioridad a esta obra, MacIntyre ha seguido publicando e interviniendo en diferentes foros de pensamiento, y en todos ellos ha seguido desarrollando las ideas vertidas en *Justicia y racionalidad* sobre los problemas de la racionalidad práctica y la virtud. Por ejemplo, el libro que sigue a *Justicia y racionalidad*, —*Tres versiones rivales de la ética*— constituye una ampliación de los argumentos de éste y, por tanto, lo trataremos aquí como si formara parte del mismo bloque argumental⁵⁸.

El esquema de *Justicia y racionalidad* sigue siendo histórico, como también lo es el de *Tres versiones rivales de la ética*. En ellos MacIntyre continúa fiel a su teoría de la inseparabilidad de los planteamientos teóricos y su correspondiente arraigo contextual. Es precisamente en estos desarrollos —que van desde la antigua Grecia hasta la Ilustración—, donde va incidiendo en las diversas concepciones de racionalidad práctica, ejemplificando cómo las variaciones en ésta suponen cambios sustanciales en la autocomprensión de toda la moralidad, incluida la virtud, por parte del agente y por parte de la tradición donde éste se inserta. Una vez puesta de relieve esta ligazón, que delinea los criterios para la diferenciación entre varias tradiciones de racionalidad moral (con sus correspondientes concepciones sobre la virtud y sus propios elencos de virtudes), ya está en condiciones de señalar las pautas para detectar el progreso en la investigación de esa racionalidad práctica, y para discernir la superioridad de unas tradiciones morales sobre otras.

El problema de *Justicia y racionalidad* es que no formula sistemáticamente una concreta teoría de la racionalidad práctica y de la virtud de la forma en que muchos lo esperaban. Según algunos, el MacIntyre de *Tras la virtud* omitía la posibilidad de proporcionar criterios para la determinación de la vida buena: faltaba una aproximación a la valoración de los bienes humanos básicos debidos⁵⁹. Así, para Abbà no proporciona un criterio preciso de diferenciación entre la virtud y el vicio. Para solucionar esto se necesitaría algo

El argumento aparece desarrollado por primera vez en “Objectivity in Morality and Objectivity in Science”, en *Morals, Science and Sociality, The Foundations of Ethics and Its Relationship to the Science III*, H. T. Engelhardt, Jr. y D. Callahan (eds.), Hastings Center, Hastings-on-Hudson, Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences, 1978, pp. 28-29. Vid. también *Tras la virtud*, 234-235 (188-189).

⁵⁸ *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*, Duckworth, London; University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990, x + 241 pp. Traducido al Castellano por Rogelio Rovira: *Tres versiones rivales de la ética (Enciclopedia, Genealogía y Tradición)*, Rialp; Madrid, 1992, 294 pp.

⁵⁹ Cfr. GIUSEPPE ABBÀ: “Felicidad, vida buena y virtud”, EIUNSA; Barcelona, 1992, p. 135.

parecido a lo que procuran realizar John Finnis y Germain Grisez⁶⁰: formular unos bienes humanos básicos y unas normas que los protegen necesariamente. Con ello, se prevendría el riesgo de la situación trágica de tener que violar un deber para proteger otro.

Pero MacIntyre se encuentra en un estadio anterior: nos quiere indicar que hasta que no se haya manifestado la adherencia a una tradición concreta no se puede llevar a cabo esa tarea de localización de los bienes básicos⁶¹. Y aún así, ésta sólo podrá realizarse precisamente desde el punto de partida de esa misma tradición. Sobre su convencimiento de la necesidad de la localización de tales bienes universales, de adherirse a ellos en la conducta, y de defenderlos a través de normas, no deja ninguna duda en su obra posterior⁶². El problema es cómo emprendemos la tarea de descubrirlos y formularlos.

El propio autor ha reconocido que en *Tras la virtud* no pretendió construir una teoría de la virtud, sino reconocer los requisitos que se dan en ciertos ámbitos para que florezcan en ellos las virtudes⁶³, al tiempo que reconocía que la explicación aristotélica y tomista de esas condiciones era la más satisfactoria. Esos ámbitos son prácticas y comunidades existentes o posibles pero con fundamento real. Nunca un producto imaginativo o primeramente teórico: la teoría presente en *Tras la virtud* o en *Justicia y racionalidad* acerca de la virtud, es sobre todo explicativa más que un constructo original.

a) *Aportaciones de Justicia y racionalidad*

La aportación fundamental de *Justicia y racionalidad* y de *Tres versiones rivales de la ética*, así como de otros ensayos publicados en forma de artículos o de colaboraciones en obras de compilación, es lo que se ha denominado la *teoría de la racionalidad histórica de las tradiciones*⁶⁴. No se trata de un sistema cerrado, sino de una aportación concebida para poder ser completada paulatinamente en sucesivas aproximaciones de ensayo y error, como por otra

⁶⁰ Vid. JOHN FINNIS: *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press; Oxford, 1980. GERMAIN GRISEZ: "The First Principle of Practical Reason: A Commentary of Summa Theologiae, 1—2, Question 94, Article 2", *Natural Law Forum*, 10 (1965), pp. 168-196.

⁶¹ Cfr. "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues", en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, p. 116.

⁶² Cfr. "The Splendor of Truth. How Can we Learn what *Veritatis Splendor* has to Teach?", *The Thomist*, nº 58, 1994, pp. 171-95. Existe traducción al castellano.

⁶³ Cfr. Entrevista con DMITRI NIKULIN (1995). *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nº 44, 1996, p. 674.

⁶⁴ Cfr. *Justicia y racionalidad*, Cap. 18; como teoría epistemológica, se ha referido a ella de un modo más sistemático, JAVIER DE LA TORRE: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Dykinson; Madrid, 2001, pp. 71-103.

parte sucede con otros conceptos macintyreanos como el de prácticas o de comunidades: tales conceptos van tomando forma tras sucesivos intentos, y después de ser sometidos a refutación. Es significativo que MacIntyre no se haya sustraído a las discusiones contemporáneas. Ha sometido sus propuestas al debate público y ha aprovechado las advertencias y refutaciones planteadas por otros para ir perfeccionando su teoría. Y ésta ha ido tomando cuerpo, con asombrosa unidad, al hilo de las conversaciones con los más diversos filósofos y con el conocimiento de las distintas realidades sociales.

Otras aportaciones de *Justicia y racionalidad* se suceden en el análisis de cada época histórica. Las épocas más relevantes, que en *Tras la virtud* tan sólo se esbozaron, reciben una visión más completa mediante nuevos datos y ejemplificaciones. Los argumentos originales de MacIntyre van siempre entrelazados con las descripciones de las diferentes épocas o autores. Sin embargo hay que destacar que dichos argumentos siguen siendo válidos para el momento actual. Si hemos descendido al detalle histórico, ha sido para dilucidar esos conceptos, averiguar su génesis, y descubrir nuestros planteamientos en el acervo de las culturas que nos han precedido. Sus errores, son tratados como nuestros errores, y sus posibles aciertos, recursos puestos a nuestra disposición para aprender de ellos; no para su utilización inmediata (sería tanto como desconocer que a diferentes contextos corresponden siempre diferentes soluciones), pero sí como argumentos intelectuales que podemos utilizar adaptándolos a las circunstancias. De este modo, el modo de encontrar las relaciones entre justicia y racionalidad práctica; los conceptos erróneos de ambas; los tipos de justicia alternativos, aunque distintos e irrepetibles —y por tanto intransmisibles en bloque— son categorías que, en sus formas más abstractas, permanecen en el tiempo. Podemos descubrir en la época actual, junto a restos de las incomprensiones o aciertos del pasado, un paralelismo en el modo de plantearnos adecuada o inadecuadamente los problemas.

En la profundización de *Justicia y racionalidad* podemos rastrear algunos de esos elementos que permanecen a lo largo de las distintas épocas históricas, es decir, puntos propiamente macintyreanos que nuestro autor introduce al hilo de las distintas explicaciones históricas, pero que trascienden a esos contextos:

a) La relación entre justicia y racionalidad práctica: una vez más, es la justicia la virtud básica de la ejemplificación que realiza MacIntyre, y a partir de ahí formulará elencos de virtudes que corresponden a un sistema concreto dentro de una tradición. Las tradiciones son múltiples pero todas ellas tienen un esquema propio para entender las relaciones entre justicia y racionalidad. Paralelamente, MacIntyre muestra su convencimiento de estos dos elementos son partes relevantes de un todo interrelacionado de factores teóricos y sociales, pues **“toda teoría fundamental de las**

virtudes tiene dentro de sí, en cierto grado significativo, su propia psicología filosófica, y su propia filosofía política y sociológica”⁶⁵.

b) Las virtudes como formas de entender y desarrollar la vida moral: si toda aproximación racional ha de estar unida a la historia de la tradición donde se desarrolla, con mayor razón ha de ser así en el caso de la investigación moral. Las virtudes son al mismo tiempo modos que capacitan para entender determinadas formas morales y bases para formular avances en esa investigación moral: es decir, para desarrollar una teoría moral han de haberse desarrollado previa y personalmente determinadas virtudes, sin las cuales no será posible llevar a buen puerto esa empresa. Se repite aquí el modelo de aprendizaje en el seno de una tradición, como prerequisite para avance en la investigación de nuevas soluciones. Se profundiza también en el concepto de inconmensurabilidad relativo a las formas de entender las virtudes: esta inconmensurabilidad surge entre culturas que formulan elencos dispares de virtudes en los que unas priman sobre otras de modo diverso, o también por modos incompatibles de concebir virtudes que aparentemente se enuncian de la misma manera.

c) La comunidad como punto de referencia obligado del obrar moral: el avance en este caso es solamente moderado respecto a *Tras la virtud*. La delimitación se realiza a partir de la caracterización histórica de determinadas comunidades como la *πόλις* griega, o bien de la detección de formas sociales que excluyen la formación de comunidades que pueden favorecer la vida moral, como es el caso de las sociedades avanzadas occidentales de corte liberal.

d) Las prácticas, comunidades y tradiciones que se basan en una racionalidad y al mismo tiempo influyen en ella, o las que, por el contrario, la hacen inviable. Uno de los puntos capitales de avance en *Justicia y racionalidad*, en cuanto a las virtudes se refiere, es la profundización en las relaciones entre distintas formas de comprenderlas y los distintos conceptos de racionalidad práctica, con los que van unidas. Con ello MacIntyre quiere insistir y profundizar en la idea de que no existe un modo racional neutral con el que juzgar las virtudes de diferentes tradiciones; cada una de ellas incorpora, junto con su elenco y caracterización de las virtudes, un modo de racionalidad práctica que le es propio. Por ejemplo, la insistencia de la tradición aristotélica en los

⁶⁵ Cfr. “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, p. 105.

“Every major theory of the virtues has internal to it, to some significant degree, its own philosophical psychology and its own philosophical politics and sociology”.

primeros principios del razonamiento es incompatible con la postura de tradición moderna, que toma esos principios como irracionales. Asimismo, se puede resaltar la diferencia entre las aproximaciones de las virtudes entendidas con relación a un fin —en algunos casos caracterizado como *εὐδαιμονία*— y otras concepciones que las ven orientadas al cumplimiento de las normas.

e) La tensión entre los *bienes de la excelencia* y los *bienes de la eficacia*. La distinción entre ambos tipos de bienes constituye una aportación más de *Justicia y racionalidad*. Los primeros serían bienes últimos o finales, y ligados a una concepción *perfeccionista* del hombre y por tanto a una aproximación cognitivista del bien y del fin propiamente humanos. También implicaría una concepción unitaria del bien, aunque siempre desde la actividad concreta que se desarrolla en cada momento, es decir, a través de una aproximación intuitiva a partir de la situación propia circunstanciada. Los bienes de la eficacia, son por el contrario de carácter meramente instrumental: se persiguen por motivos elegidos de antemano por el agente y sin conexión necesaria con un bien unitario superior. La puesta en juego de esta distinción para deslindar las genuinas prácticas aristotélicas aporta una gran utilidad expositiva. Una vez más, se podría acusar a MacIntyre de introducir distinciones pretendidamente neutrales para juzgar las virtudes de las diferentes tradiciones. Pero él mismo procura dejar claro que sus posiciones se exponen desde un determinado punto de vista, aunque, por descontado, puedan ser comprendidas por sujetos ajenos a la tradición en la que él se encuentra. Esta “traducibilidad” no significa de por sí “commensurabilidad”, aunque es un paso previo para ella ⁶⁶.

f) El papel de los sentimientos en la psicología de la persona, y su relación con la racionalidad. MacIntyre ya había explicado antes muchas veces que los sentimientos eran susceptibles de ser educados. Su frecuente referencia a la tradición de la Ilustración escocesa aflora una vez más en *Justicia y racionalidad* y le proporciona una abundante fuente de cuestiones acerca del papel de los sentimientos en el obrar moral y, concretamente, para la caracterización de las virtudes. Ahora desarrolla más las ideas de la educación de los sentimientos a través del cultivo de las virtudes, y cómo sólo es posible por la participación en ámbitos comunitarios donde esas virtudes tengan un significado específico que sirva de criterio de avance o retroceso.

⁶⁶ MacIntyre amplía esta distinción entre “traducibilidad” y “commensurabilidad” en “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, pp. 104-22.

g) La importancia de la epistemología: el avance fundamental de *Justicia y racionalidad* y de las siguientes obras de MacIntyre es la puesta en escena de una teoría epistemológica completa: la denominada *teoría de la racionalidad de las tradiciones*. Pero el interés de MacIntyre por este aspecto se remonta mucho en el tiempo. La propuesta epistemológica de MacIntyre pasa por respetar el acercamiento contextual a los problemas morales ⁶⁷ y, al mismo tiempo, la búsqueda de criterios para descubrir la superioridad de una tradición sobre otra. Estos criterios, aunque no pretenden decir la última palabra sobre la validez de determinadas tradiciones, se aventuran como contrastes válidos para la evaluación de cualquiera de ellas. El primer punto fuerte de la epistemología de *Justicia y racionalidad* es el convencimiento de que son las tradiciones, con toda su carga de particularidad, las que avanzan en la investigación —en este caso moral— a través de aproximaciones progresivas.

b) El tratamiento de los problemas históricos

MacIntyre sostiene que toda aproximación racional a los problemas morales ha tener un correlato histórico. Pero los desarrollos históricos que realiza para sustentar las teorías principales que expone se encuentran muchas veces dispersos en sus escritos. Si se trata de resaltar la relevancia de la virtud en la toda teoría ética, el desarrollo va a tomar unos derroteros distintos a los que sigue cuando se embarca en la teoría de la racionalidad de las tradiciones. Por ello, es muy importante la coherencia de ese relato; que no haya defectos en la concepción de cada autor y época histórica, pues de lo contrario está arriesgando entera su teoría.

Las correcciones que han experimentado las teorías de MacIntyre vienen también acompañadas por variaciones en las explicaciones de la historia de la filosofía. Destacamos, sin embargo, que pese a las modificaciones en construcción teórica de la moral que se muestran en su trayectoria, desde *Historia de la ética*, hasta *Dependent Rational Animals*, siempre ha estado vigente esa preocupación por la historia, y aunque los relatos han sufrido correcciones y a veces inciden en distintos aspectos en unas obras o en otras, es importante tener todas las aproximaciones en cuenta: hemos de aprender tanto de los errores como de los aciertos, que son muchos y, por tanto, muchas afirmaciones de su primitiva historia de la filosofía siguen vigentes: por ejemplo, el Platón o el Aristóteles de *Historia de la ética*, pueden haber sido juzgados con mayor o menor rigor, desde los progresos de la trayectoria de MacIntyre, pero la

⁶⁷ Cfr. SERGIO CASTRO GUERRERO: “La contextualidad del conocimiento moral según Alasdair MacIntyre” Universidad della Santa Croce, Facultad de Filosofía, Roma, 1994, pp. 69-82 y 256-265.

descripción de su obra, de su situación en su época, etc., permanece como base para posteriores interpretaciones que, conservando muchas de las evaluaciones sobre aspectos concretos, sin embargo las superan como explicaciones globales.

En relación con el modo histórico de aproximación a los conceptos está la pregunta por la manipulación de la historia: MacIntyre dictamina que todo cuerpo teórico lleva consigo una narración histórica. Cada teoría tiene que ser refrendada por la historia que la ha visto nacer. Ha de esclarecer los problemas irresolubles hasta entonces, y ha de explicar por qué las anteriores explicaciones eran ciegas a determinados aspectos. Y todo esto ha de llevarlo a cabo a través de una narración coherente; la más coherente hasta el momento. Pero la coherencia puede partir de ideas falsas y proporcionar una explicación narrativa que adapte los hechos a los propios deseos. Muchas veces, precisamente la coherencia excesiva puede ser una manifestación de manipulación. Por tanto, la coherencia de la narración ha de casar con los hechos mismos —por mucho que los hechos sean susceptibles de interpretación— y con las investigaciones desarrolladas en campos como la literatura, la lingüística, etc. Quizá por ello MacIntyre es fiduciario de otros especialistas que aportarán el soporte científico sobre el que puede volcar sus aproximaciones históricas⁶⁸. Con todo, MacIntyre ha sido acusado en múltiples ocasiones de ofrecer interpretaciones muy parciales de la historia, así como de algunos autores. Y no podía ser de otro modo dada la incompatibilidad de sus teorías de fondo con los modos de pensamiento dominantes. Si la explicación histórica es inescindible de toda investigación racional, la polémica histórica está servida⁶⁹.

En cualquier caso, la aportación de *Justicia y racionalidad* en este tema es una nueva fundamentación de la imposibilidad de disociar pensamiento e historia: tanto la narración histórica como la explicación racional de los

⁶⁸ Vid. por ejemplo el recurso de MacIntyre a distintos historiadores y lingüistas en los primeros capítulos de *Justicia y racionalidad*.

⁶⁹ ANTONIO ALLEGRA: "Nietzsche, Kuhn e San Tommaso: le incertezze di Alasdair MacIntyre", *Rivista di filosofia Neo-Scolastica* 89(1) 48-81 Ene-Mar 1997; HIBBS: "MacIntyre's Postmodern Thomism", *The Thomist* Abril 1993 pp. 277-297; ANNETTE BAIER: "MacIntyre on Hume", *Philosophical and Phenomenological Research*, MacIntyre Symposium, 51, 1991, pp. 159-163; MURRAY MACBETH: "Is and Ought in Context- MacIntyre's Mistake", *Hume Studies* Abril 1992, pp. 41-50; ONORA O'NEIL: "Kant after virtue", *Inquiry* Vol. 26, Symposium on "After Virtue" 1984, pp. 387-405 (Sugiere un reaceramiento kantiano como complemento a la ética aristotélica); HEATHER O'REILLY-MEACKOCK: "Kantian ethics and a theory of justice; Reinman, Kaufman and MacIntyre", *Religious Studies; an International Journal for the Philosophy of Religion*: 33(1) pp. 93-103, Mar. 1997; STEPHEN CLARK: "Morals, Moore and MacIntyre", *Inquiry* Vol. 26, Symposium on *After Virtue*, 1984, pp. 425-445; A. MADIGAN: "Plato, Aristotle and Professor MacIntyre", *Ancient Philosophy*, Otoño 1983 pp. 171-183; NORMAN: "Telling it Like it Was: Historical Narratives on Their Own Terms" *Journal Historic Theory*, May. 1991, pp. 119-135; SH. N. STARRETT: "Nietzsche and MacIntyre: Against individualism", *International Studies in Philosophy*, 24 (1992) 2, pp. 13-20; CARLOS THIEBAUT: "Cabe Aristóteles" *Revista de Occidente* 12 (1987), pp. 43, Versión ampliada en *Cabe Aristóteles*, Visor; Madrid, 1988. pp. 35-69.

conceptos morales discurre paralelamente en el seno de la tradición y triunfan o entran en crisis a la par.

c) *El liberalismo convertido en tradición*

El proyecto de desenmascarar las pretensiones de una racionalidad práctica neutral, susceptible de jugar el papel de árbitro entre diferentes teorías de la virtud, se prolonga en las obras posteriores a *Tras la virtud*. En aquella obra MacIntyre hacía hincapié en la importancia de la que denominaba “tradición clásica de las virtudes”, pero dejaba apenas sin concretar la caracterización y funcionamiento de otras tradiciones. Prácticamente daba a entender que el liberalismo no podía constituirse como tradición, resaltando el planteamiento inicial de la modernidad en el que ella misma se contraponía a la tradición postulando un punto de vista universal y neutral. En *Tras la virtud* sólo encontramos una definición: **“Una tradición con vida es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición”**⁷⁰. Pese al matiz que introduce al referirse a una tradición “con vida”, como queriendo anticipar lo que más tarde llamaría “tradición en orden” o fuera de crisis, la aproximación a la modernidad como tradición era insuficiente y no bastó el prolijo relato histórico de *Tras la virtud* para aclarar bien los términos. Por eso, MacIntyre ha tenido que ir perfeccionando su concepto de tradición, lo cual es muy acorde con el progreso que ha de detectarse en el seno de toda “tradición en orden”, y además es coherente con el esquema básico de progreso epistemológico del escocés. En *Justicia y racionalidad* reconoce que no había afinado suficientemente en ese desarrollo y no duda en adscribir al liberalismo su propia tradición, aunque, en este caso, esto vaya unido a la crítica de que tal tradición se encuentra en decadencia: una de las razones principales para ese diagnóstico es la detección de que el liberalismo moderno se configura de tal modo que elude la verdadera confrontación y diálogo con sus oponentes en los temas fundamentales de la moral. Dado que **“las tradiciones, cuando están vivas, incorporan continuidades de conflicto”**⁷¹, una tradición que intenta y consigue en buena medida evadirse de estos conflictos no puede ser una tradición en orden.

Al mismo tiempo que constituye un síntoma de su debilidad, esa tendencia a evitar el conflicto prolonga la agonía de esa tradición, hasta el punto de funcionar como una ficción de progreso. En las cuestiones morales, MacIntyre expone muy claramente las contradicciones de las concepciones liberales, y acusa a sus fautores de haber construido un aparato político precisamente para enmascarar el desacuerdo moral presente en las sociedades occidentales. La

⁷⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 274 (222).

⁷¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 273 (222).

exclusión de las cuestiones morales fuera de la vida pública es una manifestación de que se ha llegado a una situación de perplejidad, al convivir posturas irreconciliables sin apenas diálogo entre sí⁷². En una sociedad así, no es extraño que conceptos como el de tolerancia lleguen a constituir un punto capital en el elenco de virtudes vigentes.

Otra prueba de ese desacuerdo y descomposición de los proyectos de investigación moral dentro de la tradición liberal, es la prolongación al infinito de los debates morales en el seno de esas sociedades, tanto en la generalidad de los ciudadanos como en la clase intelectual. La falta de acuerdos y de soluciones de fondo acerca de los temas que afectan a la conducta moral en estas sociedades es un indicio muy significativo de crisis epistemológica. MacIntyre excluye que la salida de la crisis se pueda llevar a cabo mediante acuerdos puntuales en algunos campos de la ética aplicada. Este consenso, se convierte muchas veces en un consuelo trivial, que contribuye a la falta de percepción de la realidad de la inconmensurabilidad de las posiciones morales de fondo. Todo lo que implique negación de la realidad impide salir de la crisis⁷³.

Para MacIntyre **“una tradición madura justo en la medida en que sus seguidores se enfrentan y encuentran un modo racional para superar esos encuentros y posturas radicalmente diferentes e incompatibles que plantean problemas de inconmensurabilidad y de no-traducibilidad”**⁷⁴.

Y es precisamente la falta de reconocimiento de las razones de la inconmensurabilidad, que se da en las diferentes posturas morales en el seno de la tradición liberal, y el haber pactado con un pragmatismo como el que expresa el pensamiento de Richard Rorty, o la exclusión del debate sobre las concepciones del bien de Rawls o Dworkin, lo que hace que esa el liberalismo se encuentre en una fase de descomposición. No puede cubrir las distancias que lo separan de otras tradiciones precisamente por su ceguera para apreciar sus dimensiones reales. Un mecanismo de defensa como el dolor indica la presencia de alguna disfunción; pero también es el camino para detectar y atajar la solución de la enfermedad. El liberalismo aparece como una tradición anestesiada.

La ficción de poseer un lenguaje universal acrecienta las dificultades para un verdadero diálogo, pues las cuestiones se dan por traducidas de modo prematuro. Es típico de las sociedades modernas pretender haber llegado a un idioma universal cerrando los ojos a la propia particularidad. MacIntyre denuncia que en esos procesos de traducción realmente se ha pasado por encima de las

⁷² Cfr. “The Privatization of Good. An Inaugural Lecture”, *Review of Politics*, vol. 52, 1990, pp. 344-61.

⁷³ Cfr. “Does Applied Ethics Rest on a Mistake?”, *Monist*, vol. 67, 1984, pp. 498-513.

⁷⁴ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 314 (327).

diferencias y se han dejado de comprender características básicas de culturas concretas cuyo idioma se ha dado por traducido ⁷⁵.

En el fondo de esa confusión hay otra más profunda que consiste en la pretensión de haber encontrado un conjunto de datos preconceptuales que pueden utilizarse como contrastes suficientes para decidir entre manifestaciones morales de distintas culturas. MacIntyre se da cuenta de que, aunque existe una gama de constricciones empíricas que ayudan a resolver los problemas, sin embargo, no disponemos de datos preconceptuales suficientemente claros como para resolver los conflictos morales entre tradiciones. Y no debemos por tanto aproximarnos a los problemas de traducción entre culturas como si poseyéramos esos datos preconceptuales neutrales, porque toda aproximación a los problemas morales tiene una carga valorativa concreta de la que no es posible deshacerse. Por tanto, la mera apelación a los datos fácticos denota muchas veces tanta parcialidad como el recurso a formulaciones ideológicas ⁷⁶.

En ninguna cuestión los ejemplos son más significativos que en los problemas de justicia, donde las narraciones de los conceptos relativos a cada tradición pertenecen a su misma idiosincrasia, y al modelo de racionalidad práctica que pone en juego. Precisamente los que desde el liberalismo se arriesgan a formular concepciones universales de la justicia lo hacen necesariamente desde un rechazo de la tradición, pues se dan cuenta que tales pretensiones se han de situar fuera de toda circunstancia contingente. Pero MacIntyre replica que, debido a la misma extensión que pretenden, esos conceptos de justicia y sus aplicaciones tienen un contenido tan general que se hacen inoperantes en la práctica. Además, esa moralidad que busca ser independiente de la tradición y por tanto universal, ha sido objeto de disputas interminables entre partidarios de conceptualizarla de modos dispares, lo que constituye una nota más de su debilidad. Esto lo niegan sus partidarios aludiendo a un necesario margen de conflictividad en determinados temas: la respuesta de nuestro autor va en la línea de que no sabremos nunca de los aciertos de una teoría hasta que ella misma se muestre vulnerable de alguna manera, o muestre cómo han fracasado los que disputan con ella: la falsabilidad es esencial para la salud epistemológica de una teoría. Evitarla sistemáticamente es pretender ocultar otro síntoma de la enfermedad.

Así, a base de debatir una y otra vez sobre cuáles serán los principios morales universalmente compartidos y sobre el modo de aplicarlos, el liberalismo, que comenzó precisamente como un rechazo a cualquier particularismo concretado en una tradición, se ha convertido él mismo en una

⁷⁵ Vid. "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues", en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press; Honolulu, 1991, pp. 104-22.

⁷⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 318-319 (333-334).

tradicción de discusión con unos parámetros bien definidos. El no haber llegado al éxito en los criterios universales ha sido la causa de constituirse en una tradición no pretendida. El fracaso del proyecto ilustrado se demuestra por no haber concluido su tarea en un plazo razonable, y su lucha denodada por replantearse una y otra vez los mismos problemas se convierte en una circunstancia muy específica que ha configurado social y culturalmente a una época.

Por supuesto, como ya se ha visto, los errores conceptuales afectan a las ideas básicas sobre el individuo y su actuación que están en la base de toda elaboración política y económica. El individuo que pretende configurarse como un elector dotado de un esquema ordenado de preferencias, **“entiende sus acciones en cuanto diseñadas para realizar esas preferencias”**⁷⁷. Pero al no tener claros los principios y bienes que han de guiar sus elecciones, la capacidad de elección se queda en un mero decisionismo vacío, incapaz de guiar realmente al individuo en sus acciones. No es extraño, por tanto, que la filosofía liberal desemboque en una aceptación irracional de esa situación, y, por tanto, lleguen a aparecer en su seno distintas tendencias relativistas.

Por otro lado, la expresión de las decisiones en forma de jerarquización subjetiva de preferencias abre paso a la corriente utilitarista en el seno del liberalismo. La contradicción de una mera elección sin criterios últimos de bien, conduce a rebajar el concepto mismo de bien hacia la mera satisfacción de los deseos y necesidades más materiales, que comprometen poco la capacidad especulativa humana en cuanto al bien mejor y son fácilmente consensuales como bienes en alguna medida.

Todo ello queda desenmascarado con el profundo análisis de MacIntyre del compromiso de la tradición liberal con unos valores determinados que no se terminan de reconocer, y esconden unos intereses concretos detrás de su aparente imparcialidad:

“Los principios que informan el razonamiento práctico, y la teoría y la práctica de la justicia dentro de tal sociedad [liberal] no son neutrales con respecto a sus teorías rivales y conflictivas del bien humano. Allá donde estén en vigor, imponen una concepción particular de la vida buena, del razonamiento práctico y de la justicia sobre aquellos que voluntaria o involuntariamente aceptan los procedimientos liberales del debate. Y el bien que está por encima de todo para el liberalismo no es ni más ni menos que el sostenimiento continuado del orden social y político liberal”⁷⁸.

⁷⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 323 (339).

⁷⁸ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 327 (345).

Una vez efectuada esta operación de revelar el trasfondo del liberalismo, MacIntyre procurará corregir los posibles excesos de la crítica al racionalismo moderno como crítica de toda posible razón. Él mismo era consciente de la posibilidad de sobrepasar ese límite en el momento en que contrapuso a Nietzsche y Aristóteles, pero sus críticos no iban a dejar de aprovechar las fisuras de *Tras la virtud* para acusarle entre otras cosas de relativismo.

d) *La lucha contra el relativismo*

La fuerte contextualidad del pensamiento moral en MacIntyre ha dado lugar a muchos recelos por parte de sus críticos en cuanto al estatuto epistemológico de sus teorías. El propio MacIntyre sale al encuentro de sus críticos en el epílogo a la segunda edición de *Tras la virtud*⁷⁹, y se emplaza a responder más ampliamente a la cuestión sobre el posible relativismo de su concepto de tradición, en la siguiente obra que estaba ya preparando. El intento de *Justicia y racionalidad* es marcadamente antirrelativista: consiste en formular la que él mismo podría denominar *teoría de la racionalidad de las tradiciones*. Según ésta, es posible superar las barreras de la inconmensurabilidad entre las tradiciones a través de un diálogo mutuo y un esfuerzo previo de comprensión.

El problema, una vez hecho el diagnóstico negativo de la modernidad, es no caer en el reto de Nietzsche y la genealogía de la moral, que niegan toda posible fundamentación racional coherente. A enfrentarse con esta corriente de pensamiento va dirigido más directamente el ensayo “First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues”⁸⁰, que intenta dar una respuesta más contundente aún que la ya aventurada en *Tres versiones rivales de la ética*.

Nuestro autor centra el problema del relativismo en la posibilidad de superar la inconmensurabilidad entre distintas tradiciones. Por inconmensurabilidad entiende **“una relación entre dos o más sistemas de pensamiento y práctica, cada uno de los cuales incorpora su propio esquema conceptual peculiar, a lo largo de un determinado periodo de tiempo”**⁸¹.

⁷⁹ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 333-339 (272-279). ROBERT WACHBROIT, entre otros, acusaba a MacIntyre de relativista, por no ver que MacIntyre sea capaz de aportar un argumento definitivo para diagnosticar la superioridad de una tradición sobre otra: “A Genealogy of Virtues”, recensión de *After Virtue* de Alasdair MacIntyre, Yale Law Journal, 92 (1983), pp. 564-76.

⁸⁰ The Aquinas Lecture, 1990, Marquette University Press; Milwaukee, 1990, 69 pp. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 171-201.

⁸¹ Cfr. “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, p. 109.

MacIntyre venía utilizado ya el concepto de inconmensurabilidad, —aun sin emplear ese término—, para negar el uso de las generalizaciones transculturales que realizaba la visión moderna. El énfasis en este aspecto que hacía en *Tras la virtud* fue el detonante de muchas acusaciones de relativismo cultural⁸². Sin embargo:

“La referencia a periodos de tiempo saca a la luz el hecho de que los esquemas conceptuales tienen una existencia histórica, que la identidad de los esquemas a través del tiempo es compatible con grandes cambios tanto en sus estructuras internas como en sus relaciones externas, que dos esquemas conceptuales diferentes y rivales pueden ser inconmensurables en un momento dado de su desarrollo y sin embargo devenir conmensurables en otro”⁸³.

Que los esquemas conceptuales de diferentes culturas inconmensurables sean susceptibles de evolución, nos da luces sobre la solución macintyreana del problema de la inconmensurabilidad y el relativismo. El proceso de paso de dos tradiciones inconmensurables a la superación de la inconmensurabilidad puede ser muy lento, pero la existencia de esa posibilidad es un punto crucial. Otra razón por la que la inconmensurabilidad no conduce necesariamente al relativismo la proporciona la investigación sobre el concepto de verdad postulado por parte de una determinada tradición. Mientras que los esquemas conceptuales pueden variar en el tiempo, la pretensión de verdad por parte de una determinada tradición no se realiza como algo provisional, ligado a un tiempo y a unas circunstancias. Por supuesto siempre se propone desde determinadas circunstancias, e incluso las formas de racionalidad están condicionadas, pero la verdad que se propone pretende ser universalmente válida. Al contacto con las demás tradiciones se podrá contrastar si los recursos empleados en las pretensiones de verdad son limitados, o bien proporcionan una

“Incommensurability is a relationship between two or more systems of thought and practice, each embodying its own peculiar conceptual scheme, over a certain period of time.”

⁸² Vid. E. J. BOND: “Could There Be a Rationally Grounded Morality? (Ethical Relativism in Williams and MacIntyre)” *Journal of Philosophical Research*, 15 (1990), pp. 15-45; — *Ethics and Human Well-Being*, Blackwell; London, 1996; GLENN W. ERICKSON “O som do Machado no bosque sagrado”, *Diálogos*, 24 (1989), pp. 197-212; SUSAN FELDMAN “Objectivity, Pluralism and Relativism: A Critique of MacIntyre's Theory of Value” [Recensión de *After Virtue*] *Southern Journal of Philosophy*, 24 (1986), pp. 307-20.

⁸³ Cfr. “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, p. 109.

“The reference to periods of time brings out the fact that conceptual schemes have a historical existence, that the identity of conceptual schemes through time is compatible with large changes in both their internal structures and their external relationships, and that two different and rival conceptual schemes may be incommensurable at one stage of their development and yet become commensurable at another.”

base sólida que otros planteamientos son incapaces de desbancar. Por eso el punto de partida es la certeza de que la verdad que se ofrece es la más adecuada a la realidad. Sólo es posible plantearse una verdad más adecuada si los datos sobre esa realidad cambian o se ha de tener en cuenta algún factor nuevo; o bien se detectan las limitaciones de la explicación que se daba hasta el momento para adecuarse a la realidad sobre la que pretendía dar cuenta. MacIntyre sostiene la posibilidad de unas verdades universalmente válidas. Pero no pretende introducirla subrepticamente, sin que se haya puesto en juego en diferentes ámbitos y tradiciones, y sin que haya salido victoriosa en la confrontación entre ellas.

“(...) los que pretenden la verdad para las tesis centrales de su propia posición moral están, por eso mismo, comprometidos con un conjunto de tesis acerca de la justificación racional. Pues están abocados a sostener que están descaminados los argumentos que se aventuran a favor de tesis rivales e incompatibles (...)”⁸⁴.

Para que se realice esa confrontación es necesario realizar previamente el esfuerzo de la traducción entre los lenguajes de dos tradiciones contrapuestas. Se trata de un proceso lento, sobre todo si lo medimos con los parámetros de los modernos lenguajes internacionales. Para MacIntyre toda traducción encuentra muchas barreras culturales, pues detrás de términos y expresiones aparentemente paralelos, pueden encontrarse realidades culturales, morales, etc., de una gran diversidad. De modo que la mera traducción terminológica, la mera transposición de signos lingüísticos aparentemente intercambiables, ha de ser contrastada con los significados e intenciones realmente latentes en las actividades de los grupos que manejan cada lenguaje. Y esas características sociales pueden ser muy diferentes.

La única solución que queda para la traducibilidad es, para MacIntyre, hablar el lenguaje ajeno, como una segunda lengua materna. Es decir, será necesario haberse identificado con el contexto conceptual y social que sustenta el otro lenguaje, de modo que se entienda con precisión y se pueda uno hacer entender por el resto de los participantes en la comunidad de que se trate. Estamos ante un tipo de comunicación que supera las meras formas lingüísticas; ha de extenderse a los modos sociales, a los sentidos de la moralidad en ese grupo social, a sus sentimientos más profundos, a sus valores. Sin habernos familiarizado con las concepciones más profundas de la vida, y las formas de

⁸⁴ Cfr. “Moral Relativism, Truth and Justification”, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, p. 204.

“(...) those who claim truth for the central theses of their own moral standpoint are thereby also committed to a set of theses about rational justification. For they are bound to hold that the arguments advanced in support of rival and incompatible sets of theses are unsound (...)”

comportamiento de los integrantes de esa tradición, no podremos emprender con éxito las tareas de traducción.

El primer paso para superar la inconmensurabilidad entre varias tradiciones es, por tanto, la posibilidad de traducción. Pero, ni siquiera una traducibilidad incipiente entre varios idiomas es bastante para superar los problemas de inconmensurabilidad, y a veces la inconmensurabilidad se da a partir de comunidades que comparten un mismo idioma pero comienzan a pensar de modo radicalmente distinto, con lo cual comienzan a desarrollar nuevos términos ⁸⁵.

MacIntyre hace énfasis en que un requisito para poder realizar la tarea de la traducción es hacerse cargo de la magnitud de su dificultad. Dejar de percibir la inconmensurabilidad entre los conceptos morales de varias tradiciones es carecer de una percepción esencial para emprender la tarea de la traducción y del debate entre ellas. Piensa que es una inconmensurabilidad superable, y por eso no cae en el relativismo particularista, pero al mismo tiempo cree que es ardua, y que otra manera de caer en el relativismo sería dejar de reconocer estas dificultades y actuar como si se hubieran superado sin haberlo hecho. La tarea de MacIntyre oscila por tanto entre la demostración de la presencia de la inconmensurabilidad y la ardua tarea de superarla por parte de individuos y tradiciones.

e) La adscripción a una tradición concreta

Como hemos visto, MacIntyre no concibe que la solución pueda provenir de una abstracción que se sitúe por encima de una determinada tradición. Esto le pone a él mismo en la necesidad de optar por una determinada tradición. Hay muchos criterios por los cuales MacIntyre ha podido guiarse al realizar esta adscripción, que no es ni mucho menos una “elección desde ningún lugar”. La respuesta de MacIntyre tiene un punto de partida y está enraizada en su historia personal. Se tratará de una tradición crítica con el liberalismo moderno, porque su propia biografía viene determinada por este proyecto crítico. Además, la pretensión del liberalismo de situarse más allá de las demás tradiciones es un síntoma suficiente para detectar su debilidad en este aspecto. También hemos visto cómo el problema de la justicia es determinante para localizar los puntos débiles de determinadas tradiciones y los aciertos de otras rivales. Será, por otro lado, una tradición en la que MacIntyre tenía que estar ya de hecho imbuido, pues la tarea de identificarse con una tradición es siempre un proceso lento que

⁸⁵ Cfr. “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, p. 111.

no se improvisa. Pero quizá lo que más genuinamente le aproxime a la tradición aristotélico-tomista sea el concepto de verdad como *adaequatio intellectus ad rem*, que posiblemente no llegó a descubrir hasta que no desarrolló la relación entre justicia y racionalidad. Las expresiones más claras de la asunción de ese concepto se encuentran, pues, desde *Justicia y racionalidad*⁸⁶ y, particularmente, en *Tres versiones rivales de la ética*⁸⁷, “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues” (1991), y “Moral Relativism, Truth and Justification” (1998). Sergio Castro Guerrero⁸⁸ y Javier de la Torre⁸⁹ localizan bien la importancia de este concepto en el desarrollo tomista de MacIntyre y en su pugna por evadir el relativismo. María Herrera también señala claramente las facetas por las cuales MacIntyre escapa al relativismo⁹⁰. Fundamentalmente la apertura a la traducción y confrontación con otras culturas y tradiciones es la clave de esa superación.

Los problemas del relativismo trasladados a la virtud

En el terreno de la concepción de la virtud, importa mucho saber desde qué tradición estamos hablando. El concepto mismo de virtud varía de una tradición a otra, y con él los conceptos de las virtudes particulares y la jerarquía que se introduce entre ellas. El papel de la virtud en el conjunto del esquema moral de la tradición de que se trate y, a través de ese esquema, en el resto de las disciplinas teóricas y prácticas, es un dato fundamental que va incluido en ese concepto y configura lo parcialmente. La toma de postura de MacIntyre a favor de una tradición supone que la virtud se entiende en ella de determinada manera, y que en el esquema moral de esa tradición precisamente adquiere una importancia de gran magnitud.

El propio MacIntyre, al referirse a la tradición a la que se adscribe como “tradición clásica de las virtudes”, dota a este aspecto de la moral, de un papel predominante. Pero esta adscripción no puede resultar de una decisión arbitraria, sino de un criterio de racionalidad. El juicio de superioridad se realiza sobre las tradiciones como un todo: por eso la superioridad en un aspecto o rama del saber o de las prácticas de la comunidad adscrita a esa tradición, tiene que mostrarse también —aunque, por supuesto, no siempre con la misma contundencia— en

⁸⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 339-346 (356-362).

⁸⁷ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 158-165 (120-126).

⁸⁸ Cfr. SERGIO CASTRO GUERRERO: “La contextualidad del conocimiento moral según Alasdair MacIntyre”, Tesis doctoral, Universidad della Santa Croce, Facultad de Filosofía, Roma, 1994, pp. 113-123.

⁸⁹ Cfr. JAVIER DE LA TORRE: “Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre”, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1998, p. 461.

⁹⁰ Cfr. MARÍA HERRERA: “Racionalidad y justicia en torno a MacIntyre”, *Sistema*, Revista de Ciencias Sociales, 1989, p. 51.

los demás aspectos. En el capítulo de la concepción de la virtud y de las virtudes en particular, MacIntyre busca un criterio de demostración de la superioridad de las virtudes clásicas en la fuerte unidad de la virtud que proporciona tal tradición. A este punto MacIntyre ha llegado no sin esfuerzo, pues le costó identificar esta nota de la unidad de la virtud, precisamente en la concepción tomista. Más adelante su propia evolución daría la razón al concepto de virtud del Aquinate, un concepto omniabarcante y unitario: no se dan virtudes aisladas, sino profundamente conjuntadas ⁹¹.

Pero *Tras la virtud* marcaba ya la pauta de la evolución posterior de nuestro autor. De hecho permanece la validez del triple acercamiento a la definición de virtud, a partir de las prácticas, la concepción de la vida humana como un todo y la comunidad, que se expresa de la siguiente forma:

a) **“una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes”** ⁹².

La primera nota de esta definición de virtud supone, pues, que se trata de un modo de perfeccionamiento humano adquirido. La adquisición de esa cualidad se realiza a través de la participación en esas formas estables de cooperación humana que el propio MacIntyre ha definido como prácticas, y que tienen la peculiaridad de estar definidas por un bien propio (“bien interno”) que configura parcialmente el modo de realizar la misma actividad y las cualidades necesarias para ello. Que tales cualidades sean adquiridas, supone, en MacIntyre, que a las virtudes se llega a partir de una participación cooperativa. Por tanto, no se dan sin el entorno social. Un rasgo principal de esta aproximación, es que la virtud sólo se entiende en la práctica: no se puede llegar a un conocimiento moral adecuado sin la efectiva implicación en una actividad cooperativa, sistemática y compleja que pueda darnos la pauta del avance o el retroceso primero en la comprensión y luego en la excelencia de nuestra actuación. Por supuesto, la adquisición de esa cualidad viene de la repetición en el tiempo de esos actos encaminados a los bienes internos a la práctica, aunque MacIntyre no se detiene a considerar el sentido de virtud como fuerza que facilita la continuidad en el tiempo de determinados actos (*virtus*). El aspecto de virtud como *habitus* tampoco es tenido en cuenta de modo principal, pues prefiere hablar de cómo la participación en la práctica va dotando al sujeto de la experiencia en la valoración de los propios actos y de los actos ajenos, en lugar del aspecto íntimo de la facilidad para seguir realizando determinados actos.

b) La segunda definición de virtud se realiza desde la vida humana

⁹¹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 14 (x).

⁹² Cfr. *Tras la virtud*, p. 237 (191).

como un todo: para MacIntyre “**sin un concepto dominante de telos de la vida humana completa, concebida como unidad, nuestra concepción de ciertas virtudes individuales es parcial e incompleta**”⁹³.

Es decir, la existencia de prácticas que pueden corromperse y por tanto desviarse de los verdaderos bienes, pondría en entredicho el valor de las virtudes que las acompañan, si el concepto de virtud no se completara en otras instancias superiores a las mismas prácticas. De todos modos, MacIntyre hace énfasis en que el aprendizaje y desarrollo de las virtudes a través de las prácticas es condición necesaria, aunque, como ahora comprobamos, no suficiente.

“Por tanto, las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien”⁹⁴.

La concepción de la vida humana como un todo, como una unidad narrativa, nos proporciona, por tanto, un criterio de confirmación para la detección y catalogación de las virtudes que ponemos en ejercicio en las distintas prácticas en las que nos vemos inmersos, simultánea o sucesivamente. Es como una comprobación de que la explicación de nuestras acciones en un determinado ámbito, ha de ser coherente con la que damos en otros ámbitos de nuestra vida. Cuando se produce una contradicción, las potencialidades que desempeñamos en una u otra práctica no son de hecho virtudes.

Desgraciadamente, los derroteros intelectuales de MacIntyre no han desarrollado apenas este aspecto de la narratividad de la vida humana como una profundización en el sentido, y con ello ha dejado todavía en barbecho un campo que prometía frutos importantes para la fundamentación de toda su teoría de la virtud. Por este camino queda una importante labor en la crítica al relativismo⁹⁵.

⁹³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 250 (202).

⁹⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 270 (219).

⁹⁵ Cfr. ROSS POOLE: *Moralidad y Modernidad*, Herder, Barcelona, 1993, pp. 221-4. No obstante, se han ido publicando trabajos que desarrollan este aspecto de la filosofía de MacIntyre como el de su discípula PAMELA HALL: *Narrative and the Natural Law. An interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame-London, 1994, o el de LÍDIA FIGUEIREDO: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, EUNSA; Pamplona, 1999. 206 pp. En contra de la filosofía narrativa de MacIntyre, vid: MICHAEL BELL: “How Primordial Is Narrative?”, en *Narrative in Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature*, Christopher Nash (ed.), Routledge; London, 1990, pp. 172-98; RICHARD C. ALLEN: “When Narrative Fails”, *Journal of Religious Ethics*, 21 (1993), pp. 27-67; JEFFREY BLOECHL: “The Virtue of History: Alasdair MacIntyre and the Rationality of Narrative”, *Philosophy and Social Criticism*, 24 (Ene. 1998) 1, pp. 43-61; MARK COLBY: “Narrativity and Ethical Relativism”,

c) Sin embargo, tampoco el criterio de la vida humana como un todo puede ser definitivo, pues podría darse el caso de distintos sujetos que hayan seguido a lo largo de toda una vida concepciones de la vida humana coherentes, pero contradictorias entre sí. Por eso hay que hacer valer el sustrato de ese concepto de vida humana lograda que proporciona la base a tal coherencia. MacIntyre lo rastrea a partir de su concepto de tradición.

“Las virtudes encuentran su fin y propósito, no sólo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no sólo en sostener la forma de vida individual en donde el individuo puede buscar su bien en tanto que bien de la vida entera, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario”⁹⁶.

Si en los textos de *Tras la virtud* como el que acabamos de citar no quedara suficientemente clara la posición de MacIntyre los siguientes libros que ha publicado especifican que ese concepto de tradición se refiere a una elección excluyente entre las distintas concepciones que se disputan una explicación coherente a la vida humana como un todo, y, además, se empeñan en delimitarla en la historia y en sus posibles desarrollos actuales.

La definición de virtud se criba, por tanto, en estos tres estadios, pero sin excluir ninguno de ellos: sólo es verdadera virtud la que responda a la mejor explicación de la vida moral del hombre y la sociedad tal como se dé en una tradición que hayamos detectado como superior a sus rivales; tradición de virtudes que hemos de incorporar a nuestra vida como un todo, como una narración completa y coherente; y esto sólo lo podemos realizar, —sólo podemos aprender y desarrollar las virtudes—, a través de las formas de cooperación humana a las que MacIntyre denomina prácticas.

f) Las virtudes de los animales racionales dependientes

En *Tras la virtud* el punto de partida es la virtud, pero en las siguientes obras el aspecto central parece ser la comunidad, siempre dentro del respeto a lo

European Journal of Philosophy, 3 (1995), pp. 132-56; LOUIS A. RUPRECHT JR.: “*After Virtue? On Distorted Philosophical Narratives*”, en *The Annual of Hermeneutics and Social Concern*, Justus George Lawlor (ed.), Continuum; New York, 1994, pp. 9-34.

⁹⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 274 (223).

que ha dicho anteriormente⁹⁷. El giro dado en *Dependent Rational Animals*, consiste en una valoración a partir de la distinción entre “virtudes de la dependencia reconocida” y “virtudes de la vida humana independiente”. Las primeras son las del ser humano en situación de limitación o incapacidad, que implican una serie de actitudes específicas, tanto por parte del sujeto afectado, como por quienes le rodean⁹⁸. El segundo conjunto de virtudes es el del ser humano desarrollado y con autonomía para la acción. Sobre estas virtudes se ha centrado tradicionalmente la atención de los filósofos de la moral. Pero estas últimas se ven afectadas por las primeras, de modo que el mismo concepto de virtud cobra matices distintos cuando se contempla desde este punto de vista global.

MacIntyre pretende explicar que esa variación del concepto de virtud se produce dentro de la misma tradición, desde Aristóteles a Santo Tomás, precisamente al tenerse en cuenta esas situaciones humanas de limitación, derivadas de nuestra frágil constitución física, que compartimos con el resto de los animales. Pero la raíz de esa aproximación está en *metafísica biológica* del Estagirita, que puede ser retomada a la luz de Santo Tomás y otros continuadores de esa tradición.

Las virtudes de la dependencia, nos ponen en contacto con la ayuda que necesita el ser humano débil y limitado. La cooperación humana es más necesaria aún en esas situaciones. Y podemos encontrar muchos datos acerca de la esencia de esa cooperación cuando examinamos las conductas de los animales, que comparten con el ser humano esos aspectos físicos de limitación y la necesaria cooperación interindividual. MacIntyre no llega a adjudicar virtudes a los animales irracionales, pero sí asigna un papel relevante al hecho de que la dependencia, que compartimos con los demás animales, informa de modo muy importante nuestra condición moral, en primer lugar en el aprendizaje, y en situaciones de limitación. Pero, ya que siempre estamos en relación con otros que sufren en mayor o menor medida esa dependencia, informan también las virtudes de los agentes morales desarrollados e independientes que, al menos por el momento, no están en esas situaciones.

⁹⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad; Tres versiones rivales de la ética*; “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. v-xxxii.

⁹⁸ Cfr. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court; Chicago y La Salle (Illinois) 1999. 166 pp. Traducción española: *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós; Barcelona, 2001, 204 pp. Nótese cómo precisamente los sujetos a limitación son los que están todavía en fase de aprendizaje y los que tienen alguna tara física o psíquica. Podemos conectar inmediatamente esas situaciones con el interés de MacIntyre por la educación y la medicina, como prácticas que incluyen virtudes específicas.

El giro *biológico* de MacIntyre tiene fuertes connotaciones sociales, y le sirve para acentuar las virtudes relevantes en una comunidad bien constituida. Si, dada nuestra condición animal, nos vemos inmersos en situaciones de dependencia, propia o ajena, esa misma naturaleza animal nos remite a la sociabilidad y al ejercicio de determinadas virtudes con unas características propias. Son las virtudes de la “justa generosidad” que implican un grado de correspondencia a lo que aportamos en el todo social y recibimos de él, como un plus ante situaciones de dependencia que, aunque no recaen directamente en el ámbito de la estricta justicia, son propias de una comunidad en orden que guarda ciertas pautas de solidaridad con los más débiles. Efectivamente, la consideración de una comunidad humana desde el mero punto de vista funcional de las prácticas, podía originar unas disfunciones respecto a los incapaces de aportar un papel en los bienes internos de esas actividades. La aproximación exclusivamente social, había de ser completada con una concepción de naturaleza humana, que aportara un nuevo punto de vista a las relaciones sociales. Este punto de vista juega un papel trascendental pues transforma tanto el elenco de virtudes presentes en una determinada comunidad, como el concepto y relevancia de cada virtud.

Otras consecuencias de esta aproximación a las virtudes se encuentran en el hallazgo de virtudes que se han de ejercer de un modo *transcomunitario*. No quiere decir que haya virtudes extra-comunitarias, pues todas ellas se aprenden y adquieren en el marco de una comunidad, pero, a partir de ahí, sí pueden —y en muchos casos deben— ejercerse en otras comunidades, pues la comprensión que se nos ha transmitido incluye un el concepto de una naturaleza común. La reivindicación de ciertos absolutos morales está detrás de tal concepto de naturaleza y de esas pautas de conducta transcomunitarias.

B. EL RELATO EVOLUTIVO (LA TRADICIÓN EN ORDEN). LA TRADICIÓN CLÁSICA DE LAS VIRTUDES

En *Tras la virtud* MacIntyre inicia un relato de lo que constituye una tradición en orden, a partir de lo que denomina “tradición clásica de las virtudes”. Comienza ese relato desde la ética que se encierra en la poesía épica de Homero, y reconocerá su mayor aportación en Aristóteles, pero también en continuadores de esa tradición en el medievo, como Santo Tomás de Aquino. Con el relato evolutivo de la virtud, MacIntyre va a aportar una ejemplificación histórica de una tradición moral en orden, con cambios y enriquecimientos progresivos, y con crisis epistemológicas y aportaciones de otras tradiciones. Será el reconocimiento y estudio de esa tradición lo que le llevará más adelante a alistarse personalmente como en ella, y a elevarla por encima de las demás tradiciones contemporáneas en conflicto. El reconocimiento de esa superioridad pasa, en primer lugar, por comprobar cómo la propia tradición se ha ido enriqueciendo progresivamente y logra solucionar los problemas básicos que tiene planteados, cada vez con mayor claridad, a partir de los propios recursos.

Al mismo tiempo, se trata de un relato dialéctico; una narración de los conflictos que nacen en el seno de la tradición y que dan lugar a crisis epistemológicas internas, y de los que se plantean por otras tradiciones que colisionan con ella dando lugar en ocasiones a crisis epistemológicas externas. Es importante comprobar, en todo caso, que la tradición es capaz de sobreponerse a los conflictos, en primer lugar porque se los plantea realmente; es decir, la tradición en orden tiene que mantener unos criterios para contrastar sus pretensiones tanto desde el punto de vista interno, con la posibilidad de acoger los argumentos de los disidentes dentro de la tradición, como desde el punto de vista externo, mediante la capacidad traducción y de diálogo con el resto de las tradiciones en conflicto.

Pero MacIntyre se da cuenta de que a la descripción incipiente de la tradición de las virtudes que esboza en *Tras la virtud*, tiene que seguir un relato más desarrollado y minucioso de la evolución de esa tradición a lo largo de la historia. No se trata sólo de dotar de un ropaje de ejemplos e inteligibilidad a esa tradición, sino de una necesidad epistemológica. Es decir, una vez se ha aventurado que esa tradición puede solucionar mejor que ninguna otra determinados problemas morales, hace falta ver cómo se ha constituido en tradición y cómo ha ido sobreponiéndose una y otra vez a las distintas críticas que históricamente le han sobrevenido. Sólo podrá prestar su adscripción a la mejor teoría no sólo desde el punto de vista de los argumentos abstractos, sino también en la demostración histórica de haber resuelto con éxito las dificultades que se le han planteado, con capacidad de corregirse y adaptarse, pero sin perder su propia identidad como tradición. De todo ello se deriva la necesidad del relato

histórico contenido fundamentalmente en *Justicia y racionalidad y Tres versiones rivales de la ética*⁹⁹.

Siguiendo la pista de la tradición en orden, MacIntyre intentará realizar un relato coherente de esa tradición, partiendo de una fase más primitiva, de los momentos en los que pasó por crisis, así como de las fases donde pudo superar las dificultades hasta llegar a reconocerse como la mejor solución a los conflictos morales planteados. Pero, la tradición en orden no sólo es reconocida como una aproximación a las mejores soluciones que estaban a su disposición en una serie de momentos históricos, sino como la mejor solución de que disponemos en el momento actual para resolver los problemas que se nos plantean en el ámbito de la moral.

El relato evolutivo de la tradición en orden no coincide con la descripción de lo que el mismo MacIntyre denomina una *tradición en calma*. Aunque algunas de las fases del relato correspondan a momentos en que no surgen grandes cuestiones para esa tradición, esos momentos son frutos transitorios de una lucha y confrontación anterior y, para ser realmente indicativos de la fortaleza de la tradición, no han de temer a una posterior puesta en tela de juicio desde dentro o desde fuera. El falibilismo macintyreano lleva, sin embargo, a reconocer que la tradición en orden es la que hasta el momento proporciona soluciones más coherentes en la teoría, a partir de sus propios principios básicos y en la práctica, conforme a las necesidades morales que ha de cubrir en una sociedad dada.

1. LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS ÁMBITOS DE LA JUSTICIA

Este capítulo ha de servirnos para analizar los desarrollos históricos que realiza MacIntyre basándose en la teoría de la virtud, para desembocar en unos conceptos adecuados de justicia que constituyan un paso adelante en la evolución de los anteriores. Constataremos así la importancia que cobra la justicia en la teoría general de la virtud elaborada por MacIntyre, y más concretamente en la *tradición de las virtudes*. De este modo podremos estudiar la virtud de la justicia en un contexto más amplio —como siempre requiere nuestro autor— y las características que va adquiriendo el concepto de justicia en cada época, y deben ser respetadas en sus desarrollos actuales.

Mientras que en el relato de la virtud se distinguirán las variaciones en los escritos fundamentales de tipo histórico del propio MacIntyre, en los apartados específicos de cada época dedicados a la justicia procuraremos dar una mayor unidad ciñéndonos al modo como MacIntyre piensa en la actualidad, aunque

⁹⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 319 (260).

rescatando los elementos compatibles de aproximaciones que ha realizado en épocas anteriores. Hay que tener en cuenta que su consideración de la relevancia de la justicia no ha variado con el tiempo, aunque sí lo hayan hecho los diagnósticos sobre los diversos conceptos de justicia de las diferentes sociedades y esquemas de pensamiento sobre los que realiza estudios históricos.

A MacIntyre le han servido los estudios de carácter histórico que realizó en otras etapas de su pensamiento ¹⁰⁰, para identificar las fases de este nuevo relato como una historia coherente. En esas otras etapas carecía de una visión unitaria para enjuiciar críticamente esa historia y el resultado fue un relato más fragmentario. Pero los hechos y los análisis particulares de cada autor y época conservan su vigencia y son acertados en muchos casos, por lo que constituyen herramientas de valor para realizar el relato que más tarde iba a emprender ¹⁰¹.

2. LA GRECIA DE HOMERO EN *HISTORIA DE LA ÉTICA*

Un aspecto relevante del estudio histórico-filosófico de MacIntyre es la importancia que da a la filosofía griega en profundidad y extensión. Y, de modo fundamental, percibe que toda ella, desde las preguntas que se plantea, hasta las soluciones que propone, se distancia significativamente de los planteamientos de la modernidad. Al preguntarse el por qué de este fenómeno, MacIntyre ya se da cuenta en *Historia de la ética* de la fuerza de los factores sociales en el pensamiento moral. Por eso, el hombre griego siempre se concibe a sí mismo y a su actuación moral en referencia a sus papeles sociales. Aunque esta concepción varíe de un periodo a otro, permanece en un ámbito que siempre los tiene en primer lugar. Esto resulta completamente diferente a la percepción de la relación hombre-sociedad de la modernidad, que concibe el hombre y su actuación precisamente frente a la sociedad. Detrás de esta idea está otra, más general y fundamental en MacIntyre: el necesario carácter contextual de la moral. Privar de esos parámetros contextuales a la acción supone, en última instancia, vaciarla de sus motivos y propósitos, por los que se hace inteligible. Por eso detecta que la falta de articulación entre razones para la acción y deseos del agente es parte de la misma esterilidad moderna.

¹⁰⁰ Su primer ensayo (*Marxism: An Interpretation*, SCM Press; London, 1953, 126 pp.) es un estudio histórico de Marx a partir de Hegel. Otros ejemplos: "Hume on «Is» and «Ought»", *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 451-68; "Existentialism", en *A Critical History of Western Philosophy*, D. J. O'Connor (Ed.); Free Press; New York - Collier-Macmillan; London, 1964, pp. 509-29; *Hume's Ethical Writings: Selections from David Hume* ALASDAIR MACINTYRE (ed.), Collier Books; New York - Collier-Macmillan; London, 1965, 339 pp. "Editor's Introduction", pp. 9-17.

¹⁰¹ Cfr. Prefacio a la Segunda Edición de *Historia de la ética*, University of Notre Dame Press, Indiana y Routledge, Londres, 1998 (passim).

El MacIntyre de *Historia de la ética* se embarca en la caracterización de las condiciones de la sociedad homérica para describir el catálogo de virtudes vigente, con la idea de aportar datos fehacientes sobre la imposibilidad de separar las cuestiones filosóficas y morales, de las históricas, como, por ejemplo, pretende Ayer¹⁰². *Historia de la ética* nos va a hacer ver con la perspectiva griega, cómo ciertos conceptos morales, que en autores modernos tienen un halo de intemporalidad, se transforman con el devenir del tiempo, en función de paralelos cambios en la sociedad y de las creencias que la sociedad incorpora. La sociedad homérica y el conjunto de creencias presente en su literatura, define determinados conceptos morales. Y el desvanecimiento de esa sociedad y de ese conjunto de creencias, originará modos divergentes de aproximarse a la moral y de identificar los contenidos de las palabras que expresan los conceptos morales, que han tenido gran repercusión en épocas posteriores y hasta nuestros días.

3. LA GRECIA DE HOMERO EN *TRAS LA VIRTUD*

En *Tras la virtud* sigue vigente la preocupación por darnos a entender la profunda distancia entre los modos de comprender y explicar los conceptos clave de la vida humana de los personajes de las sociedades heroicas y los de las sociedades posteriores, sobre todo en la modernidad. Sin embargo, al afrontar el estudio de la Grecia homérica, los sofistas, Sócrates y Platón, MacIntyre lo hace como si se tratara en función de su precedencia respecto a Aristóteles. En *Tras la virtud* está narrando precisamente la historia de la tradición aristotélica, mientras que en *Historia de la ética* estas etapas constituían piezas mucho menos trabadas de un rompecabezas histórico¹⁰³.

La aproximación de *Tras la virtud* al concepto de virtud en la Grecia homérica parte de un análisis filológico de ἀρετή. Las profundizaciones que ya había realizado MacIntyre en la teoría analítica y en los juegos del lenguaje le serán ahora de gran utilidad¹⁰⁴. Había puesto a punto un buen instrumento con el

¹⁰² Pueden encontrarse críticas a este autor en “Positivism in Perspective”: recensión de *Language, Truth and Logic*, de A. J. AYER. *New Statesman*, vol. 59, 2-Abr.-1960, pp. 490-1; “Ayer, Anscombe and Empiricism”: recensión de *Perception and Identity, Essays presented to A. J. Ayer with his Replies to them*; de G. E. MacDonald (ed.); y de *Intention and Intentionality.- Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, de Cora Diamond y Jenny Teichman (eds.). *London Review of Books*, 17-Abr.-1980, pp. 9-10; “After Bertrand Russell”: recensión de *Philosophy in the Twentieth Century*, de A. J. AYER. *New York Times Book Review*, 28-Nov.-1982, pp. 3, 26.

¹⁰³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 153 (119).

¹⁰⁴ Cfr. *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, Routledge and Kegan Paul; London - Humanities Press; New York, 1958, ix + 100 pp. - Thoemmes Press, 1997; “Hume on «Is» and «Ought»”, *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 451-68. Reeditado en *The Is-Ought Question*, W.D. Hudson (ed.) Macmillan; London, 1969. Reeditado en *Against the Self-Images of the Age*, pp. 109-24; “Pleasure as a Reason for Action”, *The Monist*, vol. 49, 1965, pp. 215-

que ahora trabaja magistralmente una teoría de contenidos definidos. MacIntyre se da cuenta de que los conceptos que señalan determinadas expresiones están sometidos a los cambios originados por el paso del tiempo, y que las transformaciones culturales implican una valoración distinta de los mismos términos. La simplicidad de la aproximación al significado de los términos valorativos que existía en el periodo clásico corresponde también a una especial relación de los valores de una sociedad con los papeles sociales donde se desarrollaban.

Según la idiosincrasia de la Grecia homérica, la vida se concebía desde una perspectiva estática respecto a los papeles sociales, así como respecto al origen de la propia situación en la sociedad:

“Las estructuras clave son las del clan y las de la estirpe. En tal sociedad, un hombre sabe quién es sabiendo su papel en estas estructuras; y sabiendo esto sabe también lo que debe y lo que se le debe por parte de quien ocupe cualquier otro papel y rango ¹⁰⁵. (...) La ausencia de elección provee de una certidumbre que a cierto nivel hace relativamente fácil la tarea del comentarista de la *Ilíada*. Se determina fácilmente lo que es *areté* y lo que no lo es; no hay dentro de la *Ilíada* desacuerdo en tales asuntos... La unidad de la noción de *areté* reside, como hemos visto, en el concepto de que es lo que hace capaz a un hombre para desempeñar su papel (...)” ¹⁰⁶.

El concepto de virtud es analizado desde el punto de vista de que no podemos separar el esquema de las virtudes de esa época del esquema de papeles en la vida social: es más, en ese tipo de sociedades, ambos esquemas se identifican:

“Cualquier interpretación adecuada de las virtudes en las sociedades heroicas no es posible si se las separa de su contexto en la estructura social, del mismo modo que una descripción adecuada de la sociedad heroica no es posible si no se incluye una interpretación de las virtudes heroicas. Pero por este camino se subestima la cuestión crucial: moral y estructura social son de hecho una y la misma cosa en

33. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age*, pp. 173-90; “Imperatives, Reasons for Action, and Morals” ¹⁰⁴, *Journal of Philosophy*, vol. 62, 1965, pp. 513-24. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age*, pp. 125-35; “The Antecedents of Action”, en *British Analytic Philosophy*, Bernard Williams y Alan Montefiore (eds.), Routledge and Kegan Paul; London - Humanities Press; New York, 1966, pp. 205-25. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age*, pp. 191-210; “Ought”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 136-56; “Some More about ‘Ought’”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 157-72.

¹⁰⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 156 (122).

¹⁰⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 162 (127).

la sociedad heroica. Sólo existe un conjunto de vínculos sociales. La moral no existe como algo distinto. Las cuestiones valorativas son cuestiones de hecho social”¹⁰⁷.

Como seguirá sosteniendo en *Tras la virtud y Justicia y racionalidad*, en *Historia de la ética* nuestro autor ya dejaba claro que existe una discrepancia tajante entre el concepto de ἀρετή de los griegos de la tradición homérica y nuestro moderno término *virtud*. En esa sociedad heroica, una persona que posee la ἀρετή es ἀγαθός, excelente de una manera distinta a la que nosotros estamos acostumbrados a entender.

En *Historia de la ética* explicaba que el concepto de ἀγαθός se refiere a una cualidad asignada a una persona; es informar a los oyentes de qué clase de conducta se puede esperar de esa persona, en función de su posición en la sociedad. Tiene un fuerte componente fáctico. No cuenta con que el agente pudiera actuar de otra manera, para asignarle el mérito o la culpa: basta que haya sido capaz de realizar esas conductas o no. De esos datos objetivos se deduce la posibilidad de asignar o no las virtudes. Esa asignación de las virtudes según los papeles sociales determina también una jerarquía de virtudes vigente en esa sociedad. Tal jerarquía desaparece o puede hacerse oscura, si el contexto social se diluye o desaparece también; e, igualmente, si desaparece un conjunto de creencias compartidas. Estas creencias cambian, pues, a medida que se transforma la sociedad. En el MacIntyre de *Historia de la ética* podemos detectar un predominio de los factores sociales sobre las concepciones de las virtudes y sobre el modo de conceptualizar el orden cósmico del universo. En este sentido, se deja ver todavía de un modo bastante relevante la influencia del marxismo.

Con la perspectiva presente en *Historia de la ética*, MacIntyre había captado bien las diferencias conceptuales propias de cada época, y también había vislumbrado ya la importancia de los conceptos de la filosofía práctica para comprender las diferencias entre las distintas épocas; pero no sacaba conclusiones estables acerca de la importancia del concepto de virtud para la construcción de una teoría ética unitaria más amplia. Su aproximación a la Grecia homérica le servía para distanciarse de las posiciones liberales modernas y seguir investigando en esa línea. Detectaba la inconmensurabilidad de ambas visiones del mundo y de la moral.

En *Tras la virtud* MacIntyre acentúa las distancias entre los distintos conceptos de virtud, los catálogos de virtudes, y las diferentes concepciones de cada virtud en particular, imperantes en cada época y en las distintas tradiciones, al valorarlos globalmente y poner de manifiesto así cómo cada uno de las concepciones refleja una idiosincrasia más profunda:

¹⁰⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 158 (123).

“La palabra *areté*, que llegó más tarde a ser traducida por «virtud», se usa en los poemas homéricos para la excelencia de cualquier clase; un corredor veloz exhibe la *areté* de sus pies (*Iliada* 20, 411) y un hijo aventaja a su padre en cualquier tipo de *areté*, como atleta, soldado y en cacumen (*Iliada* 15, 642). Este concepto de virtud o excelencia nos es más ajeno de lo que a primera vista logramos advertir. No nos es difícil darnos cuenta del lugar central que la fuerza tendrá en una tal concepción de la excelencia humana, o del modo en que el valor será una de las virtudes centrales, quizá la virtud central. Lo que es ajeno a nuestra concepción de la virtud es la íntima conexión en la sociedad heroica entre el concepto de valor y sus virtudes aliadas, por un lado, y por otro los conceptos de amistad, destino y muerte”¹⁰⁸.

Con este ejemplo el MacIntyre de *Tras la virtud* nos muestra que las distintas corrientes morales están ligadas tanto a las estructuras sociales que las ven nacer, como a otros conceptos centrales en la explicación racional de la realidad que imperan en este tipo de sociedades. **“El ejercicio de las virtudes heroicas requiere una clase específica de ser humano y una clase específica de estructura social”¹⁰⁹**. Es una fase preliminar, pero significativa, con la que ya introduce el concepto de tradición¹¹⁰, que desarrollará en obras posteriores¹¹¹. Una determinada tradición no sólo entiende los conceptos de la acción humana de determinada manera, sino que en cualquier caracterización de la misma influyen a su vez los rasgos más profundos de las concepciones que incorpora acerca del mundo, del hombre, del significado de la vida, etc.

Por tanto, no es sólo la categorización de ciertas virtudes, o el elenco de virtudes que se propone, lo que cambia en los esquemas morales de una sociedad a otra. La propia concepción del “yo”, sujeto de la virtud, se distancia radicalmente de lo que nuestras sociedades avanzadas contemporáneas pueden entender por tal:

“El yo de la era heroica carece precisamente de aquello que hemos visto que algunos filósofos morales modernos toman por característica esencial de la «yoidad» (identidad) humana: la capacidad de separarse de cualquier punto de vista, de dar un paso atrás como si se situara, opinara y jugara desde el exterior”¹¹².

¹⁰⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 157 (122).

¹⁰⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 161 (126).

¹¹⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 162 (127).

¹¹¹ Cfr. *Justicia y racionalidad; Tres versiones rivales de la ética*; JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Ed. Dykinson; Madrid, 2001, 228 pp.

¹¹² Cfr. *Tras la virtud*, p. 161 (126).

Esto tiene lugar en dos sentidos: en el sentido de que la inserción en un sistema social proporciona una visión del hombre con unos contornos específicos —y en este aspecto es donde más hincapié hace MacIntyre— pero, al mismo tiempo, también en el sentido de que la concepción del hombre está informada por una determinada cosmovisión. La mitología podía proporcionar una perspectiva de este tipo.

En el plano de la concepción de las acciones humanas, MacIntyre destaca en las sociedades heroicas la importancia de la realización efectiva de una acción (en lugar del mero deseo o propósito): en esas sociedades el hombre es lo que hace, más que lo que decide o intenta en un momento dado hacer. Este modo de enfocar la vida y la acción humana influye indudablemente en el concepto de virtud: los imperativos sociales dan a conocer con límites precisos el lugar que ocupo y lo que se espera de mí; las acciones realizadas (y no meramente las disposiciones) son las que me permiten estar en condiciones de repetirlas en otras ocasiones y de suscitar la confianza en los demás hacia lo que ya he mostrado anteriormente que soy capaz de realizar.

Así, MacIntyre descubre en el esquema heroico de la moral una tríada de factores interdependientes:

“[En primer lugar] un concepto de lo que el papel social exige al individuo que lo habita; [el segundo factor consiste en] un concepto de excelencias o virtudes como las cualidades que hacen capaz a un individuo de actuar según lo que exige su papel social; y [por último] un concepto de la condición humana como frágil y vulnerable por el destino y la muerte, tal que ser virtuoso no es evitar la vulnerabilidad y la muerte, sino más bien darles lo que les es debido” ¹¹³.

En el fondo, lo que nos está dando es un esquema fácilmente reproducible en términos aristotélicos: normas; virtudes; y bienes, ineludiblemente imbricados mediante una conexión teleológica interna. Pero aún añade algo más: es absolutamente relevante la forma que tienen de entenderse a sí mismos los protagonistas de esas sociedades. Y tal forma de entenderse queda desvelada en los modos literarios:

“Ninguno de estos tres elementos puede ser completamente inteligible sin referencia a los otros dos; pero la relación entre ellos no es meramente conceptual. Es más bien que los tres elementos pueden encontrar sus lugares interrelacionados sólo dentro de una estructura unitaria mayor, privados de la cual no podríamos entender su significación uno para con otro. Esta estructura es la forma narrativa épica o la saga, una forma encarnada en la vida moral de los

¹¹³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 164 (128-129).

individuos y en la estructura social colectiva. La estructura social heroica es narrativa épica sancionada”¹¹⁴.

MacIntyre nos está queriendo decir aquí que, para concebir la época homérica y las sociedades heroicas, es fundamental, no sólo un esquema de elementos interrelacionados, sino la disposición real de individuos concretos en circunstancias concretas. Que éstos crean realmente en ese esquema y lo asocien a sus concepciones del mundo más arraigadas, es esencial para comprender su funcionamiento moral. Ellos no se podrían concebir como seres críticos y distantes de esas mismas concepciones. Y catalogarlos así, constituiría un error que repercutiría en la incompreensión de la entera moral heroica.

Dentro de este esquema, podemos aproximarnos al concepto de virtud propio de la sociedad homérica como lo expone MacIntyre: **“las cualidades que hacen capaz a un individuo de actuar según lo que exige su papel social”**. El concepto viene delimitado por los términos que utiliza el autor:

cualidad: es decir, el carácter positivo de la virtud; se opone a defecto que encontraría su manifestación en el vicio;

capacidad: como condición estable en el sujeto para reproducir acciones del mismo tipo en iguales o parecidas circunstancias;

individuo: como depositario subjetivo de tal capacidad;

acción: como dato relevante de la existencia y valoración de la virtud, que supone estabilidad en la repetición de actos. Ya hemos señalado que, según la explicación de MacIntyre, sin acción no hay moral en sentido estricto en el mundo clásico. Valorar la intención o la decisión como bases últimas de la moral es ajeno esa tradición y acarrea una modificación en el concepto de virtud y en su puesto dentro del esquema moral;

papel social: como marco de referencia para poder aprender y reconocer las virtudes, hasta el punto de no haber virtudes que puedan concebirse con independencia o trascendiendo los papeles sociales donde se ejercitan;

exigencia: precisamente por estar delimitadas por los papeles sociales, en las sociedades heroicas las virtudes no se eligen, como tampoco se elige el papel social que se desempeña; más bien se ve como un hecho achacable al destino.

Todo lo anterior apunta a una caracterización de las virtudes de las sociedades heroicas, que variará de modo relevante respecto a las virtudes de la *πόλις* griega posterior. Hay una transformación de las virtudes *heroicas*, en virtudes *ciudadanas*, y ello tanto por la variación de la concepción del mundo de ambas épocas, como por las transformaciones sociales que influyen en los modos de convivencia.

¹¹⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 164 (129).

4. LA GRECIA DE HOMERO EN *JUSTICIA Y RACIONALIDAD*

Tras la virtud constituye un avance que podría servir de base a múltiples desarrollos posteriores. Precisamente por lo que tiene de sugerente, su valor es elevado, y, al mismo tiempo da lugar a correcciones de conceptos que no estaban suficientemente claros todavía en el autor.

Las pretensiones de MacIntyre en *Justicia y racionalidad* son una continuación de las de *Tras la virtud*, pero esta vez centra el campo de su investigación en la virtud de la justicia y su relación con el concepto de racionalidad práctica, para, a partir de ahí, seguir profundizando en el concepto de tradición. MacIntyre se ha centrado en estos elementos de la filosofía práctica, pero las posibilidades de desarrollos en otros campos son muy ricas; bastaría, por ejemplo, con seleccionar otras virtudes, para llegar a conclusiones muy reveladoras ¹¹⁵.

a) *Relación pasado-presente en las concepciones homéricas de virtud*

En esta obra, MacIntyre se detiene a considerar cómo la poesía épica homérica proporciona un marco necesario para la comprensión de tradiciones rivales que surgirían en la propia Grecia clásica, y también para los debates actuales, que en buena parte son deudores de esa misma tradición griega. Ya no se detendrá en comparaciones con otras sociedades heroicas, como las sagas islandesas. Lo que ahora importa más es construir una entera tradición muy concreta, que va desde los antecedentes griegos hasta Tomás de Aquino.

Aquí va a desarrollar el argumento, que ya había apuntado en *Historia de la ética*, respecto a la distancia de la traducción de los conceptos básicos de esa cultura a la nuestra. Pero, en este caso, incidirá directamente en el término justicia, que es el principal objeto de este libro —no olvidemos que el título que había pensado inicialmente fue *Some Transformations of Justice*—: *δίκη* no se puede traducir directamente por nuestra palabra justicia. En la Grecia arcaica, y todavía para Platón, ser *δίκαιος* significaba vivir de acuerdo con el orden social y cósmico, lo que amplía en gran modo el ámbito del término y lo acerca al de virtud en general ¹¹⁶; Aristóteles restringe el significado a la justicia particular,

¹¹⁵ Vid., por ejemplo, su ensayo sobre la templanza: “Sôphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, 1988, pp. 1-11.

¹¹⁶ Cfr. MICHEL VILLEY: *La formation de la pensée juridique*, Montchrestien, Paris, 1975, p. 26. En esas páginas se extiende su argumento sobre la diferencia entre el términos justicia en la Grecia clásica y en la filosofía moderna: pp. 23-27.

pero siempre dentro del ámbito del mérito ¹¹⁷. La idea positivista de justicia como mera promulgación y ejecución de normas, está muy lejos de la concepción clásica

Por lo demás, el MacIntyre de *Justicia y racionalidad* sobre todo va a dedicarse a una tarea de profundización más que de innovación respecto a *Tras la virtud*. Explica de un modo más profundo la importancia del marco que proporcionan las diferentes etapas históricas que han influido en nuestras sociedades. Esto es un requisito previo para comprendernos en la actualidad, pero y por eso, intercala argumentos de plena vigencia para el momento filosófico actual. Da la impresión de que MacIntyre emplea el pasado como ejemplificación de conceptos que le preocupan en el presente. Así ocurre, por ejemplo, con su caracterización de los tipos antagónicos de justicia de la efectividad y justicia de la excelencia que fácilmente podemos extrapolar a la justicia liberal y a la justicia de la tradición aristotélico-tomista que él mantiene ¹¹⁸.

También recuerda que la posibilidad de entrar en diálogo con esos esquemas del pasado no es una operación de traducción automática de términos: para no hacer traición a lo que se intenta explicar, hay que partir del propio contexto donde surge cada uno de los términos y ponerlos en relación unos con otros. MacIntyre emprende personalmente esta tarea al aproximarse a los conceptos de las distintas virtudes en cada sociedad y época que trata. El camino para la comprensión de una traducción pasa por la aceptación de sus limitaciones y sus logros. Es decir, es importante un estudio muy serio y detenido de cada uno de los términos de la comparación en su propio ámbito.

Pero hay un factor más de interés: no estamos comparando mundos que surgen independientemente uno del otro. En el caso del estudio de la sociedad homérica en relación con las sociedades modernas, hay que analizar al mismo tiempo la influencia de la cultura que precede históricamente, y la que es posterior en el tiempo. El estudio histórico es indispensable para entender no sólo ya las épocas del pasado, sino nuestra propia época.

De este modo, hay dos rasgos de la concepción homérica de la justicia y el razonamiento práctico que, según MacIntyre, se transmiten a los sucesores post-homéricos:

A) Tanto la *δίκη* como el modelo de explicación del razonamiento práctico, y la relación de la una con el otro, son parte de lo que MacIntyre

¹¹⁷ Cfr. MICHEL VILLEY: *La formation de la pensée juridique*, Montchrestien, Paris, 1975, pp. 38-44.

¹¹⁸ Vid. Cap. 2 de esta tesis.

llama una **“historia mayor de los esquemas conceptuales”** de un momento cultural.

B) “En segundo lugar, sea lo que sea lo que nombra *justicia*, lo que nombra es una virtud; y cualquiera que sea el bien que el razonamiento práctico requiere, requiere ciertas virtudes de los que lo exhiben. Esta historia subsiguiente será, inevitablemente, una historia de la relación del razonamiento práctico y de la justicia con las virtudes, y más genéricamente con las concepciones del bien humano”¹¹⁹.

Puede dar la impresión que MacIntyre en este párrafo está narrando la historia inmediata de las discusiones en la filosofía griega. En realidad lo que dice sería extrapolable, en el planteamiento de MacIntyre, a cualquier discusión filosófica que parta de esa tradición. Bastaría, para ello, con comprobar cómo juega MacIntyre con el concepto de justicia y de razonamiento práctico —en su relación con el resto de las virtudes—, en las demás épocas a las que se refiere en *Historia de la ética y Justicia y racionalidad*. Con ello está dando a entender que el planteamiento de la discusión en estos términos impregna, no sólo la época inmediatamente posterior, sino ya todas las tradiciones subsiguientes a la época homérica, incluida nuestra propia civilización occidental, que no se puede entender sin los precedentes de esa tradición griega clásica. Por eso un poco antes había señalado:

“Apelar a una tradición es insistir en que no podemos identificar adecuadamente ni nuestros propios compromisos ni los de otros en los conflictos argumentativos del presente, excepto si los situamos dentro de aquellas historias que los han hecho lo que ahora han llegado a ser. Y en la medida en que aquellos conflictos argumentativos actuales se refieren a la naturaleza de la justicia, a la del razonamiento práctico y sus relaciones mutuas, las historias relevantes no pueden hacerse inteligibles sin un reconocimiento del grado en el que extienden y continúan la historia de un conflicto en el orden social y cultural ateniense durante los siglos quinto y cuarto a. C.”¹²⁰.

Precisamente porque nuestras discusiones contemporáneas versan constantemente sobre el contenido de la justicia, su relación con el razonamiento práctico, etc., MacIntyre bucea en el desarrollo de la tradición que ha discutido en el pasado sobre estos temas y ha encauzado esa discusión hasta nuestros días. Así lo daba a entender ya en *Tras la virtud*:

¹¹⁹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 40 (23).

¹²⁰ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 31-32 (13).

“Entender la sociedad heroica, cualquiera que hubiese sido su realidad, es parte necesaria del entender la sociedad clásica y sus sucesoras” ¹²¹.

“Incluso la sociedad heroica es todavía una parte ineludible de todos nosotros, y estamos narrando una historia que particularmente es nuestra propia historia cuando revisamos la formación de nuestra cultura moral” ¹²².

b) Novedades en la aproximación a la virtud homérica

En todo su desarrollo histórico posterior sobre la época homérica, MacIntyre se basa en algunas aproximaciones que había realizado en *Historia de la ética*: así sucede con algunas consideraciones sobre los términos *αρετη*, y *αγαθος*, que había seguido desarrollando también en *Tras la virtud*. En esta obra, había dado el paso de centrar la atención no sólo en los condicionantes sociales de cualquier concepto de virtud y del contenido de las virtudes particulares, sino de poner en relación esos conceptos con los modos narrativos de cada cultura, y la concepción del “yo”. Ahora resalta la idea de que la importancia de los papeles sociales se conserva, pero ligada a una comprensión de las acciones en un nivel aún más alto: el orden cósmico del universo que, en las sociedades heroicas, se une a las prescripciones de la divinidad. El individuo es tenido por virtuoso al cumplir determinadas exigencias de sus papeles sociales, pero ha de adecuarse simultáneamente a lo que sostiene y no violenta el orden cósmico de la vida. Con ello ha sido perfeccionado el concepto de práctica y tradición, y reforzada la unidad del esquema de las virtudes. Esto tiene consecuencias en cualquier nivel de la teoría macintyreana.

En el esquema homérico **“la conjunción de los constreñimientos de la *δίκη* y de la *ἀρετή* con las incursiones y diversiones del *θυμός* es lo que, en la mayor parte, tanto define como proporciona una clasificación de los tipos de acción, de tal modo que una acción particular pueda ser identificada y respondida por otros. La toma de decisiones ha de ser lo que es en gran parte, porque la justicia es lo que es. La caracterización de la acción y de los prólogos a la acción hacen una referencia inevitable al orden cósmico de la *δίκη*”** ¹²³.

¹²¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 156 (121).

¹²² Cfr. *Tras la virtud*, p. 165 (130).

¹²³ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 39 (22).

c) *La teoría de la acción en la teoría general de la virtud, y su ejemplificación en la sociedad homérica*

El primer paso de MacIntyre hacia una teoría de la virtud lo constituye la teoría de la acción. Por eso, ahora parte de que las acciones homéricas que suponen una relación medio-fin, no surgen como respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer?, sino de reacciones mediatizadas por la posición del sujeto en la sociedad y en el orden cósmico; estas circunstancias no sólo sirven de base a las decisiones del individuo sino que además conforman paulatinamente su acción a los criterios de cada actividad en la que se ve inmerso. El papel de las pasiones y los deseos en la realización de la acción ha cambiado considerablemente en el mundo moderno respecto al mundo clásico: en aquel no tienen un valor canónico, como motores la realización de una acción, sino que cabe educar las pasiones y deseos, y conformarlos a lo que en un momento dado los demás exigen de mí o yo mismo concluyo racionalmente:

“Tendemos a suponer —bajo la influencia de este tipo de perspectiva moderna— que los deseos son cosas psicológicamente básicas, invariables en gran parte, incluso quizá por completo, en su función en las distintas culturas. Esto es un error. El papel y la función de los deseos en la autocomprensión del ser humano varía de cultura a cultura, según el modo en que sus proyectos y aspiraciones, expresiones de necesidad y apelaciones a los demás, se organizan y se articulan en el mundo público y social” ¹²⁴.

La virtud está condicionada por factores sociales. Éstos constituyen un ámbito donde puedo hacerla comprensible a mí mismo y a los demás: en cuanto a mí mismo, a través del aprendizaje que me brinda la participación social, voy adecuando mis deseos a las exigencias de lo que resulta verdaderamente virtuoso. En cuanto a los demás, son capaces de identificar los criterios para la excelencia en cada uno de los ámbitos donde participo con ellos, y así pueden evaluar los verdaderos motivos de mi acción más allá de las meras manifestaciones de deseo.

“Es central para cada cultura un esquema compartido, de mayor o menor complejidad, por medio del cual cada agente sea capaz de hacer inteligibles las acciones de los demás, de modo que él sepa responder a ellas” ¹²⁵.

Así, en la teoría de la acción que subyace en las poesías homéricas, ni los preceptos de la virtud y la justicia, ni tampoco las pasiones, son entendidos como conjuntos de razones para la acción entre los que haya que decidirse en un

¹²⁴ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 38 (21).

¹²⁵ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 39 (22).

momento dado: ésa sería una lectura moderna. La idea no es nueva en MacIntyre, pero, al ponerla en juego en la descripción de lo que ha denominado “sociedades heroicas”, acentúa la contraposición de las razones para la acción, tal como son entendidas por esas sociedades arcaicas y por la modernidad liberal.

En el mundo homérico la interdependencia de papeles sociales y modelos de virtud es inequívoca. Virtuoso es aquel que cumple las expectativas en las que le había introducido su papel en la sociedad o en el grupo más reducido donde se desarrolla. Para MacIntyre es importante demostrar que hubo un tiempo en que esto pudo ser así, porque su entera teoría de la virtud se basa en el análisis de los condicionantes de cada una de las virtudes, de las grandes concepciones que sostienen las diversas teorías de la virtud y los elencos de virtudes que han de respetarse. La incorporación social de estas concepciones es la que condiciona, —sin determinarlas—, las formas de entender la virtud y la catalogación de las virtudes.

La importancia del análisis de la sociedad homérica en la teoría general de la virtud de MacIntyre es la demostración de que en tal sociedad los papeles sociales eran capaces de configurar casi por completo el orden moral, a través de una concepción no problemática de la situación del hombre respecto al cosmos y a su vida social. De algún modo es éste para MacIntyre un momento original en el hombre, pero en absoluto deseable, por su carácter acrítico. Por eso, el descubrimiento de diversos órdenes sociales a través de la apertura a los pueblos fronterizos suscita un problema para esta tradición, que con ello va a dar un paso adelante en sus más importantes concepciones morales, en primer lugar la de virtud.

d) Decadencia de la concepción homérica

Los cambios sociales están entreverados con las concepciones más profundas de la vida. En la Grecia clásica la concepción homérica de la *δίκη* es tomada como un marco de normalidad de explicación de la vida, y sigue expresando tanto un orden legal como cósmico (“**una expresión local de la justicia de Zeus**”) ¹²⁶, aunque ya cada vez menos como única forma explicativa disponible.

MacIntyre da a entender que ya en los propios escritos homéricos empieza haber una tensión interna, que después se desmembraría en comprensiones múltiples. Lo que tiene ahora ante sus ojos es el conflicto en el seno de una tradición, y lo expresa describiendo cómo ya en la *Iliada* se descubren diferencias entre las directrices de *ἀρετή* y las de *δίκη*. De ahí surgirán

¹²⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 42 (26).

tradiciones enfrentadas, y es interesante, por ser una ejemplificación del modo en que puede descomponerse una tradición y surgir una nueva ¹²⁷. En este caso, eso ocurre cuando un concepto dado, que constituya un referente básico de una tradición, **“cobra vida propia”**. Explica cómo en la Grecia clásica el concepto de *ἀρετή* se restringe, en algunos casos igualándose a virtudes concretas, y, por otro, se amplía, y **“llegan a significar el conjunto de las virtudes humanas”** ¹²⁸. Es decir, en algunos usos su significado se acerca a valentía o prudencia activa. En otros, sin embargo, viene a expresar el conjunto de las virtudes.

ἀρετή viene a incorporar dos dimensiones del concepto de logro en el contexto del *ἀγών* (lucha, confrontación, en sentido amplio): la primera de ellas, lo categoriza como excelencia, como cualidad intrínseca de la persona no condicionada por el resultado; y otra, que entiende logro como victoria o éxito. MacIntyre va a sacar mucho partido a la escisión de estos sentidos. De ahí deriva, en primer lugar, la idea de que es imposible valorar lo que sea *logro* sin un cierto concepto de justicia entendida como la apreciación de ciertas condiciones de la competición, o determinados criterios de valoración, etc. ¹²⁹ (Una vez más está proyectando los problemas actuales de la justicia moderna sobre los antecedentes históricos y con ellos está ofreciendo una explicación histórica de cómo han surgido esos problemas). La ausencia de tal justicia es la que puede originar distancia entre los dos sentidos de *logro* a que nos hemos referido. (Paralelamente es necesario un concepto de racionalidad práctica que haga explicable la acción).

Será esta fisura en el planteamiento de la virtud lo que haga surgir más adelante la incoherencia en el seno de la tradición homérica clásica, cuando sea sometida a los embates de otras tradiciones, se produzcan ciertos cambios sociales, y, al mismo tiempo, caiga ella misma en la cuenta de las contradicciones internas que se han suscitado en conceptos clave como el de virtud.

Por otra parte, MacIntyre sigue siendo coherente con su método de alcanzar los diversos conceptos de virtud y los programas de virtudes de las diferentes épocas, en función de determinadas actividades que le sirven de marco expositivo. En este caso es la práctica del combate, del *ἀγών* la que constituye el paradigma para dar una explicación a la escisión del concepto de virtud en la Grecia homérica tardía y en la Grecia clásica.

¹²⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 49 y ss. (32 y ss.)

¹²⁸ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 42 (26).

¹²⁹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 49 (33)

e) Relación virtud-bien

Los acuerdos o discordancias sobre las virtudes van ligados a acuerdos o discordancias sobre lo que constituye el bien. Y esto aunque, como ocurre en la Grecia homérica, las valoraciones de las virtudes no se hagan explícitas en la mayoría de los casos. En el fondo de costumbres inveteradas, que ponen en juego determinadas virtudes asumidas sin discusión, late un determinado concepto de bien, aunque quienes practiquen de modo consuetudinario esas virtudes no sean capaces de discernir explícitamente los bienes que están detrás de esas prácticas.

MacIntyre reafirma su falibilismo también en este punto, cuando apela a la necesidad de que esas costumbres sociales se vean cuestionadas, para sus protagonistas sean conminados a preguntarse por el bien o los bienes que están sustentándolas. La Grecia homérica aparece pues, con este doble juicio de MacIntyre: por un lado aparece con su aspecto acrítico, incorporando de modo no explícito determinados bienes. Por otro, la necesidad de hacer frente a las disidencias que van surgiendo en su seno y las que provienen de sociedades con otras costumbres incompatibles, hacen necesario dar una explicación racional de los bienes que están implicados en tales virtudes y con ello la posibilidad de reforzar su posición.

MacIntyre tiene una visión positiva de las sociedades heroicas como la homérica, teniendo en cuenta el aspecto realista de la actitud de éstas hacia las virtudes: reconocen sin ambages sus condicionantes sociales, su dependencia de un orden cósmico y la necesidad de educación en los valores que sustentan dichas estructuras sociales, sin las cuales es imposible desarrollar un proyecto de investigación racional de la moral. Pero ese enfoque, que podríamos denominar *tradicional*, de la concepción macintyreana, se ha de completar con el enfoque crítico, que suministra los elementos para defender esa tradición de los posibles embates que provengan de su interior —por falta de coherencia interna— o del exterior, a partir de otras tradiciones que pretendan una superioridad tanto en sus formas de vida como en sus aproximaciones teóricas. El esfuerzo filosófico que ha de realizar la perspectiva homérica consiste en hacer explícito el concepto de bien humano que late en sus alegorías y en sus formas de vida social asumidas acríticamente.

5. APROXIMACIÓN A LA VIRTUD DE LA JUSTICIA EN LAS SOCIEDADES HEROICAS

a) *Las concepciones de la justicia son anteriores a los escritos filosóficos*

MacIntyre se enfrenta a los que al caracterizar las sociedades arcaicas, pretenden excluir, en épocas anteriores a Platón, un tratamiento de la justicia **“de modo que se puedan elaborar proposiciones sobre ella y construir argumentos sobre su naturaleza como concepto o principio”**. Estos autores añaden que tal concepto no podría haber existido antes de su caracterización escrita. MacIntyre replica que, por ejemplo, en los dramas de Esquilo se encuentran muchas veces *conceptos* de justicia rivales y opuestos¹³⁰, sin necesidad de que se haya dado explícitamente su caracterización conceptual escrita. Por tanto, deduce MacIntyre, los griegos del periodo arcaico pudieron perfectamente hacerse la pregunta ¿qué es la justicia? y pudieron poseer alguna comprensión de la justicia para presentarla como respuesta¹³¹. **“La filosofía, según todas las evidencias que tenemos, parece que tuvo una actividad oral antes de que una literaria. Sócrates no escribió libros”**¹³².

El argumento engarza con una inquietud antigua de nuestro autor: que no sea necesario que los principios filosóficos tengan una formulación escrita remite al reconocimiento de expresiones filosóficas básicas en cualquier comunidad humana, independientemente de su formulación: entre otras, las que afectan a la justicia. Pero la justicia no es una elucubración humana, sino una característica intrínseca a cualquier relación social. El desarrollo de la justicia que transmiten los textos homéricos —aunque no contengan un esfuerzo reflexivo de carácter conceptual—, con el conocimiento de las formas sociales que nos transmiten, están manifestando modos de entender la justicia que van incorporados a esas formas de organización social. No podía ser de otra manera si —como queda patente en la visión aristotélica que suscribe MacIntyre— la justicia es una virtud básica necesaria en cualquier relación social humana¹³³.

Y hay también unas relaciones de justicia que escapan a lo meramente contingente y convencional, y por esa razón, anteceden a la formulación teórica oral o escrita. Esta idea, es una constante en todo el itinerario que va a trazar de la “tradición clásica de las virtudes”, que comienza precisamente en Sócrates y alcanzara su clímax en Tomás de Aquino.

¹³⁰ Cfr. Recensión a *The Greek Concept of Justice* de Eric Havelock, *American Historical Review*, vol. 85, 1980, p. 605.

¹³¹ Cfr. Recensión a *The Greek Concept of Justice* de Eric Havelock, *American Historical Review*, vol. 85, 1980, p. 605.

¹³² Cfr. Recensión a *The Greek Concept of Justice* de Eric Havelock, *American Historical Review*, vol. 85, 1980, p. 605.

“Philosophy on all the evidence we have seems to have been an oral activity before it was a literate one. Socrates wrote no books”.

¹³³ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 84-85 (79-80) .

b) *Esos modos de entender la justicia van incorporados a las formas de organización social*

Una vez afirmada la necesidad de esa interrelación entre justicia y organización social, se abre paso el problema de las posibles formas de esa relación. Se trata de estudiar si la adecuación entre las formulaciones de la justicia y la permanencia de las estructuras sociales dadas tiene carácter estático, o si, por el contrario, pueden darse tanto nuevas formulaciones de la justicia como cambios sociales, y si estas variaciones pueden a su vez producir alteraciones en esa interrelación.

c) *Formas a-críticas de vinculación entre estructuras sociales y conceptos: la tradición en calma*

En el caso de la sociedad homérica, como por otro lado sucede con las demás sociedades catalogadas por MacIntyre como “heroicas”, los papeles sociales están tan vinculados a las formas de comprensión, que la justicia aparece como algo de una sencillez extrema, y se entiende que su cumplimiento está en hacer lo que exige el papel social que uno ha incorporado. Los papeles sociales del individuo están fuertemente delimitados, a su vez, por razón de la comunidad donde se nace, el parentesco, la clase social y el oficio.

“En la sociedad reflejada en los poemas homéricos, los juicios más importantes que pueden formularse sobre un hombre se refieren al modo en que cumple la función social que le ha sido asignada. Hay un uso para expresiones como *asertivo*, *valiente* y *justo* porque ciertas cualidades son necesarias para cumplir la función de un rey o de un guerrero o de un juez o de un pastor” ¹³⁴.

Los personajes de esos mundos aceptan las consecuencias derivadas de sus acciones en el ejercicio de su función. Para el establecimiento de recompensas o reproches, los juicios no se plantean sobre la base de si los agentes podrían haber actuado de otra manera, pues eso sería tanto como cuestionar su puesto dentro del entramado social, y la visión de las sociedades heroicas es estática a este respecto, como lo es su concepto de orden cósmico. El individuo no se puede situar fuera de ese entramado, porque no se puede ni siquiera entender como individuo fuera de esa posición. Además, esa misma posición le protege, haciéndole acreedor de las ventajas de la sociedad, que de

¹³⁴ Cfr. *Historia de la ética*, p. 15 (5).

otra manera no detentaría en absoluto. Basten los ejemplos que aporta MacIntyre sobre la infame condición de los esclavos o los desterrados en esas sociedades ¹³⁵.

Con todo, en el concepto homérico de justicia, la nota de la imparcialidad va incorporada como requisito mínimo. Para dilucidar cómo destaca alguno en el papel que tiene asignado, hace falta un mínimo de reglas que formalicen los criterios de excelencia y también un modo imparcial de enjuiciar si esas reglas se han cumplido y se han conseguido los parámetros de excelencia requeridos. Pero la imparcialidad en este caso es un medio y no el fin último de la justicia. Va implícito el reconocimiento de que pueden concurrir factores que, a pesar de haberse cumplido las reglas y guardado la imparcialidad, nos hagan emitir un juicio que no coincida con la justicia cabal. Por tanto se reconoce que el criterio último de la justicia no es un procedimiento imparcial, aunque sea un requisito *sine qua non* para conseguir una aproximación a la solución justa.

d) *El autorreconocimiento de una tradición a través de los conceptos de justicia*

Una tradición puede existir, y sin embargo no reconocerse ella misma como tal tradición. MacIntyre desarrolla el ejemplo de la Grecia homérica, ajena a la posibilidad de contrastar sus formas de comprensión y evaluación con esquemas alternativos. Su carácter cosmológico y su fuerte vinculación al tipo social hacía opaco el hecho de que se tratara de *una forma más* de entender la vida y la organización social; ella misma aparecía como la única forma coherente. Pero MacIntyre señala que esa misma comprensión tenía sus puntos débiles y que en los escritos homéricos existían ciertas contradicciones y tensiones internas, que pasaban inadvertidas para los propios habitantes de esa tradición.

Como señalamos al tratar las funciones del concepto de justicia ¹³⁶, este factor es clave para el reconocimiento de las distintas tradiciones. Pero a veces ha de ser el conflicto el que desencadene esta búsqueda. La tradición en calma a menudo no es consciente de su especificidad.

6. LOS ESCRITOS POST-HOMERICOS

¹³⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 191 (151).

¹³⁶ Cfr. *supra*, Cap. II A.2.f) *Funciones del concepto de justicia en el proyecto de MacIntyre. Características que permanecen*, pp. 171-188.

a) Factores para una crisis epistemológica. Grecia después de Homero

En la época post-homérica encontramos algunos factores clave para caracterizar las crisis epistemológicas, que es uno de los principales propósitos del escocés:

- La presencia de algún tipo de incoherencia en el propio planteamiento.
- La aparición de modelos sociales que contrastan con esa tradición y le presentan interrogantes.
- La caracterización narrativa de esos retos lanzados sobre la propia tradición: es decir la existencia de formas de reflexión rivales sobre la interpretación de la realidad.
- La ausencia de un modo adecuado de resolver esos interrogantes.

Naturalmente, esta concepción de las crisis epistemológicas no llegará a tomar cuerpo en la filosofía de MacIntyre hasta un momento relativamente maduro, ya en los años setenta. Pero de alguna manera venía ya preparada por su profundización en la Grecia después de Homero y la detección de los problemas que no se terminaban de resolver en ella.

b) Concepción de virtud y justicia en los sofistas

El análisis en *Historia de la ética* de la visión problemática que introduce la sofística surge por la posibilidad de confrontar los propios criterios con los de otras culturas y órdenes sociales: es decir, una vez más, surge del conflicto. Pero en este caso, el conflicto se ve como algo causado por el cambio social. Se ha deshecho la concepción unitaria de la vida en la Grecia homérica, por la disponibilidad de otras opciones sociales, ligada a la decadencia de la propia organización política. Así, MacIntyre ve a los sofistas de modo positivo, contribuyendo al progreso de las concepciones, al canalizar el conflicto de la propia cultura con las culturas colindantes. Ya no es posible que un único orden del universo informe la vida humana. El problema afecta, de modo singular, a la justicia, pues se comienza a ver diferentes modos por los que se rigen las ciudades, y se ponen en entredicho los criterios estables para definir esa virtud en el seno de la propia sociedad.

Tras la virtud se sirve más bien de las tragedias de Sófocles para introducirnos en las incoherencias que se estaban revelando en la cultura posthomérica por la falta del fondo de creencias compartidas de la visión homérica. Sin embargo, se observa un avance respecto a *Historia de la ética*, al señalar ahora que **“sería simplista el reducir la diferencia entre el punto de vista homérico y el punto de vista clásico a propósito de las virtudes a la**

transición de un conjunto de formas sociales a otro”¹³⁷. MacIntyre está rompiendo la visión del mero historiador social y analiza cada momento histórico con todas sus peculiaridades valorativas.

“Para el hombre homérico no podía existir ninguna regla externa a las incorporadas en la estructura de su propia comunidad a la que pudiera apelarse; para el ateniense, el asunto es más complejo. Su comprensión de las virtudes le provee de modelos con los que puede poner en cuestión la vida de su propia comunidad y preguntarse si esta o aquella práctica o política es justa. No obstante, reconoce también que posee su comprensión de las virtudes sólo porque es miembro de una comunidad que le proporciona tal comprensión”¹³⁸.

Con este nuevo paso, el autor de *Tras la virtud* viene a decir que, por supuesto, los cambios sociales han influido en la transición homérica de la concepción de virtud, pero no de modo determinante. Está presente la vieja idea expuesta en *Historia de la ética* de que la confrontación con otros posibles órdenes extranjeros dota a la cultura ateniense de unos contrastes que la modifican, y en *Tras la virtud* vuelve a resaltar esos contrastes en el terreno de los diferentes ordenamientos legales y nociones de justicia. Pero MacIntyre se autocorrigió al reforzar la independencia de cualquier determinismo social.

Los índices vienen constituidos ahora por los cambios en los conceptos básicos del horizonte moral humano (es decir han sido reemplazados los fines homéricos), y la significativa separación de la virtud de cualquier papel social concreto: el hombre ya no es meramente lo que indica su papel, sino que la relación con su papel en la sociedad puede cobrar formas diversas¹³⁹. Esto capacita a los agentes para distanciarse, de modo suficiente como para ser conscientes de hallarse en el seno de una tradición y reconocer sus logros y deficiencias.

“Preguntarse por la relación entre ser un buen ciudadano y ser un buen hombre se convierte en decisivo y el conocimiento de la variedad de las prácticas humanas posibles, tanto bárbaras como griegas, proporciona el trasfondo factual a esta pregunta”¹⁴⁰.

Ahora coexisten concepciones rivales de una misma virtud. Además, en esta época ya no hay una conexión necesaria entre el orden de las virtudes y el del universo. Una dificultad adicional es que existen reinterpretaciones de los

¹³⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 169 (132).

¹³⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 169 (133).

¹³⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 168 (131-132).

¹⁴⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 170 (133).

conceptos de virtud en diferentes fuentes: los sofistas, Platón, Aristóteles y Sófocles; y a esta lista añadirá después a Pericles y Tucídides ¹⁴¹. Pero MacIntyre se preocupa de señalar que todos, a pesar de sus diferencias, **“admiten que las virtudes tienen su lugar dentro del contexto social de la ciudad-estado. El ser buen hombre estará, según todo punto de vista griego, por lo menos muy vinculado a ser un buen ciudadano”** ¹⁴². Otra nota que los une es el *ἀγών*, concepto de enfrentamiento o rivalidad que permite un cierto intercambio, y el reconocimiento de unas reglas o criterios para catalogar la victoria o derrota. MacIntyre encuentra significativo que la institucionalización del conflicto sea uno de los referentes de tal sociedad. Está denotando que hay concepciones rivales en la moral, explicitadas en los conceptos de las virtudes básicas.

La primera expresión de ese desacuerdo es, pues, la sofística. MacIntyre va a desarrollar el argumento de *Historia de la ética*, pero mientras aquél se centraba en la virtud de la justicia, en *Tras la virtud* el desarrollo se amplía al concepto de virtud. En esta obra las conexiones de la perspectiva sofística con la visión nietzscheana de la moral aparecen sin ambages. *ἀρετή*, para los sofistas consiste en la buena actuación en cuanto hombre; ésta, a su vez supone *tener éxito como ciudadano*, y para ello, hay que triunfar con la *técnica* de impresionar en la asamblea y en los tribunales. La sofística supone una relativización de los criterios morales: ya no existe un concepto universal, sino muchos, cada uno de ellos ceñido a una ciudad-estado. Se opera una significativa separación entre naturaleza y convención. Y esto va a dar lugar a una disociación entre lo moral (que es lo convencional, las normas vigentes en cada ciudad), y lo premoral o no moral como lo natural (el hombre fuera de una determinada sociedad); éste **“no tiene normas morales propias”** ¹⁴³. MacIntyre observa las limitaciones de esta disociación señalando que no tiene sentido hablar de un hombre natural o presocial moralmente incondicionado. Pero los sofistas no fueron capaces de vislumbrar las consecuencias más importantes de lo que aquella idea suponía. Se abría una brecha hacia el relativismo que estará presente a lo largo de toda la filosofía occidental.

c) Sócrates

MacIntyre sólo dedica a Sócrates una referencia particular en *Historia de la ética*. Para la aproximación que realiza a su pensamiento se basa, por un lado, en las afirmaciones que sobre Sócrates se encuentran en la *Metafísica* de Aristóteles y, por otro, en los primeros *Diálogos* de Platón que, para el escocés, constituyen el reflejo más cercano de la filosofía socrática, ya que todavía no está

¹⁴¹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 63-71 (45-58) y 77-79 (65-68).

¹⁴² Cfr. *Tras la virtud*, p. 172 (135).

¹⁴³ Cfr. *Historia de la ética*, p. 26 (16).

tan contaminada por las propias ideas de Platón como en los *Diálogos* más tardíos. El aspecto más importante de ese descubrimiento es que el Sócrates de los primeros *Diálogos*, aún no está desdibujado de un modo determinante por **“las propias doctrinas metafísicas de Platón sobre el alma y las Forma”** pues éstas **“no han sido elaboradas aún”**¹⁴⁴. Esto es importante, porque el método epistemológico de Sócrates no puede ser visto en términos platónicos, como una búsqueda de certezas y definiciones esenciales de las que derivar luego conclusiones, sino como un método intuitivo que busca la impresión de que se sabe menos de lo que se cree.

Historia de la ética describe el pensamiento de Sócrates como el de alguien que intenta ofrecer una alternativa al hombre sin escrúpulos de los sofistas. Pero lo hace más por la vía de la negación que por medio de sus doctrinas positivas. La interpretación que realiza de Sócrates es la de un crítico del orden tradicional, al que tampoco satisfacen las soluciones de los sofistas. Por tanto, históricamente, la posición de Sócrates es muy importante para MacIntyre, pues constituye la negación de la negación sofista. Y la falsación de una teoría constituye para el escocés el paso necesario para la propuesta de otra nueva. Pero este paso sólo se comenzará a dar con Platón.

Sócrates tiene un concepto intelectualista de la virtud, como si toda actuación se pudiera juzgar en términos de una adecuada comprensión de determinadas premisas. Para él, la virtud es conocimiento (*ἐπιστήμη*), y con esto no puede estar de acuerdo un MacIntyre que valora en mucho la influencia de las pasiones y de la voluntad la percepción y ejercicio de la virtud. Por eso las correcciones de Aristóteles sobre Sócrates serán tenidas muy en cuenta por el escocés. El telón de fondo del que parte Sócrates para llegar a esta opinión tan relevante desde el punto de vista de la virtud, es la idea de que no se puede divorciar completamente lo que es bueno para el hombre de lo que es bueno *simpliciter*. Sócrates rechaza la afirmación sofista de la radical identificación entre lo que es bueno para mí y lo que es bueno *simpliciter*, pero, quizá por falta de otros recursos intelectuales, al plantearse la pregunta de *¿cómo podría un hombre querer realmente lo que es malo para él?* sostiene la solución de que todo mal es intelectual: el sujeto no reconoce realmente lo que es bueno, pues de lo contrario lo evitaría. MacIntyre demuestra que esta solución es contradictoria con algunas experiencias morales evidentes: hasta los más sabios son capaces de cometer injusticias y de hecho las cometen.

Sócrates comparte con los sofistas la idea de que la *ἀρετή* es enseñable, pero, paradójicamente, niega que haya maestros. Platón aportará la solución a la aparente contradicción cuando afirme que hay “comadronas filosóficas” que ayudan a dar a luz un conocimiento que preexistía en el sujeto¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Cfr. *Historia de la ética*, p. 28 (19).

¹⁴⁵ Cfr. *Historia de la ética*, p. 30 (21).

El Sócrates que dibuja MacIntyre en *Historia de la ética* sufre las consecuencias de una época en la que **“el empleo de los términos morales había dejado de ser claro y consistente”**¹⁴⁶. Se parece a la nuestra, en el sentido de que, antes que llegar a un sistema de verdades perfectamente articulado, debemos desarticular los malentendidos de tantos sofistas como hay en nuestros días. Y también se parece en la distancia con aquellos otros periodos culturales donde los mismos términos tuvieron un sentido definido y coherente.

Todavía hay una puntualización más sobre Sócrates, esta vez incluida en *Justicia y racionalidad*: se trata de la valoración de su método de investigación como bastante adecuado a las exigencias de la racionalidad. Se trata de la utilización en primer lugar del *ἔλεγχος* (refutación) como un medio para llevar al adversario a la contradicción, partiendo de la base de que sobre cualquier tema se sabe menos de lo que a primera vista parece. Después, ha de proceder aventurando alguna postura que se irá corrigiendo paulatinamente, a medida que vaya entrando en sucesivas confrontaciones, y que, sin embargo, tendrá pretensiones de verdad universal¹⁴⁷. Pero esto coincide de modo bastante aproximado con las propias ideas de MacIntyre acerca del progreso epistemológico. Da la impresión de que MacIntyre ha encontrado en Sócrates vestigios de un precursor en la búsqueda de la verdad.

d) Nuevas aproximaciones en Justicia y racionalidad y Tres versiones rivales de la ética

Justicia y racionalidad y Tres versiones rivales de la ética constituyen un paso más del avance de MacIntyre sobre todo en la comprensión del esquema aristotélico de la virtud y, concretamente de la justicia. Las dos obras, seguidas en el tiempo, constituyen estudios históricos ampliados de las principales tesis de *Tras la virtud*, y, junto con el desarrollo de la teoría de las tradiciones, MacIntyre expresa su adscripción a una tradición concreta aristotélico-tomista.

En *Justicia y racionalidad* se introducen dos nuevas aproximaciones históricas para evaluar los conflictos post-homéricos en la sociedad griega: la concepción que subyace en los planteamientos de gobierno de Pericles, y las narraciones históricas de Tucídides. Acerca de Pericles, MacIntyre aporta el descubrimiento de su caracterización de la ciudad-estado ateniense como un nuevo héroe colectivo, paralelo a los de las obras de Homero. Y, sin embargo, la concepción del héroe ha cambiado, porque también lo han hecho las virtudes relevantes y los criterios racionales de justificación del bien. La *τέχνη* de la

¹⁴⁶ Cfr. *Historia de la ética*, p. 33 (24).

¹⁴⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 84-85 (71-72).

retórica, la apelación a los bienes de la eficacia y, sobre todo, la presencia de contradicciones internas en los planteamientos y estrategias de Pericles, son una ocasión más para evaluar una sociedad en decadencia, que aunque carecía aún de las formas filosóficas de comprensión de sus tensiones internas, compartía un marco homérico donde contrastar sus logros o fallos.

Tucídides se presenta como otro precursor de la preeminencia de la concepción de la efectividad cooperativa como motor de la sociedad, sobre los bienes de la excelencia. Sus afirmaciones indican que el verdadero poder lo ostenta el más fuerte y éste determina el campo donde puede ejercerse la justicia. Todo su esquema está basado en el presupuesto de la separación entre *ἀρετή* e inteligencia práctica, siendo esta última requisito necesario para el éxito en la vida política. Por otro lado, la retórica del más diestro ha de convencer a la muchedumbre o bien de los propios planes del orador, o bien de una evaluación concreta la situación de la *πόλις* en un momento dado, y se pone en segundo lugar la búsqueda de la virtud, tanto en el orador como en el conjunto de los ciudadanos. No es irrelevante pensar las posibles conexiones de estas ideas con las políticas liberales de la actualidad, en las que MacIntyre acentúa los rasgos ideológicos similares de su retórica electoral¹⁴⁸. Y, más expresamente, el propio MacIntyre indica que este tipo de retórica también se da en la filosofía, hasta la época contemporánea¹⁴⁹.

El escenario de la Grecia de Pericles proporciona a MacIntyre un ejemplo sobre cómo se trasladan los desconciertos morales de la época post-homérica al terreno de la política, para poder afrontar con mayor nitidez el problema de la justicia. Los enfoques de Tucídides son, en buena medida, precursores de todas aquellas épocas —como la modernidad— donde la virtud se ve trastocada al haber perdido sentido muchos de los conceptos morales, y la idea del bien humano es sustituida, al menos en la práctica, por una más o menos depurada técnica retórica o procedimental.

e) *La tragedia griega y la virtud. Sófocles*

El otro gran marco de referencia para expresar las perplejidades morales de la sociedad post-homérica, es la tragedia griega. El enfoque que realiza *Tras la virtud* de las incoherencias griegas reflejadas la tragedia de Sófocles está ausente en *Historia de la ética*. Pero, en el fondo, ese nuevo análisis histórico no es más que otro modo de aproximación al problema de la aparición de una

¹⁴⁸ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxi-xxii.

¹⁴⁹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 84 (70).

corriente relativista a la que se opone Platón, que ya había sido analizada en obras anteriores.

Algo de más entidad, que el MacIntyre de *Historia de la ética* no había descubierto, era la importancia de las formas narrativas para la comprensión filosófica. Con ello, había olvidado el desarrollo dramático de las incoherencias de la época en la tragedia griega. *Historia de la ética* es más una historia de los planteamientos teóricos de los filósofos y de las formas de vida que los asumen, pero había obviado cómo influyen las formas de entenderse las propias culturas y sociedades. La historia de MacIntyre en *Tras la virtud* es cada vez menos una historia de autores, y más una historia de ideas asumidas en una sociedad y de cómo se influyen mutuamente sociedad e ideas. Paradójicamente, en *Historia de la ética* da la impresión de que esos mismos autores son hijos de su tiempo en cuanto a que las formas sociales los determinan. Es decir, *Historia de la ética* podría catalogarse como una historia de los autores filosóficos que han sido producidos por unas formas sociales. Por eso MacIntyre está todavía limitado para profundizar en cómo las mismas formas de entenderse a sí mismos los hombres pueden determinar el desarrollo histórico.

El MacIntyre de *Tras la virtud* se da cuenta de que la tragedia griega parte de una posibilidad oculta para la tradición homérica y para el propio Platón: el descubrimiento de que en la ciudad y en la persona, juega un importante papel el conflicto entre **“concepciones rivales de las virtudes, entre concepciones rivales de lo que es una virtud”**¹⁵⁰. Pero se esfuerza en demostrar que lo que late en el fondo de la tragedia sofoclea no es la negación de un orden cósmico, sino la posibilidad de que éste dicte un destino fatal que haga sucumbir incluso a una persona que vive las virtudes, por el hecho de que pueden darse virtudes incompatibles entre sí. Y no es sólo la concepción de la persona la que está aquí en juego, sino la concepción de las formas políticas. Con todo, aunque ya **“el yo sofocleo trasciende las limitaciones de los papeles sociales y es capaz de poner en cuestión esos papeles”**, se empeña en permanecer fiel a un orden **“que exige de nosotros la persecución de ciertos fines”**¹⁵¹. Lo que MacIntyre está anticipando de esta manera es la posibilidad de crisis epistemológicas internas en el seno de una tradición, es decir, percepción de contradicciones internas en su seno, por falta de coherencia o agudeza para resolver los problemas que se plantean desde su propia perspectiva.

Justicia y racionalidad desarrolla las aproximaciones ya realizadas en *Tras la virtud*, esta vez con ejemplos de obras sofocleas que tienen más cerca el trasfondo homérico, para comprobar más fácilmente cómo han variado algunas de las concepciones básicas sobre la virtud. Lo que en *Tras la virtud* aparecía como el inicio de una incoherencia en el seno de una tradición, se va a conectar

¹⁵⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 180 (142).

¹⁵¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 184 (145).

con el enfrentamiento con el modo de resolver los problemas que sugieren tradiciones opuestas inconmensurables. Sófocles es el puente entre ambos aspectos, tanto por su respeto por las tradiciones homéricas, como por su especial compromiso político en las guerras de su época, que le hacen entrar en relación con las posiciones de la razón de Estado, y las soluciones aventuradas por la tendencia a una retórica manipuladora representada por los sofistas, en el plano teórico, y por Pericles en el terreno práctico.

Justicia y racionalidad cambia el orden de los factores entre la tragedia sofoclea y la filosofía platónica, poniendo en primer lugar de manifiesto las limitaciones de aquélla para proporcionar una explicación a sus conflictos, desde el punto de vista de la racionalidad. Platón sería el encargado de poner el género literario adecuado para esa aproximación racional, que no es otro que el filosófico, aunque la forma narrativa del diálogo revela que la resolución de los problemas pasa, una vez más, a través de la confrontación, es decir, del *ἀγών*. Estos pasajes de MacIntyre también aportan una profundización en el contexto histórico donde se mueven tanto la tragedia de Sófocles como el propio Platón: la Grecia inmediatamente posterior a Pericles.

El trasfondo de la tragedia griega está constituido por los planteamientos sociales y morales del tiempo en que nace, y, a la vez, en parte, la misma tragedia configura esa sociedad. Por eso, a MacIntyre no se le escapa el detalle de que el mismo Sófocles estaba comprometido con la situación política ateniense de su tiempo. Los distintos modos de entender la virtud que chocan entre sí en la tragedia griega son un trasunto de los conflictos de la sociedad que asistía a esos espectáculos y de las inquietudes los mismos autores literarios que les daban vida. La expresión dramática constituye un paso importante para que Platón se plantee construir dialógicamente la solución de tal pluralidad de aproximaciones en conflicto. Al mismo tiempo, MacIntyre ha profundizado en cómo el género literario puede tener relevancia para expresar problemas filosóficos ¹⁵².

f) Conceptos enfrentados de justicia

- 1) -- Bienes de la eficacia y bienes de la excelencia en la valoración de los criterios de justicia

La aparición de esquemas morales enfrentados en la Grecia post-homérica da pie a MacIntyre para exponer hasta qué punto esas dicotomías pueden estar presentes en el momento actual de la cultura occidental. Y, precisamente,

¹⁵² Cfr. LÍDIA FIGUEIREDO: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, EUNSA, Pamplona, 1999. pp. 47-58.

muestra ese enfrentamiento en dos concepciones rivales sobre la justicia presentes en la actualidad, que desarrolla con ocasión de las divergencias que se empezaban a manifestar en la Grecia clásica. Es la distinción entre la justicia de la excelencia (o justicia del mérito) y la justicia de la eficacia (o del cumplimiento de las normas) ¹⁵³. Analizaremos más adelante todas las notas diferenciadoras, porque, en el fondo, coinciden con las diferencias entre la justicia de la tradición aristotélica, y la justicia de la tradición liberal ¹⁵⁴.

2) -- Importancia del análisis terminológico (los escritos post-homéricos)

Es importante destacar en este punto la importancia del análisis terminológico que realiza MacIntyre alrededor del concepto de justicia. MacIntyre incide colateralmente en la traducción de *δικαιοσύνη* por justicia, enfatizando que, en Griego de la época de la sofística, mantiene un valor polisémico tanto para indicar una noción de equidad en lo externo, como un concepto de integridad personal. Una vez más el enfoque de la justicia es puesto como el ejemplo más representativo para saber qué está sucediendo con la virtud.

Precisamente en los primeros escritos post-homéricos (los poemas atribuidos a Teonis de Megara) es donde encuentra nuestro autor por primera vez el término *δικαιοσύνη*, pero, aunque las palabras permanezcan, no quiere decir que incorporen el mismo significado.

“La búsqueda de expresiones sinónimas de *δικαιοσύνη* no vendría al caso. Pues interrogarse con respecto a un concepto no es lo mismo que interrogarse con respecto al significado de una expresión en lengua extranjera” ¹⁵⁵.

En la actualidad, no podemos traducir un término como *δικαιοσύνη* meramente por *justicia*, porque lo que queremos decir nosotros por justicia difiere en puntos esenciales de lo que significaba para los griegos de épocas pre-clásicas. Nos servirá, sin embargo, como término de aproximación que, junto a otros, nos enseñarán a ver cada época como un todo en el que los diferentes conceptos se utilizan con determinadas funciones a través de las cuales podemos caracterizarlos.

Si no perdemos los pasos de la evolución de esos conceptos en la historia, nos será más fácil esta tarea. La precisión histórica de MacIntyre, en este aspecto, llega a ser muy grande, pues detecta cambios conceptuales relevantes, a veces en muy cortos espacios de tiempo, en los que han podido ocurrir, o bien

¹⁵³ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 49-59 (32-46).

¹⁵⁴ Vid. *infra* B.8.d) *La justicia en Aristóteles*, pp. 420-428.

¹⁵⁵ Cfr. *Historia de la ética*, p. 42-43 (33-34).

una fuerte evolución de acontecimientos sociales, o bien descubrimientos teóricos que proporcionaban una explicación hasta entonces inédita. En este punto se aprecia también una evolución en el propio pensamiento de MacIntyre, que en determinadas épocas ligó más los factores de cambio a los acontecimientos sociales, para dar, con el tiempo, más peso a las aportaciones conceptuales.

Un hito en la evolución de la concepción de la justicia, en la tradición que comienza en la Grecia homérica, lo constituye el empleo por primera vez del término *δικαιοσύνη* de modo cada vez más independiente de un orden establecido. Cuando se comienza a expresar que **“cualquiera puede ser *ἀγαθός* si posee *δικαιοσύνη*, la cualidad de la justicia”**¹⁵⁶, se está atribuyendo la consideración de la virtud y felicidad no ya a la posición establecida por el orden de la sociedad y del cosmos, sino a otra facultad que no se entiende ya unitariamente. **“La idea de un orden moral único se ha derrumbado”**¹⁵⁷ y lo ha hecho a causa de cambios derivados esta vez del contacto de una cultura con las que le circundan. No estamos lejos de lo que MacIntyre conceptualiza como “crisis epistemológicas externas”¹⁵⁸.

7. VIRTUD EN PLATÓN

Tanto en *Historia de la ética* como en *Justicia y racionalidad*, MacIntyre desarrolla ampliamente el pensamiento de Platón, y lo hace de modo más reducido en *Tras la virtud* por la naturaleza sintética de esta obra. La importancia que da a este filósofo, y la consiguiente extensión en su tratamiento, encuentran explicación en algo que estaba latente en MacIntyre y que sólo en una reflexión posterior hará explícito: la necesidad de contar con la filosofía de Platón como referente obligado de toda historia del pensamiento, pues su obra **“proporciona a la filosofía, en un grado sorprendente, tanto su punto de partida como la definición de su ámbito y materia propia”**¹⁵⁹. Es decir, sólo mirando a Platón podemos definir el ámbito de los problemas filosóficos que preocupan de modo constante a nuestra cultura, y que autores anteriores sólo fueron capaces de

¹⁵⁶ Cfr. *Historia de la ética*, p. 19 (9-10).

¹⁵⁷ Cfr. *Historia de la ética*, p. 19 (10).

¹⁵⁸ Cfr. SERGIO CASTRO GUERRERO: “La contextualidad del conocimiento moral según A. MacIntyre”, Tesis doctoral, Universidad della Santa Croce, Facultad de Filosofía, Roma, 1994, pp. 199-228; JAVIER DE LA TORRE: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Ed. Dykinson; Madrid, 2001, pp. 165-178.

¹⁵⁹ Cfr. “The Relationship of Philosophy to Its Past”, en *Philosophy and History. Essays in the Historiography of Philosophy*, Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), Cambridge University Press; Cambridge y New York, 1984, p. 45.

“Plato does already in fact to a surprisingly large degree provide philosophy both with its starting-point and with the definition of its scope and subject-matter”.

esbozar parcialmente. **“Además Platón trasciende (...) las limitaciones de la filosofía Presocrática de tal modo que establece un modelo para todos los que intenten trascender a su vez sus propias limitaciones”**¹⁶⁰. Eso no quiere decir que MacIntyre se adscriba al platonismo, sino que reconoce la importancia del pensamiento de Platón, y significativamente de sus equivocaciones, para enmarcar toda la filosofía posterior, que se mira constantemente —por afinidad, contraste o diferencia—, en este autor. En otras palabras: la historia de la filosofía —la historia de la virtud— que MacIntyre pretende llevar a cabo, ha de escribirse con la filosofía de Platón como constante referente. Si MacIntyre se considera un aristotélico, es consciente de que Aristóteles sólo es comprensible con el telón de fondo de Platón, respondiendo a las preguntas que éste plantea, aunque sea para rebatir sus soluciones o demostrar que no ha llegado a responderlas.

Pero Platón es importante no sólo por la forma unitaria de exponer varios temas cuyas conexiones no se habían planteado de modo teórico, sino también por haber dotado a la filosofía de unas concretas fórmulas epistemológicas para detectar el avance racional. Aunque estos últimos descubrimientos sólo aflorarán a partir de *Tras la virtud*.

a) *Platón en Historia de la ética*

Historia de la ética marca la diferencia entre un Platón que está exponiendo la filosofía de Sócrates, otro, ya maduro, que desarrolla sus propias concepciones, y un tercero que corrige sus afirmaciones anteriores sin llegar a una conclusión clara. La lucha contra la sofística constituye el motor de su filosofía en cualquier caso. Más adelante, en *Justicia y racionalidad*, MacIntyre aclara que, en realidad, Platón está respondiendo no sólo a los sofistas sino a los problemas de fondo de la sociedad post-homérica que, ni los sofistas ni otras explicaciones alternativas, lograban paliar.

Así, la diferenciación anterior corresponde a tres periodos en la obra de Platón, que MacIntyre mantendrá en todas sus aproximaciones posteriores a la filosofía platónica: un primer periodo viene caracterizado por la proximidad de las ideas de Sócrates (*Gorgias*); el segundo es un periodo de madurez, expresado sobre todo en la *República*, donde Platón se distancia de Sócrates y enuncia sus propias concepciones. Todavía queda un tercer periodo de un Platón, más

¹⁶⁰ Cfr. “The Relationship of Philosophy to Its Past”, en *Philosophy and History. Essays in the Historiography of Philosophy*, Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), Cambridge University Press; Cambridge y New York, 1984, p. 45.

“But Plato transcends (...) the limitations of Pre-Socratic philosophy and in so doing sets a standard for all later attempts to transcend his limitations in turn”.

moderado, que corrige parcialmente las consecuencias últimas a las que llevaba la teoría de las formas (*Leyes, Simposio*).

Precisamente en *Historia de la ética*, MacIntyre resume las consideraciones morales principales de la *República*; pero, como ya nos tiene acostumbrados, a través de este estudio introducirá varios argumentos propios válidos para el presente. Veamos algunos de ellos:

a) El paralelismo entre psicología, política y epistemología: con el análisis de Platón de la configuración del alma y su transpolación en la sociedad ¹⁶¹; hasta llegar a enunciar una conexión intrínseca entre política y psicología; de modo similar, relaciona la epistemología de las *formas* platónicas y sus repercusiones en la psicología y la política. Hay una correspondencia próxima entre las virtudes del alma y las virtudes de la comunidad política. El concepto de virtud que ambas acogen consiste en que cada parte del todo cumpla su cometido. La virtud que rige que las demás se ciñan a sus competencias es la justicia ¹⁶². De este modo, la justicia es un requisito de toda virtud, más que una virtud aparte.

b) MacIntyre, vislumbra cómo Platón da cabida a los razonamientos lógicos de la moral y, al hacerlo, está poniendo de relieve argumentos que enlazan con las modernas teorías del significado. Pero, al mismo tiempo, señala que hay que superar a Platón, en el sentido de no reducir la ética a la lógica: la aproximación platónica ha de completarse con argumentos en torno a las intenciones y a los fines, que hacen a la acción dependiente de las valoraciones. De este modo, está contextualizando la ética de Platón. Cabe un análisis lógico, pero hay que ponerlo en relación con la realidad.

c) Para MacIntyre cabe la transformación y racionalización de los deseos. Éstos no pertenecen al mero reino de lo físico, ajenos a la racionalidad del sujeto. Mientras que Platón separa los deseos de la razón, que en todo caso es la encargada de contenerlos, pero no de modificarlos.

Si seguimos con la lectura de *Historia de la ética*, que es no precisamente un alarde de sistemática, más adelante Platón es criticado en su concepción madura de moral y política y, sobre todo, en la conexión que pretende entre ambas materias. Para ello MacIntyre utiliza la descripción de los diálogos *Simposio* y *Leyes*. Resalta que, en esta segunda obra, la visión platónica de la formación de una *elite* virtuosa cede ante la necesidad de implantar la virtud entre los ciudadanos; pero aún sigue siendo sólo una clase privilegiada la que es capaz de detectar con clarividencia las razones para la virtud, mientras que el

¹⁶¹ Cfr. PLATÓN: *República*, IV 441c.

¹⁶² Cfr. PLATÓN: *República*, IV 432b.

resto incorpora acríticamente leyes y costumbres. La deficiente relación entre educación moral personal, y política educativa para la virtud, hace que Platón llegue a fórmulas políticas impositivas de la virtud que MacIntyre rechaza por autoritarias.

Quizá sea ésta la crítica más interesante que MacIntyre lanza a Platón, contra el intento de extrapolar directamente a la política, su moral de la virtud. Por supuesto es necesaria una relación, y ello se valoró al exponer los argumentos de la *República*, pero no hasta el punto de pretender realizar una implantación política de cada una de las conclusiones a las que se haya llegado en moral. Todo esto lleva a MacIntyre a una conclusión de importancia acerca de su propio pensamiento moral y político, que excluye todo enfoque totalitario:

“Que la posibilidad de llevar una vida virtuosa depende para la mayoría de la gente de la existencia de una estructura social adecuada no implica que debemos crear una estructura social en la que la virtud sea impuesta” ¹⁶³.

La noción, ya propiamente platónica, de *ἀρετή* es la de **“una virtud específicamente humana cuyo ejercicio permitirá acceder a un estado de bienestar o de felicidad. La *areté* no pertenece ahora a la específica función social de un hombre —como sucedía en la visión homérica— sino a su función como hombre”** ¹⁶⁴. El proyecto de Platón es descubrir la conexión entre virtud y felicidad. Pero en *Historia de la ética* MacIntyre encuentra descabellado intentarlo a través de la capacidad de llegar a las Formas ideales de las cosas. Nuestro autor ha sospechado siempre de las propuestas idealistas que olvidan la condición actual de nuestra existencia.

En suma, *Historia de la ética* realiza un balance de Platón como un intento bienintencionado pero fallido de proporcionar una respuesta a los interrogantes de la sofística. Un intento que, en cuanto a la virtud, no proporciona la solución adecuada respecto a la conexión entre el bien de una situación concreta en la que se encuentre la persona, y el bien de la persona como tal.

b) Platón en Tras la virtud

Tras la virtud sigue situando la comprensión de la filosofía de Platón en el contexto de la continuación de la empresa del rechazo de la sofística. Aquí no aparecen las alusiones a la filosofía socrática que aportaba *Historia de la ética*, quizá por el carácter más sintético de *Tras la virtud*. Pero en el estudio de Platón

¹⁶³ Cfr. *Historia de la ética*, p. 63 (56).

¹⁶⁴ Cfr. *Historia de la ética*, p. 44 (35).

es claro que MacIntyre parte del desarrollo de las fases de comprensión de la ética de los distintos diálogos platónicos realizado en su día en *Historia de la ética*. Da ese desarrollo como por sentado, sin detenerse más en él. Y es conveniente resaltar aquí la continuidad de la obra de MacIntyre, porque, sin detrimento de la coherencia de *Tras la virtud*, podrían añadirse esos estudios precedentes como referencia bibliográfica que facilitara la comprensión.

Platón defiende un concepto de virtud encaminado a evitar la presión relativista de sus oponentes. Ahora MacIntyre ha profundizado algo más en la herencia homérica de Platón y es capaz de conectar mejor las distintas fases de la historia de la ética en la Grecia clásica. Se da cuenta de que Platón ha captado las incoherencias presentes ya en las actitudes morales de la obra de Homero, y que se iban a desarrollar con la ayuda de la desintegración de las formas sociales que hacían posible una coherencia grande en todo el sistema moral.

Por eso, la caracterización platónica de la unidad de la virtud tendrá una importancia capital y, al no encontrarla en las realizaciones de este mundo, habrá de buscarla en uno ideal donde sí cabe la virtud unitaria en su perfección¹⁶⁵. Una de las virtudes que Platón no pudo plasmar en la realidad fue la justicia: sus intentos de fundar una *πόλις* según sus concepciones fracasaron estrepitosamente. El desengaño con la política suele conducir a muchos al fácil recurso de escapar de la realidad: en Platón la escapatoria al mundo de las ideas se vuelca significativamente en la utópica organización política que se describe en la *República*. MacIntyre no deja escapar ninguna oportunidad de escribir biografías filosóficas.

La intención de Platón parece, en todo momento, recta y loable: contrarrestar los efectos perniciosos de la sofística en el panorama ateniense. El problema es que, al intentar paliar el relativismo que al que se había llegado por el descubrimiento y exaltación de la variedad, Platón va a rechazar en buena medida la misma diversidad. Todo esto tiene consecuencias directas sobre la psicología humana. En su defensa frente a los sofistas, **“Platón (...) acepta la opinión de que, por un lado, los conceptos de virtud y bondad, y por otro los de felicidad, éxito y cumplimiento de los deseos, están vinculados indisolublemente”**. Pero en realidad la virtud y el éxito muchas veces se asemejan a un matrimonio mal avenido. Por eso tiene que adoptar otra estrategia frente a los sofistas: **“refutar sus conceptos de felicidad y de satisfacción del deseo”**¹⁶⁶. Y ésta es otra de las razones para situar esos conceptos en un mundo aparte: el de las ideas.

Otra novedad de *Tras la virtud* es el descubrimiento de que, en la filosofía de Platón, conflicto y virtud son mutuamente incompatibles. (De ahí su rechazo

¹⁶⁵ Cfr. PLATÓN: *República*, V, 475e.

¹⁶⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 178 (140).

de la forma dramática ¹⁶⁷). Platón está comprometido con la unidad de la virtud, de forma que, allá donde se encuentre una virtud verdadera, también se encontrarán las demás. No caben virtudes de signo opuesto en un mismo individuo o en una misma sociedad. Aquí cobra nuevos bríos la crítica MacIntyre, para quien el conflicto juega un papel clave en toda la historia de las ideas y de las sociedades. Antes de *Tras la virtud* ya había escrito “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science” ¹⁶⁸ donde hacía énfasis en que la posibilidad de progreso de una tradición suponía el paso a través de una fase crítica provocada por una confrontación. La supresión de la diferencia en aras a la unidad preocupa profundamente al escocés, y es uno de los motivos de sus críticas a las simplificaciones universalizadoras de la modernidad y a los procedimientos intelectuales que ésta ha auspiciado. No es extraño que denuncie los gérmenes de esos mismos métodos que encuentra al rastrear la historia y realce, por el contrario, la verdadera confrontación intelectual.

c) *Platón en Justicia y racionalidad*

En el capítulo de *Justicia y racionalidad* dedicado plenamente a Platón MacIntyre acentúa su tendencia a dilucidar problemas del presente a partir del pasado. Su *excursus* sobre la epistemología de la sofística y el contrapunto de Platón es un trasunto de los debates actuales. Detrás del enfoque ético, el filósofo de Glasgow está diseñando ya toda su teoría epistemológica y la tesis que defiende ahora es que el primero que pudo plantear el problema del avance racional en sus justos términos fue Platón, aunque no llegara a culminar la empresa. La relación de este problema con la ética es fácil de derivar, pues nos proporcionará la base para formular el avance racional en el conocimiento tanto teórico como práctico. Dos nuevos elementos se incorporan en este desarrollo macintyreano de Platón: el concepto de ἀρχή de la investigación racional, primer principio que ha de dar coherencia a todas las explicaciones que se alcancen; y un método dialéctico, necesario para discriminar entre las diferentes aproximaciones que pretenden tal coherencia. En el Platón de la *República* ese método es el socrático ἔλεγχος: procurar contrastar al máximo los argumentos con los opuestos. MacIntyre ya atisba un concepto de verdad con una pretensión de validez universal, es decir, como algo superior la mera aseveración garantizada en este momento.

La posición de Platón se presenta esta vez como una contestación, no tanto a la sofística, como a las tesis morales que se derivan de los escritos de Tucídides. En este sentido, Platón tendrá que rebatir una tesis acerca de la

¹⁶⁷ Cfr. PLATÓN: *República*, VI 487d.

¹⁶⁸ Cfr. *The Monist*, vol.- 60, 1977, pp. 453-72.

posición de la virtud en el contexto de la acción humana. Concretamente aquella en la que Tucídides postula la separación entre ἀρετή e inteligencia práctica, de modo que la conjunción entre ambas resulta meramente accidental ¹⁶⁹.

“La negación por parte de Platón de la (...) tesis tucididea (...) se basa en argumentos diseñados para demostrar que sin la arete no se puede ser ni teórico ni práctico racional y que sin racionalidad no se puede tener la arete” ¹⁷⁰.

Esta tesis de Platón va a ser la base de muchos desarrollos de MacIntyre acerca de la virtud: en primer lugar, la filosofía juega un papel en el desarrollo de la vida virtuosa pues, —también siguiendo a Platón— **“no puede ser virtuoso el que no comprenda qué es la virtud”** ¹⁷¹. Pero para MacIntyre no basta con cualquier pretendida comprensión de la virtud. Es necesaria una explicación coherente en el plano teórico, que también ha de confrontarse con una práctica que confirme dichas teorías. Además, la influencia del ejercicio de las virtudes no es posterior a esa comprensión. El hombre no puede dejar de comportarse de acuerdo con patrones morales, sean del tipo que sean, que condicionan el modo de aproximarse racionalmente a los problemas teóricos de la moral. Ambos factores se pueden ir corrigiendo mutuamente en el seno de una tradición, pero no pueden separarse.

Por supuesto, esta interpretación de las relaciones entre virtudes morales y razonamiento práctico no podía estar explicitada en Platón. Pero para poder fundamentarla es necesario, al menos, contar con la oposición de Platón a la dicotomía entre ambos términos en Tucídides. Por otro lado, en Platón se da una efectiva influencia de las virtudes en el conocimiento teórico (νοῦσ), y especialmente de la justicia que es la virtud que hace que cada una de las demás cumpla su misión. Pero MacIntyre aclara un poco más adelante que en Platón, quizás por el desengaño al que le llevaron sus concretas aventuras políticas, no existe la estrecha correspondencia entre alma personal y πόλις que encontraremos en Aristóteles.

Este argumento constituye una matización respecto a algo que quizás había dejado poco claro en *Tras la virtud*: allí escribía que Platón había concebido la correspondencia entre la estructura del alma humana y

¹⁶⁹ Cfr. La concepción de Tucídides todavía aúna la virtud y e inteligencia en el desarrollo del proyecto personal o ciudadano, pero, como MacIntyre detecta, lo hace de un modo contingente: ahora se contempla y valora la posibilidad de que triunfe quien no lo merece, al poner en juego su astucia, y quien ha destacado en la virtud, sea postergado y derrotado, por no haber sabido llevar a cabo inteligentemente sus proyectos. Una de las razones fundamentales es la importancia que ha adquirido la retórica para hacer valer las condiciones y logros personales. Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 77 (65).

¹⁷⁰ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 83 (69).

¹⁷¹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 83 (69).

caracterización política de un modo unitario. Ahora se juzga de otro modo: dejando claro que el modo de configurar la estructura tripartita de la *πόλις* partía de una estructura paralela en el alma individual, sin embargo, **“la justicia en cuanto elemento clave de la virtud del ser humano individual, es antecedente e independiente a la justicia que es la ordenación de la polis”**¹⁷². Para Platón, al igual que para Sócrates, la virtud es enseñable, pero ese aprendizaje no está al alcance de todos: sólo algunos privilegiados son capaces de llevarlo a término, y esto en función de su especial contribución a la *πόλις*. Lo que en otro tiempo sirvió a MacIntyre para dar un fuerte varapalo a la filosofía moral de Platón, ahora se pasa por alto con indulgencia, sin exigir requisitos políticos que podrían resultar fácilmente anacrónicos en cuanto a igualdad de clases sociales y personas.

Platón sigue siendo criticado por aceptar el diagnóstico de Tucídides (y también de la sofística) de que no cabe una justicia temporal que no sea la que MacIntyre denomina de los bienes de la efectividad; es decir, en último término, la que propugna el más fuerte. Y la consecuencia de este planteamiento será la búsqueda de ese reino de la virtud fuera de la realidad intramundana, en el mundo de las ideas. Quizá este análisis resulte simplista si no se relaciona con la epistemología platónica. Por eso MacIntyre no puede renunciar a entrar en ese aspecto de la conexión entre moral y racionalidad. Pero, al mismo tiempo, es significativo que su enfoque en este caso —y una vez más— parta de las consideraciones sobre la justicia y las virtudes, para desembocar en un juicio epistemológico determinado. Es una prueba más de la importancia que da el escocés a los argumentos prácticos en la filosofía.

Otro aspecto del pensamiento de Platón que aparece por primera vez en *Justicia y racionalidad*, es la detección de inconmensurabilidad entre las posturas del Sócrates de los *Diálogos* y sus contrincantes sofistas. Esta nueva herramienta conceptual que utiliza ahora MacIntyre le permite volver a relatar la historia de las confrontaciones y avances de la filosofía griega con nuevas luces. Pero esto plantea nuevos problemas, pues lo que viene a demostrar es que ni Sócrates, ni Platón, ni los Sofistas, estaban en condiciones de reconocer esta nota de la inconmensurabilidad entre sus posturas respectivas, y, para MacIntyre, esa falta de reconocimiento equivale a que no se percataran de la ausencia de verdadero diálogo entre ellos.

Lo importante del relato actual de MacIntyre es la conexión que se realiza entre el intento de Platón por dar un fundamento epistemológico a la solución del relativismo incoado por los sofistas, la retórica de Pericles y Tucídides, y la filosofía aristotélica, que será capaz de presentar una solución en esos términos acotados —aunque no llevados hasta el final— por Platón en un dilema:

¹⁷² Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 107 (96).

“O bien puede demostrarse que la vida del ser humano racional tiene su *arché* (una concepción de lo que el objetivo de la investigación tendría que ser una vez terminada ésta, que sea capaz de proporcionar una explicación singular y unificada de la materia y de la trayectoria de la investigación sobre esa materia)... o bien prevalece el punto de vista de Tucídides y de los sofistas acerca de la realidad humana”¹⁷³.

El dilema, trasladado a los términos de las virtudes, se presenta en la opción entre lo que MacIntyre denomina *bienes de la eficacia cooperativa* —que se reducen a cuestiones de conveniencia oportunista o de mero uso de la fuerza—, por un lado, y los *bienes de la excelencia*, que parten de unos criterios objetivos para la estimación del comportamiento y el progreso moral en una práctica o en una sociedad humana. Por supuesto, MacIntyre coloca a Platón — como al propio Sócrates— del lado de los bienes de la excelencia, pero a falta de haber resuelto los problemas de la fundamentación de su postura.

Aristóteles emprenderá esa tarea de demostración de la existencia real del un orden racional fundamental. MacIntyre ha comprendido cada vez mejor la continuidad entre ambos filósofos. Se empeña en hacernos ver que, pese a lo que los distingue, es mucho más importante lo que los une. Aristóteles no es sólo el aprendiz de Platón que llega a superar a su maestro. Platón proporciona el primer avance y el planteamiento en los justos términos del problema sobre el que Aristóteles va a arrojar una solución más completa.

d) La influencia del planteamiento platónico sobre MacIntyre

Si MacIntyre alguna vez se ha definido como “cristiano agustiniano”, esto significa que no está excluido de la influencia de la filosofía platónica. Incluso podemos encontrar algunos aspectos específicos de la filosofía de Platón en los que MacIntyre va a estar de acuerdo y que va a tener en cuenta en sus teorías:

1) La conexión entre psicología y teoría de la virtud. Platón conecta las distintas partes en las que divide el alma con las diferentes virtudes; MacIntyre niega la división tripartita del alma y por tanto, ese modo de conectar con ciertas virtudes correspondientes. Pero quizá viene de Platón la idea de que los aspectos psicológicos de la acción humana no se pueden escindir del estudio de la moral.

2) Por otro lado, MacIntyre está bastante de acuerdo con la función de las pasiones y los sentimientos en la caracterización de las acciones

¹⁷³ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 94 (83-84).

humanas que encuentra en Platón, y en su noción de naturaleza como algo enfocado a un bien. Encuentra ambos temas fácilmente extrapolables a la discusión entre cultura moderna y cultura clásica de las virtudes ¹⁷⁴.

3) La epistemología platónica aporta un planteamiento del problema de la verdad muy próximo al de MacIntyre. Con esto no queremos decir que MacIntyre haya encontrado en Platón la clave para la resolución del problema epistemológico. Ya hemos señalado que no se plantea el problema de la inconmensurabilidad, ni tampoco el de la traducción entre culturas, ni las “crisis epistemológicas”. Pero MacIntyre ha podido darse cuenta *a posteriori* de la importancia de la epistemología platónica, cuando ya tenía desarrollada su propia teoría; cuando al volver a estudiar los problemas que plantean los escritos platónicos, percibe que se pueden inscribir muy bien en la historia de la lucha contra el relativismo, y él mismo se reconoce luchando en otros términos con el mismo problema de la inconmensurabilidad entre culturas. Sin embargo, para MacIntyre, aunque Platón plantea bien el problema y detecta las dificultades para su superación, no llega a una solución satisfactoria. Por eso, también en este sentido, MacIntyre sigue distanciándose del platonismo.

4) En cuanto a la teoría platónica de las formas, MacIntyre continúa juzgándola como algo carente de fundamento. El escocés desconfía siempre de las soluciones que no tengan una aplicación en el mundo real. Y, sobre todo cuando se trata de los aspectos morales y sociales, no puede renunciar a que la teoría se vea siempre en su relación con las consecuencias en el comportamiento concreto personal y social.

e) Definición filosófica de justicia

Hasta la aparición de Platón, se habían desarrollado conceptos como el de justicia, aunque a través de diferentes modelos narrativos, como la poesía épica, la tragedia o el relato histórico. El modelo narrativo empleado por Platón será ya la especulación filosófica, pero en forma de diálogo, lo que favorece de modo especial su índole *dialéctica*. Para MacIntyre ese género literario es de capital importancia, y así se entiende la óptima situación de la filosofía de Platón para garantizar el progreso epistemológico. La confrontación de las propias ideas, ya sea internamente en el seno de una tradición, o bien externamente, en diálogo con otras tradiciones que se oponen, es fundamental para valorar el progreso hacia la verdad.

¹⁷⁴ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 89 (76).

MacIntyre no valora de modo fundamental las principales conclusiones filosóficas de Platón sobre la justicia, pero sí, en buena medida, canoniza su método dialéctico. Por eso la importancia de este autor es grande y, aunque sea a modo de contraposición, no es extraño que constituya la antesala de Aristóteles. Así, se puede decir que el Estagirita hereda de Platón su valentía de confrontar datos variados y opiniones contrapuestas en su búsqueda de la verdad, aunque sus conclusiones sean discordantes.

Platón traslada al plano filosófico las tensiones que expresaban los dramas sofocleos y las luchas intestinas de la Atenas de Pericles. En el fondo, unos y otros estaban sustentando conceptos enfrentados de justicia. Toda la filosofía de Platón gira, para MacIntyre, en torno a la idea de justicia, y por eso resalta entre sus obras *República*, en la que se detiene con especial profundidad.

1) -- El papel fundamental de la justicia

La *República* es el diálogo donde los argumentos de Platón alcanzan un punto de madurez. Al tomar una mayor separación de los presupuestos socráticos, Platón habla por su propia voz. Precisamente sus reflexiones giran en torno a la justicia. Se interesa desde el comienzo de esa obra por una definición de esa virtud llamada *δικαιοσύνη*¹⁷⁵. **“No quiere una nómina de acciones justas, sino un criterio para la inclusión o la exclusión en semejante nómina”**¹⁷⁶. Al intentar definir ese criterio, Platón va a confrontar diversos conceptos de justicia: “*hacer bien a los amigos y daño a los enemigos*”; “*lo obligatorio, o lo útil, o lo ventajoso, o lo provechoso*”; o simplemente “*hacer el bien*” para concluir que ninguno de ellos resulta adecuado¹⁷⁷.

La justicia no pertenece a una clase social dentro del esquema político, ni a una determinada facultad del alma, en el psicológico, sino al funcionamiento del conjunto. Es la virtud por la cual cada parte, tanto en el ámbito social como en el individual, cumple su función. Esta justicia como cumplimiento de un deber tiene unos tintes voluntaristas e idealistas que se dejarán ver a lo largo de la historia. El que cumple con su deber “por encima de todo” resulta que obedece a un planteamiento platónico, como el “*fiat iustitia, pereat mundus*”. Pero de este modo también la justicia queda en una zona de indeterminación, pues no cuenta con el contraste de la satisfacción de lo debido a otro.

¹⁷⁵ Cfr. PLATÓN: *República*, I 331c-e.

¹⁷⁶ Cfr. *Historia de la ética*, p. 42 (33).

¹⁷⁷ Cfr. PLATÓN: *República*, I 331e – II 362b; IX, 588b; X 612b.

2) -- Teorías del significado / teorías del uso (el enfrentamiento con la sofística)

Frente a todas estas teorías del significado, MacIntyre advierte un conjunto alternativo de teorías del uso, puestas en boca de los sofistas que se oponen a Sócrates en la *República*. La justicia aparece para esta sofística como “lo que sirve al interés del más fuerte”¹⁷⁸, pero no como un concepto por el que se pueda alcanzar a partir del significado del término, sino como uso que de él hicieron los dominadores que lo inventaron en su día y lo siguen utilizando para sus intereses.

Es importante constatar en este punto la vigencia de esa distinción entre teorías del significado y teorías del uso, que MacIntyre utilizará de modo sistemático en *Tras la virtud*, para detectar el declive de las concepciones morales de la modernidad ante las teorías emotivistas. Éstas implican precisamente una teoría del uso de los conceptos morales: al comprobar la pluralidad de significados que pueden adoptar los conceptos en el terreno moral, una vez fracasados los intentos *modernos* de encontrar criterios de validez universal para esos significados, se opta por tomar los significados de las expresiones morales como una mera ficción y trasladar la importancia de la moral en el uso efectivo de esos términos: un uso que busca muchas veces la manipulación y el enmascaramiento.

El mismo tinte sofista adquieren determinadas posturas postmodernas de la moral, que MacIntyre también denomina como *genealógicas* por compartir la visión *nietzscheana* de *La genealogía de la moral*, a la que se refiere por extenso en *Tres versiones rivales de la ética*. La justicia sería, para estas teorías, la representación del dominio efectivo del más fuerte.

3) -- Relación de la justicia pública con la virtud privada de la justicia

MacIntyre vislumbra la relación entre educación y justicia social; y trae a colación que, aunque Platón no hubiera entendido bien la solución del problema, había atisbado una parte principal de su planteamiento, al relacionar la justicia pública con la virtud correspondiente del individuo:

“El hombre justo existirá difícilmente excepto en el Estado justo, donde al menos algunos hombres —los futuros gobernantes— son educados sistemáticamente en la justicia. Pero el Estado justo no puede existir en ninguna parte, excepto donde haya hombres justos. Por lo tanto, el problema de la posibilidad de la aparición del Estado

¹⁷⁸ Cfr. PLATÓN: *República*, I 338c.

y el problema de la educación del hombre justo, tienen que ser planteados simultáneamente”¹⁷⁹.

Por supuesto, MacIntyre rechaza la solución del rey-filósofo¹⁸⁰, porque comporta la exclusión de la mayoría en cuanto a la posesión de la virtud de la justicia. Pero, sobre todo, porque Platón parte del supuesto de que hay personas innatamente dotadas para esta virtud —los más capaces en la elucidación de las Formas—, que son precisamente los que han de ser educados en ella. De este modo se soslaya la formación virtuosa de todos los ciudadanos, y se minusvalora el papel de la sociedad en esa tarea: una sociedad bien fundada será capaz de transmitir valoraciones, concepciones del bien y formas de vida compartidas que capaciten a todos los que nacen en su seno para el ejercicio de la virtud.

No se le escapa a MacIntyre el carácter eugenésico y elitista de la solución de Platón, que abre la puerta a las discriminaciones de todo género¹⁸¹. No es una parte de la sociedad la que ha de ser salvaguardada y educada para regir la incuria del resto, sino que el gobernante tiene la misión de facilitar la creación de instituciones que salvaguarden las prácticas donde puede florecer la virtud. Y hacerlo en provecho de unos pocos será, para MacIntyre, un ejercicio corruptor para aquellas prácticas que consisten en el gobierno de las sociedades.

MacIntyre critica a Platón porque no da una respuesta clara al problema de la fundamentación de la justicia; al por qué ha de valorarse la vida de quien ejerce la justicia sobre la de quien elige la injusticia. Y una de las razones que aporta es que Platón emprende la argumentación con **“la necesidad de una comprensión del significado de los predicados éticos con independencia de sus aplicaciones particulares”**¹⁸². Esta separación entre empresa teórica y realizaciones prácticas es un pesado lastre para sus conclusiones, y un punto de partida en las críticas de Aristóteles hacia su maestro.

¹⁷⁹ Cfr. *Historia de la ética*, p. 48 (40).

¹⁸⁰ Cfr. PLATÓN: *República*, V 471c.

¹⁸¹ Cfr. PLATÓN: *República*, V 457e; VIII 545d.

¹⁸² Cfr. *Historia de la ética*, p. 55 (48).

8. LA TEORÍA DE LA VIRTUD EN ARISTÓTELES

a) *La teoría aristotélica de la virtud en Historia de la ética*

En *Historia de la ética* MacIntyre ya había estudiado con profundidad la teoría aristotélica y, en concreto, su concepción de las virtudes ¹⁸³. Sin embargo, no había tomado postura sobre el fondo de esa teoría. Más bien, aun respetando su calado, daba la impresión de proyectar sobre ella la sombra del escepticismo. Con todo, el escocés se daba cuenta de la importancia y consistencia del concepto de virtud en Aristóteles, aunque criticara duramente otros aspectos de la filosofía del Estagirita.

Por tanto, en esa obra MacIntyre ya parecía detectar lo permanente de la filosofía moral aristotélica: reflejaba la distinción aristotélica entre las virtudes, de modo que unas podrían apreciarse en todas —o casi todas— las sociedades (un ejemplo de éstas sería la virtud de la veracidad y también la justicia), y otras virtudes cuya aparición dependería del contexto social donde se desarrollaran. Esta distinción podría haber supuesto un avance importante en la aproximación de MacIntyre a un modelo de virtud que se postulase como superior o verdadero, por constituir la base para detectar y definir determinadas virtudes necesarias con un contenido objetivo. Pero todavía el escocés no daba ese paso.

El análisis de las virtudes de Aristóteles en *Historia de la ética* se extiende a las virtudes concretas, como la magnificencia, y la amistad, destacando las profundas implicaciones de la teoría moral aristotélica. Sin embargo, muestra las limitaciones de la visión de Aristóteles, que al percibir como *telos* de la vida humana la contemplación, está mediatizado con un compromiso con las clases más privilegiadas de la sociedad de su tiempo, que disponían del tiempo de ocio para esa desarrollar esa actividad.

La aproximación a Aristóteles en *Historia de la ética* está condicionada por los aspectos que critica en la visión política del Estagirita. De ahí, que salga perjudicada la concepción de la justicia: si Aristóteles considera que es parte de dicha virtud cumplir las leyes establecidas, MacIntyre le tachará de conformista con el régimen político de la Atenas de su tiempo; de las explicaciones de la concepción aristotélica de la virtud como “justo medio” infiere que esa doctrina

¹⁸³ Cfr. *Historia de la ética*, Cap. 7, *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York, 1966, viii + 280 pp. Routledge and Kegan Paul, London, 1967, viii + 280 pp. Traducido al castellano por Roberto Juan Walton: *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1971.

intenta sustentar una situación social determinada: una especie de clasismo del “caballero virtuoso ateniense”¹⁸⁴.

En resumen, como afirma de la Torre,

“*Historia de la ética* intenta dar una narración detallada del hombre universal, neutral culturalmente, para distinguir entre lo que de la teoría de las virtudes aristotélica es permanentemente valorable y lo que toma por meros prejuicios, reflejo de su cultura, su medio e ideología. El terreno neutral que invoca viene de ciertos rasgos generales de la vida humana: unos proceden de las necesidades físicas y biológicas, de los deseos y vulnerabilidades; otros de consideraciones sociales e institucionales”¹⁸⁵.

Como resultado de toda esta aproximación, MacIntyre critica a Aristóteles en puntos marginales de su pensamiento ético. Sin embargo, describe con acierto otros aspectos de su filosofía que recuperará en obras posteriores: la concepción del silogismo práctico, la teoría de la decisión, la conexión entre virtud y bien, etc. Pero MacIntyre no ha llegado aún a calar en la importancia del pensamiento aristotélico para la recuperación de la moral; no aparece aún la relación entre comunidad y virtud, la narratividad de la vida humana y el concepto de tradición, que serán definitivos para su redescubrimiento de Aristóteles, y que expondrá más adelante en *Tras la virtud*. Al repasar las páginas de *Historia de la ética*, no nos resulta extraña la confesión de nuestro autor de que su giro aristotélico se dio en la década de los setenta¹⁸⁶. Pero no se puede comprender el giro aristotélico de MacIntyre sin calibrar la profundidad del estudio sobre Aristóteles que en realizó ya en aquella obra, en la que algunos llegaron a detectar cierta superioridad de la descripción de Aristóteles respecto al resto de las corrientes filosóficas¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Cfr. *Historia de la ética*, p. 73 (67).

¹⁸⁵ Cfr. JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: “Tradicón, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre”, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1998, p. 379. El mismo MacIntyre reconoce ese error tanto en el prólogo de *Tras la virtud*, como otro artículo posterior, donde se expresa de la siguiente forma:

“Me equivoqué en mi aproximación de *Historia de la ética* cuando pretendía identificar un núcleo duro común a toda la ética, desde un punto de vista neutral desde el que poder criticar los puntos específicos de cada etapa. Me lo hizo ver George H. Mahood”.

Cfr. “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, pp. 104-5. Cita un artículo de Mahood en *Journal of Chinese Philosophy*, 1, nos. 3-4 (1974).

¹⁸⁶ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xxvi.

¹⁸⁷ Cfr. PETER WINCH: “Human Nature”: recensión crítica a *Historia de la ética*, publicada en *Ethics and Action*, Routledge and Kegan Paul, London, 1972.

A pesar de las críticas a Aristóteles, en *Historia de la ética* MacIntyre esbozaba también algunas características-clave del concepto aristotélico de virtud, que estaban profundamente reñidas con las que sostenía la modernidad. Es significativo que, precisamente estas aproximaciones al concepto de virtud en Aristóteles, no sólo no han sufrido modificaciones sustanciales a lo largo de su obra posterior, sino que han sido ampliamente utilizadas y desarrolladas.

Podemos enumerar las siguientes:

- 1) -- La concepción teleológica de la moral

MacIntyre toma de Aristóteles su modo de caracterizar la moral según un criterio teleológico. En Aristóteles tal concepto viene representado por el término *εὐδαιμονία* que incluye tanto la noción de comportarse bien, como la de vivir bien ¹⁸⁸. “**En Grecia, virtud y eudaimonía no pueden divorciarse por entero**”. MacIntyre detecta ese divorcio en autores modernos como Kant, y citando la máxima del filósofo alemán “no trates de ser feliz, sino de merecer la felicidad”, concluye que es precisamente la constitución de *εὐδαιμονία* como la finalidad de las virtudes lo que deja de percibir la modernidad. Por otro lado, el estoicismo llega hasta confundir ambos términos: la virtud misma ya se ve como felicidad, cuando para Aristóteles se exige algo más, conferido por el factor de la estabilidad material o prosperidad ¹⁸⁹:

“Es claro, no obstante, que necesita además de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos” ¹⁹⁰

MacIntyre detecta con acierto que toda la filosofía moral de Aristóteles parte de determinadas preguntas en las que ya difiere de la filosofía platónica. La cuestión inicial para Aristóteles es “**la pregunta sobre la forma de vida en la que el obrar bien y el vivir bien pueden encontrarse juntos**” ¹⁹¹, es decir, al escocés le interesa el esfuerzo de Aristóteles por enunciar las condiciones en las que el bien se hace una empresa posible para la vida humana en su aspecto individual y comunitario. A este respecto, critica duramente el carácter abstracto de la filosofía platónica. La necesidad de enunciar junto a la teoría moral, el conjunto de condiciones sociales y políticas que la hacen posible en la vida aquí y ahora es algo presente en *Historia de la ética*, de lo que MacIntyre no se ha desprendido. En parte, de esto mismo deriva su rechazo a los planteamientos concretos de Aristóteles acerca de su catálogo particular de virtudes y de la empresa política, pues ve las manifestaciones concretas del mundo griego de

¹⁸⁸ Cfr. *Historia de la ética*, p. 66 (59).

¹⁸⁹ Cfr. *Historia de la ética*, p. 66 (59).

¹⁹⁰ Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1099a31-33.

¹⁹¹ Cfr. *Historia de la ética*, p. 67 (60).

Aristóteles muy condicionadas por su situación y radicalmente inviables en nuestros días.

El carácter teleológico del concepto de virtud, está reñido con la tendencia de la modernidad de excluir los primeros principios y los fines últimos. En esta época, MacIntyre no entra a distinguir entre un tipo de fines u otro, pero sí expresa claramente su convencimiento de que las virtudes se entienden a la luz de determinados bienes-fines que engloban a la vez una concreta concepción del hombre y de la sociedad.

En ese momento MacIntyre ya ha vislumbrado una cierta relación entre la concepción estoica y la moderna: la pérdida de la verdadera conexión (intrínseca) entre virtud y felicidad hace caer fácilmente en esas desviaciones, e incluso pasar de un extremo a otro; en este sentido, la modernidad llegaría en ocasiones a incluir ciertas características morales del estoicismo. MacIntyre vislumbra la facilidad que existe para derivar por un lado en estoicismo, y por otro en utilitarismo, si no se ha entendido bien la relación entre felicidad y virtud. Ambos factores no pueden separarse, pero tampoco confundirse como hace la concepción estoica. **“La felicidad no consiste en la virtud; porque llamar virtuoso a un hombre es referirse no a un estado en que se encuentra, sino a su disposición”**¹⁹².

Hay varios conceptos más en el MacIntyre de *Historia de la ética*, que entroncan con la concepción aristotélica que dará a su filosofía más adelante: se trata del descubrimiento de la importancia de los conceptos funcionales en la ética, y también de la percepción por parte de Aristóteles de que el fin de la *εὐδαιμονία* se refiere a la vida humana como un todo¹⁹³:

a) La aproximación a los conceptos éticos funcionales se realiza muy brevemente en las páginas de *Historia de la ética*. Pero resulta suficiente para introducir un criterio para superara la crítica de la *falacia naturalista*, que tan importante papel jugará en *Tras la virtud*¹⁹⁴. Además la descripción de tales conceptos en Aristóteles se ajusta al criterio sociológico que servirá a MacIntyre para desarrollar su teoría sobre el desarrollo moral a través de las prácticas y comunidades.

b) La consideración de la realización del fin moral en la perspectiva de la vida humana tomada como un todo: MacIntyre también detecta esta nota en la filosofía aristotélica, por la que no se puede considerar *εὐδαιμόνων* a un hombre en un determinado acto aislado o en una época breve de su vida. Pero de momento esta característica de delimitación del

¹⁹² Cfr. *Historia de la ética*, p. 66 (60); *Tras la virtud*, pp. 211-213 (168-170); 287 (233).

¹⁹³ Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1098a18.

¹⁹⁴ Cfr. *Historia de la ética*, p. 69 (62-63); *Tras la virtud*, pp. 80-83 (56-59).

τέλος queda sin desarrollar, hasta que ponga en juego con toda su virtualidad los argumentos de su filosofía narrativa ¹⁹⁵.

La concepción teleológica hace de la *εὐδαιμονία* la clave de bóveda del sistema moral aristotélico. Pero van unidos a ella como partes integrantes, el concepto de virtud, — **“parte esencial de esa forma de vida”** en que consiste la *εὐδαιμονία*—; el placer, que se deriva como consecuencia de la práctica de la virtud; y un mínimo de condiciones materiales que constituyen el marco de posibilidad del ejercicio pacífico de las virtudes y de la consecución de la felicidad.

2) -- La conexión de la moral aristotélica de las virtudes con algún concepto del bien humano

Historia de la ética, describe con agudeza cómo la concepción aristotélica de la moral apunta hacia unos bienes humanos de los que las virtudes son inseparables. Las acciones se emprenden como posibilidades de obtención de determinados bienes y las virtudes se configuran como disposiciones estables que capacitan para la valoración y consecución de esos bienes. Precisamente la obtención de esos bienes constituye la felicidad como fin último. Que el ejercicio de las virtudes va encaminado a un bien y que ese bien es algo que permanece en el sujeto son argumentos presentes en esta obra de MacIntyre y también compartidos con Aristóteles ¹⁹⁶. No se puede pretender construir adecuadamente un concepto de virtud que no haga relación a un bien entendido como tal por el agente.

La valoración y delimitación de los bienes que persiguen las acciones tienen un componente social que Aristóteles no pasa por alto. MacIntyre añade la influencia de los contextos sociales en la caracterización del bien, sobre todo en el aprendizaje. Deja abierta la caracterización concreta del bien último, aunque apunta una sintonía con el modo aristotélico de destacar la racionalidad. Lo importante es que las propias virtudes cumplen un papel primordial para la delimitación de esos bienes humanos por parte del agente: no se puede conocer plenamente el bien, sin haberse ejercitado en determinadas virtudes. Alcanzar la plenitud moral es una empresa en la que se corrigen mutuamente de modo progresivo entendimiento y hábito virtuoso.

3) -- La relación que existe, en un adecuado concepto de virtud, entre las pasiones y la razón

¹⁹⁵ Cfr. *Historia de la ética*, p. 69 (63); *Tras la virtud*, cap. 15.

¹⁹⁶ Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1097a34.

En *Historia de la ética* también se encuentra la afirmación de que en la psicología de Aristóteles —a diferencia de Platón— no se da el conflicto necesario entre pasiones y razón¹⁹⁷. Este conflicto reverdecerá en la modernidad y será una de las causas de la incapacidad moderna de comprender en su raíz las acciones humanas. Los abundantes estudios de MacIntyre sobre Hume y la contraposición a éste que pretende Kant, le suministran una base muy extensa para desentrañar las confusiones de la modernidad en cuanto al papel de las pasiones en la racionalidad humana. MacIntyre vislumbra cómo, en el fondo, Kant emprende una refutación de Hume, tomando los básicos elementos de ésta en cuanto a la concepción de las pasiones¹⁹⁸. La separación de las pasiones y la racionalidad es común a ambos y constituye uno de los factores fundamentales de la pérdida del verdadero concepto de virtud de la modernidad¹⁹⁹. Tal concepto debe recuperarse a través de una adecuada racionalidad que tenga en cuenta las pasiones, entendiendo cómo éstas se pueden encauzar y educar a través de las prácticas y en una comunidad bien organizada.

A este respecto, MacIntyre delimita adecuadamente la concepción de alma de Aristóteles para situar, seguidamente, como consecuencia de ella, las virtudes fundamentales que hacen referencia a las distintas tendencias del alma humana: virtudes intelectuales y virtudes morales, en mutua relación y siempre integradas racionalmente. Esa integración siempre se realiza a través de la educación: más propia de las virtudes intelectuales es la instrucción teórica, mientras que las morales se adquieren por la práctica habitual. En todo caso, desde este primer estudio detenido de MacIntyre de la filosofía aristotélica, queda claro cómo en la concepción del Estagirita la comprensión de la vida moral está asociada a la práctica, y esto en una progresión educativa en la que se han de tener en cuenta muchos factores externos al propio sujeto, y que van corrigiendo tanto sus concepciones teóricas como sus sentimientos, sin los cuales no podrá realizar el fin de la vida moral.

4) -- Caracterización de las virtudes como un medios-fines

Historia de la ética denuncia la incompatibilidad de la concepción aristotélica de la virtud con cualquier teoría que conciba las virtudes como meros medios extrínsecos para la consecución de un fin. Ese fin puede explicitarse

¹⁹⁷ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 70 (64) y 73 (67).

¹⁹⁸ Es interesante observar cómo en muchos casos MacIntyre pone de relieve que un determinado filósofo, al emprender una nueva explicación que reacciona contra algo de filósofos anteriores, toma elementos fundamentales de ellos, y eso termina volviéndose contra su propia teoría.

¹⁹⁹ Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, pp. 295-312.

como felicidad u otro concepto, pero, en Aristóteles, realmente las virtudes constituyen ya parte de ese fin completo: no es que las virtudes en sí sean el fin de la vida moral (estaríamos ante una modalidad de estoicismo) sino que **“la virtud, aunque no es la meta final del hombre, es una parte esencial de la forma de vida que sí lo es; el hombre bueno siente placer por la vida virtuosa y así se introduce también con razón el placer”**²⁰⁰. O, en versión original del Estagirita: “La vida de éstos no necesita del placer como una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma. Es más, ni siquiera es bueno el que no se complace en las buenas acciones, y nadie llamaría justo al que no se complace en la práctica de la justicia”²⁰¹.

Pero tampoco puede ser el fin el mero placer, como propugna el utilitarismo —el propio MacIntyre había estudiado esto detenidamente en un trabajo anterior²⁰²—, pues **“el concepto de placer tiene características que se oponen a la naturaleza de un *τέλος*: no completa o termina una actividad, es decir, el placer que sentimos en hacer algo no es un signo de que hayamos alcanzado nuestra meta; el placer surge de muchos tipos de actividades, y no nos daría nunca por sí mismo un motivo para elegir un tipo u otro de actividad —es demasiado indeterminado— que es precisamente la función de un *τέλος*, el placer que sentimos en una actividad no puede ser identificado con independencia de la actividad misma”**²⁰³ (no se puede distanciar lo suficiente como para decir que constituye siempre un fin externo: el placer concurre necesariamente en actividades que nos realizan).

Este argumento es importante, porque MacIntyre lo tendrá en cuenta de modo decisivo en su profundización posterior, con nuevas explicaciones que lo irán completando progresivamente²⁰⁴.

“Según Aristóteles, (...) Aunque algunas virtudes sólo están al alcance de cierto tipo de personas, no obstante las virtudes no atañen al hombre en tanto que investido de papeles sociales, sino al hombre en cuanto tal. El *telos* del hombre como especie determina qué cualidades humanas son virtudes. Es necesario recordar que aunque Aristóteles trata la adquisición y ejercicio de las virtudes como medios para un fin, la relación de los medios al fin es interna y no externa”²⁰⁵.

²⁰⁰ Cfr. *Historia de la ética*, p. 70 (63).

²⁰¹ Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1099a15-20.

²⁰² Cfr. “Pleasure as a Reason for Action”, *The Monist*, vol. 49, 1965, pp. 215-33. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (1971), pp. 173-90.

²⁰³ Cfr. *Historia de la ética*, p. 86 (81-82).

²⁰⁴ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 187-188 (148).

²⁰⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 229 (184).

5) -- Otros aspectos convergentes de la teoría moral aristotélica en *Historia de la ética*

Ya fuera del ámbito concreto de la virtud, pero en relación con ella, se sitúan algunos otros aspectos de la teoría moral aristotélica en los que MacIntyre coincide fundamentalmente:

a) La caracterización de la voluntariedad de la acción: la ausencia de coacción e ignorancia son claves para la determinación de una acción como voluntaria. Existe en Aristóteles una presunción de voluntariedad, que está aparejada con su confianza en la racionalidad humana.

b) MacIntyre comprende correctamente desde *Tras la Virtud* el papel de la deliberación y la elección en el desarrollo de la acción humana. En contraposición a la concepción moderna de los fines como algo irracional y elegible, él sitúa la doctrina aristotélica, que parte de que la deliberación se realiza entre distintos medios en consideración a un fin. Los fines no son susceptibles de elección, salvo que sean a su vez medios respecto a un fin ulterior. La especificación de que siempre detrás de una acción hay una deliberación, aunque no necesariamente explícita, también estará presente en los desarrollos macintyreanos posteriores.

c) El silogismo práctico aristotélico: es tomado en este caso como una fuente de explicación de cómo toda acción, para ser verdaderamente humana, ha de estar conectada con la racionalidad. Esta vez no deriva de ahí otras consecuencias, salvo la diametral oposición de esta concepción y las posturas irracionalistas de la moral: el silogismo no es más que una expresión de la racionalidad humana práctica ²⁰⁶.

d) La confianza en la racionalidad del comportamiento humano se expresa también en la visión de Aristóteles, compartida por MacIntyre, de la conexión entre razón y primeros principios. Con ocasión de esta característica de la filosofía de Aristóteles, MacIntyre enuncia por primera vez **“que cierto tipo de posición aristotélica es inevitable”** ²⁰⁷. Esta idea se hará extensiva más adelante a otros ámbitos, al detectar la permanencia de la tradición clásica de las virtudes incluso en nuestras sociedades liberales avanzadas.

Aspectos de la teoría de la virtud en los que MacIntyre se distancia de Aristóteles:

²⁰⁶ Para una crítica a esta concepción del silogismo práctico aristotélico vid. MARTIN RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp; Madrid, 2001, pp. 123-126.

²⁰⁷ Cfr. *Historia de la ética*, p. 81 (75).

En este apartado veremos que MacIntyre no estaba en *Historia de la ética* ni ha estado tampoco después de acuerdo con determinados puntos del desarrollo aristotélico de la virtud. En unos casos, se debía a una falta de integración de las consecuencias de los puntos aristotélicos centrales, y por tanto, han de achacarse a un error del escocés. Otros son puntos particulares de las explicaciones del Estagirita acerca de las virtudes, que no afectan al núcleo central de su doctrina sobre la virtud. Es más, incluso el descubrimiento y crítica de esas disfunciones, deja más claro lo permanente y esencial en la consideración aristotélica de la virtud y denota que lo criticado es incoherente con ese núcleo.

a) La primera crítica se basa en la distinción que hace MacIntyre de tipos de virtudes en Aristóteles: la existencia de algunas virtudes intrínsecas a toda comunidad humana y de otras que sólo aparecen en un cierto tipo de comunidad en determinadas circunstancias.

“En un extremo de la escala se encuentran las normas y rasgos que no podrían ser fácilmente repudiados en cualquier sociedad humana, porque ningún grupo en el que estuvieran ausentes entraría dentro del concepto de una sociedad”²⁰⁸.

Así, MacIntyre se refiere, por ejemplo, a la virtud de la veracidad, la valentía y la afabilidad.

“Otras virtudes, aunque no lógicamente necesarias para la vida social, evidentemente son necesarias causalmente para el mantenimiento de esta vida, en virtud de que ciertos hechos muy difundidos y elementales acerca de la vida humana y su medio son lo que son. Así, la existencia de la escasez material, de los peligros físicos y de las aspiraciones competitivas ponen en juego tanto la valentía como la justicia o equidad (...) Además, el reconocimiento de otras virtudes resulta inevitable en cualquier sociedad en la que se advierte una cierta difusión de deseos humanos (...)

Pero hacia el otro extremo de la escala hay virtudes más o menos optativas que, por así decirlo, pertenecen a formas sociales particulares y contingentes o que caen dentro de la elección puramente individual”²⁰⁹.

MacIntyre indica que Aristóteles no llegó a percibir esta distinción, que, sin embargo, es inseparable del propio pensamiento moral del Estagirita. En todo caso, la fuerte dependencia de las virtudes respecto a su contexto social, y la necesidad de que se definan en tal contexto **“en un**

²⁰⁸ Cfr. *Historia de la ética*, p. 82 (77).

²⁰⁹ Cfr. *Historia de la ética*, p. 83 (77-78).

extremo u otro de la escala”, constituye un punto del que ya no se separará y que se constituirá como algo central en el desarrollo posterior de su teoría de la virtud.

Junto al reconocimiento de la descripción que realiza Aristóteles de algunas virtudes, MacIntyre se distancia en la configuración de las prioridades del catálogo completo de virtudes que presenta el Estagirita. Esta afirmación no es muy compatible con lo que había dicho anteriormente sobre la importancia general de ciertas virtudes. Pero MacIntyre se refiere aquí a esas otras virtudes más concretas del entorno cultural del Estagirita, con el que no coincide en absoluto: no podía ser de otro modo, pues está claro que en esa caracterización de virtudes concretas hay mucho de la determinación social y cultural griegas que no puede ser parangonable con la de nuestros días. Y lo que reprocha a Aristóteles es no haber profundizado más en la particularidad de esas virtudes. Queda, por tanto, a salvo, la descripción aristotélica de la esencia de aquellas otras virtudes fundamentales, que, aunque están influidas por el contexto social, permanecen como algo central en cualquier concepción. Esa reivindicación de permanencia, será fundamental en cuanto a la virtud de la prudencia (*φρόνησις*) o cuando hablemos del concepto aristotélico de justicia, por encima de sus especificaciones contingentes en un marco social determinado.

b) MacIntyre detecta en Aristóteles una ceguera para el reconocimiento de la nota de la falibilidad en la actuación humana. La razón fundamental es su esquema antropológico y psicológico demasiado rígido y dependiente de la filosofía anterior, en concreto socrática. Esto influye en la caracterización de las virtudes. El ejemplo más relevante es el de la figura del *μεγαλόψυχος* (hombre de alma grande): en la descripción de su comportamiento no hay fisuras —dejaría de poseer su virtud si las tuviera—. Pero MacIntyre aportaba una interpretación crítica de tipo social, que estaba lejos de satisfacer el rigor filosófico, achacando a ese modelo humano de Aristóteles una especie de elitismo moral. El escocés volverá sobre ese modelo aristotélico en diferentes ocasiones para destacar sus limitaciones, pero con más fundamento que el que proporcionaba en las páginas de *Historia de la ética* ²¹⁰.

De esta misma ceguera ante la falibilidad humana nace la suposición de Aristóteles de que toda ley es acorde con la justicia mientras no se haya promulgado con negligencia, hace que MacIntyre vuelva a

²¹⁰ Vid, por ejemplo, *Tras la virtud*, p. 227 (181-182); *Animales racionales y dependientes*, pp. 11 (xi) y 21-22 (7).

criticarle por conformista con los esquemas sociales de la Atenas de su tiempo ²¹¹.

c) La crítica de Aristóteles por parte de MacIntyre se extiende a la concepción del filósofo griego de que sea la *θεωρία* (contemplación intelectual) el fin último de la vida humana, al que se orientan las demás virtudes ²¹². Más tarde MacIntyre no tendrá en cuenta esta crítica en la caracterización del bien humano superior. Una de las razones puede ser el descubrimiento en *Tras la virtud* del modo aristotélico de conjugar los bienes humanos más básicos, de tipo material —siempre necesarios en alguna medida y en absoluto reñidos con la virtud— y los bienes de la contemplación. También restará relevancia a esta objeción cuando esté en condiciones de situar a Aristóteles en una perspectiva más amplia, como eslabón de la cadena de avance en la propia tradición. Las limitaciones no son insalvables, pues queda al margen el cuerpo fundamental del pensamiento del Estagirita.

d) La doctrina del justo medio también es blanco de las críticas de MacIntyre porque, según las concepciones que emplea en *Historia de la ética*, no proporciona un verdadero criterio de orientación de las acciones independiente de las circunstancias que concurren en cada situación. La sospecha recae sobre los condicionantes culturales que hacen que Aristóteles enuncie un catálogo determinado de virtudes y no otro, como justo medio entre exceso y defecto ²¹³. Pero, precisamente una doctrina como la del justo medio permitirá a la moral aristotélica hacerse más adaptable al contexto y, por tanto, más cercana al realismo social, que es uno de los postulados permanentes de MacIntyre. Categorizar una virtud de modo estático, sin hacerla depender de esas circunstancias que la contextualizan, supondría anquilosarla o privarla de posibilidades de adaptación a diversos entornos.

El MacIntyre de *Historia de la ética* arremete contra estos aspectos del fondo la concepción moral aristotélica porque, según él, ha pactado con el esquema de vida dominante en esa sociedad ateniense de su tiempo. Echa en cara a Aristóteles el no haberse dado cuenta de que muchas de las que tomaba por virtudes universales —y la caracterización concreta de las fundamentales que existen como condición de posibilidad en cualquier comunidad—, no eran sino manifestaciones de un modelo político temporal y limitado como era la *πόλις* griega. Además, MacIntyre intenta esquivar la posible acusación de anacronismo de esta crítica, argumentando que, si el Estagirita pudo replicar y superar a

²¹¹ Cfr. *Historia de la ética*, p. 84 (79).

²¹² Vid. en esta misma línea, JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: “Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre”, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1998, p. 392.

²¹³ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 71-74 (65-68).

Sócrates y Platón en otros temas, podría haber trascendido la mentalidad dominante de su tiempo también respecto a los contenidos de la vida moral ²¹⁴.

b) *El Aristóteles de Tras la virtud*

En *Tras la virtud*, MacIntyre comienza a desarrollar una interpretación de las virtudes hasta entonces inédita en su obra. Es Aristóteles quien le proporciona la base para ir en esa dirección, como el propio MacIntyre ha afirmado expresamente ²¹⁵. En el transcurso de quince años, a partir de la publicación de *Historia de la ética*, muchos factores han cambiado en su concepción de Aristóteles. Se ha producido un desencanto respecto a las posiciones filosóficas que le cerraban el camino hacia el aristotelismo. Significativamente, lo que antes era admiración por el marxismo, se convierte en crítica y repulsa de sus manifestaciones ideológicas y políticas, aunque conservando la tensión teleológica de su pensamiento. Igualmente, reconoce el atolladero al que han desembocado las eternas discusiones de la filosofía analítica, de la que se había servido ampliamente con anterioridad. Tampoco esa insatisfacción se había reencontrado aún con una nueva forma de afrontar la concepción cristiana que pudiera proporcionar una visión unitaria a su filosofía. Todos esos desencantos salen a la luz en su obra fundamentalmente recopilatoria, *Against the Self-Images of the Age* ²¹⁶.

Junto a ello, la evidencia de los abundantes fracasos de la modernidad en la configuración moral de la sociedad, lanza a MacIntyre a un esfuerzo de profundización, sobre todo histórica y epistemológica, para encontrar unos fundamentos filosóficos distintos de los que propone la modernidad, que irá aflorando en distintos trabajos parciales ²¹⁷. La bioética será un campo de inspiración y frustraciones, donde encontrará perplejas a las distintas tendencias de fundamentación ética ante los problemas morales que surgen en ese ámbito. Significativamente, junto al rechazo de éticas de consenso, de corte utilitarista o neokantiano, MacIntyre busca la solución siempre en otros campos. La inquietud por la falta de consenso en la moral y el proceso de secularización le proporcionan un estímulo, y le hacen profundizar en las posibles condiciones

²¹⁴ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 87-88 (83).

²¹⁵ Cfr. "Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives", en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxvii-xxviii.

²¹⁶ Cfr. *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London; Schocken Books, New York, 1971, x + 284 pp.

²¹⁷ Vid., entre otros, "The Essential Contestability of Some Social Concepts", *Ethics*, vol. 84, 1973-4, pp. 1-9.; "Causality and History" en *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the foundations of Humanities and Social Sciences*, J. Manninen y R. Tuomela (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1976, pp. 137-58.; "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science", *The Monist*, vol.- 60, 1977, pp. 453-72.

sociales que posibilitarían una recuperación tanto de la moral como de la religión. En la pregunta de qué es lo que ha desaparecido en las morales actuales de lo que en otro tiempo fue un proyecto unificador de la moral, se encontrará MacIntyre con el concepto de virtud, como clave de la pérdida y de la posible reconstrucción. De hecho, para el MacIntyre de *Tras la virtud*, hablar de Aristóteles es centrar la cuestión en la virtud y en una tradición de las virtudes que se basa en el *filósofo*.

Las dos pasiones de MacIntyre, justicia y epistemología de las ciencias sociales²¹⁸, se entrecruzan de distintos modos en los años precedentes a la publicación de *Tras la virtud*, aflorando en multitud de artículos que de un modo u otro inciden en aspectos de cada uno de esos problemas. Ambos intereses de MacIntyre aparecen en una mezcla ambigua que no logra armonía. No existe una ilación entre esos artículos precedentes a *Tras la Virtud*, y a veces parecen ejercicios de erudición, como si su autor estuviera intentando abarcar distintos temas sin un compromiso serio de unidad. Se suceden también las recensiones de libros tan variados, que parece que su única conexión es la avidez lectora de MacIntyre, su interés por la moral y, por supuesto, su crítica a la sociedad liberal, verdadero *continuum* en su obra.

Pero, si eran patentes las inquietudes de MacIntyre, el modo de encauzarlas y llevarlas a unidad no aparecía, ni mucho menos, con claridad. En el fondo, la lucha de nuestro autor enfrenta a un problema que ha ido agudizándose en toda la tradición moderna: el de la unidad del saber. Lo denuncia en multitud de ocasiones, en su insistente crítica del mundo moderno; y él mismo parece caer en una dispersión de intereses que resta fuerzas a su impulso. Su interés por la medicina, la política, la historia, la sociología, la religión, el derecho, la psicología y, dentro de la filosofía, por todas las tendencias y épocas, puede despistar al investigador de su obra. MacIntyre no sólo colabora en distintas enciclopedias, sino que con la variedad y cantidad de los artículos que produce, parece que está componiendo una de su propia pluma. Todo ello denota una búsqueda, muchas veces por caminos tortuosos, de un fundamento para la unidad y el progreso del saber. Y en todo su itinerario se comporta como un aristotélico, al proceder desde la realidad, antes de querer ofrecer una teoría acabada.

MacIntyre ha afirmado que iba encontrándose con los argumentos principales de *Tras la virtud* a medida que iba escribiendo ese libro. Podríamos decir que, al proceder como un aristotélico —ya hemos visto que estaba ampliamente familiarizado con la filosofía del Estagirita—, terminó encontrándose con Aristóteles. Podríamos decir que MacIntyre lo ha probado casi todo, y ya está en condiciones de unificar los datos obtenidos. Se trata ahora

²¹⁸ Lúcia Figueiredo añade a estas dos, su particular interés por la historia. Cfr. LÍDIA FIGUEIREDO: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, EUNSA, Pamplona, 1999. p. 30.

de hacerlo con el máximo respeto de la realidad que ha desgranado. La honradez intelectual de MacIntyre queda patente por los abundantes vaivenes de postulados y retractaciones que este empeño le va deparar.

En MacIntyre el encuentro con Aristóteles, verdadera conversión intelectual, es un descubrimiento de algo larga e infructuosamente buscado. El relato que responde mejor a lo que le ha sucedido en esta ocasión es, por utilizar sus propios términos, *el de una búsqueda*. Pero, en este caso termina en un hallazgo, y se caracteriza por ser prácticamente un choque, en el sentido de colapso, y de reacción violenta. Por fin, el contacto de dos polos de alta tensión, que se hallaban en agitación desde hacía mucho tiempo, produce la chispa que proyectará su luz sobre el aristotelismo: la crisis de los conceptos contemporáneos de justicia, y la tentativa de solución epistemológica para la moral. MacIntyre ha salido de su propia crisis epistemológica, tras haber observado minuciosamente otros casos del mismo fenómeno, y precisamente por ello, se ha sorprendido él mismo, pues era bien consciente de que no toda crisis de este tipo encuentra solución.

Y precisamente esa solución aúna los conceptos clave de campos tan dispares como la moral y la epistemología en un principio de solución, todavía abierto (no terminado) pero con claros indicios de superioridad frente a los adversarios, ya que explica mejor que ellos los problemas planteados y además proporciona una explicación de cómo habían entrado en vía muerta las tentativas rivales de solución. La unidad del saber añorada por MacIntyre es reencontrada en un filósofo, por tanto, tan omnicomprendivo como Aristóteles.

Los pasos de acercamiento de MacIntyre a la concepción aristotélica de la virtud

Es importante resaltar que, a pesar de las críticas a Aristóteles vertidas en las obras anteriores a *Tras la virtud*²¹⁹, no había fallos sustanciales en la concepción de MacIntyre de los puntos más importantes de la moral aristotélica. Fundamentalmente, no valoró de modo suficiente en sus obras anteriores el intento del Estagirita de trascender las limitaciones de su época dotando a la moral de un fundamento ulterior. Ahora MacIntyre se da cuenta de que la propuesta de Aristóteles está menos ligada a su tiempo de lo que al principio le pareció. Destaca, además, que cabe comprender el modo de ser aristotélico de un modo mejor que el propio Aristóteles, trascendiendo así sus limitaciones y sacando partido precisamente a las partes más importantes de su filosofía, que podían estar reñidas con otras doctrinas aristotélicas de carácter secundario.

²¹⁹ Vid. epígrafe A.3 *Conceptos de virtud en MacIntyre anteriores a Tras la virtud*, pp. 318-325.

Por tanto, MacIntyre descubre la solución del aristotelismo, de modo indirecto y algo tortuoso. Los impedimentos provenían de que sus estudios sobre el Estagirita se habían centrado demasiado en el propio autor, sin considerar en profundidad la influencia tan determinante que había ejercido sobre los filósofos posteriores.

La novedad fundamental de su enfoque aristotélico en *Tras la virtud* está ligada a varias ideas principales:

A) La puesta en primer plano de la ética de la virtud, al darse cuenta de que el intento del Estagirita de fundamentación de la ética, ligado al desarrollo de las virtudes, es un aspecto esencial para la recuperación de la moral. Además, la misma aproximación al concepto de virtud, dice ya algo sobre la caracterización de las virtudes fundamentales:

“...algunos elementos de la teoría o la creencia actual pueden ser de tal calidad que resulte difícil prever su abandono, a no ser que se descarte completamente la tradición. Así, por ejemplo, ... la interpretación aristotélica de algunas virtudes centrales dentro de la tradición clásica” ²²⁰.

B) El concepto de tradición, que tiene una importancia crucial en MacIntyre y es uno de los factores que le han llevado a valorar de un modo nuevo la filosofía aristotélica. Ahora puede enfocar la tarea de Aristóteles más bien como una recopilación de argumentos anteriores y una base posibilitadora de nuevas construcciones, y no como un sistema cerrado y definitivo. Esto ha permitido a MacIntyre asumir sólo las partes de esa filosofía en las que podía estar de acuerdo en un momento dado, para más tarde ir ampliando los puntos de convergencia y calar en mayor medida en la profunda coherencia de la tradición aristotélica.

“(...) quiero contemplar (a Aristóteles) no como teórico individual, sino como representante de una larga tradición, como alguien que expresa lo que numerosos antecesores y sucesores también expresan con distinto éxito” ²²¹.

Por descontado, como el propio MacIntyre señala, la idea de tradición no se encuentra en Aristóteles, sino que parte de sus profundizaciones en teoría de la historia y epistemología. Pero encajan muy bien con el pensamiento del Estagirita y con el desarrollo posterior del aristotelismo a lo largo de la historia.

²²⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 186 (147).

²²¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 185 (146).

C) El descubrimiento de las virtudes relevantes está, por un lado, vinculado a los contextos sociales donde éstas se desarrollan, pero también al sentido teleológico que tiene para Aristóteles la vida humana como un todo. Un concepto compartido de naturaleza humana es esencial para los participantes en cualquier entramado social, donde necesariamente han de practicarse determinadas virtudes. Se trata de una ejemplificación de lo que MacIntyre denomina “conceptos funcionales”, —en este caso el concepto de “hombre”—, que tiene la virtualidad de conectar rasgos valorativos a los meramente fácticos. Éste es precisamente un rasgo esencial de la ética aristotélica que la modernidad desconoce y al que MacIntyre no había sacado suficiente partido hasta este momento.

D) En MacIntyre, el descubrimiento de la relevancia de Aristóteles es un descubrimiento histórico-filosófico. Consiste en que precisamente el hecho histórico del rechazo de la tradición aristotélica, produjo un vacío que quiso llenar el intento “ilustrado” de nueva fundamentación de la moral, cuyo esfuerzo, sin embargo, se ha demostrado inoperante. En esta investigación moral, la metodología de la filosofía de la historia ha sido determinante. MacIntyre hace hincapié en que era esencial construir la historia de la descomposición de la moral moderna, y encuentra un episodio clave en el rechazo de la tradición aristotélica.

1. Nuevas apreciaciones de la teoría de Aristóteles sobre la virtud

Como dice muy bien de la Torre:

“En *Tras la virtud*, MacIntyre está preocupado por salvar la propuesta socio-política aristotélica por encima de la cultura griega. Por ello cree viable una sociología teleológica (no una biología), como una comunidad aristotélica sin *πόλις*, unas virtudes que incorporen el conflicto y una estructura social diferente”²²².

MacIntyre dedica un capítulo completo de *Tras la virtud* al análisis de la teoría aristotélica. Prácticamente todos los elementos de esta aproximación estaban presentes ya en *Historia de la ética*, pero ahora el enfoque es mucho más positivo y unitario. Da la impresión de haber encontrado las claves para integrar lo que antes eran piezas sueltas que valoraba individualmente, pero no como un todo.

²²² Cfr. JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: “Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre”, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1998, p. 396.

Nuestro autor parte de la distinción crucial de Aristóteles entre lo que tiene por bueno para sí cualquier individuo en particular y lo que realmente es bueno para el hombre, como guía del actuar verdaderamente virtuoso²²³. Se trata de una vía para alcanzar una solución al relativismo moral, que no pudo encontrar Platón —aunque planteara el problema en sus términos adecuados—, que aquejaba tanto a la época del propio Aristóteles como —significativamente— a la nuestra.

Pero, en esta ocasión, el enfoque de esta búsqueda no está tan condicionado por consideraciones sobre las limitaciones culturales y políticas del propio Aristóteles. Esto influye indudablemente en la consideración de la teoría de la virtud, que permanece en el esquema ya conocido:

“Las virtudes son precisamente las cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la *eudaimonía* y cuya falta frustrará su movimiento hacia ese *telos*”²²⁴.

El *τέλος* seguirá siendo la vida humana plenamente vivida, a la que Aristóteles se refiere con el nombre de *εὐδαιμονία*. La configuración de las virtudes sigue incluyendo, como lo hacía *Historia de la ética*, la especificación de que no constituyen unos medios externos respecto a ese *τέλος*, sino que **“el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de una vida humana completa vivida al óptimo”²²⁵**. Además, **“las virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares”²²⁶**. La educación de los sentimientos es parte integrante de la obtención del bien humano y para la adquisición de las virtudes pertinentes.

A la vez, aventura una distinción entre modos que no sirven para realizar una aproximación del bien de la comunidad, y tipos de acción que están absolutamente prohibidos. Se trata de un primer intento por deslindar a Aristóteles de una concepción particular de la *πόλις*, que, aunque el mismo Estagirita no sería capaz de realizar, es posible ahora según el punto de vista de MacIntyre:

“Aunque algunas virtudes sólo están al alcance de cierto tipo de personas, no obstante las virtudes no atañen al hombre en tanto que investido de papeles sociales, sino al hombre en cuanto tal. El *telos* del hombre como especie determina qué cualidades humanas son virtudes”²²⁷.

²²³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 190 (150).

²²⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 188 (148).

²²⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 188 (149).

²²⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 189 (149).

²²⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 229 (184).

Nótese que en esta cita, prevalece el *τέλος* aristotélico, pero no los condicionantes socio-políticos. Éstos siempre están presentes en cada época, pero no condicionan en su especificidad el fondo de la teoría de las virtudes, con tal de que se parta de un concepto de sociedad y de individuo suficientemente bien estructurado. Y aunque MacIntyre se refiera a este concepto aristotélico de “*telos* de una especie”, rechaza expresamente en *Tras la virtud* su metafísica biológica y se queda tan sólo con la naturaleza social de todo ser humano. Sólo a través de una investigación social e histórica —y, en todo caso psicológica, entendiendo por tal la que satisface la mejor explicación acerca de la acción humana— MacIntyre aceptará el reto aristotélico de la comprensión del *telos* de la vida humana como un todo.

En este sentido, MacIntyre se hace una pregunta al final del capítulo de *Tras la virtud* dedicado a la virtud en Aristóteles:

“¿Es posible ser aristotélico y contemplar sin embargo la ciudad-estado desde la perspectiva histórica para la cual es sólo una forma más, aunque muy importante, dentro de una serie de formas sociales y políticas a través y por medio de las cuales se define el yo capaz de ejemplificar las virtudes, y donde éste puede educarse y hallar campo para su actuación?”²²⁸.

La respuesta positiva se encuentra implícita a lo largo de la descripción de la filosofía práctica del Estagirita, y, sobre todo, de su confianza la posibilidad en el presente, de formas de vida que respondan al modelo aristotélico sin constituir una *πόλις*. La separación macintyreana entre la teoría aristotélica y el contexto concreto de la *πόλις* le abre posibilidades de comprobar si es aplicable a otros contextos diversos, pues, como es evidente, la misma *πόλις* griega no es viable en la actualidad, ni probablemente lo será nunca más y, al mismo tiempo, el conocimiento del contexto social es irrenunciable para desarrollar la moral.

Las *prácticas* tal como las concibe MacIntyre proporcionan un contexto social plenamente aristotélico —aunque ciertamente de dimensiones reducidas— para el aprendizaje y desarrollo de las virtudes que Estagirita y el propio MacIntyre consideran indispensables en la vida moral. Al mismo tiempo, esas prácticas han de integrarse en el seno de una comunidad humana que posea valores suficientemente compartidos como para comportarse como una verdadera comunidad, configurada en torno a un bien común. Y el contraste entre las concepciones de las distintas comunidades —que pueden incorporar criterios morales muy distintos entre sí— lo da el concepto que tengan de vida humana como un todo, es decir, el *τέλος* que constituye el aglutinante y razón de ser de todo el sistema moral y de cada virtud. El concepto superior de vida humana como un todo constituirá una tradición en buen estado, que sea capaz de

²²⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 205 (163).

resistir las críticas de tradiciones opuestas, y que, a su vez, pueda proporcionar críticas y soluciones a los conceptos de vida humana como un todo inherentes a las demás tradiciones.

Con este esquema, MacIntyre ha conseguido salir de la especificidad política de la concepción aristotélica, gracias a una epistemología más depurada que, contando con los condicionantes histórico-culturales, no se ve determinada por ellas en su camino hacia una verdad sobre el hombre y sobre la sociedad. Aristóteles no podía salir de su contexto histórico, pero al menos pretendió reivindicar su sistema como verdadero, independientemente de las consideraciones espacio temporales. Y MacIntyre es capaz de rescatar puntos esenciales de ese sistema y proyectarlos en otras circunstancias, averiguando así lo que había de preceder en la filosofía moral aristotélica, y lo que queda a salvo de cualquier crítica.

La aproximación al esquema aristotélico va de la mano del rechazo de la concepción moderna de la moralidad, al detectar no sólo ya su incompatibilidad mutua, sino la superioridad de Aristóteles en este terreno. MacIntyre hace una valoración de la relación entre el normativismo moderno y su concepto de virtud. Se da cuenta que, según el esquema aristotélico, el ejercicio del juicio sobre la idoneidad de los medios para un fin virtuoso no es mera aplicación de normas²²⁹. Por un lado, la moral como subsunción normativa tiende a olvidar la ya señalada educación de los sentimientos o aspecto pasional de la persona, tan relevante para que se pueda hablar de verdadera virtud. Pero además el excesivo normativismo de las soluciones morales de la modernidad corre el riesgo de ahogar la moral o de llevarla a callejones sin salida. Destaca la importancia de la virtud de la prudencia, pues cabe una aproximación prudencial a las soluciones que no podría llevarse a cabo según la teoría de la normativista. Esta claro que para eso es necesaria una aproximación racional al *τέλος* de la vida humana como un todo, en términos de bienes relevantes. Pero la modernidad se empeña en dejar en suspenso la pregunta sobre la captación racional del bien humano.

MacIntyre enfatiza en *Tras la virtud* la antimodernidad de Aristóteles a través del análisis de las relaciones existentes entre virtudes del carácter e inteligencia práctica. La necesidad del mutuo apoyo de ambos factores no se convierte en circularidad, sino en criterio de avance hacia un fin. Las virtudes morales ayudan al entendimiento a considerar los factores necesarios para llevar a cabo su cometido y no cejar en su empeño. Por otro lado,

“el agente moral educado debe por supuesto saber lo que está haciendo cuando juzga o actúa virtuosamente. Por lo tanto hace lo

²²⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 190 (150).

virtuoso porque es virtuoso (...) El agente auténticamente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional” ²³⁰.

Por otro lado, la libertad es condición de posibilidad de la virtud: **“La libertad es requisito para el ejercicio de las virtudes y para el logro del bien”** ²³¹. Sin libertad no hay realmente ejercicio de la virtud, pues ésta caracteriza a la moralidad de determinados actos humanos y el juicio de moralidad implica actos libres. No sería verdadera virtud una mera disposición irreflexiva para el cumplimiento de normas. Esa disposición se podría quedar en mera capacidad natural, o en la reacción ante el miedo o la coacción. Por tanto, la libertad y razón son condiciones también de la vida política. *Tras la Virtud* saca una consecuencia política concreta de esta relación de interdependencia:

“En realidad, es difícil postular la exaltación de la pericia burocrática —una de las más genuinas realizaciones modernas— en cualquier cultura donde la conexión entre la inteligencia práctica y las virtudes morales esté firmemente establecida” ²³².

Esos sistemas burocráticos fácilmente se conformarían con una eficacia externa al sistema, sin adhesión: un cumplimiento de la normativa meramente formal, que puede ser fruto de la inercia o del temor a las represalias. O un celoso sometimiento a las propias competencias que produce disfunciones debido ausencia de coordinación e iniciativa. Todos hemos tenido experiencias traumáticas con este prototipo de funcionario.

Precisamente ese predominio de los criterios procedimentales en la burocracia, entendida como gobierno impersonal y refugiado en el normativismo, está en los antípodas de la concepción política de las pequeñas comunidades que propugna el escocés, y también es una forma política incompatible con la visión aristotélica. La separación que se suele dar en los modernos regímenes burocráticos entre racionalidad práctica y el ejercicio de las virtudes (especialmente la justicia) constituye un punto de incompatibilidad para el desarrollo moral en ese tipo de estructuras políticas, en las que predominan los criterios de eficacia sobre los de excelencia.

El sistema burocrático fallaría en la relación entre inteligencia práctica y virtudes también desde el punto de vista opuesto, ya que la propia inteligencia práctica —y la política es ejercicio de ella— requiere las virtudes pertinentes:

“El ejercicio de la inteligencia práctica requiere la presencia de las virtudes de carácter; de otro modo degenera o resulta ser

²³⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 189 (150).

²³¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 200 (159).

²³² Cfr. *Tras la virtud*, p. 195-6 (155).

solamente un género de astucia susceptible de enlazar medios para cualquier fin, antes que para aquellos fines que son auténticamente buenos para el hombre” ²³³.

Los regímenes burocráticos de los que venimos tratando tienden a considerarse a sí mismos aptos para poner los medios cualquier fin, sea el que se exprese por una mayoría, o por cualquier otro criterio de decisión política. Esas burocracias no entran a calibrar la racionalidad de esos fines; sólo si se han ajustado al procedimiento previsto.

MacIntyre vuelve a dejar claro en *Tras la virtud* que, en el esquema moral de Aristóteles, aunque se muestra una teleología “eudaimonista”, y el placer acompaña a la actividad bien hecha, no se puede concebir que el placer sea un criterio para la acción. Con ocasión de un artículo sobre este tema se embarca en una crítica más a la moral del utilitarismo, claramente incompatible con esta idea aristotélica ²³⁴. *Tras la virtud* profundiza en la definición utilitarista de virtudes como **“aquellas cualidades que generalmente encontramos placenteras o útiles”** ²³⁵. Pero se da cuenta de que:

“Lo que encontramos por lo general placentero o útil dependerá generalmente de qué virtudes se posean y cultiven en nuestra comunidad. De ahí que las virtudes no puedan definirse o identificarse en términos de lo placentero o lo útil. A esto puede replicarse que seguramente existen cualidades que son útiles y placenteras para los seres humanos *qua* miembros de una especie biológica concreta en su medio ambiente particular. La medida de utilidad o placer la sienta el hombre *qua* animal, el hombre previo a cualquier cultura. Pero el hombre sin cultura es un mito. Ciertamente nuestra naturaleza biológica pone límites a toda posibilidad cultural; pero el hombre que no tiene más que naturaleza biológica es una criatura de la que nada sabemos” ²³⁶.

Detrás de esta argumentación encontramos, además de la crítica a cierto *biologismo* utilitarista que engarza con el hombre pre-cultural buscado por toda la modernidad, una peculiar concatenación entre gozo y virtudes que denota que ha entendido a fondo este aspecto de la filosofía de Aristóteles, pues venía defendiéndolo desde hacía mucho tiempo ²³⁷ y lo seguirá reiterando en sus

²³³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 195 (154).

²³⁴ Cfr. “Pleasure as a Reason for Action”, *The Monist*, vol. 49, 1965, pp. 215-33. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. *infra*, 1971), pp. 173-90.

²³⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 202 (161).

²³⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 202 (160-161).

²³⁷ Cfr. “Pleasure as a Reason for Action”, *The Monist*, vol. 49, 1965, pp. 215-33. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (1971), pp. 173-90. Donde introduce varios de los argumentos anti-utilitaristas que repite en *Tras la virtud*.

escritos posteriores. En *Historia de la ética*, como hemos visto, seguía sosteniendo esos argumentos antiutilitaristas, y se los adscribía ya a Aristóteles. Después los completará con otros en *Tras la virtud*²³⁸.

Otro avance en *Tras la virtud* con respecto a *Historia de la ética* es una nueva referencia hacia el concepto de justo medio de Aristóteles. No se trata sólo de que no reincida en las críticas que había desarrollado anteriormente²³⁹, sino de una mejor comprensión. Quizás por la breve referencia, puede pasar desapercibida esta nueva enmienda de MacIntyre, pero es relevante porque recalca la consideración de que muchos aspectos de la ética aristotélica son valiosos, precisamente por su capacidad de adaptación a diferentes contextos según criterios prudenciales. Precisamente la doctrina del justo medio no da pautas fijas sobre ciertas virtudes, porque su valoración dependerá en muchos casos de las circunstancias.

En definitiva, lo que pretende MacIntyre en *Tras la virtud* no es una reedición de *Historia de la ética*, por muy actualizada que estuviera, sino la introducción de una argumentación nueva que, en algunos de sus presupuestos, va a coincidir con posturas aristotélicas esenciales. Él mismo lo reconoce después de introducir sus argumentos sobre la posibilidad de una construcción de la moral en nuestros días. Lo que ocurre es que al darse cuenta de que sus propias aportaciones para la moral se asemejan a aspectos esenciales de la filosofía aristotélica, y que todo argumento moral ha de contemplarse en el contexto de una tradición, ha terminado encontrándose a sí mismo en el seno de la tradición aristotélica, lo que equivale a decir que ha hallado su identidad filosófica básica.

“Tres aspectos²⁴⁰, al menos, de mi descripción son claramente aristotélicos. El primero requiere, para ser completo, elaboración convincente de las mismas distinciones y conceptos que exigía la interpretación de Aristóteles: [a] la voluntariedad, [b] la distinción entre virtudes intelectuales y virtudes de carácter, [c] la relación entre los talentos naturales y las pasiones, y la estructura del razonamiento práctico. En cada uno de estos temas ha de defenderse una opinión muy semejante a la de Aristóteles, si mi propia descripción ha de ser plausible.

En segundo lugar, mi descripción puede amoldarse a conceptos aristotélicos de placer y gozo; en cambio, lo que resulta de interés, es irreconciliable con cualquier visión utilitarista (...)”²⁴¹.

Tercero, mi descripción es aristotélica porque vincula

²³⁸ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 201-203 (159-161).

²³⁹ Cfr. JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: “Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre”, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1998, p. 393.

²⁴⁰ La numeración y el subrayado son nuestros.

²⁴¹ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 244-5 (197-199).

valoración y explicación de modo típicamente aristotélico. Desde un punto de vista aristotélico, decir que ciertas acciones manifiestan o dejan de manifestar una virtud o virtudes, nunca es sólo valorar; es también dar el primer paso para explicar el por qué se realizaron esas mismas acciones y no otras” ²⁴².

Tenemos, por tanto, que en el específico tema de la virtud, precisamente MacIntyre admite los elementos-clave de la ética aristotélica. Acepta en gran medida la concepción de la acción humana y su voluntariedad, paso previo al aspecto moral que MacIntyre se había empeñado en estudiar desde muchos puntos de vista, precisamente para dar una visión más acertada de los aspectos morales. También acepta la consideración del bien como *telos* de la moral, y concretamente excluye el placer como fin último, y sin embargo con alguna relevancia en la moral. Vincular valoración y explicación supone en MacIntyre la negación de la exposición de la *falacia naturalista* tal como es atribuida a Hume y proporciona un instrumento de análisis de las acciones humanas desde el punto de vista causal: si la conclusión del silogismo práctico de Aristóteles es la acción, entonces podemos acudir a esas conclusiones para analizar cuál es el origen racional de determinadas acciones.

2. Las diferencias con Aristóteles en *Tras la virtud*

No todo son acuerdos y similitudes entre el nuevo MacIntyre y el viejo Aristóteles. Es difícil que el escocés acepte en bloque una doctrina o un autor. Por eso se distancia del Estagirita en determinados aspectos:

a) En primer lugar, el modo en que la teleología de Aristóteles presupone su biología metafísica, que MacIntyre rechaza. Al negar esa fundamentación biológica, y seguir planteando como válida la teleología de Aristóteles, MacIntyre centra sobre todo en los argumentos sociológicos y psicológicos para la caracterización del bien humano, por un lado, a través de las prácticas, comunidades y tradiciones, y, por otro, a través del concepto de la narratividad de la vida humana que conduce a la caracterización del bien humano como fin de la vida humana como un todo.

b) *Tras la virtud* constituye un descubrimiento de la importancia de la unidad de la virtud en Aristóteles, entendiéndolo por tal el que **“no es posible poseer de forma desarrollada ninguna de las virtudes de carácter sin poseer todas las demás”** ²⁴³. Sin embargo, la actitud de

²⁴² Cfr. *Tras la virtud*, p. 247 (199).

²⁴³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 196 (155).

MacIntyre es esta vez de rechazo, y constituye un síntoma de que no ha profundizado del todo en la relación del carácter informado por las virtudes y la unidad de la virtud misma en todas sus especificaciones.

MacIntyre insiste en que la unidad de las virtudes en Aristóteles es una reminiscencia del rechazo de la diversidad en Platón²⁴⁴. Critica a ambos por valorar negativamente el papel del conflicto tanto en la vida personal como en la vida política. Esto influye en que sostengan una concepción demasiado cerrada de la unidad entre las distintas tendencias existentes, tanto en alma humana como en la sociedad, y una visión demasiado unívoca de las relaciones entre ambas²⁴⁵. En este punto sigue pesando sobre MacIntyre la influencia del marxismo y la dialéctica, al poner el conflicto como uno de los fundamentos del sistema filosófico.

c) MacIntyre reprocha a Aristóteles su falta de sentido histórico que le impide verse dentro de los parámetros de una tradición. Como ya hemos apuntado, esta es una consecuencia más de la íntima conexión en MacIntyre entre su profundización de epistemología de la historia y su concepto de tradición, que no podían estar disponibles para Aristóteles. En el fondo se trata de una íntima relación entre la forma narrativa de la vida y epistemología²⁴⁶. MacIntyre insiste en la visión a-crítica de Aristóteles hacia los condicionantes de su tiempo y, más concretamente, hacia la relación de la ética con la estructura de la *πόλις*. Pero ahora MacIntyre es capaz de trascender estas limitaciones, reconociendo que se puede ser aristotélico en nuestros días con otros parámetros sociales distintos, pero utilizando nociones esenciales introducidas por Aristóteles.

¿De dónde toma MacIntyre el sentido de tradición y de epistemología de la tradición? No de Aristóteles sino de la Biblia²⁴⁷. Se da perfecta cuenta de que ese sentido narrativo nos llega ha través de otra tradición distinta de la aristotélica, que concibe su autocomprensión y la comprensión del mundo circundante, como una historia: la historia de la salvación. Al mismo tiempo, la interpretación de la historia plasmada en distintos textos, produce un debate sobre lo que se toma como canónico o prevalece sobre el resto de las interpretaciones.

²⁴⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 198 (157).

²⁴⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 206 (163).

²⁴⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 186 (147).

“Y esa ausencia de cualquier sentido de lo específicamente histórico en Aristóteles, como en los demás pensadores griegos, le impide reconocer su propio pensamiento como parte de una tradición, y también limita enormemente lo que dice acerca de la narrativa. De ahí que la tarea de integrar lo que habría dicho acerca de las virtudes con la tesis acerca de la relación entre virtudes y formas narrativas que he postulado para los autores épicos y trágicos, deba esperar (...)”.

²⁴⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 218 (174).

La tradición constituye una realidad viva si es que está en buen orden y ha de progresar. No lo estaría, si cerrara al debate entre las distintas formas históricas de ser entendida ella misma, sus acontecimientos clave, sus textos principales, etc. Aquí MacIntyre ya ha comprendido que se puede utilizar a Aristóteles contra el propio Aristóteles sin que se debilite la tradición aristotélica. Se empeña en ser aristotélico y precisamente por ello, —porque el modelo es susceptible de evolucionar y mejorar—, puede rechazar parte de lo que el propio Aristóteles había construido, y aceptar y desarrollar otros aspectos fundamentales.

Hay muchas lecturas de Aristóteles que pugnan entre sí, y de ello se da cuenta MacIntyre (la interpretación de la Ilustración escocesa, la corriente que propone como texto moral principal la *Ética a Eudemo*, etc.): por eso sólo podremos comprender a Aristóteles a la luz de una tradición más amplia, que triunfe sobre las rivales, y que haya ido perfeccionándose históricamente precisamente al hilo de las dificultades que suscitaban las oponentes.

d) En *Tras la virtud* el clasismo de Aristóteles se sitúa en un plano más historicista y, por tanto, el juicio sobre las opiniones más disonantes del Estagirita se vuelve mucho más comprensivo que en *Historia de la ética*, porque llega a la raíz de las limitaciones Aristóteles: precisamente la falta de sentido histórico de su filosofía, punto en el que sí tiene que emparentarle con la modernidad. La diferencia de la posición de MacIntyre respecto a los defectos de las teorías morales de Aristóteles es que ahora reconoce explícitamente que **“no menoscaban su esquema general de comprensión del lugar de las virtudes en la vida humana”**²⁴⁸. Es más, este esquema, es esencial a la tradición que MacIntyre ha identificado como *tradición clásica de las virtudes*. MacIntyre desarrolla en este punto una de las características de su concepto de tradición:

“No todas las cosas del presente son susceptibles por igual de ser superadas en el futuro, y algunos elementos de la teoría o la creencia actual pueden ser de tal calidad que resulte difícil prever su abandono, a no ser que se descarte completamente la tradición... así, por ejemplo, la interpretación aristotélica de algunas virtudes centrales dentro de la tradición clásica”²⁴⁹.

²⁴⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 201 (160).

²⁴⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 186 (146-147).

Por lo demás, conserva aspectos tan importantes como el del silogismo práctico aristotélico que había defendido en *Historia de la ética*, conectándolo ahora con la unidad entre aspectos teóricos y prácticos en la acción humana, y más en concreto, con la mutua influencia de las teorías de la moral y el ejercicio práctico de determinadas virtudes.

c) *El Aristóteles de Justicia y racionalidad*

Se puede afirmar que en *Tras la virtud*, MacIntyre ya disponía de los elementos necesarios para una teoría que tuviera por base los nuevos conceptos de tradición y racionalidad que había sacado a la luz, y les diera el carácter aristotélico que en el fondo ya tenían. Sólo faltaba un desarrollo más sistemático que sacara mayores consecuencias de sus descubrimientos, y una mayor conciencia de ser genuinamente aristotélico. Según la concepción madura de MacIntyre, ese desarrollo ha de tener necesariamente estructura histórica, para dar cuenta de su origen y de su evolución.

En el desarrollo histórico de *Justicia y racionalidad* Aristóteles es situado en el contexto de un intento de completar y corregir el proyecto de Platón, haciendo énfasis su continuidad y alejándose de las interpretaciones que pretenden distanciarlos. El Platón tardío es presentado como precursor de Aristóteles y éste, como un continuador. Es la misma tradición la que progresa en este caso, aunque del tronco de Platón puedan surgir otras tradiciones distintas, como la de los seguidores neoplatónicos.

MacIntyre resalta las diferencias entre ambos filósofos, en varios aspectos importantes, pero siempre en un contexto determinado por dos ideas: que el propio Platón tardío estaba insatisfecho de las soluciones que había aportado en un momento anterior (principalmente en *República*) y procuró corregirlas; y que la filosofía de Aristóteles viene a ser un intento más en esa corrección, partiendo de los mismos problemas que se había planteado su maestro.

La más importante enmienda de MacIntyre, en cuanto al concepto Aristotélico de virtud que explicaba en *Tras la virtud*, se deriva de lo que apunta ya en el prólogo de *Justicia y racionalidad*: allí anuncia su retractación de lo que afirmó en *Tras la virtud* acerca de la unidad de las virtudes en Santo Tomás, que salpica las críticas parecidas al mismo concepto en Aristóteles. El MacIntyre de *Tras la virtud* no se tomaba en serio la afirmación de que **“no es posible poseer de forma desarrollada ninguna de las virtudes de carácter sin poseer todas las demás”**²⁵⁰, es decir, que hubiera una profunda unidad entre las virtudes; ese

²⁵⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 196 (155).

escepticismo nacía de una falta de comprensión de cómo podían conjugarse las virtudes en el sistema moral completo.

Salvo esta enmienda a favor de Aristóteles, el resto de las afirmaciones de *Justicia y racionalidad* se sitúan en la línea del desarrollo de lo ya expresado en *Tras la virtud*, y todo ello en una identificación progresiva con el fondo de doctrina del Estagirita. Esta comprensión más profunda de MacIntyre del entero esquema de la virtud en el Estagirita, hace que las virtudes cobren mayor importancia en su propio esquema de pensamiento. Parece que, una vez sorteados algunos escollos —como el problema de la unidad de la virtud—, se da una mayor confianza respecto al resto de las afirmaciones de Aristóteles sobre la integración del esquema completo de las virtudes y sobre la caracterización concreta de cada una de ellas. De hecho MacIntyre no insiste en los argumentos con que criticó la unidad de la virtud en Aristóteles, que por otro lado constituyen el punto de arranque de la teoría tomista sobre este particular.

MacIntyre profundiza en la relación entre virtud y racionalidad, y Aristóteles le proporciona recursos filosóficos para caracterizar esta última de modo más profundo a como lo había hecho nunca. Admite de modo relevante en Aristóteles el papel de la inducción y de la confrontación (argumentación dialéctica) en las aproximaciones racionales a los primeros principios (*ἀρχαί*). Descubre, por tanto que puede explicar sus ideas más profundas acerca de la racionalidad y la epistemología en clave aristotélica.

MacIntyre se retracta explícitamente de lo que había vertido en *Historia de la ética* como acusación y en *Tras la virtud* seguía albergando como sospecha: a saber, que el telón de fondo de la estructura de la *πόλις* aristotélica constituía un determinante insalvable para aplicar sus esquemas sobre virtud y justicia en unos contextos distintos:

“resultaría demasiado fácil concluir que en sociedades como las nuestras, que no sólo no se organizan según la forma de la *polis*, sino que para la cultura de las cuales el concepto de *polis* es bastante extraño, lo que Aristóteles tiene que decir acerca de la justicia y del razonamiento práctico debe ser irrelevante”²⁵¹.

“No es solamente la *polis* sino el mismo *kosmos*, el mismo orden de las cosas, el que proporciona el contexto dentro del cual la justicia y la racionalidad práctica se relacionan”²⁵².

Precisamente porque la *πόλις* capacita Aristóteles para configurar su teoría moral, será siempre necesario contar con la forma de organización social de que se trate, para poder enjuiciar el avance de las posiciones morales en

²⁵¹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 109 (99).

²⁵² Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 111 (101-102).

distintas culturas o situaciones. Aquella cultura que se considere ajena a esa necesidad de contar con el entorno social, no podrá dar cuenta de las posibilidades de las teorías morales. Esto es así, porque el entorno social capacita a los individuos que se desenvuelven en él para aprender y desarrollar los conceptos básicos de las acciones morales y de su comprensión. Los bienes que constituyen el fin de las acciones son conceptualizados a partir de una enseñanza en una sociedad concreta; las virtudes necesarias para practicar esos bienes se adquieren a través de un aprendizaje continuado en una comunidad; los criterios de justicia, y la actitud misma en que consiste la justicia derivan de ese entorno para su ejercicio y comprensión.

MacIntyre desarrolla su teoría del “silogismo práctico” al interpretar la estructura del razonamiento práctico en Aristóteles. Lo que dice en *Justicia y racionalidad* está en perfecta continuidad con *Historia de la ética y Tras la virtud*. Pero aquí añade que la importancia de que la conclusión de tal silogismo sea la acción estriba en señalar una diametral disconformidad con la posición moderna para quien tal conclusión puede ser la mera decisión. MacIntyre se da cuenta ahora de que su argumento es capaz de enlazar las acciones morales con un concepto de bien racionalmente defendible, que constituye el *τέλος* de la vida humana y de las acciones concretas. Si la acción no lleva consigo la incorporación del bien en que consiste ese *τέλος*, la acción queda a merced de otros condicionantes diferentes, como la voluntad arbitraria del sujeto, los sentimientos, etc. Por eso acusa a los que toman la decisión por conclusión del silogismo práctico, no sólo de una posible depauperación de la moral, sino de inconsistencia lógica que conduce a la ininteligibilidad: no se entiende que si se toma por lo racional y lo bueno hacer tal o tal cosa, el agente termine haciendo algo distinto o lo contrario, o suspenda la acción. Tendría que dar razones a la comunidad donde se inserta y que al conocer sus fines y los medios a su alcance, no pueden explicarse la acción u omisión del agente: y sólo será capaz de hacerlo si rectifica la propia acción, o hace ver que las premisas del silogismo son otras. La persistencia del decisionismo, en contradicción con las acciones efectivas, es una escalada de irracionalismo, que conduce a la justificación de la locura.

Las virtudes del carácter —sobre todo la justicia— entran en el proceso del silogismo práctico. No se puede ser racional en lo práctico sin ellas, por dos razones:

a) porque proporcionan el aprendizaje necesario para la categorización moral de las acciones y los bienes a los que éstas se dirigen.

b) porque son hábitos necesarios para que el agente pueda llevar a cabo una captación adecuada de los fines y de los medios que tiene a su alcance en cada acción. Sin una especial sensibilidad para la captación de los bienes no se puede dar cuenta racional de las acciones ante el resto de

los agentes. No basta con una fase de aprendizaje; las virtudes del carácter han de seguir ejerciéndose para dar cuenta de la racionalidad de cada acción.

La necesidad de un contexto social para la racionalidad humana está detrás de toda esta exposición del silogismo práctico. MacIntyre afirma que sólo se pueden entender de este modo —aristotélico— las acciones humanas, cuando se está inmerso en algún tipo de estructura social en la que los bienes estén definidos, y ordenadas las funciones de cada agente respecto al bien. En ausencia de tal tipo de comunidad no podrá comprenderse un silogismo práctico cuya conclusión sea la acción. Eso equivale a decir que se carecerá de los puntos de referencia de valoración social respecto al bien, que orientan la vida moral. Por supuesto, para MacIntyre es una nota de la modernidad manifestar esta carencia en sus expresiones sociales y morales.

En *Justicia y racionalidad* MacIntyre sigue profundizando acerca de la apertura de fondo de la filosofía de Aristóteles, en cuanto que ésta no completa un sistema, sino que deja oportunidad para la continuación y el progreso de su proyecto ²⁵³. La tradición de las virtudes, alcanza un primer logro significativo en Aristóteles, pero no queda cerrada con ello. Es más, esa misma teoría —en virtud de su realismo epistemológico— tiene la virtualidad de poder ir perfeccionándose paulatinamente sin ser por ello puesta en cuestión respecto a sus principios básicos. **“Posibilita el trabajo de una tradición que elabora, revisa, enmienda e incluso rechaza partes de la propia obra de Aristóteles, mientras sigue siendo profundamente aristotélica”** ²⁵⁴.

d) *La justicia en Aristóteles*

MacIntyre, en un primer momento, cuenta a la justicia entre las virtudes necesarias que pertenecen a la vida humana como tal, y a la estructura de toda sociedad. Atribuye a Aristóteles la configuración teórica de estas virtudes, aunque el Estagirita permaneciera ciego a esa distinción explícita de virtudes necesarias y contingentes ²⁵⁵.

En *Historia de la ética* reconocía la validez de gran parte de la teoría de Aristóteles sobre la justicia, pero criticaba la inclinación aristotélica hacia la sumisión a toda ley positiva ²⁵⁶. Ponía de relieve a este respecto, cómo, para Aristóteles, toda ley es acorde con la justicia mientras no se haya promulgado

²⁵³ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 110 (100).

²⁵⁴ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 110-111 (100-101).

²⁵⁵ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 82-83 (77).

²⁵⁶ Cfr. *Historia de la ética*, p. 82 (77).

con negligencia²⁵⁷, y esto le llevaba a detectar en el Estagirita un acusado conservadurismo. Entonces no daba tanto peso a los aspectos de la teoría aristotélica que podían detectar la racionalidad de una legalidad, y al hecho de que no es posible con parámetros imparciales distantes, juzgar *a priori* la racionalidad de las distintas legalidades de las sociedades sin entenderlas desde dentro²⁵⁸.

Como hemos apuntado ya, *Tras la virtud* supuso un avance en la aproximación de MacIntyre a Aristóteles, y un descubrimiento de la magnitud de la empresa de configurar una posibilidad de ser aristotélico en nuestros días. Con este reto vino la estrecha relación entre teoría de la racionalidad práctica (también llamada por el escocés teoría de la acción) y la virtud de la justicia. Pero será en *Justicia y racionalidad* donde MacIntyre profundice en esa relación, asociándola a un contexto: el contexto de la *πόλις*; y no sólo de la *πόλις* concreta de la Atenas donde vivió Aristóteles, sino de la mejor *πόλις*. De esta manera se da cuenta de que en el sistema aristotélico **“no hay incompatibilidad entre la búsqueda de la virtud cívica y la búsqueda de la virtud individual”**²⁵⁹. Aunque el fin de la vida humana alcance su plenitud en cada hombre, no se puede separar de las condiciones sociales que le ayudan a alcanzar esa plenitud. El contexto social que ampara la virtud cívica es, en este sentido, un medio, pero medio necesario.

La importancia de la virtud de la justicia reside en que es la virtud que con mayor relevancia pone en relación los aspectos de la racionalidad práctica de la acción humana individual con ese contexto *político*. El desarrollo de la justicia en Aristóteles, que constituye todo un capítulo de *Justicia y racionalidad*, es muy relevante en este sentido:

MacIntyre se empeña en acercarse a la justicia sin aislarla, no sólo del contexto social, sino del resto de las virtudes, sobre todo de la *φρόνησις*, o prudencia en sentido eminente. Ya había puesto de relieve esta relación al resaltar el papel de la virtud de la *φρόνησις* en las decisiones de los tribunales de justicia, en *Tras la virtud*. Pero ahora profundiza en esa relación, de tal modo que en determinadas ocasiones da la impresión de que incluso las confunde, incluyendo en la virtud de la justicia aspectos que pertenecen más bien a la virtud de la *prudentia*²⁶⁰. Y sin embargo no es así: MacIntyre sabe perfectamente lo que en la perspectiva aristotélica caracteriza propiamente a cada una de esas dos virtudes. Más bien su desarrollo es indicativo de cómo precisamente en ese

²⁵⁷ Cfr. *Historia de la ética*, p. 84 (79).

²⁵⁸ Cfr. *Historia de la ética*, p. 88 (83).

²⁵⁹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 119 (108).

²⁶⁰ En un momento dado afirma, como de pasada, pero de un modo relevante para asegurarnos de la distinción que hace entre las dos virtudes: **“en la vida política —en la que las virtudes de la *dikaosune* y la *phrónesis* son de una importancia primordial—”** Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 119 (108).

esquema no cabe una distinción total entre *iustitia* y *prudentia* en el marco de la vida humana como un todo: no se puede distinguir nunca con precisión dónde termina una y empieza la otra. De ahí la importancia de todo lo que escribe con referencia a la racionalidad práctica, que incluye la virtud de la *prudentia* (*φρόνησις*), a la que denomina *inteligencia práctica* ²⁶¹, y que, en definición del propio MacIntyre, “(...) es una virtud intelectual que caracteriza a quien sabe lo que le es debido (...); pero es la virtud intelectual sin la cual no puede ejercerse ninguna de las virtudes de carácter (...)” ²⁶². La inteligencia práctica es una disposición que capacita para emplear adecuadamente la racionalidad práctica. Ésta es, más específicamente, el concepto teórico de la racionalidad en las acciones, que puede adoptar distintas versiones según las tradiciones que lo construyen y que intentan justificarlo. Pero el concepto teórico (*θεωρία*) está íntimamente unido a su práctica (*φρόνησις*) y al resto de las virtudes fundamentales como la justicia.

En resumen:

“La virtud de la justicia, como cualquier otra virtud moral, no puede ejercerse sin que se ejerza también la *phrónesis*. Porque las verdades acerca de lo justo forman un subconjunto de las verdades acerca de lo bueno; y la capacidad de incorporarlas en la acción es la capacidad *fronética* de incorporar estas verdades en la acción del modo requerido por los casos particulares” ²⁶³.

Esto quiere decir que es importante concebir todos estos elementos en el marco de una teoría que relaciona todos los aspectos de la vida humana intelectual, afectiva, moral y social. Precisamente el objetivo de *Justicia y racionalidad* es mostrar cómo cuadran las aproximaciones del Estagirita encaminadas a dar unidad a todos esos ámbitos. De alguna manera la teoría de la racionalidad práctica, que MacIntyre suele ejemplificar en la teoría de la acción humana, está más cerca de la virtud de la *φρόνησις*. Ésta se relaciona íntimamente con el resto de las virtudes, pero particularmente con la justicia (*δικαιοσύνη*), que sirve de modo particular para ejemplificar la mutua relación entre los aspectos sociales y la vida individual, sin los cuales no podríamos entender todo lo relativo a la inteligibilidad de las acciones y a la moral misma.

Esta dimensión social de la persona exige también, según Aristóteles, la confluencia de una virtud más, ya que las relaciones sociales no se pueden llevar a cabo de un modo acorde según criterios de estricta justicia. Requiere la virtud de la amistad, que liga íntima y cooperativamente a los individuos de un cuerpo social, de un modo profundo, que comporta una aproximación al bien de la

²⁶¹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 125 (115-116).

²⁶² Cfr. *Tras la virtud*, p. 194 (154).

²⁶³ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 125 (116).

persona y a los bienes fundamentales de la convivencia en sociedad, para que esa amistad esté bien fundada. La comprensión del bien último como *τέλος* de cada persona y de la comunidad, se realiza por vía de conocimiento (*νοῦσ*) de cómo encaja en un sistema completo y cómo es capaz de superar las dificultades que se le van planteando.

Surgen aquí una serie de aspectos epistemológicos que no podemos pasar por alto, en cuanto está implicada la justicia:

a) No podemos separar las diversas disciplinas del saber humano en campos de especialización aislados entre sí: esto equivale a decir que no podemos estudiar la justicia separada de aspectos epistemológicos básicos (entre ellos, las nociones de teoría de la historia, y inteligibilidad de la acción humana, pero también cualquier otro tipo de noción fundamental para estructurar básicamente un cuerpo de doctrina y práctica completo al que MacIntyre denomina tradición).

b) Dentro del estudio epistemológico de las tradiciones, no contamos de antemano con un sistema de racionalidad acabado que podamos utilizar indiscriminadamente para distintas tradiciones: cada una lleva incorporado un sistema propio de racionalidad.

c) Es fundamental en el esquema aristotélico la posibilidad de corrección en el tiempo de las teorías por dos procedimientos:

1)- Por la incorporación de nuevos datos que nos aproximan más al propio fin de la investigación tal como viene configurado por los primeros principios *ἀρχαί* de esa tradición. En este caso hablamos propiamente de *ἐπιστήμη*: avance desde los datos de la experiencia al conocimiento universal;

2)- Por la confrontación dialéctica. Se trata del método socrático de la *ἐπαγωγή* comporta una dialéctica que se puede desarrollar de dos maneras:

a) una crítica *ab intra* que proviene de la confrontación de determinadas cláusulas con la coherencia del sistema general; la falta de resolución de esa crítica comportaría lo que MacIntyre llama crisis epistemológica interna de una tradición;

b) una crítica externa, proveniente de las soluciones distintas que aportan otras tradiciones con sistemas distintos de racionalidad y de prelación de bienes. En caso de que reconozcamos un principio de superioridad en esa crítica, nos encontraríamos ante una crisis epistemológica externa.

En ningún ámbito se puede ejemplificar mejor esta capacidad de progreso moral como en el de la justicia, precisamente por incluir siempre esta virtud un factor de relación al exterior, al ámbito de las relaciones humanas que incluyen experiencias distintas en el tiempo: experiencias tanto en el campo de la propia tradición —por producirse sucesos novedosos en las comunidades o prácticas que las encarnan—, como por vía de la confrontación con aquellos otros individuos o comunidades considerados como ajenos a la tradición: extranjeros en su acepción de *extraños*. Es más, la relación al exterior del resto de las virtudes está impregnada de un modo u otro de la virtud de la justicia de *dar a cada uno lo suyo*.

Por último no se puede tampoco partir de una noción universal de justicia para hacerla jugar en esas relaciones. Cada uno de esos cuerpos de tradición incorpora también su propio modo de aproximarse y de vivir la justicia, a veces radicalmente distinto uno de otro.

Aunque la interrelación de todos esos elementos nos cause la impresión de sistema cerrado, existen criterios para la evaluación comparativa entre los progresos de las distintas tradiciones. Es decir, junto a la captación de la inconmensurabilidad, MacIntyre se empeña descubrir las posibilidades de traducción y diálogo entre las tradiciones de donde podamos sacar precisamente criterios de avance epistemológico y moral. Aunque todo lo hacemos desde una tradición no todo se resuelve en una tradición como un todo cerrado; es algo parecido a una posibilidad de superación del historicismo: *todo se da en la historia, pero no todo se resuelve en la historia*²⁶⁴. Además, ni no hubiera posibilidad de diálogo y confrontación entre las distintas soluciones, tampoco estaría abierta esa posibilidad de progreso que apunta MacIntyre a través de la dialéctica: ambas posibilidades están íntimamente relacionadas en su filosofía: cabe una racionalidad dialéctica en MacIntyre, pero no es la única vía de la racionalidad tal como él —y él como prolongador de Aristóteles— la entienden.

Con todo lo anterior, podemos percibir que MacIntyre ha reafirmado seriamente su posición aristotélica en lo relativo a la justicia:

- i) parte de su integración en un cuerpo de tradición concreto en la que se relaciona íntimamente con la racionalidad práctica y con el contexto social;
- ii) continúa, constatando que cada tradición lleva incorporado un concepto propio de justicia; no existe uno universal aplicable a todos los

²⁶⁴ Para una crítica desarrollada del historicismo marxista, vid. RAFAEL GÓMEZ PÉREZ: *El desafío cultural*, BAC, Madrid, 1983, 192 pp.

modelos, como tampoco existe un modelo de racionalidad práctica universal;

iii) detecta que las aproximaciones de la racionalidad liberal o moderno-ilustrada acusan una especial carencia que les lleva a una particular ceguera para distinguir precisamente que su justicia está condicionada;

iv) Aristóteles, puede llegar más allá que esa otra tradición y demuestra su superioridad; no solamente de modo genealógico: es una justicia que puede dar cuenta de su origen; sino también desde el punto de vista finalista: puede explicar mejor las consecuencias de la aplicación de este modelo de justicia y puede demostrar que las consecuencias prácticas son más adecuadas, en el sentido de que puede asegurar mejor en la realidad el cumplimiento de los fines básicos de las personas en su dimensión individual y social.

La necesidad de la justicia como virtud de la voluntad, sin embargo conduce también a reafirmar el aspecto intelectual con varias consecuencias:

a) la voluntad de dar a cada uno lo suyo tiende a aprender los criterios de “lo que es de cada uno”: esto es lo que dice la ley, y lo que comúnmente llamamos en español el Derecho. El primer paso para el aprendizaje de la virtud de la justicia lo constituye el reconocimiento, sentido y aplicación de las reglas existentes en un determinado ámbito social. Ese proceso de aprendizaje no se puede desarrollar sin la ayuda de la virtud de la *prudentia*, que informa cualquier tipo de conocimiento práctico. La misma subsunción normativa requiere el ejercicio de la *prudentia*, para valorar el tipo de norma aplicable, y saber enjuiciar y actuar acertadamente ante las aplicaciones más complicadas y los casos novedosos.

b) cuando no existe un criterio legal, tiende a saber hacer uso de la *ἐπιείκεια* para la ponderación de bienes. MacIntyre profundiza en el sentido de esta virtud en Aristóteles: sin identificarse con la justicia, tampoco es específicamente diferente. Presupone un conocimiento de *lo bueno* que está en el objeto de las normas, y por eso es capaz de proporcionar una solución prudencial en caso de ausencia de norma aplicable, pero también en casos de falta de claridad o manifiesta inconveniencia de la solución aportada por la subsunción normativa.

c) MacIntyre recalca que lo dicho acerca de esas dos virtudes referido al campo de la legalidad, se aplica también a otros ámbitos de

convivencia donde surgen relaciones de justicia, **“en la vida práctica, y en el razonamiento en general”**²⁶⁵.

d) **“Cualquier virtud requiere una capacidad para distinguir entre lo bueno *haplos* (como tal, en absoluto) y lo bueno en una situación particular o de algún conjunto particular de personas”**²⁶⁶. Con esta distinción MacIntyre da un paso epistemológico importante, de la mano de Aristóteles: la defensa de un criterio de verdad como tal, puede ser afirmada por y desde una tradición particular. Tal tradición puede distinguir entre la verdad como absoluto y lo afirmable sólo para una situación particular²⁶⁷. Por la conexión entre justicia y racionalidad, el criterio de una verdad absoluta encuentra su trasunto en el concepto de bien absoluto, que es el fundamento último de toda virtud práctica como la justicia.

Para Aristóteles —y ahora también para MacIntyre— existen determinados elementos de justicia natural, —que se pueden expresar a través de formulaciones variables, pero que son la pauta que marca *la mejor ciudad* para los demás modelos imperfectos—, y disposiciones y acciones prohibidas también absolutamente: este es el fundamento de lo que el Estagirita denomina *Ley natural*, que incluye la obligación de obedecer las normas convencionales aunque el contenido de éstas sea fruto de la transacción de voluntades. El aprendizaje de la virtud de la justicia pasa de modo esencial por el conocimiento de esos criterios de justicia natural (que se aplican de un modo más sencillo, pues en ellos no cabe *ἐπιείκεια*: las normas que los formulan no admiten excepción) y que, por su cercanía con el bien o bienes humanos, son fundamentales para el desarrollo de la *prudentia*.

Bienes de la efectividad y bienes de la excelencia

Hay una relación directa entre la separación entre racionalidad y justicia, y la visión de la justicia en relación al mérito. Se podría establecer el siguiente esquema en este punto de la justicia aristotélica expresada por MacIntyre:

A) Tradición clásica de las virtudes: interdependencia entre contexto y racionalidad / unión de justicia y racionalidad práctica / valoración comunitaria

²⁶⁵ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 128 (120).

²⁶⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 128 (120).

²⁶⁷ Cfr. “Moral relativism, Truth and Justification”, en *Moral Truth and Moral Tradition: Essays on Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Four Courts Press, Blackrock County Dublin, 1994. En este ensayo MacIntyre lleva hasta unas consecuencias más profundas esa distinción.

de la justicia / justicia del mérito / bienes de la excelencia / teoría de la acción como un silogismo cuya conclusión es la acción.

B) Tradición moderno-ilustrada: descontextualización de la racionalidad en una de carácter universal / separación entre justicia y racionalidad práctica / valoración individualista de la justicia / justicia de las normas / bienes de la eficacia / la conclusión del silogismo práctico es la decisión.

Es interesante destacar que cada una de estas dos tradiciones excluye la racionalidad de la oponente: para Aristóteles la separación entre justicia y racionalidad práctica hace a esa tradición incapaz de avanzar racionalmente. Lo mismo ocurre para los partidarios de la tradición de los bienes de la eficacia: la racionalidad aristotélica no se toma como verdadera racionalidad, a no ser que se depure de los elementos que son considerados irracionales, como todo lo que aportan los condicionantes personales del agente o de las personas que le introdujeron en las actividades como maestros. La diferencia estriba en que, así como los partidarios de Aristóteles son capaces de ver la especificidad de su propia racionalidad, los de la modernidad ilustrada no están dispuestos a reconocer la suya. El concepto de efectividad, o el de finalidad de la actividad moral ha de poder definirse, según esta teoría, con independencia del tipo de virtudes que el agente posea al emprender la acción. Pero MacIntyre denuncia que esto en la práctica no deja de ser un mito. No existe el hombre previo o descomprometido respecto a las virtudes, deseos y pasiones que posee.

En *Justicia y racionalidad* MacIntyre introduce la distinción entre tradiciones que persiguen los bienes de la eficacia y aquellas otras que tienden a los bienes de la excelencia. Esta bipolaridad se expone de modo transversal a lo largo de las diferentes épocas que se repasan en esta obra de tipo histórico. Detecta esta distinción se comienza a disolver la unidad de la percepción homérica de la vida humana en Grecia. Es importante valorar que para MacIntyre la falta de percepción de un problema constituye el principal obstáculo para la verdadera solución racional. Por eso no ve la época homérica como una época dorada donde no se daban los conflictos que afligen a otras épocas. El descubrimiento del conflicto entre bienes de la eficacia y bienes de la excelencia es considerado como algo valioso, un reto que nos ayudará a plantearnos los problemas con una mayor profundidad. En este sentido, podemos destacar la confianza de MacIntyre en la razón humana, que no tiene miedo a los descubrimientos problemáticos, pero que tampoco claudica ante ellos (MacIntyre aplica con seguridad la cláusula kantiana *sapere aude*).

MacIntyre no encuentra en Aristóteles la distinción entre bienes de la eficacia y bienes de la excelencia, pero la desarrolla como una consecuencia más de su aristotelismo. El desarrollo alcanza su apogeo en el capítulo sobre

Aristóteles y la justicia ²⁶⁸. El tipo de justicia que ejercitemos dependerá del tipo de bienes al que tendamos —y simultáneamente del tipo de racionalidad que pongamos en juego—. Los bienes de la eficacia constituyen el reto por el que se mueve Aristóteles. Ha de encontrar una solución para contrarrestar a quienes los comparten —la sofística, Tucídides, y el propio Alejandro Magno—, como si no hubiera un *τέλος* de la vida humana que nos permitiera plantearnos un bien para ella. La infructuosa búsqueda de Platón en el mundo de las ideas no satisface a un realista como el filósofo de Estagira.

La captación de los bienes de la excelencia depende de un tipo de actividad que requiera cooperación social humana. Es importante resaltar que tales bienes no son nunca instrumentales con respecto a otros ulteriores: forman ya parte del mismo bien final. Por otro lado, son bienes en los que destacar no supone menoscabo de ningún otro; los bienes de la eficacia cooperativa, por el contrario, suelen estar subordinados y separados a algo más allá; es decir, el bien inmediato se persigue como medio para un fin y ese fin es algo escaso, por lo que en su prosecución se entra en competencia.

Es importante esta distinción entre cooperación-competencia, pues MacIntyre va a enlazar estas actividades cooperativas con su concepto de *práctica*. Es más esos bienes sólo se pueden tomar como tales y aspirar a ellos a través de esas actividades de tipo cooperativo, que no sólo nos ayudan a conseguirlos, sino que educan los sentimientos para que los valoremos como debemos. La educación se realiza en la actividad a través del aprendizaje, que no sólo transforma los modos de realizar la actividad por parte del aprendiz, sino también sus propios sentimientos y la valoración del fin de la actividad. De este modo también incorpora los criterios de justicia con los que eventualmente tendrá que realizar asignaciones de compensación, y esperará ser compensado.

9. DECADENCIA HELENÍSTICA

La aproximación de *Historia de la ética* a la filosofía griega termina con una descripción de las corrientes estoica y epicúrea que planean por el horizonte del estatalismo helenista y más tarde del imperio romano. **“Ambas doctrinas colocan al individuo en el contexto de un cosmos, y no en el de una comunidad local”** ²⁶⁹. Precisamente la pérdida de un contexto social cercano hace que cada vez más se vaya buscando la raíz de la moralidad en la abstracción de un cosmos frente al que se sitúa el individuo aislado. Paralelamente, se da una separación entre virtud y deseos humanos, que termina en la identificación del ideal moral con alguno de esos dos polos. El estoicismo elegirá el primero y el

²⁶⁸ Cfr. *Justicia y racionalidad*, cap. 7.

²⁶⁹ Cfr. *Historia de la ética*, p. 110 (108).

epicureísmo el segundo. Pero MacIntyre, fuertemente imbuido por el igualitarismo marxista, vuelve a detectar que ambas tendencias son preferidas por una clase privilegiada que ha disfrutado de las condiciones del refinamiento, pues **“las doctrinas de la apatía y la ataraxia son inútiles como consejo para los que ya carecen de propiedades (...)”**²⁷⁰.

Claramente, la descripción negativa de estas tendencias de la filosofía griega, expresan, por parte de MacIntyre, el convencimiento de que se ha llegado a una decadencia; a un apartamiento de la tradición de las virtudes que pretendía construir una fórmula moral cada vez más unitaria e integrada.

En *Tras la virtud* MacIntyre continúa con esa visión negativa respecto al estoicismo y, en general, hacia cualquier tendencia de la filosofía moral que pretenda construir un sistema basado preponderantemente en leyes morales y relegando las virtudes, y advierte que **“en realidad, en cualquier parte donde comiencen a perder su lugar central las virtudes, los modelos estoicos de pensamiento y acción reaparecen. El estoicismo es una de las posibilidades morales permanentes dentro de las culturas occidentales”**²⁷¹. No será de otro modo en la época actual.

Una vez más, MacIntyre muestra cómo trastocar el papel de la virtud en los actos humanos modifica el concepto mismo de virtud y está relacionado con el modo de vivir los hombres en comunidad. Para el estoicismo:

“Sólo tal voluntad es incondicionalmente buena. De ahí que el estoicismo abandonara cualquier noción de *telos*. La regla a que debe conformarse una voluntad que actúa rectamente es la ley encarnada en la naturaleza misma, la del orden cósmico. La virtud es, por ello, conformidad con la ley cósmica tanto por una disposición interna como en los actos externos. Esa ley es una y misma para todos los seres racionales; nada tiene que ver con circunstancias particulares o locales. El hombre bueno es ciudadano del universo; su relación con las demás colectividades con la ciudad, el reino o el imperio, es secundaria y accidental”²⁷².

Pero MacIntyre se da cuenta de que la concepción estoica pretende alcanzar universalidad a base de lo que en el fondo no es más que extender sus propias concepciones a las demás culturas. Significativamente, en el terreno de la justicia, las concepciones del *ius gentium*, y en particular las de un estoico como Cicerón, no son más que una aplicación extensiva de los criterios del derecho romano a los extranjeros. La búsqueda de un criterio que trascienda las

²⁷⁰ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 111 (108-109).

²⁷¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 213 (170).

²⁷² Cfr. *Tras la virtud*, p. 211-212 (169).

limitaciones de esa cultura sólo podrá hallarse al contacto con la tradición bíblica.

10. LA TRADICIÓN CRISTIANA

Hasta *Tras la virtud* MacIntyre había prestado poca atención a la historia de la filosofía cristiana, y no por falta de interés. Como ya hemos visto ²⁷³, el interés de MacIntyre por el marxismo discurre paralelo, en su etapa inicial, al interés por el cristianismo, y ya no se apartará de los problemas que este interés le plantea, aunque en algunos momentos parezca haber descartado soluciones efectivas. El mayor obstáculo para prestar atención a la filosofía cristiana fue haber asumido, desde su época inicial, una concepción cristiana tomada de filósofos y teólogos modernos que se apartaban diametralmente de los argumentos tradicionales. Visto el cristianismo desde esa perspectiva moderna, los problemas antiguos parecían superados y, sobre todo, obsoletos respecto a los acontecimientos relevantes en nuestra época. De hecho, aunque las citas de textos evangélicos menudean en la primera edición de *Marxism and Christianity*, no se enfocan los temas desde la perspectiva de las preguntas clásicas en la filosofía cristiana.

Posteriormente, el desengaño de MacIntyre con las aproximaciones filosófico-teológicas del punto de vista cristiano que intentaba defender, le llevaron a un profundo desencanto con esa perspectiva, y, por consiguiente a no dar demasiada importancia en sus escritos a la tradición de la filosofía cristiana. Es significativo el fuerte contraste entre el interés de MacIntyre por los temas religiosos (como la secularización, o la posibilidad de un conocimiento sobrenatural) y el brevísimo tratamiento de los autores cristianos clásicos en sus aproximaciones históricas a la filosofía moral. Sintomáticamente esto ocurre en *Historia de la ética* donde el tema se despacha en un brevísimo capítulo ²⁷⁴. El propio autor pedirá más tarde disculpas tanto por los defectos de fondo de su aproximación, como por la brevedad de su tratamiento hacia el cristianismo primitivo y la filosofía medieval. Por otro lado revela que esta falta es achacable a toda una tradición universitaria en occidente durante una época ²⁷⁵, donde se saltaba desde el estudio de la filosofía griega, a la filosofía renacentista, sin apenas solución de continuidad.

En el tratamiento de fondo de los argumentos morales de los primeros cristianos, MacIntyre no entendía los modos de solucionar la tensión entre la necesidad de inserción en comunidades humanas y la escatología de la segunda

²⁷³ Vid. esta tesis, Cap. II A.2.d) *La justicia del marxismo y del cristianismo*, pp. 160-164.

²⁷⁴ Cfr. *Historia de la ética*, p. 112-121 (110-120).

²⁷⁵ Cfr. Prefacio a la segunda Ed. de *Historia de la ética*, p. ix.

venida de Cristo. El planteamiento de la moral cristiana adolecía para él, durante una larga época, del defecto de la polarización entre la marginalidad y la desacralización de la religión. Más adelante, su mayor conocimiento de la tradición cristiana y el haberse desmarcado del cristianismo de corte protestante, le proporcionará argumentos para conciliar ambos aspectos:

“Lo que yo había fallado en reconocer, era que esa paradoja ya había sido resuelta en el mismo Nuevo Testamento a través de las doctrinas de la iglesia y de la misión de la iglesia en el mundo. Esas doctrinas definen acertadamente una vida cristiana informada tanto por la esperanza de la Segunda Venida como por un compromiso con la actividad de este mundo en y a través de la cual los seres humanos redescubren la verdadera naturaleza de sus fines naturales y de aquellas virtudes naturales requeridas para lograr dichos bienes, como resultado de haber llegado a entenderlas a la luz de las virtudes teológicas identificadas en el Nuevo Testamento” ²⁷⁶.

En *Tras la virtud*, la filosofía moral cristiana constituye un punto de partida importante para entender la progresión de MacIntyre. Al haberse dado cuenta de que la tradición que representa Aristóteles tenía continuadores medievales comprometidos con la visión cristiana del hombre, el siguiente paso será apercibirse de que se trata de un caso de compatibilidad entre las dos tradiciones. En el caso de MacIntyre, dos tradiciones encarnadas por él mismo y al mismo tiempo enfrentadas entre sí dentro de su propio pensamiento desde hacía mucho tiempo:

“La interpretación de las virtudes según el Nuevo Testamento, aunque difiere en contenido de la de Aristóteles (...) tiene su misma estructura lógica y conceptual. Una virtud es, como para Aristóteles, una cualidad cuyo ejercicio conduce al logro del *telos* humano. El bien del hombre es, por supuesto, sobrenatural y no sólo natural, pero lo sobrenatural redime y completa a lo natural. Además, la relación de las virtudes en tanto que medios para un fin, que es la incorporación humana al reino divino que ha de venir, es interna y no externa, igual que en Aristóteles” ²⁷⁷.

²⁷⁶ Cfr. Prefacio a la segunda edición de *Historia de la ética*, p. x.

“What I failed to recognize was that this paradox had already been resolved within the New Testament itself through the Pauline doctrines of the church and of the mission of the church to the world. Those doctrines successfully define a life for Christians informed both by the hope of the Second Coming and by a commitment to this-worldly activity in and through which human beings rediscover the true nature of their natural ends and of those natural virtues required to achieve those ends, as a result of coming to understand them in the light of the theological virtues identified in the New Testament”.

²⁷⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 230 (184).

Esta estructura finalista de la virtud en el cristianismo, y esa relación interna entre virtudes y fines de la vida humana, dan una pista a MacIntyre para pensar que ambas tradiciones —aristotélica y cristiana— pueden resultar convergentes. De las intuiciones de *Tras la virtud*, extraerá con el tiempo un concepto de tradición más amplia en el que progresivamente irá sacando partido a las continuidades entre Aristóteles y Santo Tomás, pues será este último el que pondrá de relieve por primera vez esa distinción entre medios internos y externos en relación con las virtudes y el fin de la vida humana.

MacIntyre se da cuenta de que **“el rasgo clave de este paralelismo es la manera en que el concepto de vida buena del hombre prima sobre el concepto de virtud”**²⁷⁸, es decir, del carácter teleológico de la virtud, que depende de un concepto de bien particular y de bien de la vida humana como un todo.

11. SAN AGUSTÍN

Desde *Historia de la ética* MacIntyre destaca las aportaciones de San Agustín dentro de la tradición del cristianismo. Es importante resaltar que, en el contexto del relato evolutivo de la virtud que estamos desarrollando, su aportación no se incrusta en la tradición de las virtudes como continuación, sino más bien como contrapunto del aristotelismo, que después podrá integrarse en esa misma tradición.

En principio, las soluciones morales que plantea San Agustín, aunque continuadoras en cierta medida, aparecen como inconmensurables con las de la filosofía griega. MacIntyre resalta la distancia conceptual de toda la veta moral del cristianismo respecto a la ética griega.

Historia de la ética coloca a Agustín de Hipona en la corriente del neoplatonismo, y lo ve como un transformador de las categorías platónicas de las formas, en el reino de lo sobrenatural. En el terreno de la moralidad, el sujeto que opta por la excelencia, asciende por la escala de la razón, a través de la disciplina ascética, para llegar a ser iluminado por Dios. De este modo, gracias a una educación que ha convertido al agente en una persona iniciada, **“la mente iluminada se encuentra ante la posibilidad de elegir correctamente entre los diversos objetos de deseo que se enfrentan a ella”**²⁷⁹. Nos encontramos aquí, por tanto, una visión muy limitada, que prácticamente asimila a San Agustín con una concepción neoplatónica con tinte cristiano. Muy poco dice de la virtud en

²⁷⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 230 (184).

²⁷⁹ Cfr. *Historia de la ética*, p. 118 (117).

este caso y de esos pocos párrafos el escocés se ha arrepentido posteriormente, por no haber sabido formular las preguntas pertinentes a la filosofía del obispo de Hipona ²⁸⁰; es decir, en *Historia de la ética* MacIntyre fracasó en la empresa de situarle en el contexto histórico que le podría hacer comprensible.

Más adelante MacIntyre se da cuenta de que San Agustín está en condiciones de aportar una explicación a la moral que Aristóteles no había resuelto. Pese a la *conversión aristotélica* de MacIntyre en *Tras la virtud*, queda sin resolver —aunque esta vez el escocés no entre a criticar directamente este tema— la debilidad de la concepción de la falibilidad humana para Aristóteles. El Estagirita no concebía el problema del mal sino como un problema de capacitación o educación. Sus explicaciones acerca del mal no pueden enfrentarse consistentemente con la persona educada correctamente que, sin un error de apreciación en el juicio moral, opta por la injusticia. Es precisamente en este problema donde la tradición que encarna San Agustín puede aportar perspectivas inusitadas para la filosofía griega. La entrada de la voluntad en el esquema psicológico constituye un nuevo panorama que introducirá a su vez nuevas cuestiones, pero que contribuirá a completar las respuestas que la filosofía moral griega no estaba en condiciones de aportar.

La virtud en San Agustín entronca con toda la tradición judía que el cristianismo ha incorporado. La existencia de una revelación de un Dios personal, único y omnipotente, pone a la criatura en trance de una aceptación-rechazo para la que no se le puede negar el conocimiento necesario, pues de lo contrario Dios habría colocado a determinados sujetos en una situación injusta. Si el fallo no está en el conocimiento, el hombre goza de un tipo de libertad que los filósofos paganos no podían imaginar. A partir de ahí se abre paso un concepto de voluntad como capacidad de respuesta personal a los actos provenientes del creador en bien de la criatura. Se concibe la posibilidad de un hombre con gran capacidad de inteligencia, y sin embargo con una voluntad torcida, personaje difícilmente reconocible en el mundo griego clásico.

También el cuerpo de virtudes relevantes se distancia sensiblemente del de la tradición clásica. San Agustín introduce muchas de las cuestiones que estarán presentes durante todo el medievo. En el mundo medieval, la vida humana cobra expresión en la narrativa de un viaje al que se presentan diversos obstáculos para llegar a su destino.

“Las virtudes son aquellas cualidades que hacen capaz de vencer los males, de culminar la tarea, de completar el viaje. Por tanto, aunque esta concepción de las virtudes todavía es teleológica, es

²⁸⁰ Cfr. Prefacio a la segunda edición de *Historia de la ética*, p. x.

muy diferente de la concepción de Aristóteles al menos en dos aspectos importantes”²⁸¹.

De los dos aspectos de las virtudes medievales que recoge MacIntyre, uno de ellos deriva de la importancia de la voluntad humana en el esquema moral, que está presente en San Agustín: no existen males externos fruto del destino. El único moral susceptible de ser tenido en cuenta, exige siempre el consentimiento de la voluntad²⁸². El otro aspecto que le distancia de Aristóteles es la introducción del factor histórico en la concepción de las virtudes. Ahora se entiende la vida humana como una historia —la historia de un viaje—. Y las virtudes, como **“aquellas cualidades que hacen capaces a los hombres de superar los males de sus tránsitos históricos”²⁸³.**

MacIntyre hace énfasis en la importancia del concepto de autoridad en el esquema moral de San Agustín, que influirá en toda época medieval. En el plano de la virtud, el reconocimiento de una autoridad se presenta como un punto de partida necesario para la obtención de criterios que inviten a emprender un aprendizaje. Sin esa confianza primera en la autoridad no hay posibilidad de avance en la transformación moral y, por tanto, tampoco de acceder a la virtud. La misma concepción macintyreana del avance epistemológico y moral estará imbuida por esta idea: es preciso un punto de partida para romper la posible circularidad existente entre contexto y aportación innovadora en una tradición. Este punto de partida lo proporciona la confianza en una autoridad, que al principio puede tener que ver con la propia inteligibilidad del entorno primero donde cualquier ser humano se desarrolla. En multitud de ocasiones MacIntyre compara este proceso con el de adquisición del lenguaje; y de alguna forma está indicando que la propia inteligencia humana tiene una base lingüística que ha de ser aprendida para después utilizar toda su carga de iniciativa y crítica.

El resto de la filosofía agustiniana, es tratado también como preámbulo al desarrollo filosófico medieval, sin dejar de poner el acento sobre determinados aspectos que no encontraban en el esquema agustiniano una respuesta coherente. El problema de la iluminación de la mente por parte de Dios para que se pueda dar el acto intelectual, y del refuerzo de la voluntad para el volitivo, ponen en un brete la autonomía humana. En el esquema de las virtudes entra en juego de modo capital la virtud de la humildad, necesaria tanto para la confianza en la autoridad como para el reconocimiento de los errores.

²⁸¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 220 (175-176).

²⁸² Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 166 (163).

²⁸³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 220 (176).

La concepción agustiniana de la justicia

MacIntyre completa el relato agustiniano de las virtudes, y de la virtud de la justicia, derivando sus consecuencias políticas, que se plasman de modo significativo en las reformas emprendidas por el Papa Gregorio VII: todo un proyecto de situar la autoridad de la Iglesia en relación con el poder civil. Para MacIntyre resulta un paso importante para demostrar la relevancia que puede llegar a tener el cristianismo en el plano secular.

En cuanto a la justicia, MacIntyre indaga en la concepción de San Agustín para entresacar un concepto coincidente con lo que los juristas romanos llegarían a expresar como *ius suum cuique tribuendi*. La valoración de San Agustín parte de una síntesis entre elementos de la filosofía neoplatónica y estoica — concretamente de Cicerón— con la tradición bíblica.

Su platonismo se basa en que no se puede concebir la justicia a partir de la mera experiencia de los sentidos. Hace falta algo más, que está dentro de cada uno; progresar en justicia consiste en familiarizarse con el concepto de la justicia que lleva cada uno en su interior. Para Agustín, —y en esto MacIntyre no puede por menos que estar de acuerdo— juzgar sobre lo merecido, presupone un tipo de comunidad que es la *civitas Dei*; se trata de una de ámbito universal, que ya no parte de la aplicación extensiva de un entorno social a otro distinto determinados preceptos. La voluntad es la facultad que ha de dirigir a los deseos y a la razón misma a su fin: y cobra en San Agustín, como hemos visto ya, una importancia inusitada.

San Agustín constituye una síntesis de tradiciones que ha de conjugar tres elementos: la concepción de la universalidad de la ley incorporada por el estoicismo, la tradición bíblica de la ley mosaica, y el relato platónico de la justicia. Parece que los dos primeros se integran gracias a la lectura de San Pablo, por la cual la ley natural coincide sustancialmente con la ley divino-positiva. De este modo, los no incorporados al pueblo de Dios no pueden excusarse por falta de conocimiento, pues tienen un acceso racional a la misma. Por otro lado, la convicción estoica de la universalidad de la ley natural se aplica ahora más allá de las fronteras de una nación particular, porque la concepción cristiana hará pensar en el pueblo de Dios, ante el cual todos los hombres ostentan igual dignidad. La integración con la tradición platónica hace transcribir a San Agustín ese pueblo de Dios como *civitas Dei*, en el sentido de que toda ejemplificación de una sociedad civil real no es más que una imperfecta aproximación a ese modelo, que no existe en nuestra situación temporal. Y no existe, sobre todo, por la existencia de un obstáculo en la voluntad, resultante de la caída original. Queda patente que la explicación del mal no reside tanto en el conocimiento —como ocurría en las concepciones aristotélica y platónica— sino en la voluntad.

La justicia en San Agustín se define como virtud de dar a cada uno lo suyo: coincide con la definición de Ulpiano y Justiniano. Pero la visión intelectual de la justicia no nos hace necesariamente justos. Hace falta el impulso del amor. La voluntad ordena y dirige nuestros deseos hacia la forma ideal de justicia, que está constituida por el seguimiento de Jesucristo, hacia Dios, infinitamente justo. Lo que mueve a la voluntad hacia el cumplimiento de lo justo ha de ser el amor de lo justo, que no es más que un aspecto del amor de Dios; de lo contrario no nos encontramos con un caso de justicia.

Pero se da el caso de que la voluntad necesita del auxilio de la gracia para dirigirse a su objeto, y que, por otro lado, la gracia ha de ser libremente aceptada por la voluntad. MacIntyre estima la posibilidad de conjugar ambas afirmaciones, pero no deja de advertir una tensión que originará controversias en el futuro sobre la relación entre la gracia y la libertad. Lo que queda claro en San Agustín es la necesidad de compaginar la justicia con otras virtudes, como la caridad, y la humildad, esta última como posibilidad de acceso a la gracia necesaria para que la voluntad no se desvíe de sus fines. De este modo, la injusticia consiste, de modo significativo, en la desobediencia.

Con todo este desarrollo MacIntyre nos muestra que se abre una variante en la tradición de las virtudes, según la cual la racionalidad práctica queda relegada a un papel secundario. La voluntad es anterior a la comprensión: en el esquema agustiniano, el asentimiento a la fe es anterior a la comprensión: ésta es **“consecuencia secundaria del recto querer”**²⁸⁴.

Con ocasión del estudio de San Agustín, MacIntyre sienta un principio general más: para derivar las cuestiones sobre la justicia es necesario extraer las consecuencias políticas de cualquier teoría moral. Esta tarea, que San Agustín delineó teóricamente en *De civitate Dei*, fue llevada a la práctica y a las instituciones políticas por el Papa Gregorio VII. MacIntyre acierta al destacar la figura de Hildebrando, uno de los personajes más relevantes de su época. En el trasunto político agustiniano llevado a cabo por el monje Hildebrando, destaca en primer lugar, un orden donde cada ciudadano tiene unos papeles asignados. Ser justo comporta tanto no salirse de su papel; cumplir adecuadamente lo que dicho papel requiere. Además, estar en posesión de *libertas* es una condición para la *iustitia*: se precisan unas garantías institucionales para que una organización pueda llevar a cabo sus fines, y sus miembros puedan adecuarse a las exigencias de la justicia.

Con este concepto de *iustitia* aplicado a la Iglesia, Hildebrando está en condiciones de reivindicar el orden de la *iustitia* en contra de los gobernantes seculares que se oponen a ella, pues es una justicia que afecta a todos los hombres en cuanto hombres haciéndoles iguales ante la ley y bajo la ley divina,

²⁸⁴ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 162 (158).

y, al mismo tiempo, ofrece una propuesta política al augurar malas consecuencias respecto a aquellos regímenes políticos que por su tiranía no quieran respetar ese orden. El castigo sobrevendrá en forma de disfunciones que terminarán haciendo inviable tal régimen.

MacIntyre se da cuenta de que, aunque las versiones de la justicia que se derivan de Aristóteles y de San Agustín convergen en varios aspectos, como en tener en cuenta la justicia del mérito y en su carácter teleológico, sin embargo, las diferencias eran grandes y tenían los gérmenes de un ulterior distanciamiento ²⁸⁵:

a) el entorno de la *πόλις* es muy distinto de la *civitas Dei*, sobre todo en cuanto a la delimitación de los miembros de las distintas comunidades políticas;

b) el elenco de virtudes es significativamente distinto en un caso y otro. Por ejemplo, Aristóteles no puede tener en cuenta virtudes como la *humilitas* o la *charitas* de las que Agustín va a hacer depender su concepto de justicia;

c) la concepción de la justicia y de su fin en el marco de un Dios creador y remunerador, está fuera del espectro aristotélico;

d) la visión de la historia de la humanidad que presenta Agustín en *De civitate Dei*, es también ajena a Aristóteles. Dicha concepción histórica ayuda, entre otras cosas, a proporcionar una explicación para la falibilidad humana basada en la corrupción de la voluntad y la ayuda de la gracia, y a contar más con el contexto en la elucidación de las manifestaciones de la justicia.

Las convergencias y divergencias entre el Aristotelismo y la tradición agustiniana van a dar lugar a diferentes soluciones prácticas en los siglos siguientes, pero, sobre todo, estarán presentes en las perplejidades de la Edad Media y su dificultad para aplicar los conceptos generales de San Agustín en la práctica de las sociedades occidentales.

12. LA ETAPA MEDIEVAL

Unida al cristianismo, pero no identificada con él, MacIntyre trata la filosofía medieval como un avance. El reencuentro de Aristóteles, y las aportaciones propias de las diversas concepciones teístas bíblicas que confluyen

²⁸⁵ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 166 (163).

en el mundo occidental, abren nuevos campos a esa tradición clásica de las virtudes.

“Este vínculo entre la perspectiva histórica bíblica con el aristotelismo en el tratamiento de las virtudes es lo que constituye un logro único de la Edad Media y tan judío como islámico o cristiano” ²⁸⁶.

La narrativa propia del mundo medieval viene preconizada por San Agustín, como hemos indicado, y constituye un viaje con un destino determinado e ideal, al que se presentan distintas dificultades. El mundo ideal que se espera alcanzar contrasta con una situación social donde todo está cuestionado y no existe respeto por la ley. La anticipación de Agustín en este campo queda clara en *De civitate Dei*, donde se opone la ciudad ideal del reino celestial, a la Roma pagana recién destruida por la invasión bárbara. MacIntyre aventura en *Tras la virtud* que la carencia de las teorías morales en el medievo procede tanto del apercibirse de la dificultad de trasladar un esquema teórico a una realidad tan cambiante, como de un cierto realismo epistemológico que hace avanzar una tradición sin pretender decir la última palabra. Estos últimos juicios serán matizados en las obras posteriores a *Tras la virtud*.

a) *Pedro Abelardo*

MacIntyre presenta a Pedro Abelardo como uno de los antecesores de Santo Tomás en el intento de conciliar la tradición agustiniana con la aristotélica ²⁸⁷. Habla de él como un paso más en el avance de la tradición agustiniana, que acercará el platonismo agustiniano a la visión de Aristóteles ²⁸⁸. Pero ese intento, como otros muchos en la época, no termina de encontrar la síntesis deseada. Su metafísica del singular es precursora del nominalismo de Guillermo de Ockham, lo que no dejará de tener efectos en sus escritos sobre moral: para él la intención, más que las normas objetivas, es el determinante de la virtud y del vicio. Los errores de Pedro Abelardo, más que sus aciertos sirven

²⁸⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 225 (180).

²⁸⁷ MacIntyre cita también a Alain de Lille, como un precursor de Santo Tomás. Fue un autor que procuró integrar la filosofía pagana clásica de Platón y Cicerón, con la corriente cristiana. Resalta que lo hizo teniendo en cuenta el carácter social de las virtudes y eso hace digno de ser destacado, incluso por encima de Santo Tomás al menos a ese respecto. (cfr. *Tras la virtud*, p. 214 (171)). No es casual que otorgue importancia a los aspectos prácticos y circunstanciales al ser uno de los autores medievales más importantes acerca de la predicación, con su *Summa de arte praedicatoris*. Estudiaremos cómo MacIntyre habrá de retractarse también de la anterior apreciación respecto al Aquinate.

²⁸⁸ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 124 (90-91).

a MacIntyre para explicar el marco de las controversias de la época del Aquinate y la genialidad de sus soluciones.

En *Tras la virtud* MacIntyre resalta por primera vez el papel de Abelardo. Hace hincapié en cómo el énfasis de la concepción cristiana medieval en la voluntad, producirá una interiorización de la moral; es decir, una inclinación al decisionismo moral. Abelardo cuenta con las virtudes y los vicios, pero en un escalón inferior. Por encima de la posesión de virtudes y vicios, y ya que siempre se dará un conglomerado de los dos en el carácter de cualquier ser humano, está la decisión de la voluntad de cumplir o no la ley divina. La racionalidad práctica se sitúa así por debajo de la afirmación de la voluntad ²⁸⁹.

La cuestión suscitada por Abelardo, —a pesar del enfoque negativo que MacIntyre da a su solución entroncándola con algún tipo de estoicismo y con un concepto de moral basado más en la ley que en la virtud— denota, sin embargo, una necesidad de completar el esquema aristotélico acerca de la libertad humana, que el mismo MacIntyre había expresado en *Historia de la ética*: concretamente la falta de recursos de Aristóteles para explicar de un modo convincente la falibilidad.

Para Pedro Abelardo y una larga tradición de autores medievales influidos por el estoicismo, la concepción sobre la estructura de la *psique* y los actos humanos, con ese énfasis en la voluntad y en la ley, influye de modo determinante en el concepto de virtud que manejan; virtud concebida como disposición al cumplimiento de la ley, curiosamente cercana a la concepción liberal moderna. La apelación a la moral de la ley se sitúa en el marco de la moral de la universalidad; pero, en ese intento, la moral que deja de tener en cuenta el contexto para elevarse al rango de incondicionada. Por el contrario, la moral de virtudes es una moral contextual; dependiente de las circunstancias sociales en las que éstas se aprenden y desarrollan.

De todos modos, MacIntyre sitúa a Abelardo muy lejos de esa tradición moderna al explicar su concepción y su vivencia de la relación con la autoridad, lo que denota el aprecio del escocés por quienes legítimamente discuten en el marco de una tradición común. Al hilo del sometimiento con el que se plegó ante la autoridad de la Iglesia, MacIntyre va a ejemplificar el rasgo de la necesidad de la autoridad en todo conocimiento y en todo proceso de adquisición de virtudes ²⁹⁰. En el plano de la moral y de la virtud, MacIntyre extrae de la biografía de Abelardo una explicación de por qué no se ha de renunciar por completo a la autoridad en ninguna fase de una investigación o del progreso moral. Precisamente porque la inteligibilidad y el avance moral son procesos

²⁸⁹ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 210-214 (167-171).

²⁹⁰ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 115-128.

teleológicos no plenamente logrados *in via* ²⁹¹. A MacIntyre le conviene resaltar este argumento, pues reafirma no sólo el punto de partida del aprendizaje, sino la apertura al perfeccionamiento continuo del conocimiento y la mejora de la virtud. Con ello, además, refuerza su concepción dialéctica del progreso intelectual, por el cual permanecemos abiertos a la posibilidad de crítica y refutación por un argumento que puede alcanzar autoridad para nosotros en cualquier momento ²⁹².

b) Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás es el último autor de la tradición que analizaremos en la perspectiva de la teoría de la virtud a lo largo de la obra de MacIntyre. Aunque existen continuadores de la tradición de las virtudes, el Aquinate constituye para MacIntyre el avance más importante de esa tradición hasta nuestros días. Trae a colación otros autores tomistas pero más como continuadores e intérpretes que como innovadores de la misma tradición.

Desde el principio de su obra, el escocés se muestra con un profundo interés hacia los problemas filosóficos que suscitaba el tomismo ²⁹³. Las aproximaciones al Aquinate en sus primeros escritos mezclan síntomas de aprecio, sobre todo en cuanto a su epistemología, con cierta desatención hacia su posible influencia en la filosofía actual. El tratamiento de *Historia de la ética* no es más que un breve esquema de Santo Tomás como un legítimo continuador de Aristóteles, pero no muestra más interés por esta línea filosófica, que es despachada en breves párrafos ²⁹⁴.

Tras la virtud presenta a los filósofos medievales en una encrucijada de preguntas que afectan a la integración racional de las doctrinas religiosas, y a la incorporación de cualquier teoría a un mundo sometido a abundantes cambios e incertidumbres. La extensión con que trata la filosofía de Santo Tomás es mayor, pero todavía no ha captado la relevancia del tomismo para constituir una tradición que pueda aportar una auténtica réplica a la modernidad. En sus propias palabras:

²⁹¹ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 127 (92).

²⁹² En esta misma línea, vid., “Aquinas's Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours”, en *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, AMÉLIE OKSENBERG RORTY (ed.), Routledge; London y New York, 1998, pp. 95-108.

²⁹³ Vid. por ejemplo, “Analogy in Metaphysics”, *Downside Review*, vol. 69, 1950-1, pp. 45-61, o los artículos para la *Encyclopaedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), Macmillan; New York, 1967: “Being”, vol. 1, pp. 273-7; “Essence and Existence”, vol. 3, pp. 59-61; “Ontology”, vol. 5, pp. 542-3.

²⁹⁴ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 119-121 (117-120).

“En *Tras la virtud* todavía no había descubierto cómo Aquino había enriquecido y reconstruido la tradición y le había dado su forma definitiva. Y tampoco había aprendido cómo, si las tesis filosóficas claves de Aquino habían de ser defendidas racionalmente, podrían proporcionar los recursos, no sólo para refutar las principales alternativas rivales en sus propios términos aristotélicos, sino también para explicar cómo, si sus conclusiones centrales eran ciertas, se podrían identificar y explicar los fallos de esas alternativas, más contundentemente que en los propios términos de aquellas alternativas rivales. Más en particular, tendría que explicarse de esta forma la historia de la fragmentación y los interminables desacuerdos de la filosofía moral ilustrada y postilustrada”²⁹⁵.

Aunque *Tras la virtud* valora al Aquinate de modo inusitado, todavía MacIntyre mezcla los argumentos positivos con fuertes críticas, sobre todo dirigidas a la teoría de la unidad de las virtudes, que, si ya se incluían en el tratamiento de Aristóteles, se endurecen más aún en el caso de Santo Tomás. Santo Tomás es presentado en como el gran redescubridor de Aristóteles. Pero le acusa de no haber comprendido el contexto político de las virtudes y, junto con Aristóteles, de haber errado en su concepción demasiado unitaria de las mismas, mientras que en realidad no termina de integrar las virtudes cardinales de Aristóteles con un nuevo elenco de virtudes de la tradición cristiana como la paciencia o la humildad, que no tienen traducción directa en lenguaje aristotélico. MacIntyre levanta en *Tras la virtud* una fuerte sospecha sobre el Aquinate y su planteamiento integrador de las virtudes teologales y las cardinales propias del esquema aristotélico.

Otro defecto que achaca al Aquinate es el de no entender de modo positivo la conflictividad humana, pues, para Santo Tomás, **“si se nos plantea un conflicto moral auténtico es siempre a causa de alguna acción malvada anterior por nuestra parte”**²⁹⁶. MacIntyre se niega a admitir tal argumento, pues sigue creyendo en el importante papel de la confrontación para el avance

²⁹⁵ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 298.

“In *After Virtue* I did not as yet recognize how Aquinas had enriched and reconstituted the tradition and given it its definitive form. And I also had to learn how, if Aquinas's key philosophical positions were to be rationally vindicated they had to provide the resources not only for refuting the major rival alternatives in his own Aristotelian terms, but also for explaining how, if his central conclusions were true, the failures of those alternatives could be identified and explained more compellingly than they could be in the terms of those alternative positions themselves. More particularly the history of the fragmentation and the interminable disagreements of Enlightenment and post-Enlightenment moral philosophy would have to be so explained”.

²⁹⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 224 (179).

racional. Ve algo así como alguna distorsión necesaria en la vida moral humana, muy ligada a su negación del determinismo causal y de las generalizaciones legaliformes de la modernidad, que pretende también un esquema unitario demasiado rígido en la moral.

En *Tras la virtud* MacIntyre partía de la base de que la filosofía moral del Aquinate en este punto, se alejaba de una solución aristotélica adecuada, y no reflejaba el pluralismo y las tensiones del ambiente real del medioevo. Las críticas se centraban en los siguientes aspectos:

a) El universalismo constatado en el esquema Tomista de las virtudes. *Tras la virtud* acusa al Aquinate de pretender configurar, sin lograrlo, una clasificación cerrada de las virtudes. En concreto, el punto de partida de la crítica es que Santo Tomás **“presenta la tabla de las virtudes como si fuera un esquema exhaustivo y coherente”**²⁹⁷.

De este modo, MacIntyre colocaba a Santo Tomás en la tradición de las virtudes, en el contexto de quienes procuraban dar respuesta al contraste entre el orden cósmico del universo y las múltiples incertidumbres y modos de vida en que los hombres y pensadores medievales estaban sumidos. La primera crítica al Aquinate va a ir en la línea de sus pretensiones de buscar una teoría unitaria de la virtud, por encima de esos cambios sociales, y llega a formular el principio general de que **“hay necesariamente cierta clase de desorden empírico en el modo en que se ordena nuestro conocimiento de las virtudes”**²⁹⁸. MacIntyre tacha de “marginal” —no sólo en el sentido de excepcional en su época, sino también en el de utópico— el intento tomista de compatibilizar todo el cuerpo de virtudes cardinales con las teologales, y con otras virtudes más específicas de la tradición cristiana, como la humildad, la paciencia o la pureza. Culpa de esta errónea aproximación a una excesiva dependencia de la biología metafísica de Aristóteles, y a una falta de coherencia de Santo Tomás, a quien acusa mezclar sin demasiado rigor argumentos teológicos dependientes de la revelación, y argumentos metafísicos.

b) Que, para MacIntyre, hacer esquemas de virtudes es una práctica precaria. Con esto nos estamos refiriendo al terreno estricto de la filosofía moral, donde, para el escocés, hemos de proceder con especial cautela. En este caso, la base de la realidad en que se basa la clasificación —las acciones humanas— es de una riqueza tal, que dificulta enormemente la tarea. En este punto MacIntyre puede partir de un prejuicio. Él mismo lo expresa llanamente al decir que **“tales grandes esquemas clasificadores**

²⁹⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 223 (178).

²⁹⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 223 (178).

deben siempre despertar nuestras sospechas”²⁹⁹. La crítica ha funcionado en el caso de las concepciones sistemáticas de la modernidad, por haber demostrado que carecen de un fundamento en la realidad. Pero, en el caso del Aquinate, esa sospecha impide indagar más allá y le lleva a juzgar su concepción de la virtud demasiado deprisa. MacIntyre todavía no había profundizado en la existencia de tomismos diversos³⁰⁰, y orienta sus críticas hacia uno concreto: precisamente aquel que muestra a un Aquinate comprometido con una forma de escolástica cerrada sobre sí misma.

Por otro lado, MacIntyre percibe adecuadamente que el intento clasificador encuentra un obstáculo suplementario en la imperfección del propio autor de esa tarea, pues esto influye en el modo de percibir las virtudes sobre las que pretende trabajar. (En el caso concreto del Aquinate, quizá MacIntyre no ha percibido aún su catadura moral, que le hace idóneo para este cometido).

c) No advertir el aspecto social y político de las virtudes³⁰¹. Es una característica que MacIntyre suele adscribir a la modernidad³⁰², pero que recae en esta ocasión también sobre Santo Tomás. MacIntyre le atribuye una visión excesivamente racionalista, por aislar a la razón de estos contextos.

d) Establecer un sistema incompatible con la posibilidad de rescatar —al menos parcialmente— virtudes de otras concepciones rivales³⁰³. Es una consecuencia de concebir el sistema tomista como algo cerrado, y, por tanto, esta nueva acusación cae o se sostiene unida a la expresada en b).

e) Otra de las críticas a la unidad de las virtudes en Santo Tomás se refiere a la posibilidad de que en un mismo sujeto moral convivan virtudes y vicios. MacIntyre confunde una explicación tomista como la de Peter Geach, con la explicación del propio Santo Tomás, para concluir que la visión fuerte de la unidad de las virtudes no se puede sostener. La contestación a esta premisa es tan sencilla como negar la mayor: Santo Tomás no afirma que no pueda haber virtudes —aunque sean mínimas— en un ser humano vicioso, por depravado que sea. Sí mantiene que determinados actos que se tienen como manifestación de virtudes no lo son en realidad, pues no se han integrado en el “justo medio” del que habla Aristóteles, y, por tanto, no se han dirigido al verdadero *τέλος* necesario para configurarlos como manifestaciones de virtudes.

²⁹⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 223 (178).

³⁰⁰ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, cap. 3.

³⁰¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 214 (171).

³⁰² Vid. Capítulo I D.3 *La pretensión de universalidad*, pp. 90-105.

³⁰³ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 224-225 (179-180).

También en *Tras la virtud*, el escocés se da cuenta de que en realidad cabía otra lectura de Santo Tomás, no como una exposición acabada del orden de las virtudes, desde un punto de vista teórico de tercera persona, sino que en todo caso, el intento ordenador del Aquinate, podía basarse siempre en la constatación realista de los datos que proporcionaba la experiencia, y, más concretamente, la experiencia social de cada hombre.

Pero, siguiendo con su argumentación, llegará a afirmar: **“Si cualquier versión de la moral aristotélica estuviera necesariamente comprometida con la tesis fuerte de la unidad de las virtudes (y lo estuvo no sólo Tomás de Aquino, sino el propio Aristóteles), existiría un grave defecto en esa postura”**³⁰⁴, una sentencia de la parece dudar en el *Epílogo* de la segunda edición inglesa de *Tras la virtud*³⁰⁵, y de la que tendrá que arrepentirse nada más comenzar su siguiente libro.

Poco más se dice del Aquinate en *Tras la virtud*, salvo que se sitúa claramente en la estela filosófica de Aristóteles, como uno de los mayores intentos medievales de conciliación entre la tradición bíblica y la tradición clásica, en cuanto a su clarividencia para plantear el problema de la continuidad entre naturaleza y gracia. Pero MacIntyre no aprecia todavía que destaquen las soluciones de Santo Tomás: las ve ajenas a las consecuencias políticas, y demasiado monolíticas como para explicar la diversidad de las virtudes y la falibilidad humana.

En MacIntyre sigue pesando mucho la valoración positiva del conflicto y, a este respecto, no ve útil un sistema unitario como el de Santo Tomás, que minusvalora los posibles conflictos entre virtudes. A MacIntyre estos conflictos le parecían productivos para frenar la tendencia estática de determinadas ideologías. En definitiva, Santo Tomás es juzgado sin aportar demasiadas pruebas: recae sobre él el prejuicio de que una teoría tan perfecta no puede ser real, sobre todo en un mundo que, como el medieval, estaba sometido a fuertes cambios. A este respecto es curioso analizar que la principal razón para esa crítica no está en la imposibilidad de alcanzar unos criterios objetivos en moral —MacIntyre afirma explícitamente esta posibilidad— sino en el escollo apriorístico que ve inverosímil la existencia de algún personaje con una educación en las virtudes tal, que pueda integrarlas todas adecuadamente y estuviera en condiciones de elaborar tal teoría. Esa implicación práctico-teórica olvidaba en el caso del Aquinate sus condiciones personales excepcionales.

La conclusión es que el celo crítico de MacIntyre vuelve a arrastrar al Aquinate como había sucedido en *Historia de la ética*, sin haber valorado a

³⁰⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 225 (180).

³⁰⁵ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 339-40 (278).

fondo sus implicaciones para la nueva teoría aristotélica que el mismo MacIntyre estaba empezando a construir. Más tarde se dará cuenta del error, y no dudará en saldarlo con una valoración de signo opuesto a la que había sostenido en *Tras la virtud*. MacIntyre concibe ese error también como desconocimiento histórico de las tradiciones de las que el Aquinate era continuador y a cuyas preguntas ofrecía soluciones sin precedentes:

“Estaba en un grave error al no hacer mención a los filósofos medievales tales como ibn Sina (Avicena), al-Ghazali, y sobre todo ibn Rushd (Averroes). Y estas ausencias fueron responsables de una ulterior inadecuación de mi tratamiento del pensamiento moral de Aquino, ya que la síntesis del Aquinate entre la teología y Aristóteles tenía una profunda deuda con Maimónides, Avicena y Averroes”³⁰⁶.

1) -- El Aquinate en Justicia y racionalidad y Tres versiones rivales de la ética

Justicia y racionalidad hace definitiva la necesidad de adscribirse a una tradición concreta: la única que hasta el momento puede proporcionar los elementos adecuados para una correcta teoría de la racionalidad práctica y, por consiguiente, de la virtud. Y esta tradición no es otra que la que, comenzando en Aristóteles, resulta perfeccionada por Tomás de Aquino. Todavía no es explícita la asimilación de la tradición que encarna Santo Tomás, sino la intuición de un camino por donde trazar nuevas soluciones a los problemas morales actuales. Además, es una tradición que necesita ser puesta al día, manifestarse viva en sus desarrollos teóricos y en su aplicación práctica. Lo que MacIntyre afirmará más adelante —en *Tres versiones rivales de la ética*— es que ninguna otra tradición ha realizado aproximaciones tan satisfactorias en la explicación de la acción humana en cuanto a su valoración moral. De todos modos, las afirmaciones de *Justicia y racionalidad* respecto al Aquinate no podían menos de sorprender a los lectores de *Tras la virtud*, pues el cambio de sesgo es radical.

Justicia y racionalidad incluye una retractación de las críticas que había vertido sobre el Aquinate en *Tras la virtud*. MacIntyre habrá de enmendar el planteamiento crítico sobre la unidad de la virtud³⁰⁷, y reconocer que no había

³⁰⁶ Cfr. *Historia de la ética*, Prefacio a la 2ª ed., p. xi.

“It was as great a mistake to have made no mention of such Islamic philosophers as ibn Sina (Avicenna), al-Ghazali, and above all ibn Rushd (Averroes). And these absences were responsible for a further inadequacy in my treatment of Aquinas' moral thought, since Aquinas' synthesis of theology with Aristotle was deeply and importantly indebted to Maimonides, Avicenna, and Averroes”.

³⁰⁷ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 223-226 (178-181).

captado entonces los rasgos principales del pensamiento del Aquinate³⁰⁸. Ahora MacIntyre corrige en *Justicia y racionalidad* su posición acerca de las virtudes en Santo Tomás, adoptando un enfoque mucho más abierto³⁰⁹.

En el fondo, las críticas hacia las pretensiones universalistas del planteamiento tomista de la teoría de la virtud, se basaban en que había supuesto que el meollo filosófico del Aquinate no casaba fácilmente con una caracterización de las virtudes desde su entramado social. La corrección de *Justicia y racionalidad* constituye un esfuerzo por conjugar a Aquino el aprendizaje moral a partir de los vínculos comunitarios. Otro problema sería que esa lectura de Santo Tomás fuera la única posible, o que se ignorara la importancia que ostentan en su obra las conclusiones acerca de la naturaleza humana que no tengan una conexión inmediata con los contextos sociales. Lo que MacIntyre viene a afirmar es que, desde el punto de vista subjetivo, el agente moral del Aquinate ha de contar con su entorno social para realizar el aprendizaje moral, y que sería imposible hacerlo —también para el Aquinate— en un solitario individualismo³¹⁰.

MacIntyre expone la figura de Santo Tomás al hilo del análisis de los conflictos entre tradiciones inconmensurables. La posición privilegiada del Aquinate para conjugar elementos de las dos tradiciones más importantes del mundo occidental de su tiempo, le permite llegar a la conclusión de que es posible superar el conflicto entre tradiciones que parecían inconmensurables.

Una vez más recalca que las diferencias entre la filosofía moral actual en occidente y el tomismo están marcadamente enfrentadas y que hace falta una actitud moral determinada para poder discutir y llegar aunque sólo sea a un principio de acuerdo.

En *Justicia y racionalidad* MacIntyre se ha convertido en un admirador y defensor del Aquinate. Las razones de fondo donde se apoya esta predilección son de tipo epistemológico: concepción de la verdad, de la investigación, etc. Son todos factores que se diferencian de los conceptos sostenidos por la modernidad. MacIntyre se empeña en resaltar la incompatibilidad de la visión tomista con la moderna, ya desde su raíz. El tomismo macintyreano resulta ser marcadamente reivindicativo: sirve de azote para la situación de las sociedades occidentales sumidas en el liberalismo.

En MacIntyre se dan paralelamente el desarrollo de sus propias teorías junto y la toma de partido a favor de la tradición aristotélico-tomista como un todo. *Tres versiones rivales de la ética* supone una profundización en el

³⁰⁸ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 14 (x).

³⁰⁹ Cfr. *Justicia y racionalidad*, cap. X.

³¹⁰ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 181 (180).

tomismo, donde MacIntyre demuestra un conocimiento profundo no sólo del pensamiento del Aquinate, sino de la génesis de su filosofía y de las distintas escuelas tomistas que se prolongan hasta nuestros días. Con ello, el escocés está en condiciones de concretar a qué línea de continuación del pensamiento de Santo Tomás da su beneplácito y entra en el proceso de continuar esa tradición.

El desarrollo más concreto puede sólo pudo venir una vez sentados los principios de valoración del progreso racional entre las tradiciones y dentro de la propia tradición. Quizá el avance fundamental en esa línea lo constituya el artículo posterior de MacIntyre “First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues”³¹¹. Se trata del siguiente paso —de lo general a lo concreto— de un proyecto de investigación moral: el hallazgo de los primeros principios y su papel de en el obrar moral. MacIntyre reconoce en esta obra que es Santo Tomás quien logra desarrollar una versión de Aristóteles que conserve la fructífera relación entre justicia y racionalidad práctica y sin embargo **“escape las limitaciones de la polis”**³¹².

2) -- El tomismo de MacIntyre

MacIntyre no puede concebir el tomismo como un sistema acabado; entre otras razones, porque una de las cualidades de esta filosofía, así como de la aristotélica, con la que entronca, es que no cierran nunca la puerta a sucesivas correcciones y enmiendas en su descripción de la realidad³¹³. Para MacIntyre éste resulta un punto epistemológico esencial de cualquier empresa cognoscitiva. La búsqueda de una filosofía abierta a la corrección se remonta varios decenios en su trayectoria y, por eso, su acercamiento al aristotelismo y el tomismo han terminado en un hallazgo feliz de unos criterios que conjuguen la reivindicación de la verdad, con la profundización en las distintas aproximaciones a ella. La posibilidad de traducción, diálogo y superación de la inconmensurabilidad entre tradiciones, siempre supone un esfuerzo de apertura al progreso en la propia tradición. De lo contrario la tradición corre el riesgo de estancarse en sus propios presupuestos. Y, por la misma razón que el tomismo resulta un sistema inacabado, está en condiciones, no sólo de superar posibles crisis epistemológicas internas, sino también de incorporar críticas y soluciones de otras tradiciones. Todo esto siempre a partir de su propio esquema, y no con un apresurado eclecticismo que conduciría a desvirtuarlo.

La aproximación a la filosofía del Aquinate en *Justicia y racionalidad* es coherente con el descubrimiento de la “racionalidad histórica de las tradiciones”. Comienza con un relato biográfico de la educación recibida por Santo Tomás y

³¹¹ Cfr. “First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues”: The, Aquinas Lecture, 1990, Marquette University Press, Milwaukee, 1990, 69 pp.

³¹² Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 26 (10).

³¹³ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 175 (172).

cómo pudo favorecer de modo trascendental su posterior superación de las crisis epistemológicas de su tiempo. La ambientación histórica supone también una descripción de esos problemas y las razones por las que habían surgido, aunque es lógico pensar que no sabríamos profundizar en esas razones si no tuviéramos la solución de la crisis. Esto es coherente con la tesis de MacIntyre de que el diagnóstico retrospectivo es superior cuando se ha resuelto una crisis epistemológica, aunque en la época en la que se da puede haber ya una cierta percepción de lo que está sucediendo. Claro que, ese relato retrospectivo tiene que ser el más adecuado de los que se puedan dar. La historia también está sometida a cambio, por el descubrimiento de nuevos hechos o por el análisis más certero de los que tenemos a nuestra disposición. En este sentido, MacIntyre ofrece a crítica su propio relato del Aquinate, que a su vez es continuador de una tradición de explicaciones históricas del tomismo en la que se encuadran autores como Maritain, Gilson, Grabmann, Mandonnet, Van Steenberghe, Weisheipl, Finnis o McInerney³¹⁴.

3) -- El tomismo de la teoría de la racionalidad histórica de las tradiciones³¹⁵

El desarrollo de una teoría propia de MacIntyre supone la profundización en el tomismo. La teoría de la racionalidad histórica de las tradiciones quiere situarse en la tradición tomista como una profundización y un desarrollo.

El nexa más importante es la epistemología realista de MacIntyre y su concepción de la verdad como *adaequatio intellectus ad rem*. En este caso no hace sino asumir el fondo de la teoría tomista de la verdad, apartándose de las aproximaciones idealistas, a las que achaca su fuerte vinculación a la modernidad³¹⁶. Es necesario asumir que todo el proyecto ético macintyreano se apoya en esta concepción de verdad. Su oposición al proyecto liberal se basa en la propia epistemología con la que se construye la ética en la modernidad, que se ha olvidado la metafísica realista y ha optado por un subjetivismo que parte del giro de *inmanentismo* cartesiano³¹⁷. MacIntyre localiza los errores epistemológicos básicos de esta tradición y procura no asumir ninguna de sus premisas. De ahí que evada cualquier compromiso con las fórmulas teóricas, institucionales e incluso terminológicas de esa tradición. Sabe que, en los

³¹⁴ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 109 (76); “(Recensión) de *Ethica Thomistica*, de Ralph McInerney”, *Teaching Philosophy*, vol. 7, 1984, pp. 168-70; “(Recensión) *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* de John Finnis”. *Ethics*, vol. 103 (4), Jul. 1993, pp. 811-812.

³¹⁵ Vid. *Tres versiones rivales de la ética*, cap. 6.

³¹⁶ Cfr. Introducción a *The Ethical Demand* de Knud Ejler Løgstrup. University of Notre Dame Press. 1997, p. xix.

³¹⁷ Cfr. CARLOS CARDONA: *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp; Madrid, 1973, 296 pp.

presupuestos de esas manifestaciones culturales y sociales, se halla una base conceptual opuesta a ese realismo donde hace falta basar cualquier aproximación sólida a un concepto de verdad.

Pero hay otra característica del tomismo, que MacIntyre valora muy positivamente: es su carácter abierto y dialogante con los autores del pasado de la propia tradición y con los de tradiciones rivales. Podríamos denominarla *tolerancia fundamentada*, pues no se trata de ignorar los desacuerdos —como si no existieran—, o de prescindir, en aras de la convivencia pacífica, de las distintas cosmovisiones que pueden darse en un grupo social heterogéneo. MacIntyre va mucho más lejos con la teoría de la racionalidad de las tradiciones: se trata de profundizar al máximo en los aspectos básicos de la propia tradición y, paralelamente, en la comprensión de las demás tradiciones que se nos presentan, pero no como un espectador externo, sino procurando comprender los términos del rival como si se tratara de una *segunda lengua materna*; con sus propios presupuestos. Sólo así estamos en condiciones de desarrollar un verdadero diálogo, sin renunciar a nuestro marco de referencia para la formación moral, pero, al mismo tiempo, sin excluir las aportaciones y enfoques de otros puntos de vista. El fin de esta apertura y diálogo es el alcance de la mejor aproximación posible a la verdad; luego sólo se podrá postular con una teoría que, al menos, tenga la esperanza de llegar a conceptos sólidos de verdad. Precisamente por el escepticismo hacia la verdad, MacIntyre descubre en la modernidad los gérmenes de una desconfianza en la relación intelecto-realidad, que la hacen sospechosa de haber entrado en una crisis epistemológica ³¹⁸.

El sentido positivo del progreso del saber humano, a partir de la confrontación de las propias teorías con la realidad y de la refutación de los oponentes, es otra característica de una buena epistemología, que MacIntyre localiza en Santo Tomás. El esquema de *Quaestiones* de la *Summa Theologiae* apoya esta concepción, al comenzar por una propuesta provisional, a la que se formulan cuantas objeciones se estiman relevantes, para concluir con las correcciones necesarias de las primeras tesis. Podríamos deducir que la *Summa* es eminentemente dialéctica. MacIntyre aprecia en grado sumo esta característica. Por ello, cuando se da cuenta de la profundidad de la autocritica del método tomista, no duda en revisar sus juicios negativos acerca de las posibilidades de esta filosofía, no sólo como mejor enfoque posible de la investigación teórica, sino también respecto a aplicaciones prácticas que estaban presentes o incoadas en la época del Aquinate. La *Summa Theologiae* dialoga con el pasado y el presente, sin intentar acallar las voces relevantes, y buscando los elementos constructivos de cualquier tradición, fundamentalmente la aristotélica y la de los santos Padres de la Iglesia, destacando entre éstos San Agustín.

³¹⁸ Cfr. “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science”, *The Monist*, vol. 60, 1977, p. 459.

Haber comprendido lo anterior supone una aproximación a la unidad del saber humano largamente añorada en la filosofía macintyreana, que siempre insistió en la necesidad de unir argumentos epistemológicos, psicológicos y morales para llegar a una concepción que dé cuenta de los diferentes aspectos de la realidad. Es otra característica de la teoría de la racionalidad de las tradiciones. La tradición no se circunscribe a éste o aquel aspecto del saber: huye de la compartimentación y procura rescatar las manifestaciones más diversas de un mismo fenómeno tradicional en los distintos ámbitos. El propio MacIntyre es un maestro al enfocar las cuestiones básicas a partir de distintas materias, como se refleja también en su último libro, donde procura una profundización en cuestiones de biología y conducta animal³¹⁹. Una tradición es, pues, un argumento extendido en el tiempo y que abarca los distintos ámbitos del saber. No sería suficiente para describir una tradición, una sola postura concreta a partir de una ciencia aislada del resto. La *Summa Theologiæ* responde a este planteamiento de no aislar las cuestiones; MacIntyre elogia expresamente esta característica y advierte del frecuente error de leer esta obra de modo fragmentario: unas cuestiones dependen de otras y sólo se entienden en su conjunto³²⁰.

Al igual que la *Summa* no deja la impresión de pretender situarse en una posición imparcial, MacIntyre resalta en su teoría de la racionalidad de las tradiciones la necesidad de construir el argumento racional a partir de los principios de la propia tradición. Así, aventurar un concepto de verdad, no significa para ninguno de estos dos filósofos, entrar en una dinámica de oscurecimiento de la razón —como lo enfocaría un hipotético autor moderno—, sino, por el contrario, un sólido punto de partida que, sin embargo, no es inerte: ha de profundizar en sus razones y progresar en una más amplia comprensión de la realidad y de su propio sistema de entenderla. Paralelamente a este posicionamiento en torno a un concepto de verdad teórico, en la racionalidad práctica se da la necesidad que un agente moral determinado se presente con una educación moral concreta en el seno de una tradición, para poder desarrollar adecuadamente el argumento moral y el comportamiento consiguiente³²¹.

4) -- La teoría de la virtud

³¹⁹ Cfr. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago and La Salle (Illinois) 1999. 166 pp. Traducción española: *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós; Barcelona, 2001, 204 pp.

³²⁰ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 173-4 (133-134).

³²¹ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 173 (133):

“(...) la Summa, texto escrito en un latín cuya lucidez absolutamente insólita puede ocultar la originalidad de las intenciones del autor, nos retrotrae de manera necesaria a la cuestión de qué clase de personas tenemos que ser o llegar a ser —en el siglo XIII o ahora— para leerla de forma correcta”.

Hemos recalcado que la teoría de la virtud en Santo Tomás tiene que encuadrarse en un cuerpo de doctrina general, y conjugarse con lo que afirma acerca de las normas y, en primer lugar, de la ley natural. Santo Tomás procede de modo sistemático en la *Suma Teológica*. Es importante el énfasis que hace MacIntyre en la unidad del proyecto tomista de enlazar los diferentes campos del saber: en la moral se ha de comenzar por la formulación de la pregunta sobre el bien o fin último de los seres humanos, para proseguir con la cuestión sobre la acción humana y los tipos de acción que nos pueden conducir a ese fin, el papel de las pasiones en la acción y, consiguientemente, de los hábitos y virtudes en la educación de las pasiones. A la concepción general se unen, ordenadamente, unos elencos de virtudes. La justicia recibe su tratamiento preeminente siguiendo el esquema aristotélico, e incluso es importante el dato histórico de que Santo Tomás compuso al mismo tiempo la parte moral de la *Summa* y los comentarios a la *Ética a Nicómaco*. MacIntyre se da cuenta de que la clave del sistema tomista de las virtudes se encuentra en la capacidad de entroncar las virtudes naturales básicas: sabiduría, justicia, fortaleza y templanza, con el cuerpo de virtudes sobrenaturales de la fe, esperanza y caridad, que aporta el cristianismo ³²².

Una vez enmendada su propia crítica a la unidad de la virtud en Santo Tomás, MacIntyre está en condiciones de emprender una justificación original de la compatibilidad entre virtudes cardinales y teologales en la tradición cristiano-tomista. Una vez más, tanto el error como la solución de MacIntyre tienen raíces sociológicas. En la actualidad, se da cuenta de que lo que en su día había tomado por ser la entraña de la solución del cristianismo, era una visión personal muy unilateral, que se expresaba en *Historia de la ética* con la siguiente fórmula:

“La paradoja de la ética cristiana consiste precisamente en que siempre ha tratado de idear un código para toda la sociedad a partir de llamamientos dirigidos a individuos o pequeñas comunidades para que se separaran del resto de la sociedad” ³²³.

MacIntyre no había entendido el papel del cristianismo en el mundo: daba por sentada la marginalidad de la doctrina cristiana —seguramente por influjo de la teología de Barth— y esto le producía una profunda desazón, tanto por sus intentos de reivindicar un camino racional para la verdad, como por la importancia que tiene en nuestro autor que las doctrinas morales influyan de hecho en la sociedad. Más tarde tendrá que rectificar este planteamiento político

³²² Cfr. *Historia de la ética*, Prefacio a la 2ª ed., pp. ix-x; cfr. entrevista con DMITRI NIKULIN en 1995, traducida al alemán por Wolf-Dietrich Junghans: “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), p. 677.

³²³ Cfr. *Historia de la ética*, p. 117 (115).

del cristianismo; lo hará dándose cuenta de que la doctrina de San Pablo hace compatible la tensión por la Segunda Venida de Jesucristo con un...

“... compromiso con la actividad de este mundo *en y donde* los seres humanos redescubren la naturaleza de sus fines naturales, y de aquellas virtudes naturales requeridas para lograr esos fines, como resultado de haberlos comprendido a la luz de las virtudes teologales identificadas en el Nuevo Testamento. Tales virtudes son, en la perspectiva cristiana, las cualidades necesarias para la obediencia a la ley de Dios, obediencia que constituye la comunidad, tanto si se trata de la obediencia a la ley de Dios apprehendida por la razón —que constituye la comunidad natural—, como la obediencia a la revelación, —que constituye la iglesia” ³²⁴.

Esta definición de virtud como cualidad para la obediencia nos pone en contacto con la tradición moderna de las virtudes como meras disposiciones para cumplir con la ley, con lo que se podría acusar a MacIntyre de caer en el mismo error que atribuye a la concepción moderna de la virtud. Pero nos parece que podemos desarrollar de modo tomista la concepción macintyreana sin alejarnos de su pensamiento, si aseguramos que, en este caso, la relación virtudes-ley es de muy diversa índole: la comunidad se basa en esa estructura legal sin la cual se descompondría. Pero la relación con las virtudes que se da a través de la obediencia, en la versión cristiano-tomista implica un conocimiento del fin de la ley como bien, mientras que este requisito no se exige en el acatamiento moderno a la ley. Para la tradición cristiano-tomista no es una obediencia extrínseca: se exige la percepción del contenido material de las virtudes, pues éste entronca con el contenido y fin de la propia ley, precisamente porque el autor de la ley y del hombre es el mismo Dios.

Nos encontramos una vez más con la paradoja del *Menón*, pues hemos de poseer de alguna manera parcial las virtudes para poder realizarlas en plenitud. La paradoja se reduce parcialmente por la intervención de los maestros, cuya confianza nos hace pasar de la ignorancia al conocimiento y la práctica de la virtud: y así como en las virtudes cardinales el maestro se presenta como un tercero que nos pone en contacto con la comunidad natural, en el caso de las

³²⁴ Cfr. *Historia de la ética*, Prólogo a la 2ª ed., pp. ix-x.

“Those doctrines successfully define a life for Christians informed *both* by the hope of the Second Coming *and* by a commitment to this-worldly activity in and through which human beings rediscover the true nature of their natural ends and of those natural virtues required to achieve those ends, as a result of coming to understand them in the light of the theological virtues identified in the New Testament. Those virtues are, on a Christian view, the qualities necessary for obedience to God's law, that obedience which constitutes community, whether it is that obedience to God's law apprehended by reason which constitutes natural community or that obedience to revelation which constitutes the church”.

virtudes teologales es el mismo Dios, que, sin embargo, puede actuar a través de intermediarios. En la visión tomista, la Iglesia es una comunidad de intermediarios de los dones de Dios.

El segundo modo de paliar la paradoja es la existencia en nosotros de una capacidad para captar y desarrollar las virtudes necesarias. MacIntyre enlaza la intrínseca potencialidad humana para formular los primeros principios de la ley natural, con la sociabilidad natural del hombre, de tal manera que quien no llega a tales principios ha renunciado, tanto a hacerse las preguntas esenciales de su bien humano, como al camino necesario al que le conducen esas preguntas: el entrar en una comunidad que le ayude a plantearlas y responderlas teórica y prácticamente ³²⁵.

Éste es sólo uno de los modos en los que MacIntyre descubre que el tomismo puede conjugar las virtudes cardinales y teologales. Llega a la conclusión de que, aunque las últimas son preponderantes, todas son interdependientes e indispensables para el desarrollo moral ³²⁶.

Un segundo modo de conectarlas es la continuidad entre naturaleza y gracia, que hace posible no sólo la compatibilidad del conocimiento natural de Dios con la revelación sobrenatural, sino precisamente la conjunción entre unas y otras virtudes. MacIntyre se da cuenta de que el esquema Aristotélico de las virtudes se veía limitado por la posibilidad de que un ser educado convenientemente, aún es libre para actuar de modo correcto o no. El Aquinate integra ese mundo de las virtudes aristotélicas en el más amplio esquema de la psicología agustiniana de la voluntad. La consecuencia de esa insuficiencia de las virtudes naturales para asegurar la rectitud de la acción es la necesidad de la gracia sobrenatural: la presencia de las virtudes teologales —fundamentalmente la caridad— informando a las naturales ³²⁷. Con ello se da también el paso del fin intramundano de la vida humana, al fin sobrenatural.

Para el Aquinate la intervención sobrenatural no aniquila la naturaleza, sino que la eleva y la perfecciona. Cabe una legítima autonomía de lo temporal, que, sin embargo, no signifique aislamiento respecto a lo sobrenatural. Para MacIntyre el sustrato natural de la vida moral lo proporciona el hombre en comunidad, pues ésta es algo propio de su naturaleza. La gracia encuentra esa

³²⁵ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 180-1 (178-9); *Tres versiones rivales de la ética*, p. 177 (136).

³²⁶ Cfr. *Historia de la ética*, Prólogo a la 2ª ed., pp. ix-x; cfr. entrevista con DMITRI NIKULIN en 1995, traducida al alemán por Wolf-Dietrich Junghanns: “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), p. 677.

³²⁷ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 182 (181-182); Cfr. JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: “Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre”, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1998, p. 457.

componente social del hombre y cuenta con ella, perfeccionándola, en una comunidad de orden superior que es la Iglesia. Por tanto, la Iglesia cuenta con el soporte comunitario natural del hombre, y el debilitamiento de su virtualidad natural —como se da en la sociedad liberal moderna— supone también un peligro para ella. MacIntyre había tratado anteriormente este aspecto, al estudiar la influencia de la descomposición de las sociedades tradicionales en el proceso de secularización de Occidente ³²⁸.

Vemos, pues, que MacIntyre aporta un argumento más sociológico, y otro que pone en juego la psicología de la acción y de la captación de los principios morales. Un argumento meramente psicológico, que no conectara con la vertiente social, no satisfaría las inquietudes del escocés, que no pierde nunca de vista esta dimensión esencial en el hombre y en su moralidad, ya sea en el plano natural, ya sea en el teológico.

El impulso por lograr una concepción unitaria de las virtudes naturales y teologales es en MacIntyre un esfuerzo de conjunción de tradiciones rivales —la agustiniana y la aristotélica—. Se trata de un esfuerzo que se realiza en la moral, pero antes en la misma epistemología: el ejemplo más relevante de esa síntesis en este terreno son las *vías* sobre la existencia de Dios de la Primera Parte de la *Summa Theologiae*.

Pero, traída al momento presente, esa dicotomía se vuelve a presentar entre tradiciones que sólo comprenden la dimensión intramundana del hombre —el marxismo comporta la valoración de las virtudes naturales de un modo teleológico pero en la historia—, y otras que pretenden minusvalorar estas virtudes y hacer énfasis en las sobrenaturales. Ambas nuevas tradiciones han intentado apropiarse de aspectos de la filosofía de MacIntyre forzando la interpretación hacia sus propios postulados:

a) algunos pretenden que MacIntyre sigue siendo marxista en el fondo, y que sólo presenta algunas variantes, que incluso pueden ser corregidas en favor de la corriente marxista. McMylor va en esta dirección, detectando en todo el esfuerzo crítico de MacIntyre al liberalismo, una recuperación del marxismo aristotélico ³²⁹: esto lleva consigo un énfasis en las virtudes naturales, y una traducción a términos temporales de las teologales, que terminan así desvirtuándose. Bruce Ballard propone que las tesis de MacIntyre en contra de la viabilidad política del marxismo, no son coherentes con el resto de su planteamiento y merecen ser revisadas en favor de la subsistencia de un enfoque marxista

³²⁸ Cfr. *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lectures*, 1967, 76 pp.; “The debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en Alasdair MacIntyre y Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*, 1969, pp. 1-55.

³²⁹ Cfr. PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, pp. 46-73.

³³⁰. Frente a éstos, el propio MacIntyre ha dejado claro que el marxismo no puede dar más de sí como tradición política, y que, en todo caso se podrían rescatar algunos elementos de la filosofía de Marx aislados del resto, con el fin de proporcionar una crítica más fuerte a la moralidad liberal ³³¹.

b) Otra corriente propugna apropiarse de la filosofía macintyreana para hacer hincapié en la propuesta cristiana; algo así como insistir en las virtudes cardinales ³³². Stanley Hauerwas, autor con quien MacIntyre ha colaborado estrechamente, es partidario de fundamentar las propuestas éticas exclusivamente en un planteamiento cristiano ³³³, sin emplear los términos y argumentos de las posibles corrientes rivales. Los argumentos cristianos se basarían en una tradición y unas comunidades concretas —las iglesias cristianas— y procurarían sobre todo guardar su autenticidad, tanto en la vida práctica como en los modos de discutir con las demás tradiciones. En este caso, es muy probable que la marginalidad que pretenden estas corrientes esté reñida con el interés de MacIntyre por la relevancia social de las comunidades y tradiciones morales. Además, una excesiva insistencia en el carácter trascendente de la moral puede acarrear en última instancia la minusvaloración del cuerpo de virtudes naturales y de su consiguiente racionalidad.

Es claro que el juicio crítico de MacIntyre hacia la unidad de la virtud en Santo Tomás estaba ligado a ciertas distorsiones iniciales en la concepción del cristianismo. Él mismo reconoce que prestó demasiada atención a la teología de Karl Barth ³³⁴, y a ciertas interpretaciones demasiado eclécticas del Nuevo Testamento ³³⁵. Lo que había tomado por concepción cristiana, no sólo era una rama muy parcial, sino que además

³³⁰ Cfr. BRUCE W. BALLARD: *Understanding MacIntyre*, University Press of America; Lanham, 2000, pp. 55-61.

³³¹ Cfr. “The Theses on Feuerbach: A Road not Taken”, en *Artifacts, Representations and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*, eds. Robert S. Cohen y Carol C. Gould, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 277-90. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 223-234.

³³² Cfr. NANCEY MURPHY, BRAD J. KALLENBERG y NATION MARK THIESEN (eds.) *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*. Trinity Press International, 1997. Esta recopilación de artículos adopta una perspectiva claramente favorable al planteamiento moral y social de MacIntyre, pero al mismo tiempo se percibe cierta unilateralidad en la consideración de las actitudes morales y las comunidades a las que MacIntyre se puede estar refiriendo. Significativamente recogen un artículo de Stanley Hauerwas, conocido colaborador de MacIntyre en Duke University y partidario de que los cristianos enfoquen la moral exclusivamente como moral cristiana.

³³³ Cfr. STANLEY HAUERWAS: *A Community of character*, University of Notre Dame Press, 1981.

³³⁴ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xx.

³³⁵ Cfr. *Historia de la ética*, Prólogo a la 2ª ed., p. x.

estaba impregnada —tanto en autores protestantes como católicos— por la misma enfermedad liberal que, sin embargo, pretendía en todo momento combatir. Estos desenfoques le llevaron por un lado, a no valorar suficientemente la tradición tomista, y, por otro, a no comprender las relaciones entre cristianismo y cultura secular y sus distintos elencos de virtudes. Pero esas posturas también se debían, —como ya apuntamos en el caso de Aristóteles— a un influjo de la dialéctica en su concepción, que le hacía sospechar de un enfoque de las virtudes que aparentemente las simplificaba en exceso y enmascaraba la problematización. Sólo con el paso de muchos años MacIntyre se dará cuenta de que la propuesta de soluciones coherentes desde una tradición no supone detrimento alguno de la racionalidad.

5) -- Los críticos del tomismo de MacIntyre

Muchos autores han profundizado en la aproximación de MacIntyre al tomismo. Algunos han seguido esa misma línea de investigación abierta por MacIntyre para dar relevancia al tomismo en la actualidad. Incluso Alice Ramos aventura que ya se notaba una trayectoria tomista, en las obras anteriores al expreso reconocimiento de Santo Tomás por parte de MacIntyre ³³⁶. Sin embargo, Giuseppe Abbà, antes de la publicación de *Justicia y racionalidad*, consideraba insuficiente el acercamiento al tomismo que había realizado *Tras la virtud* en cuanto las concepciones sobre la moral y la virtud, por carecer de suficiente arraigo metafísico ³³⁷. Janet Coleman ha criticado el tomismo de MacIntyre —el de la tradición tomista que entronca con la *Aeterni Patris*—, acusándole de alejarse de una línea tomista verdadera que, para esta autora, debe abarcar planteamientos metafísicos universales y definitivos, y resulta compatible con algún tipo de liberalismo actual ³³⁸. Las posiciones de los críticos no convergen y Jeffrey Stout argumenta a favor del liberalismo, pero excluye la posibilidad de volver a retomar un verdadero tomismo ³³⁹.

³³⁶ Cfr. ALICE RAMOS: "Tradition as "Bearer of Reason" in Alasdair MacIntyre's Moral Inquiry", C. L. Hancock and A. O. Simon, (eds.), *Freedom, Virtue, and the Common Good*, Notre Dame, 1995.

³³⁷ Cfr. GIUSEPPE ABBÀ: *Felicità, vita buona e virtù*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1989. Traducción castellana: *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992. En sus críticas no pudo tener en cuenta todavía *Justicia y racionalidad* y por tanto, desconocía el acercamiento de MacIntyre al tomismo.

³³⁸ Cfr. JANET COLEMAN: "MacIntyre and Aquinas", en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, pp. 65-90.

³³⁹ Cfr. JEFFREY STOUT: *The Flight from Authority*, Notre Dame, 1981.

De la Torre ha estudiado con detenimiento la visión de MacIntyre de la filosofía del Aquinate³⁴⁰. No duda en caracterizar el tomismo de MacIntyre en consonancia con la genuina filosofía de Santo Tomás, y en una versión del tomismo que deje abiertas las posibilidades de desarrollo ulterior, por haber entendido la empresa epistemológica como un acercamiento a la realidad progresivo y siempre mejorable. Su conclusión es que MacIntyre en realidad adopta un auténtico criterio tomista con bastante fidelidad en cuanto a las concepciones de fondo. Y, así como resulta evidente su choque con la concepción dominante en las descripciones de determinadas virtudes, ocurre lo mismo con otros aspectos más profundos de la filosofía: MacIntyre no ve modo de reconciliar la tradición liberal occidental con la tomista. Es más, como ya hemos apuntado, Santo Tomás aparece como el más eficaz de los críticos de la modernidad. De este modo, según el propio MacIntyre, **“cuando Aquino es interpretado como proporcionando respuestas a cuestiones epistemológicas Cartesianas o Neo-Cartesianas es necesariamente malinterpretado”**³⁴¹. Luego muchos de los intentos por conjugar el tomismo con la tradición liberal son baldíos y conducen a desvirtuar el propio tomismo, si no tienen en cuenta la distancia de las perspectivas de la modernidad y del Aquinate³⁴². Aquí MacIntyre ha tenido que aprender de sus propios errores: como confiesa acerca de su equivocada interpretación de Santo Tomás en *Historia de la ética*, **“lo que yo tenía que decir sobre San Agustín y Aquino estaba desorientado, por el error de no haber formulado las preguntas adecuadas”**³⁴³. En definitiva, lo primero que hay que percibir es la inconmensurabilidad de ambas tradiciones, si pretendemos acceder a una verdadera traducción y diálogo entre ellas, e introducir las cuestiones paulatinamente, según los propios presupuestos de cada tradición.

Por su parte, MacIntyre ha estudiado las obras de otros tomistas contemporáneos, —sobre todo aquellos que se centran en la filosofía moral— para entrar en discusión con ellos. Son significativas sus reseñas a libros como *Absolutos morales* de John Finnis³⁴⁴, *The Moral Virtues and Theological Ethics* de Romano Cessario³⁴⁵, *Aquinas Theory of Natural Law* de Anthony

³⁴⁰ Cfr. JAVIER DE LA TORRE: “Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre” Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1998, Cap. XIV.

³⁴¹ Cfr. “(Recensión) *An Introduction to the Metaphysics of Knowledge*, de Yves Simon”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 65, 1991, p. 112.

“(…) when Aquinas is interpreted as supplying answers to Cartesian and post-Cartesian epistemological questions, he is necessarily misinterpreted”.

³⁴² Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 177-8 (175).

³⁴³ Cfr. *Historia de la ética*, Prólogo a la 2ª ed., p. x.

“Hence what I had to say about Augustine and Aquinas was misleading, because I had failed to ask the right questions”.

³⁴⁴ Cfr. Recensión de *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* de John Finnis, *Ethics*, vol. 103, (4), Jul. 1993, pp. 811-812.

³⁴⁵ Cfr. Recensión de *The Moral Virtues and Theological Ethics*, de Romanus Cessario, *The Thomist*, vol. 56, 1992, pp. 339-44.

Lisska ³⁴⁶, o su completísimo artículo acerca de la Encíclica “Veritatis Splendor” de Juan Pablo II ³⁴⁷, etc. ³⁴⁸ constituyen un bagaje con el que está en condiciones de dar un paso más en el desarrollo de la filosofía moral dentro de la tradición tomista. En este sentido, MacIntyre está interesado en dejar claro que dicha tradición se encuentra en un momento de dinamismo, lo cual lleva implícito que haya diálogo en su seno, y diversas propuestas contendientes, que conservan, sin embargo, una unidad de fondo sobre todo en el consenso acerca de los principios fundamentales de los que parten.

MacIntyre no duda en criticar aspectos parciales de la filosofía moral de estos autores, y no ha reconocido la influencia de ningún autor contemporáneo concreto en su giro tomista, aunque no hay que olvidar que éste se produce en una Universidad —Notre Dame— donde ejercen la docencia y la investigación tomistas tan destacados como Ralph McInerny. Si a alguien hay que achacar esta toma de partido por la tradición tomista, es al propio Aristóteles, que fue quien de hecho le condujo a la comprensión más profunda de Santo Tomás, y a aquellos autores cristianos no tomistas, que —por vía de negación— hicieron patente al escocés la debilidad de sus aproximaciones frente a los modos tomistas de entender la propuesta cristiana en la moral. Por otra parte, MacIntyre deja abierta la posibilidad de que haya soluciones inéditas dentro otras líneas tomismo, como ocurre al exponer la “teoría de los bienes básicos” que han desarrollado Germain Grisez, John Finnis y otros ³⁴⁹. Pero encuentra escollos importantes en el desarrollo actual de esas teorías ³⁵⁰.

Las críticas de MacIntyre van normalmente en la dirección de salvaguardar el patrimonio tomista frente a pretensiones de explotarlo que no corresponden a su pensamiento. El caso más aparatoso es el distanciamiento de autores que se declaran tomistas y que están intentando adecuar la concepción

³⁴⁶ Cfr. Recensión de *Aquinas Theory of Natural Law* (Oxford University Press, 1996), de Anthony J. Lisska, *International Philosophical Quarterly*, nº 37(1), 1997, pp. 95-99.

³⁴⁷ “The Splendor of Truth. How Can We Learn What Veritatis Splendor Has To Teach?”, *The Thomist*, nº 58, 1994, pp. 171-95. Traducido al castellano: “¿Cómo aprender de la Veritatis Splendor? El punto de vista de un filósofo”: Juan Antonio Martínez Camino (ed.) *Libertad de Verdad (sobre la encíclica Veritatis Splendor)*, San Pablo; Madrid, 1995, pp. 49-76. Citaremos este artículo en su versión castellana.

³⁴⁸ Cfr. Recensión de *Ethica Thomistica*, de Ralph McInerny, *Teaching Philosophy*, vol. 7, 1984, pp. 168-70; Recensión de *An Introduction to the Metaphysics of Knowledge*, de Yves René Simon, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 65, 1991, pp. 112-14.

³⁴⁹ Entre ellos se encuentran también J. Boyle y William E. May. Cfr. Recensión de *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* de John Finnis. *Ethics*, vol. 103, (4), Jul. 1993, pp. 811-812.

³⁵⁰ MacIntyre se opone a la fundamentación de la moral que pretende hacer Finnis desde un punto de vista tomista, pero sin aludir al conocimiento natural de Dios. Le parece una omisión que rechazaría el propio Santo Tomás: cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 191 (188). También se opone a la confusión de Grisez de la ley natural con los principios de la razón práctica, cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 174 (134). Más adelante explicará con más detalle cómo estos autores no defienden una postura realmente tomista sobre la ley natural.

iusnaturalista al mundo moderno. MacIntyre no les concede ni siquiera el título de verdaderos tomistas y se ha esforzado en mostrar la debilidad de las teorías.

c) *Desarrollo tomista de la justicia macintyreana: La ley natural*

MacIntyre desarrolla explícitamente la teoría tomista de la justicia, en *Justicia y racionalidad*, en *Tres versiones rivales de la ética* y en múltiples artículos posteriores ³⁵¹. Una vez más, se sirve del tema que más le preocupa y en el que su especialización es mayor, para profundizar en los autores que trata y en sus aportaciones más significativas. Ahora, su cometido es todo un desarrollo sobre la unidad de la obra del Aquinate con la de Aristóteles y sobre las interpretaciones sesgadas que ambas han sufrido.

El esquema de análisis de MacIntyre, en esos escritos quiere dejar claro que su introducción a la obra de Santo Tomás no es más que un breve esbozo, y además ceñido a los temas que trata en ellas. Sin embargo, hace énfasis en la necesidad de tomar la obra del Aquinate como un todo, sin aislar arbitrariamente partes de su pensamiento, pues sólo es válido como un sistema coherente.

Las ideas centrales de Santo Tomás que recoge MacIntyre en esta ocasión son:

1. Aclarar que lo que dice el Aquinate acerca de la virtud está en función de Aristóteles pero complementándolo con la tradición que provenía de San Agustín y del neoplatonismo. En realidad, MacIntyre deja ver que Santo Tomás pretendía realizar una síntesis de todo el saber disponible en la época en la que vivió.

2. La justicia ha de contar con dos conceptos con los que se conjuga necesariamente: la ley natural y la virtud, sabiendo que ambos se apoyan mutuamente:

a) La virtud se apoya en la ley natural: gracias a ésta el agente moral aprende más fácilmente el fin al que se encamina; para practicar las virtudes hay que tenerlas ya en cierta medida; la ley hace de maestra: también la ley positiva, en cuanto no entra en colisión con la ley natural.

³⁵¹ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), 22 pp.; “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, pp. 61-83; Recensión de *Aquinas Theory of Natural Law* (Oxford University Press, 1996), de Anthony J. Lisska; *International Philosophical Quarterly*, 37 (1997) 1, pp. 95-99; “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (Ed.), ISI Books; Wilmington, Delaware, 2000, pp. 91-115.

b) La ley natural se descubre a través del ejercicio de las virtudes; a éstas llegamos a través de la formulación de las preguntas básicas sobre nuestro bien, cuya primera conclusión es la necesidad de contar con los demás para alcanzarlo; las necesidades y tendencias humanas básicas, principalmente requieren que vivamos en sociedad con otras personas. En esta indagación de nuestro bien y del bien de los demás, llegamos a los preceptos primarios de la ley natural y después a los secundarios ³⁵².

Es importante destacar el modo en que MacIntyre enjuicia el valor de la doctrina tomista del derecho natural: la valora, en primer lugar porque le permite partir del hombre en sociedad como factor de la propia naturaleza. MacIntyre hace más énfasis que el propio Aquino en esta nota, pero su interpretación del hombre en sociedad se mantiene dentro de la concepción aristotélico-tomista: el hombre es un ser social por naturaleza.

Es menos tomista el proceso de los razonamientos de MacIntyre entre el descubrimiento de los trazos de la ley natural y los bienes implicados en ella. MacIntyre critica a los tomistas que se han centrado en una caracterización de los bienes básicos de la naturaleza humana ³⁵³. Denuncia el atajo que toman esos autores —como Germain Grisez o John Finnis— para caracterizar el derecho natural: llegan demasiado pronto, ignorando el proceso siempre circunstancial de aproximación y los factores sociales ³⁵⁴; no tienen en cuenta el bien común como parte integrante de una caracterización de la ley natural; no son capaces de llegar a una jerarquización de los bienes en juego; y su teoría no explica satisfactoriamente por qué la ley natural no es reconocida en amplios sectores de nuestras sociedades contemporáneas, si el reconocimiento de los bienes básicos es tan sencillo y universal como ellos lo presentan.

3. La especificación de la justicia viene inmediatamente después. Y los criterios de justicia del Aquinate difieren también de los del Estagirita. Ha integrado la doctrina sobre la virtud de la justicia como *dar a cada uno*

³⁵² De aquí derivará MacIntyre el argumento de todo un libro: *Animales racionales y dependientes*, con el que da continuidad a lo que apunta en *Justicia y racionalidad* acerca de la necesidad de la sociedad para el desarrollo de las virtudes, y cómo las sociedades nacen de la necesidad de satisfacer nuestras tendencias más básicas de tipo físico y biológico. Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 181 (179-180).

³⁵³ Cfr. “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths : New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (ed.), ISI Book, Wilmington, Delaware, 2000, pp. 105-109.

³⁵⁴ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 275-6 (224).

“Saber lo que es la vida buena para el hombre quizás exija conocer cuáles son las maneras mejores y peores de vivir en y a través de tales situaciones. Ningún *a priori* regula esta posibilidad”.

lo suyo, con la tradición agustiniana que aporta una explicación más acabada que la aristotélica al problema del mal moral, mediante la intervención de la voluntad. Asimismo aporta un concepto del fin último de la vida humana, que logra colmar las incoherencias a las que conducía la concreción del concepto aristotélico de *εὐδαιμονία* en la actividad de la contemplación o *θεωρία*.

Frente a los que llegaron a adscribir a MacIntyre en uno de los bandos de la ética de las normas frente a la ética de las virtudes ³⁵⁵, el escocés está en condiciones de ofrecer respuesta a través de su análisis de la ley natural en Aquino, con las implicaciones en la ley positiva y en la justicia legal.

El tomismo de MacIntyre viene expresado concretamente en sus escritos sobre la ley natural. Fundamentalmente afirma que **“la naturaleza humana se acerca mucho a lo que Aristóteles y Aquino dijeron que era”** ³⁵⁶. Sin embargo, no deja de descubrir aportaciones originales posteriores sobre ese esquema, al tiempo que añade otras propias. Descubre una genuina fuente del iusnaturalismo tomista en Jacques Maritain y en dos ideas centrales de su tomismo:

a) La primera es la ligazón entre los preceptos de la ley natural y el desarrollo moral humano: **“Los preceptos de la ley natural son aquellas reglas de la razón que un ser humano obedece, de modo característico sin formularlas explícitamente, cuando ese ser humano funciona con normalidad (...) Es la fórmula ideal de desarrollo de un ser dado”** ³⁵⁷.

b) Otra idea central es que el ser humano es esencialmente sociable. Maritain adscribe la sociabilidad y su captación natural como algo bueno, a los *esquemas dinámicos* o conjunto de leyes naturales primarias que

³⁵⁵ Cfr. GIUSEPPE ABBÀ: *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA; Barcelona, 1992, p. 195.

³⁵⁶ Cfr. “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths : New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (ed.), ISI Books, Wilmington, Delaware, 2000, p. 107.

“Human nature is very much what Aristotle and Aquinas said that it is”.

³⁵⁷ Cfr. “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths : New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (Ed.), ISI Books, Wilmington, Delaware, 2000, p. 108. Con esta fórmula de “la normalidad de funcionamiento” de la naturaleza humana, tomada explícitamente de Jaques Maritain, MacIntyre se adhiere al desarrollo tomista de este autor. (Vid. *Man and the state* (1951) *Ouvres Completes*, Vol. IX pp. 739-939; *La loi naturelle* (1950) Editions Universitaires, Fribourg 1986, y *Le personne et le bien commun*, Ed. Brower, París, 1947.

“The precepts of natural law are those rules of reason which a human being obeys, characteristically without explicitly formulating them, when that human being is functioning normally (...) Is the ideal formula of development of a given being”.

afectan a la vida humana³⁵⁸. MacIntyre valora especialmente esta apreciación, pues entra en contacto con su aristotelismo de corte sociológico. Es más **“los preceptos de la ley natural nos dirigen hacia el bien común”**. (...) **“Mi propio bien sólo puede realizarse en y a través de la consecución del bien común. Y el bien común es aquel hacia el cual nos inclinamos cuando funcionamos con normalidad y nos desarrollamos como debemos”**³⁵⁹.

Su aproximación a la ley natural se basa por completo en la concepción tomista. MacIntyre entiende que es acertada la explicación de la tradición cristiana, según la cual,

“la ley que promulga Dios respecto a nosotros es enteramente congruente con la naturaleza que Él ha creado en nosotros y con los fines que esa naturaleza persigue. La deontología de los mandamientos está injertada en la teología de la doctrina de la creación (...) Las constricciones que la ley divina nos impone encuentran su razón de ser y su fin en capacitarnos para movernos hacia nuestro *telos* tanto natural como sobrenatural”³⁶⁰.

MacIntyre plantea la necesidad de la formulación de la ley como primer paso para la adquisición de la educación en las virtudes. La ley proporciona esa instancia de autoridad en la que se apoya el individuo aún por educar, para depositar su confianza y comenzar a asumir personalmente las virtudes. La condición que pone MacIntyre a este proceso es que tienda siempre a la explicación racional de las normas, aunque no sea posible ofrecerla desde un primer momento. La ley natural, es la primera instancia, pues su conocimiento dentro del esquema tomista se da necesariamente, al menos respecto a los primeros principios. A esta primera guía siguen otros principios derivados secundariamente, en los que el individuo puede progresar, o no hacerlo por

³⁵⁸ Cfr. JUAN MANUEL BURGOS: *La inteligencia ética: la propuesta de Jacques Maritain*, Ed. Peter Lang (1995), pp. 134-5.

³⁵⁹ Cfr. “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths : New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (Ed.), ISI Books, Wilmington, Delaware, 2000, p. 108-109.

“The precepts of natural law thus direct us towards the common good. (...) My own good can only be achieved in and through the achievement of the common good. And the common good is that toward which we are inclined when we are functioning normally and developing as we should be”.

³⁶⁰ Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, pp. 305-6.

“(...) the law which God utters to us is entirely congruent with the nature that he created in us and with the ends which that nature pursues. The deontology of the commandments is embedded in the teleology of the doctrine of creation” (...) “The constraints imposed upon us by the divine law find their point and purpose in their enabling us to move towards both our natural and our supernatural *telos*”.

existir carencias en su formación moral. La ley positiva también desempeña este papel educador como pauta de actuación para las virtudes, con tal de que esté en consonancia con los preceptos de la ley natural y no resulte superflua.

MacIntyre deriva del sistema coherente de la ley natural **“lo que creo que debe ser la verdadera concepción de la obediencia a cualquier sistema legal. La razón primaria para obedecer y respetar las leyes es que suministren el marco que al menos proteja y a ser posible fomente aquellas actividades en las que encontramos orientación y sentido”**³⁶¹. Podemos apreciar cómo las prácticas están detrás de esta definición de obediencia legal, por la necesaria conexión de ley y propuesta política. Lo primero que MacIntyre busca en las normas es orientación, y esto tanto en el plano meramente organizativo, como en el plano moral. Pero no basta con la seguridad jurídica del que se contenta con saber a qué atenerse: es preciso que esa seguridad esté orientada a proteger y favorecer con medios políticos las formas comunitarias que son capaces de regenerar moralmente la sociedad. La ley debe fomentar esas formas comunitarias, si es que quiere ofrecer un proyecto racional superior a otros y así alcanzar legitimidad, es decir, ser acreedora de obediencia.

Existe otra razón secundaria por la que la obediencia a ley puede encontrar explicación racional: la coerción de la autoridad. Queda claro que MacIntyre sólo la invoca desde el punto de vista del agente que se encuentra ante la ley: es racional para él someterse a esa autoridad en vista de la coerción que le amenaza. Desde el punto de vista de la justificación racional objetiva de la norma, por supuesto la fuerza no puede proporcionar ningún apoyo. Pero MacIntyre quiere introducir esta segunda justificación racional subjetiva de la obediencia a la ley, para dejar bien claro que nunca las leyes pueden justificar su obediencia por sí mismas. Si así lo pretendieran se harían ininteligibles³⁶². Por tanto, la moral ilustrada puramente deontológica, que apela constantemente a las normas universales por sí mismas, y el normativismo que esto llevó consigo, demuestran una profunda incoherencia.

Precisamente con estas notas de la obediencia a la ley MacIntyre está definiendo las razones de la obediencia subjetiva a la ley divina. La Reforma protestante, en primer lugar, y después el proceso de secularización, incidieron sobre la concepción de la justificación racional de la obediencia a las normas: en primer lugar, negando cualquier posibilidad de mérito en la obediencia a la ley

³⁶¹ Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, p. 306.

“what I take to be the true account of reasons for obedience to any system of laws. The primary reason form obeying and respecting laws is that they provide a framework which at least protects and at best fosters those activities in which we find point and purpose”.

³⁶² Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, p. 306.

divina y de valoración racional de los resultados de esa obediencia, sólo quedaba el elemento autoritario de la ley. En tal esquema la obediencia no se puede justificar por la consecución de un bien racional, ni por la perfección del hombre al cumplir lo requerido por su naturaleza, sino sólo a partir de la autoridad y benevolencia de Dios. Esto deja fuera la necesidad de una justificación racional de las normas divino-positivas, y cuando más tarde el proceso de secularización minara la autoridad divina, se llega a la pretensión de la autojustificación de las normas. El imperativo categórico kantiano constituye un fruto de esta evolución y aunque, por supuesto, no abandona totalmente los elementos tomistas de justificación de las normas, su problema es que cae en la incoherencia.

La disolución del contexto donde surge este proyecto de explicación de la ley tiene consecuencias nefastas también para lo que se ha llamado *corriente iusnaturalista*, que poco tiene que ver en sí con las concepciones que MacIntyre pretende recuperar de Santo Tomás acerca de la ley. El iusnaturalismo decimonónico entronca más con la tradición de autojustificación de las normas que con el proyecto tomista, que tiene en cuenta la finalidad social de la ley y su aspecto coercitivo. MacIntyre detecta muchas variantes de defensores del derecho natural que, por aceptar en mayor o menor medida los postulados de la Ilustración, derivaron hacia una concepción que poco o nada tiene que ver con la verdadera tradición tomista.

Significativamente en *Tres versiones rivales de la ética* emprende esta explicación con el ejemplo de cómo a veces se han pretendido aislar del conjunto del proyecto de la *Summa* las cuestiones 90 a 96 sobre la ley natural. La unidad que se postula en la *Summa* entre todos los ámbitos del saber conduce a MacIntyre a captar con mayor profundidad la importancia de la unidad entre teoría y práctica, y a vislumbrar la unidad entre la percepción de la ley natural — para Santo Tomás obligada en cualquier ser humano al menos en cuanto a sus principios—, y la práctica de las virtudes pertinentes, que siempre se da como expresión de la adquisición de determinados bienes humanos necesarios en el ámbito —también necesario— de la vida social.

Las virtudes son imprescindibles no sólo para vivir de una determinada manera, sino para poder comprender determinados argumentos. El proyecto teórico está condicionado por la práctica de las virtudes, sin las cuales un modo de entender adecuado —sobre todo en la moral— resulta inasequible. No se pueden comprender realmente ciertas relaciones de la moralidad si no se han integrado personalmente a través de la adquisición de virtudes. Pero las virtudes básicas son inexcusables porque están requeridas por determinadas tendencias de los seres humanos que a las que conducen las necesidades físicas y biológicas, y a través de las cuales se integran en la vida social. Las preguntas fundamentales vienen exigidas por la propia naturaleza humana, y las respuestas vienen al hilo de la participación social en determinadas actividades a las que nuestras más básicas tendencias nos conducen.

“Lo que la persona que hasta ahora ha sido privada de una educación moral adecuada tiene que descubrir es que lo que él o ella necesita es un amigo que también será maestro en la aproximación a las virtudes. Porque los que aún están moralmente inmaduros necesitan amigos de todas formas si quieren ser virtuosos (*Comentario a la Ética VIII*, lect. 1), y así, la primera investigación de semejante persona ha de ser cómo él o ella tiene que constituir relaciones de amistad con otras personas, de modo que a través de esas relaciones él o ella pueda aprender qué es su bien” ³⁶³.

MacIntyre está haciendo referencia ?como ya sabemos por la lectura de *Tras la virtud*—, a la naturaleza social del hombre y a la constitución de una sociedad a partir de las necesarias relaciones de amistad, que él considera primarias respecto a las de justicia, precisamente en orden a esa constitución. Al mismo tiempo, la guía del comportamiento moral no es un sistema de premisas que se da *a priori*, sino un descubrimiento personal a partir de una autoridad, con la que entramos en contacto a través de una dimensión básica del ser humano como es la interacción social. Estamos ya en el ámbito de la ley natural, indispensable para conjugar la teoría tomista de la virtud.

“Si hemos de lograr una comprensión del bien en relación con nosotros mismos como seres, como animales y como racionales, tendremos que acoplarnos con otros miembros de la comunidad en la que nuestro aprendizaje ha de continuar de tal manera que seamos aprendices educables” ³⁶⁴.

MacIntyre no pone en duda que los hombres, cualesquiera que sean sus circunstancias sociales, pueden llegar a formular los principios primarios de la ley natural. Lo que indica es que esa formulación pasa necesariamente por un aprendizaje en un contexto social que ha de ser tenido en cuenta. Por supuesto, los preceptos secundarios de esa ley natural son aún más dependientes de ese contexto. Haber alcanzado los primeros principios de la moral implica haber captado ya la importancia del contexto social y la naturaleza social del hombre.

“Lo que captamos al entender la fuerza obligatoria de los preceptos de la ley natural son las condiciones para entrar en una comunidad en la que podemos descubrir qué nuevas especificaciones han de darse a nuestro bien” ³⁶⁵.

³⁶³ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 181 (180).

³⁶⁴ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 177 (136).

³⁶⁵ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 177 (136-137).

Así, si la comunidad en la que estamos implicados es una comunidad en orden y responde a su vez a una tradición en orden, los llamados preceptos secundarios de la ley natural, en los que juega un papel más relevante la educación recibida, se pueden derivar fácilmente. Pero si la comunidad presenta desviaciones en sus instituciones en sus concepciones dominantes de la vida y de la moral, puede no llegarse a la formulación concreta, e incluso a la misma captación de esos principios secundarios de la ley natural.

Con este tipo de formulación del alcance de la ley natural por parte de los individuos en sociedad, MacIntyre hace hincapié en las condiciones necesarias para que se produzca un acuerdo racional de fondo, única forma posible de que entre en funcionamiento efectivo un concepto adecuado de ley natural. De paso, con esta nota, está explicando por qué, en las circunstancias actuales, ordinariamente no se alcanza una explicación racional de la ley natural, y ésta es rechazada *a priori* en amplios sectores de la cultura dominante. La especificación de esas condiciones donde puede florecer la vida humana conforme a la ley natural y su comprensión, es uno de los proyectos que MacIntyre emprendió al conceptualizar las prácticas, los bienes internos y el bien común, y la unidad narrativa de la vida humana. Todo ese esfuerzo iba encaminado a dotar de una explicación racional a la desviación conceptual y práctica de la modernidad, y a descubrir un ámbito inmune a esa desviación.

MacIntyre aprovecha la formulación de la ley natural en el Aquinate para desarrollar la relación entre normas y virtudes, que ya había apuntado en *Tras la virtud*, pero que necesitaba una ampliación, entre otras razones porque —como ya hemos visto— no había terminado de entender en *Tras la virtud* la importancia de la concepción unitaria de las virtudes en el Aquinate. Con las investigaciones posteriores, MacIntyre se declarará formalmente tomista, pero no un tomista cualquiera sino uno que respeta fundamentalmente el entronque no Aristóteles y que se sitúa a distancia de quienes han intentado hacer compatible al Aquinate con las corrientes filosóficas de la modernidad.

1) -- Normas que no admiten excepción

MacIntyre ha desarrollado la concepción tomista de la ley natural haciendo una exposición propia. La relación entre normas y virtudes pasa a un primer plano de relevancia. Si la ley positiva constituye, como hemos visto, un punto de referencia en la educación moral, la ley natural, significativamente, sus preceptos negativos —los que prohíben apodícticamente alguna conducta— son un marco de primeros principios con el que cae o se sustenta una entera tradición moral. La inexistencia de tales preceptos es paralela a la falta de propuestas para una teoría fuerte de la verdad. Pero no se han de comprender esos preceptos de la ley natural, del modo en que pretendió el racionalismo moderno. Éste sustentaba,

en efecto, una pretensión de iusnaturalismo, pero se apoyaba en máximas morales universalizables que prescindían del marco cultural y de la tradición donde esas premisas surgían. El modo de proceder del tomismo macintyreano en cuanto a los primeros principios de la ley natural comienza, por el contrario, al constatarlos en la propia tradición y pasa por someterlos a la crítica interna y externa, hasta llegar a las formulaciones más fuertes que pueden darse hasta la fecha.

La concepción tomista se apoya en una facultad humana que permite la captación de tales primeros principios morales: la *sindéresis* o hábito de los primeros principios morales. Si no existiera esa facultad universalmente y dependiera de la perfección de la educación recibida, no podría entenderse la formulación de estos preceptos sin excepción, pues fácilmente encontraríamos casos en los que no serían aplicables (por una deformación cultural, etc.). La peculiaridad, por tanto, de estos primeros principios de la ley natural, es que, pese a ser formulados siempre desde una tradición concreta no se encuentran determinados por la tradición. El esquema que MacIntyre sigue aquí es paralelo al de las leyes de la lógica en la racionalidad humana: hay algo permanente en la racionalidad, aunque de por sí no resulta suficiente para asegurar un consenso universal teórico, sin una educación y dilucidación de problemas ulteriores en el seno de una tradición, de comunidades y de prácticas.

Frente a la mentalidad pragmática o la postmodernidad nietzscheana, que no proponen los primeros principios de la moral, al menos de modo explícito, MacIntyre asume la opinión clásica de se dan siempre implícitamente en cada individuo. Pese a las limitaciones culturales, el hábito de la *sindéresis* nunca se acalla totalmente y puede ser recuperado. La ley natural se conecta con esa permanencia del aristotelismo a la que se refiere MacIntyre en distintos pasajes, que, si bien se presenta marginalmente en ambientes muy dominados por la modernidad, siempre tiene a salir a flote en prácticas o comunidades de pequeñas dimensiones donde es posible vivir y pensar en clave moral aristotélica, porque no es otra que la clave moral natural.

“(...) el tomista, (...) percibe también en la continua reapropiación de las normas, y en la repetida resistencia a renunciar a ellas, la evidencia de la labor de la *synderesis*, de esa captación inicial fundamental de los preceptos primarios de la ley natural, a la que la degeneración cultural puede cegarnos parcial o temporalmente, pero que nunca puede ser eliminada”³⁶⁶.

El desarrollo del resto de las normas de la moral se apoya en la formulación de esos primeros principios, pero no se ve determinado por ellos, de modo que caben muy distintas explicitaciones de los principios secundarios, que,

³⁶⁶ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 242-3 (194).

en algunos casos, pueden no ser coherentes con los primeros principios de los que aparentemente se derivan —por alguna deformación cultural o social— y que, en cualquier caso, permiten un amplio margen de variabilidad, sobre todo en las formulaciones de preceptos positivos, dependiendo de la tradición y del resto de las peculiaridades de las comunidades de las que se trate.

MacIntyre prolonga su explicación de la ley natural tomando pie de un documento del magisterio de la Iglesia católica: la Encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II ³⁶⁷. La adhesión a la doctrina católica en las cuestiones morales básicas y, muy particularmente, en la doctrina de la ley natural, proporciona una buena base para que podamos juzgar el tomismo de MacIntyre. Por el comentario de la encíclica podemos deducir que, efectivamente, MacIntyre es lo que profesa ser: un **“tomista aristotélico, emigrante en Norteamérica y católico”** ³⁶⁸. No sólo suscribe, de un modo muy ajustado a la encíclica y al resto de la doctrina católica, lo relativo a la ley natural, sino que además lo enmarca en el conjunto de enseñanzas teológicas sobre naturaleza y gracia, que es fundamental para la comprensión de la síntesis tomista. No en balde reconoce que **“la explicación tomista de la ley natural (...) ha sido incluida por la Iglesia en su enseñanza moral”** ³⁶⁹.

MacIntyre ha entendido el modo frontal en que la doctrina moral católica discrepa de la moralidad liberal. Y se da cuenta de que uno de los elementos clave de esa respuesta se encuentra en la percepción de la ley natural. Ahí tenemos unos conceptos de naturaleza, de libertad y de normas, que son totalmente ajenos a las tendencias filosófico-morales dominantes en nuestras sociedades. Pero, sobre todo, nos encontramos con conceptos que pretenden ser absolutos: los mandatos negativos de la ley natural (normas que no admiten excepción) y la consideración de ciertos elementos de la exposición de la moral católica no solamente afirmados para un sector o cultura, sino dotados de una universalidad que se basa en su pretensión de verdad.

Probablemente sea éste el escrito donde más claramente MacIntyre exponga un tema moral en contacto con su fundamentación teológica. Hasta el momento las afirmaciones teológicas de MacIntyre estaban sometidas de algún modo a las consideraciones filosóficas, cuando no sociológicas. Aquí se produce un giro, que presupone su acuerdo con la primacía de lo sobrenatural, y por tanto, con la necesidad de la gracia para la formulación de las tesis morales y filosóficas no desviadas.

³⁶⁷ Cfr. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, Sep. 1993.

³⁶⁸ Cfr. “¿Cómo aprender de la *Veritatis Splendor*? El punto de vista de un filósofo”: Juan Antonio Martínez Camino (ed.) “Libertad de Verdad (sobre la encíclica *Veritatis Splendor*)” Ed. San Pablo, Madrid, 1995. pp. 49-76.

³⁶⁹ Cfr. “¿Cómo aprender de la *Veritatis Splendor*? El punto de vista de un filósofo”: Juan Antonio Martínez Camino (ed.) “Libertad de Verdad (sobre la encíclica *Veritatis Splendor*)” Ed. San Pablo, Madrid, 1995. p. 55.

Ahora los preceptos de la ley natural son expuestos como mandamientos de la ley de Dios —que, por tanto, interviene en su cumplimiento—, y como exposiciones razonables del comportamiento humano, que toda persona tiende a formular cuando no hay algún obstáculo especial que se lo impida (del tipo de un oscurecimiento de la conciencia personal o social). El aristotelismo *recurrente* que veíamos arriba, se ha convertido en tomismo y se introduce la dimensión teológica. MacIntyre explica cómo incluso los filósofos que no comparten la perspectiva de la ley natural, la cumplen cuando procuran el descubrimiento de la verdad y el respeto de los criterios de avance dentro de su disciplina (las prácticas y la narratividad de la vida humana se presentan así como puntos de apoyo de la construcción iusnaturalista de MacIntyre): precisamente acerca de la autocomprensión narrativa de la vida humana MacIntyre afirma desde su giro aristotélico que **“puesto que tal comprensión no puede ser expulsada por completo y a fondo sin expulsar la misma vida, vuelve a aparecer recurrentemente”**³⁷⁰.

Las normas negativas de la ley natural —normas que no admiten excepción, válidas *semper et pro semper*, que prohíben determinadas acciones—, se conjugan con otras normas positivas, respecto a las que sí cabe la ponderación de los distintos bienes a los que apuntan en función de las circunstancias, las condiciones del sujeto, la intención, etc.

MacIntyre se apresura a describir cómo la erosión de las reglas tiende siempre a conducir a una desviación de las relaciones humanas hacia los intereses competitivos (económicos, políticos, etc.). Es decir, hay una conexión entre los preceptos básicos de la ley natural y el concepto de *práctica* de MacIntyre. En una *práctica* en buen estado, no sólo se tienden a desarrollar ciertas virtudes pertinentes, sino que éstas se pueden desarrollar, precisamente porque en el fondo están construidas con un concepto de ley natural que orienta la actividad y sus criterios de excelencia. Lo natural en el hombre es, para MacIntyre, moverse en el ámbito y con los criterios básicos de las prácticas en buen estado, que son precisamente los preceptos básicos de la ley natural, en primer lugar los negativos universalmente válidos. Estos preceptos se reconocen más fácilmente en la medida que participamos en prácticas en buen estado —aunque no podemos ignorar el papel decisivo de la gracia sobrenatural en todo este reconocimiento de la ley natural³⁷¹—.

Es más —y con esto entramos en el núcleo de la respuesta macintyreana—, la importancia del reconocimiento de estos preceptos universales e

³⁷⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 279 (227).

³⁷¹ Cfr. “¿Cómo aprender de la Veritatis Splendor? El punto de vista de un filósofo”: Juan Antonio Martínez Camino (ed.) “Libertad de Verdad (sobre la encíclica Veritatis Splendor)” Ed. San Pablo, Madrid, 1995. p. 54.

incondicionales de la ley natural estriba en que sin su existencia no se darían los requisitos básicos para la convivencia social: el aprendizaje se produce a partir de una comunidad, las respuestas a las preguntas que se hace toda persona humana sobre su bien individual y sobre el bien común han sólo se pueden responder a partir de ese aprendizaje. Porque **“¿cómo puedo mantener relaciones cooperativas adecuadas de indagación y aprendizaje, si no es con aquellos en quienes puedo confiar incondicionalmente?”**³⁷².

A partir de aquí MacIntyre conecta con los absolutos morales, que proporcionan esa incondicionalidad a las acciones humanas y, por tanto, tienen una relevancia social básica, pues son la base para el aprendizaje y el desarrollo moral. Al mismo tiempo, refuerza su concepción de la sociedad sobre la base de los lazos de amistad y cooperación, y llega a la formulación de la ley natural y de sus preceptos incondicionales, al mismo tiempo desde el plano de las prácticas y comunidades, y del desarrollo de la vida humana como un todo, que constituirían su punto original de partida.

Para los propios filósofos morales, el primer paso de este reconocimiento de la ley natural se da al integrarse en las prácticas de la investigación y en las comunidades de estudio, con las que tácitamente cuando no de modo expreso, hay un compromiso de alcanzar la verdad propia de la investigación. Una tendencia a la verdad que no es compatible *a priori* con una perspectiva relativista.

Lo que, en el caso de las prácticas, había quedado claro en MacIntyre hacía mucho tiempo, es introducido también en el caso del sujeto humano individual, cuando éste se plantea su situación personal; situación que estaba apuntada en el relato de la vida como un todo de *Tras la virtud*, pero que amplía en escritos posteriores y llega a configurar como **“capacidad de aprender de mis propias experiencias”** o **“que yo adopte cierto punto de vista con respecto de mí mismo (...) desde el cual sea capaz de evaluarme como agente racional con la misma objetividad, dentro de lo que cabe, con la que evaluaría a otro”**³⁷³. Con este enfoque individual reflexivo, a partir de los criterios objetivos adquiridos a través de la convivencia con otros en las prácticas, se puede ser capaz de enunciar normas para uno mismo. Las exigencias mínimas de las virtudes que están detrás de ese autoconocimiento —

³⁷² Cfr. “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths : New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (Ed.), ISI Books, Wilmington, Delaware, 2000, p. 109.

“But how can I have relationships of adequate cooperative inquiry and learning except with those whom I can trust without qualification?”.

³⁷³ Cfr. “¿Cómo aprender de la Veritatis Splendor? El punto de vista de un filósofo”: Juan Antonio Martínez Camino (ed.) “Libertad de Verdad (sobre la encíclica Veritatis Splendor)” Ed. San Pablo, Madrid, 1995. p. 64.

sinceridad, coraje, aguante, paciencia, consideración, generosidad...— no son otra cosa que los preceptos de la ley natural.

Hemos llegado, por tanto, a la conexión entre normas y virtudes en el esquema tomista. Lo que en Aristóteles había caracterizado como virtudes necesarias en toda organización social, ahora se puede enunciar como virtudes que expresan el sustrato mínimo normativo de la ley natural. Toda comunidad que se precie de estar en buen estado tiene que fomentar esas virtudes, que, a su vez, están sostenidas por el reconocimiento, aunque sea sólo implícito, de las normas de la ley natural.

El conocimiento de esas normas por medio de la Revelación, y su compatibilidad con el conocimiento que proporciona la luz de la razón natural es una nueva aportación del tomismo, que Aristóteles no pudo plantearse, al carecer de esa Revelación. MacIntyre profundiza en esa compatibilidad, pero sigue planteando al mismo tiempo la posibilidad de un conocimiento natural de tales preceptos.

El proyecto dialogístico de MacIntyre, en el seno de una tradición y con el resto de las tradiciones, le conduce a salvaguardar el máximo posible de razón natural para la tradición que él mismo suscribe. Por eso rehusa a utilizar el argumento de autoridad que le puede suministrar la Revelación sobrenatural. Está convencido de que, sin esa posibilidad de alcanzar por la razón los fundamentos de la moral, la influencia del modelo tomista en la sociedad estaría muy limitada; más aún de lo que ya está, cuando muchos interpretan los preceptos de la ley natural como si fueran imposiciones arbitrarias de una cultura ajena³⁷⁴. Pero, por otro lado, no oculta la coincidencia de la razón natural y la sobrenatural en este punto, y la necesidad de la ayuda de la gracia para llegar con seguridad y a todos los aspectos de ese conocimiento.

2) -- Las inclinaciones y necesidades de la naturaleza humana

Como hemos visto, MacIntyre rechaza una aproximación teórica y apriorística a la ley natural, como la de autores que comienzan con una caracterización de los bienes necesarios para cualquier hombre, sin tener en cuenta el proceso que lleva al descubrimiento y valoración de esos bienes. Para nuestro autor, este proceso se capta a través de una observación de la propia naturaleza humana y de una integración práctica y teórica en el seno de una comunidad.

³⁷⁴ De ahí su interés por los argumentos de Cessario, cuando quiere dar una explicación natural a la posibilidad de que una persona se corrija de un hábito vicioso. cfr. “(Recensión) de *The Moral Virtues and Theological Ethics*, de Romanus Cessario”, *The Thomist*, vol. 56, 1992, p. 341.

La detección de aspectos fundamentales de la naturaleza humana puede ser problemática, y seguramente será rebatida por ampliamente tanto por las concepciones intelectuales como por la mentalidad popular, pero sólo ella nos proporcionará una aproximación adecuada de los bienes humanos y además una explicación de por qué precisamente las personas corrientes, de las que se debería esperar que llegaran fácilmente a la valoración de esos bienes básicos, se vean privadas de esa facultad y tengan que recurrir una vez más al procedimentalismo, poniéndose en manos de los expertos para resolver problemas que en otras circunstancias podrían solventar por sí mismos. Para MacIntyre el alejamiento de las concepciones del Derecho natural sostenidas por Aristóteles y el Aquinate, implican también un alejamiento de un adecuado sentido de la justicia.

En los últimos años MacIntyre ha desarrollado el modo de emprender el descubrimiento de los bienes humanos a partir de la naturaleza humana. Primero con el aislamiento de unas condiciones básicas que puedan favorecer ese descubrimiento: la ausencia de determinadas constricciones sociales que deformen la educación moral.

La primera capacidad humana natural es la que ostenta cualquier persona al preguntarse por su bien, tanto personal como bien común. Otro descubrimiento de todo ser humano es su vulnerabilidad: con él viene la necesidad de buscar la ayuda de otros para resolver sus problemas y, significativamente, los que afectan a la vida humana que son los que más importan. De ahí que el factor social se coloque en primera línea: la naturaleza humana vulnerable lleva a contar con la sociedad como elemento imprescindible de realización de esa naturaleza.

Fruto de esa colaboración vendrá el descubrimiento de ulteriores capacidades y necesidades humanas: la importancia de unas y otras, proporcionarán una orientación sobre cómo actuar en los casos concretos. MacIntyre no sostiene que haya determinados bienes dotados de carácter absoluto. Lo que sí podemos encontrar son normas de nuestra naturaleza en contra de las cuales nunca podríamos desarrollarnos como seres humanos, y éstas sí ostentan carácter absoluto. El desarrollo de las capacidades humanas; nuestro florecimiento como personas, es lo que viene facilitado por el cumplimiento de la ley natural y lo que no podría darse sin ese cumplimiento.

Una de las razones por las que a MacIntyre le importa deslindar bienes absolutos por un lado, y normas de la ley natural que no admiten excepción, por otro, es la necesidad de comprender que en muchas ocasiones los bienes más importantes pueden sacrificarse en aras al bien común. Precisamente detecta como una influencia de la modernidad, que se haya desprestigiado el hecho de arriesgar la vida por otro, o por la propia familia o por la propia nación... Esto

encierra al hombre en un individualismo que le hace incapaz de progresar en su propio conocimiento y en la obtención de los bienes básicos de la vida humana.

Sin embargo, la ley natural indica límites que no admiten excepción respecto a las acciones que vulneran, no sólo determinados bienes, sino la naturaleza humana misma. Con ello, además, quiere decir que, al vulnerar al individuo, afectan necesariamente a la comunidad, sin la cual no se puede entender la naturaleza humana de ese individuo.

Por otro lado, entender el desarrollo de la ley natural como lo que favorece el perfeccionamiento de la naturaleza humana, tiene en cuenta las capacidades e inclinaciones del hombre. Éstas, al estar jerárquicamente ordenadas, proporcionan criterios para la prelación de las acciones, que en el caso de fijarnos en los bienes humanos básicos de Grisez y Finnis no podríamos establecer.

3) -- Relación entre ley natural y ley positiva en MacIntyre

La profundización en este tema viene de la mano del estudio del Estagirita. Entiende cómo la concepción que sostienen tanto Aristóteles como Santo Tomás de Aquino lleva a interpretar que una ley que no se adapte a los requerimientos básicos de la naturaleza humana no puede ser verdadera ley. La justicia está dentro de las notas necesarias de las leyes positivas. Pongámoslo en palabras del propio autor:

“Según la opinión de Aquino la autoridad para hacer una ley humana pertenece al pueblo o bien a alguien que actúe en favor de todo el pueblo (Summa Theologiae, I-IIae 90, 3). Para que tales leyes tengan la autoridad de leyes, aquellos que ostentan la autoridad tienen que promulgar las leyes que hacen (Ibid. 90,4). Pero la promulgación, incluso por alguien que ostente la autoridad requerida, aunque necesaria, no es suficiente para conferir un grado o estatuto de autoridad a la ley. Porque «toda ley producida por el ser humano tiene razón de ley sólo en tanto que se derive de la ley de la naturaleza. Pero, si en algún aspecto está en desacuerdo con la ley natural, no será ya ley, sino corrupción de ley» (Ibid. 95, 2)”³⁷⁵.

³⁷⁵ Cfr. “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, p. 67. Obsérvese cómo MacIntyre es precavido en la terminología y no emplea la expresión “derecho natural”. Con ello quiere evitar plantear las cuestiones en términos de derechos subjetivos, rasgo que atribuye a la moralidad moderna.

“In Aquinas’s view tuhe authority to male human law belongs either to a whole people or to someone acting on behalf of a whole people. Those whitth such authority have to promulgate the laws that they make, if those laws are to have the authority of laws. But promulgation, even by someone with the requisite authority,

La postura de MacIntyre no es original excepto por la puesta en escena de la historia y la sociología de la comprensión o por la explicación de cómo se han llegado a negar estas premisas. Detecta la segregación de esa nota de la justicia como un mal moderno y, específicamente, positivista: pero esa falta de comprensión no se ciñe a los expertos juristas o filósofos, es compartida a gran escala por amplios sectores en los que ha arraigado *de facto* la mentalidad liberal, y es consecuencia de un pasado en el que se originaron una serie de incomprensiones entre ley positiva y ley natural; entre el poder cada vez más omnipresente de los monarcas en el nacimiento de los Estados modernos, y las formas comunitarias con un concepto compartido de bien común.

Consecuencia de esa exclusión de la ley natural es la reducción de la ley su efecto puramente coercitivo, y la ausencia de visión del efecto educativo que pueda tener. La ley queda reducida a fuerza cuando no se es capaz de ofrecer una fundamentación racional a su vigencia, que escape a la situación de los poderes *de facto*. La formación del carácter es muy relevante para MacIntyre, pero la mentalidad moderna, al hacer más hincapié en el individuo autónomo, tiende a olvidar que su formación moral depende de la componente comunitaria. Por otra parte, aunque no sea el factor determinante, es muy conveniente el apoyo de una institución como la legislación positiva. Pero esta institución ha de intervenir por medio de sus prescripciones sólo en aquellos casos en los que sea estrictamente necesario y, en una sociedad bien ordenada, esto significa que lo hará sin suplantarse el sentir de los que componen la comunidad.

Con esta argumentación MacIntyre pretende también criticar la progresiva juridificación de la vida civil en nuestras sociedades contemporáneas, en las que se acude a la fuerza de la ley para lograr una ordenación en sectores donde ya no se puede llegar a un acuerdo racional. La separación abrupta entre moral y derecho se salda en este caso con una invasión del derecho hacia la moral. MacIntyre se da cuenta de que en los sistemas jurídicos actuales se termina cumpliendo lo mismo que algunos autores positivistas achacaban a sus oponentes iusnaturalistas: que pretendían elevar la moral a rango jurídico. Ahora el derecho impone arbitrariamente una determinada moral, sin dejar el espacio necesario a la discusión racional ³⁷⁶.

Todo esto impone múltiples restricciones al ciudadano corriente, para alcanzar una orientación para su vida moral, y para verse realmente tratado con

is, though necessary, not sufficient to confer upon a decree or statute the authority of law. For «every law laid down by a human being has the nature of law only insofar as it is derived from the law of nature. But if in some respect it is in disagreement with the natural law, it will not be law, but a corruption of law»”.

³⁷⁶ Cfr. “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths : New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (Ed.), ISI Books, Wilmington, Delaware, 2000, pp. 100-101.

justicia por las instituciones políticas. Surge la necesidad de un replanteamiento de la situación del ciudadano respecto a la comunidad.

En el fondo cada ciudadano, como ser humano, es capaz de formular los contenidos de justicia de la ley natural. Pero, para ello, ha de acertar a insertarse en una situación donde pueda colaborar en el avance de la discusión racional. Un requisito para este avance es observar ciertas normas que preservan las condiciones de racionalidad en las relaciones humanas, y comienzan, precisamente, en los primeros principios de la ley natural. MacIntyre cita, entre otras, la veracidad necesaria para el aprendizaje, y la fidelidad en el matrimonio³⁷⁷. Los primeros principios aparecen en primer lugar no como conclusiones de un razonamiento, sino como premisas que se alcanzan de un modo natural, por el hábito innato de los primeros principios o *sindéresis*³⁷⁸.

MacIntyre ve en esta concepción de la ley natural un factor subversivo para las sociedades occidentales actuales, que muestran una acusada tendencia acomodaticia. Precisamente por ofrecer un contraste racional a la legislación vigente, la potencialidad de la concepción tomista de la ley natural, adaptada a nuestros días, puede ser un fuerte revulsivo para la construcción moral y política a la que, según el escocés, debemos aún aspirar. Precisamente esta pretensión crítica y subversiva se enfrenta con las posiciones pragmáticas y conformistas con el sistema político, tan frecuentes en nuestros días: podemos encontrar algunos ejemplos en las obras de Francis Fukuyama; la fundamentación más audaz de esta posición puede ser la de Richard Rorty³⁷⁹.

MacIntyre es muy contrario a esta tendencia, pues la importancia de situarnos en clave de los preceptos de la ley natural consiste en facilitar el camino a la racionalidad de la determinación de los bienes que hay en juego en cada situación. Sobre esa base se sustentará la configuración legal de una determinada sociedad y, al mismo tiempo, se podrá disponer de una instancia crítica para cuando las propuestas de la ley positiva excedan esa base natural sostenible racionalmente.

Para la tarea racional que consiste en el descubrimiento de la ley natural y lo que se opone a los bienes que ésta protege, no podemos partir de un *a priori* teórico. No tenemos una ley superior de corte general que nos mueva a la solución de esta pregunta por medio de una deducción. Porque parte de esta tarea de descubrimiento es, de por sí, una tarea moral, que requiere la práctica de los principios que dicta la ley natural. Los principios básicos de la ley natural

³⁷⁷ Cfr. "Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, p. 67.

³⁷⁸ Vid. acerca de la *sindéresis* la explicación de *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 168-178 (128-137), 242-243 (194).

³⁷⁹ Cfr. RICHARD RORTY: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press; Cambridge, 1989.

consisten en prescripciones siempre necesarias para el mantenimiento de los vínculos comunitarios precisos para cualquier avance racional. Así como el sometimiento a las reglas en las que se basa el funcionamiento de una actividad humana cooperativa (una *práctica*), o la necesidad de la guía de un maestro para la iniciación en las prácticas en las comunidades de las que formamos parte, son requisitos necesarios para la integración y el avance racional en esos modelos de cooperación humana, el sometimiento a las reglas esenciales de la ley natural comporta el mínimo moral necesario sin el cual no es posible que se desarrolle racionalmente una forma humana cooperativa. Ignorar o despreciar tales reglas llevaría, tarde o temprano, a una falta de comprensión de los bienes en juego en esa determinada actividad.

La presencia recurrente de la ley natural en toda comunidad y en todo ser humano, no garantiza, sin embargo la efectiva comprensión de los preceptos de la ley natural y de su función normativa. No obstante, toda comunidad humana está abierta siempre a esa comprensión. Por ello MacIntyre detecta que, incluso en sociedades donde la ignorancia e incluso el rechazo de la ley natural estén muy arraigados tanto en la teoría como —lo que es más relevante— en la práctica, siempre quedan elementos de regeneración, que pasan por la reconstrucción de los ámbitos comunitarios donde pueda surgir y desarrollarse el discurso racional. Es decir, es necesario fomentar pequeños ámbitos, al principio minoritarios, que, adoptando en su vida social los principios de la ley natural, sean capaces de comprender más profundamente los bienes en juego, y ofrezcan a los que viven en situaciones antagonistas posibilidades de contrastar sus propias concepciones, por vía de participación en actividades cooperativas de esta tradición minoritaria, o bien por una crisis ocasionada por el contraste entre ambas formas de comprensión y de vida.

Un paso previo consiste en detectar la gran distancia que hay entre las posiciones de los que pueden vislumbrar y hacer operativos los principios de la ley natural —y de hecho lo hacen o lo han hecho en otras épocas—, y aquellos que excluyen, primero en la práctica y luego en la teoría, la posibilidad racional de una ley natural. La detección de la inconmensurabilidad de ambas posiciones es un requisito previo, si no para el surgimiento de esas comunidades en orden, sí para que no se inficionen de elementos ajenos de la concepción dominante que las rodea, que terminarían por desvirtuarlos y hacerlos inoperantes. De ahí el empeño de MacIntyre por rechazar las instituciones propias de la modernidad y detectar los modos que las concepciones típicamente modernas utilizan para invadir las posiciones alternativas minoritarias.

Por supuesto, para MacIntyre, la subversión que puede aportar la entrada en juego de la ley natural sólo es posible desde el entramado de comunidades que sean capaces de incorporar una tradición distinta de la moderna, donde no sólo se sostengan coherentemente las concepciones teóricas de la ley natural —

aunque no se haga de un modo reconocidamente tomista— sino, y sobre todo, estén incorporadas en la vida de esas comunidades.

La adecuación a la ley natural no es un requisito que se haya de exigir sólo a la ley positiva y a los responsables de promulgarla, sino también a la actuación de los ciudadanos. MacIntyre vislumbra las posibilidades de regeneración ciudadana en la educación de las comunidades humanas que se basan en las concepciones adecuadas de la ley natural. Una comunidad que se rija efectivamente por esos criterios, será muy difícil de manipular y ejercerá un movimiento de resistencia, cada vez que legalmente se quieran imponer prescripciones que no estén de acuerdo con la justicia. Por otro lado, la misma comunidad ejerce un papel moderador sobre sus miembros, al no reconocer más resistencias de las estrictamente enfrentadas a esos criterios de la ley natural, y al exigir siempre un debate racional para la fundamentación de las posturas.

d) La virtud de la justicia

Nuestro autor emprende un desarrollo tomista de la moral donde la virtud de la justicia juega un papel fundamental. El análisis del papel que tienen en ella inteligencia y voluntad le va a servir para centrar más el concepto:

“Las virtudes y las normas están interrelacionadas. Poseer la virtud de la justicia, por ejemplo, implica tanto la voluntad de dar a cada persona lo que le es debido como el conocimiento del modo como hay que aplicar las normas que impiden las violaciones de ese orden en el que cada uno recibe lo que le es debido. Entender la aplicación de las normas como parte del ejercicio de las virtudes es entender la cuestión del seguimiento de las normas, precisamente porque no se puede entender el ejercicio de las virtudes a no ser en función del papel que tienen en la constitución del único tipo de vida en el cual ha de lograrse el *telos* humano. Así, pues, las normas, que son los preceptos negativos de la ley natural, no hacen más que poner límites a este tipo de vida y, al hacerlo, definen sólo parcialmente el tipo de bondad al que se aspira. Si se las separa del lugar que tienen en la definición y en la constitución de todo un modo de vida, entonces no serán nada más que un conjunto de prohibiciones arbitrarias, como lo han sido con mucha frecuencia en periodos posteriores”³⁸⁰.

Con esta cita se aclara cómo entiende MacIntyre papel de inteligencia y voluntad en el obrar humano: no se trata de principios separados, y su aislamiento por parte de muchas doctrinas morales ha contribuido desviarlas. Por

³⁸⁰ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 180 (139).

ejemplo, el escocés rechaza la creencia socrática de que “las virtudes morales eran formas de conocimiento, de tal manera que seríamos justos si conociéramos lo que es la justicia”, y suscribe, en cambio, la visión aristotélica, que tiene en cuenta el juego de la educación de las pasiones en las acciones humanas bien para potenciar o negar la luz de la razón práctica ³⁸¹. MacIntyre también incluye la intervención de la voluntad, de la que dependen la orientación de las pasiones y de la misma racionalidad.

Pero tampoco la justicia es una virtud exclusiva de la voluntad. Parece que MacIntyre incluye en la virtud de la justicia el conjunto de contenidos que han de sopesarse para poner en práctica las soluciones a los conflictos, y la sabiduría de aplicar esos contenidos a los casos concretos (*prudentia*). La justicia, por tanto, sería más que una mera disposición de la voluntad: también un conocimiento de lo que se debe en cada caso; y ese conocimiento es proporcionado en primera instancia por la misma ley, que se comporta entonces como maestra de moral, si es que cumple todos los requisitos en cuanto a su promulgación y a no ir en contra de la ley natural. Las concomitancias entre justicia y prudencia son importantes. MacIntyre trae a colación una de ellas en su explicación del papel de la *prudentia* en la posible corrección moral de alguien que no ha tenido o ha desaprovechado la educación moral y, por tanto, no ha obtenido los hábitos necesarios en sus pasiones ni en su voluntad, para orientarse hacia la ley natural. La respuesta que parece dar MacIntyre a esta posibilidad es que la *prudentia* de los primeros principios morales —«*synderesis*»— puede proporcionar el punto de partida para comenzar un cambio positivo.

Otras consecuencias de esa interrelación entre justicia y *prudentia* se pondrán especialmente en juego en el arbitrio de los tribunales de justicia. MacIntyre deja claro que éstos no pueden decidir simplemente por una subsunción normativa, es decir, por una concepción de justicia como mera voluntad para cumplir las normas aplicables. En muchos casos, la solución justa que deben aplicar los tribunales es un criterio prudencial en ausencia de norma aplicable, o incluso cuando —siendo clara la aplicación de la norma— las consecuencias serían contraproducentes. La *prudentia* llevará en estos casos a la ponderación de los bienes relevantes, a la consideración de las circunstancias del caso no previstas en la ley, etc.

No es casual que MacIntyre se centre en la discusión sobre la justicia y con ella siga desarrollando el pensamiento de Santo Tomás. Para el Aquinate, tomada en abstracto, esta virtud puede no ser la más importante, pero, “mientras que las demás virtudes se limitan a perfeccionar al ser humano exclusivamente en aquello que le conviene sólo cuando se considera en sí mismo —dice Santo Tomás— el distintivo particular de la virtud de la justicia es que tiene por

³⁸¹ Cfr. *Historia de la ética*, p. 31 (21-22).

misión ordenar al hombre en lo que dice a relación al otro”³⁸². Esto es fundamental al contacto con el pensamiento de MacIntyre, pues todo él va encaminado a descubrir la importancia del contexto y de las relaciones entre los individuos, para el conocimiento de la actuación moral.

La conclusión forzosa es que una teoría que exagere el individualismo contendrá errores y limitaciones en el campo de la justicia. Ésta es virtud de primera persona, no de tercera persona: quiere decir que se configura en una relación concreta, no intercambiable con el resto de los individuos que no se encuentren en esa situación. Es la virtud de quien debe algo a alguien; no de aquel que reivindica algo indeterminado. Una de las consecuencias es la vaciedad de la fundamentación moderna de los temas de justicia, comenzando por los derechos humanos.

La concepción tomista de justicia se armoniza con el resto de las virtudes, conformando un cuerpo unitario y coherente. En su fundamento se encuentra un concepto de bien humano como *τέλος*. MacIntyre concibe inteligencia y voluntad como facultades inescindibles³⁸³. Precisamente lo que las une es su orientación a un *τέλος*. Esto quiere decir que se excluye un planteamiento tanto voluntarista como intelectualista de la moral. En ambos extremos puede caer una teoría que no comprenda los vínculos necesarios entre las virtudes y la ley, y eso ocurrirá con la que, en este punto esencial, esté reñida con Aristóteles³⁸⁴.

Ambos aspectos —entendimiento y voluntad— han de estar unidos por un fin, con lo que MacIntyre centrará su teoría en el concepto teleológico del obrar humano. Desde este enfoque, la virtud de la justicia presenta en MacIntyre dos facetas:

a) desde el punto de vista de la inteligencia, poseer los criterios (principios y normas) adecuados para el caso de que tengan que aplicarse;

b) por parte de la voluntad, MacIntyre pretende redescubrir el significado de la justicia, como virtud necesaria para poder entender y practicar los principios y normas que se van obteniendo a partir de una educación social.

No se podrán entender las relaciones entre ambas potencias humanas si no se engloban en un marco teleológico que pueda guiar tanto principios y normas como virtudes en una dirección concreta. Por eso, no se deben concebir como necesarias, pero separadas la una de la otra. Sería una escisión en la moral, que terminaría por desviar tanto las normas como las virtudes, pues ambas necesitan

³⁸² Cfr. *Summa Theologiae*, II-IIae, 57, 1.

³⁸³ Cfr. “Purpose and Intelligent Action”, *Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, pp. 79-96.

³⁸⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 194 (153-154).

una conexión en aspectos de fondo, que se expresan en los fines a los que conducen. Es decir, necesariamente han de relacionarse con los modelos de comportamiento humano que proponen.

En este sentido, el contexto histórico-social tiene, para MacIntyre, singular trascendencia, pues aporta motivos distintos al mero razonar abstracto, y proporciona muchos de los fines que mueven a la voluntad. De ahí MacIntyre deduce la imposibilidad de un razonamiento ajeno a vinculaciones y compromisos. La modernidad ignora el papel tan importante que tiene la voluntad en la actuación humana y su influencia en la razón. Se olvida de que uno de los primeros pasos del *cogito* cartesiano es “decidir dudar”.

El racionalismo que está en la base de la modernidad pretende una justicia que priva a la voluntad de su papel decisivo en la actuación humana, con lo que en ésta termina primando la mera razón desvinculada. Con ello la consideración de la justicia como virtud que hace referencia a la voluntad, pasa a un segundo plano. No se trata de que no se valore, sino, más bien, que no se encuentran los profundos y trascendentales vínculos que unen virtud y razón práctica. La causa es precisamente el peso histórico de la idea de la corrupción de la voluntad, fruto de una de las prolongaciones de la tradición agustiniana en un sentido ajeno a la síntesis tomista. El problema tiene profundas raíces teológicas pues, cuando esta idea se extiende, no se encuentra un contrapeso en una actitud positiva ante el poder transformador de la gracia que, en una visión tomista, produce la restauración del propio hombre, y por tanto, también de la voluntad: el germen de la Reforma ha contagiado gran parte de la aproximación del liberalismo a la virtud, y, dentro de ella, a la justicia. El análisis de MacIntyre de la síntesis moral que realiza Santo Tomás entre la teología agustiniana y la razón aristotélica da muchas luces para entender este proceso ³⁸⁵.

La desvinculación entre entendimiento y voluntad ocasiona otras veces una hipertrofia de ésta, como se deduce del estudio de la corriente filosófica nominalista, que muy pronto se opone a la síntesis del Aquinate. La relevancia de la voluntad en los actos humanos, en detrimento del entendimiento, da lugar a una corriente voluntarista, que desprecia las aproximaciones racionales a la realidad. “El nominalismo conduce (...) a rechazar casi por completo las pruebas racionales (como las que parten del orden cósmico) por las que Santo Tomás creyó demostrar racionalmente la existencia de Dios; (...) a una ruptura brutal entre filosofía y fe; la filosofía natural y la razón están para dominar la creación, sólo la fe es medio de acceso al conocimiento de Dios” ³⁸⁶. Nada más lejos de MacIntyre pretender un voluntarismo ajeno a una epistemología sólida. Lo

³⁸⁵ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 181-182 (140-141).

³⁸⁶ Cfr. MICHEL VILLEY: *La formation de la pensée juridique*, Montchrestien, Paris, 1975, pp. 208-209.

evidencia su interés acerca del progreso del saber, y su sólida penetración en los conceptos de verdad y racionalidad.

Detrás de esa falta de equilibrio de la modernidad está una errónea concepción de la psicología humana, de la explicación del yo, de sus acciones, y de sus relaciones con el entorno social. El abandono de la síntesis tomista ha sido el desencadenante de estos desajustes. La historia de una tradición que surge de un descamino en la propuesta inicial y ha conducido a la crisis epistemológica actual de la modernidad, parte de una falta de comprensión de unas explicaciones que básicamente estaban elaboradas. La desvinculación de esa tradición se produce a partir del nominalismo y, más tarde, con la separación del hombre de su entorno y tradición, que llevan a la dicotomía entre facultades del alma. Entendimiento y voluntad no funcionan al unísono y ambas a su vez se han separado del componente pasional del ser humano. Los que intentan explicar las acciones y la moralidad sin un equilibrio entre esos factores llegan siempre a incoherencias que se convierten en poco tiempo en colapsos, cuyas manifestaciones sociales posteriores han producido disfunciones que ahora han sedimentado institucionalmente y son difíciles de reformar.

El análisis macintyreano de la justicia coincide, pues, en su sustancia con el marcado por Santo Tomás, con una simple diferencia: mientras que el Aquinate pretendía configurar con su filosofía los términos del debate racional, también desde un punto de vista político, en el caso del escocés, por el distinto entorno en el que se desenvuelve, una de sus características será la marginalidad. Aristóteles escribió para Alejandro Magno; el Aquinate puso su filosofía moral al servicio de la resolución de los debates...

“tanto dentro de la Universidad de París, como entre las autoridades universitarias, la autoridad papal, y el reino de Nápoles. Fue, pues, a través de una variedad de conflictos —y en ella— que las verdades universales, por ejemplo, de la explicación propuesta por Tomás de Aquino sobre qué es la justicia en todas sus partes y aspectos, tuvieron que hallar sus encarnaciones en tan alto grado particularizadas”³⁸⁷.

MacIntyre escribe para pequeñas comunidades y entidades de carácter cooperativo, que viven dentro de las grandes sociedades modernas sin llegar a configurar su entramado político o en sus márgenes. Pero quizás la aparente marginalidad de la propuesta política de MacIntyre no sea más que una *germinalidad*. Al igual que fueron los sucesores de Santo Tomás los que debatieron acerca de las consecuencias políticas, MacIntyre es consciente de que toda propuesta moral lleva consigo una propuesta política, y que la suya, por más

³⁸⁷ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 183 (142).

que ahora no esté sino ligeramente incoada, no dejará de producir los efectos debidos a su coherencia y superioridad epistemológica.

MacIntyre no renuncia fácilmente a la marginalidad actual: precipitar demasiado la incorporación de las propias teorías morales a un entorno inconmensurable puede acarrear el efecto perverso de desvirtuar las propias propuestas, como de hecho sucedió a otros pensadores. Con esta idea MacIntyre tiene en el punto de mira otra vez a Marx, pero también a quienes han pretendido que con la introducción de aspectos morales marginales en el caldo de la cultura moderna —es el caso de los derechos humanos, de los debates para buscar determinados acuerdos en cuestiones específicas de ética aplicada, etc.—, se haya conseguido reformar esas culturas dominantes.

La autenticidad, por tanto, está en la base de las comunidades políticas que *more aristotelico-tomistico*, han de incorporar el concepto macintyreano de justicia a prácticas e instituciones distintas de las auspiciadas por la modernidad, pero en contacto y debate con ellas. La marginalidad de las comunidades macintyreanas no supone aislamiento; sería incompatible con la propia concepción del escocés del avance racional a través del diálogo con otras tradiciones. Sustraerse a tal debate racional supondría caer en el inmovilismo y, a la postre, una inseguridad en los propios recursos racionales. Nada más lejos de un tomista macintyreano que un alejamiento del debate racional, pero siempre desde el punto de partida de una determinada tradición en cuyas prácticas aprendemos los conceptos necesarios para poder construir los argumentos del mismo debate. Sin un sólido aprendizaje en el seno de una tradición, no es posible asumir la propia posición y comenzar así el proceso de traducción y de superación de la inconmensurabilidad, necesario para poder asumir los argumentos de tradiciones rivales. Quizá estos requisitos no sean comprensibles desde el punto de vista de la modernidad o de un partidario de la genealogía nietzscheana de la moral, pero desde luego son *conditio sine qua non* para un tomista como MacIntyre: desde su propio punto de vista, afirmación de la tradición y aislamiento están completamente reñidos.

Con el impulso de comunidades pequeñas MacIntyre quiere hacer énfasis en una situación de hecho: la imposibilidad de que la tradición que propugna sea desde el primer momento una cultura de masas. La posición dominante de las tradiciones que actualmente imperan en la sociedad, y su fundamentación en principios claramente desviados, impide que el cambio social se produzca como algo superficial o susceptible de ser alcanzado por reformas parciales del sistema existente. Todo hace pensar que MacIntyre es consciente de la profunda crisis de nuestra época y, lejos de intentar una reforma estructural, espera que sus aporías se demuestren palmariamente y quede claro el contrapunto de su propuesta. No será necesario cometer de nuevo el error de la revolución bolchevique porque el sistema moderno caerá por su propia incoherencia. Cabe referir nuestra situación

—sin ser parangonable— a la posición de las comunidades cristianas en el imperio romano ³⁸⁸:

“Se dio un giro crucial en la antigüedad cuando hombres y mujeres de buena voluntad abandonaron la tarea de defender el *imperium* y dejaron de identificar la continuidad de la comunidad civil y moral con el mantenimiento de ese *imperium*. (...) Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo” ³⁸⁹.

³⁸⁸ A MacIntyre siempre le ha preocupado la marginalidad de la propuesta cristiana por su posible falta de relevancia política. Sin embargo esto no ha hecho sino incrementar su interés sobre cómo las comunidades de las que él habla pueden tener un sustrato religioso; en este sentido, su aproximación a Stanley Hauerwas, un cristiano protestante convencido de que la ética se ha de construir desde la convicción cristiana, no deja de aportar luces acerca de la relevancia del cristianismo en ese proceso de formación de nuevas comunidades.

³⁸⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 322 (263). El mismo MacIntyre avanza que la exageración de esta comparación es peligrosa; pero resulta sugerente la alusión al mismo tiempo al *imperium* y a los bárbaros, como peligros alternativos para la tradición de las virtudes, y no dejar de ver en el *imperium* a las instituciones liberales, y en esos bárbaros que nos gobiernan a los herederos de Nietzsche. Por otro lado, la comparación se encuentra ya en escritos anteriores a *Tras la virtud*, lo que hace más reflexiva e intencionada su reiteración: cfr. “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 209.

Otros aspectos de la justicia tomista

La justicia tomista comparte los presupuestos de la concepción aristotélica, pero enmarca toda su construcción en un marco más amplio que la *πόλις*. El resultado es una comprensión del hombre más universal, que al mismo tiempo tiene en cuenta sus circunstancias concretas al formular juicios morales. Pero esencialmente sigue siendo justicia del mérito; justicia que se configura con relación al bien común de una sociedad, y que tiene en cuenta tanto normas como virtudes. De este modo, hace comprensible que se puedan dar distintos criterios de justicia en distintas sociedades, al tiempo que refuerza el papel de la razón humana en el descubrimiento de normas que gozan de validez universal. Cualquier sociedad que se contemple de modo tomista puede distinguir entre criterios de justicia contingentes, que dependen del momento y de las demás circunstancias de la sociedad, y normas que, según el parecer de la tradición que encarna, se reivindican como universalmente válidas, sin admitir excepción, como los preceptos básicos de la ley natural.

MacIntyre adopta los principales argumentos tomistas acerca de la justicia, pero los desarrolla de modos originales. Sobre todo, los enmarca en la tradición aristotélica y capta con especial lucidez su enfrentamiento sin ambages a la modernidad. Es decir añade al tomismo su concepto de tradición que le sirve además para situarse como un prolongador del propio tomismo y, para ello, capaz de incorporar argumentos nuevos procedentes de otras tradiciones, y —¿por qué no?— de la propia tradición moderna. Una prueba de esa valoración de argumentos de tradiciones enfrentadas lo proporciona el hecho de que MacIntyre fácilmente incorpora las alusiones de sus críticos a sus propios argumentos. De este modo al tiempo que permanece válido el núcleo de su propuesta es capaz de perfeccionarlo con elementos que le dejan ver sus adversarios.

De este modo, el *síndrome MacIntyre*³⁹⁰ no es una acusación contra su tomismo, sino un apoyo de un tomismo renovado y prolongado en la actualidad. MacIntyre no podría emprender su discusión con la modernidad desde un punto de vista neutral, ni siquiera desde un punto de vista ajeno. Y precisamente lo que le hace capaz de ese diálogo es su conocimiento del *idioma* moderno; de sus argumentos y concepciones de fondo; y su capacidad de llegar a expresarlo en términos asequibles a ambas tradiciones. El tomismo de MacIntyre es en parte propio, en el sentido de que aporta argumentos originales, pero las críticas que se han vertido sobre él tendrían que demostrar que se aparta de modo relevante de la tradición tomista en sus puntos esenciales, y esto nos parece que no se ha llevado a cabo hasta la fecha. La necesidad de las comunidades pequeñas es un

³⁹⁰ Vid. *supra* capítulo 1, *E.1 El "síndrome MacIntyre"*, pp. 127-130, donde se estudia si MacIntyre no sufre del mismo mal del que acusa a la modernidad; es decir, si MacIntyre y su pensamiento se puede mantener al margen de la influencia de las corrientes modernas.

intento de MacIntyre de mantenerse en la frontera de la modernidad; de no dejarse imbuir por el ambiente moderno de modo que ya no le sea posible hablar otro idioma moral. La convivencia social es forzosamente educación y es necesario mantener una sensibilidad moral a lo largo del tiempo si no se quiere ir cediendo en la práctica.

Lo que aporta MacIntyre a la tradición tomista, aparte de la actualización de su debate con las tradiciones rivales en el presente, es, en primer lugar, una fuerte toma de conciencia del tomismo como tradición. En segundo lugar, una delimitación del tomismo triunfante en una serie de debates internos en los que sus oponentes pretendían hacer de esta tradición un sistema cerrado, opuesto en bloque al sistema moderno, de modo tal que, al plantear las cuestiones en los términos propios de la modernidad, corría el peligro y de hecho caía en la trampa de desvirtuarse. Aparte del diálogo con la tradición liberal-moderna, MacIntyre hace el esfuerzo de entrar en discusión con la tradición postmoderna de los partidarios de la genealogía de la moral y dotar al tomismo de argumentos y estrategias para este debate.

Otros aspectos originales de MacIntyre son la conjunción de la teoría de la verdad del Aquinate con una falsabilidad que más bien está tomada de Karl Popper y otros autores modernos como Kuhn y Lakatos. Pero al enarbolar esa falsabilidad no renuncia a los postulados tomistas; es más, demuestra que Santo Tomás adoptó en el fondo ese método sin estar en condiciones de hacerlo explícito. MacIntyre muestra la compatibilidad de la epistemología tomista al menos con alguna versión de la falsabilidad popperiana³⁹¹. Si con tal teoría se quiere indicar la constatación del avance del conocimiento a partir de la mejor teoría no refutada hasta el momento, entonces no sólo la versión epistemológica de Santo Tomás es compatible, sino que el mismo Aquinate asume esa falsabilidad al exponer sus ideas: lo realiza al avanzar la mejor teoría hasta el momento, aprovechando todo lo que ve como mejores soluciones en las tradiciones que encuentra a su disposición, o bien avanzando él una respuesta que las supere a todas.

De todos modos, hemos de resaltar que parte de lo que MacIntyre afirma acerca de la justicia tomista está condicionado por su animadversión a la justicia liberal. A nuestro juicio, tiene razón al advertir la profunda diferencia entre lo que cada una de esas tradiciones concibe por justicia, pero muchas veces le faltan matices al aplicar conclusiones a ciertos casos particulares.

MacIntyre aprovecha aspectos concretos del desarrollo tomista de la justicia para arremeter contra el liberalismo y abundar en su incompatibilidad con la tradición aristotélico-tomista. En esos desarrollos MacIntyre corre el

³⁹¹ Cfr. MARIANO ARTIGAS MAYAYO: *La mente del universo*, EUNSA; Pamplona, 1999, pp. 370-375.

riesgo de errar el blanco. Por ejemplo, en la aplicación de la descripción del Aquinate del vicio de la usura al capitalismo de las sociedades modernas occidentales.

(a) *La propiedad y la usura*

MacIntyre localiza en la fuerte crítica tomista a la usura, un argumento aplicable a la tendencia al enriquecimiento de las sociedades actuales del liberalismo. Las condiciones de desigualdad impuestas por determinados agentes económicos prepotentes hacen imposible una economía justa. Además, el mismo sistema económico del liberalismo está construido sobre la base de la ambición económica que termina por arrinconar los problemas morales al ámbito más privado y reducido, en aras a la obtención del mayor beneficio. Ambos fenómenos estarían enfrentados a la posición económica de Santo Tomás, que, en la exposición del pecado de usura, buscaba la demostración de la ilegitimidad de aprovecharse de las posiciones de fuerza o de ventaja en las relaciones económicas. Aquí podría acusarse a MacIntyre de perder de vista uno de sus postulados principales, consistente en no aplicar esquemas e instituciones de un tiempo a otro sin tener en cuenta el carácter contextual de algunas virtudes o vicios. En este caso, dejar de percibir que un aspecto esencial del vicio de la usura implica aprovecharse de una situación de desventaja o necesidad. En teoría un sistema de préstamo con interés que respete esa paridad de los contratantes es perfectamente lícito según el esquema tomista, y también según el propio MacIntyre, como se deduce de su exigencia de libertad en el mercado para que se puedan dar relaciones justas, en contra de las situaciones de prepotencia de determinados agentes económicos que impongan sus condiciones³⁹². Pero MacIntyre no está criticando un modelo teórico de economía de mercado, sino una situación que se da de hecho en la actualidad en una sociedad que a menudo encubre sus injusticias precisamente so capa de una libertad en el mercado de la que carece. MacIntyre denuncia que los que tienen posiciones de fuerza en el mercado, fácilmente imponen sus condiciones no sólo a los contratantes de los países desarrollados, sino sobre todo a los del Tercer Mundo³⁹³.

(b) *Virtudes tomistas despreciadas por la modernidad*

MacIntyre capta la profunda separación entre los elencos de virtudes de la modernidad y los de la tradición tomista. En primer lugar están las virtudes, que aun teniendo el mismo nombre, divergen de modo radical en su planteamiento real. La misma virtud de la justicia cobra matices contradictorios entre el

³⁹² Cfr. "Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives", en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xi.

³⁹³ Cfr. "Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives", en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xi-xii.

tomismo y el liberalismo. Otro tanto se podría decir de la *prudentia*, o la valentía.

Por otra parte, hay una serie de virtudes tomistas que, aun en el caso de encontrar algún trasunto en la modernidad, sin embargo han caído en desuso en la práctica de las sociedades modernas, hasta el punto de que prácticamente se ven como vicios: un claro ejemplo en el que se detiene MacIntyre es la virtud de la *σωφροσύνη* o templanza³⁹⁴, que se presenta a menudo como un peligro para la marcha de la economía o para el desarrollo psíquico adecuado de la persona.

El problema es que la concepción tomista —y últimamente algunos liberales— está convencida de la influencia de cualquier virtud en el campo de la vida pública, y, por tanto, la repercusión en aspectos relevantes para la justicia no se hará esperar. MacIntyre ejemplifica la influencia social de la pérdida de práctica o de sentido de virtudes como la veracidad: para la modernidad no existe una formulación absoluta una de acción que necesariamente vulnere la relación veraz entre las personas. No ocurre así para el tomismo, donde la mentira es proscrita por sí misma, y no por las consecuencias que pueda acarrear y de hecho acarrea. El liberalismo pierde de vista la injusticia que supone la mentira, al menos en determinados casos. Con ello, aparte de la degradación personal del agente —que bien puede ser alguien con especial relevancia para la vida pública— se devalúan las relaciones entre los ciudadanos en las actividades sociales del más amplio espectro.

En un artículo titulado “*Sóphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive*”³⁹⁵, nuestro autor desglosa la incompatibilidad entre la visión tomista de la templanza y los elencos de virtudes de las sociedades modernas occidentales. Y, va más allá, destacando que esa diversidad puede producir y de hecho produce disfunciones sociales. Es una de esas virtudes que en un momento dado pueden alcanzar incluso la consideración de vicio, pues ponen en cuestión los valores imperantes en una sociedad. Lo mismo puede ocurrir con otras virtudes de la tradición tomista como la humildad, la generosidad o el patriotismo³⁹⁶.

³⁹⁴ Cfr. “*Sóphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive*”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, 1988, pp. 1-11.

³⁹⁵ *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, 1988, pp. 1-11. Reimpreso en *Ethical Theory: Character and Virtue*, Peter A. French, Theodore E. Uehling y Howard K. Wettstein (eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1988, pp. 1-11.

³⁹⁶ Cfr. “*Is Patriotism a Virtue?*”, (The Lindley Lecture, 1984), Department of Philosophy, University of Kansas; Lawrence, 1984, 20 pp.

C. EL RELATO RETROSPECTIVO DE LA VIRTUD. EL MOMENTO DEL EXTRAVÍO DE LA TRADICIÓN

El relato retrospectivo es el rastreo de dónde se desvió la tradición de las virtudes, y particularmente la recta comprensión de la virtud de la justicia para no ser entendida ni poder aplicarse criterios claros de ella. Este relato retrospectivo tiene alguna conexión con el concepto de falsación que maneja MacIntyre. Hay que tener en cuenta que, según su concepción narrativa, **“sólo retrospectivamente puede calificarse de incumplidas a las esperanzas, de decisivas a las batallas y así sucesivamente”**³⁹⁷.

Comenzando por la propuesta actual del liberalismo y sometiéndola a crítica, el relato retrospectivo es una forma de remontarse en el pasado para ver si tal propuesta es congruente con sus propios orígenes. Se trata de la pregunta expresada en *Tras la virtud*, de por qué tenía que fracasar el *proyecto ilustrado*. La propuesta liberal se demuestra falsa no sólo por la constatación de unos determinados efectos perniciosos contingentes en la actualidad, sino por la incongruencia de sus postulados básicos, que no podían sino haber llevado a un callejón sin salida: el actual u otro similar. Desarrollar el relato histórico significa hacer un esfuerzo por detectar el origen de esos principios. El efecto de ese viaje retrospectivo es, por un lado, demostrar la desviación moderna respecto a toda tradición como tal. Pero, al mismo tiempo, descubrir otras posibles formas de evolución de esa tradición o de tradiciones rivales que convivieron con ella e influyeron en su desarrollo. La falsación puede llegar a un momento histórico donde no se detecten los errores de la tradición que se está refutando, o bien no parar hasta formular la negación de toda la filosofía históricamente conocida; ésta será la postura de la genealogía de la moral, que MacIntyre no puede compartir.

Por tanto, si los argumentos críticos contra la tradición moderna pueden cesar en un momento dado, también podemos detectar otras tradiciones que no sean susceptibles de esas críticas; quizá se les pueda acusar de otras deficiencias, pero puede llegarse a vislumbrar una época histórica donde la situación de la filosofía podría diagnosticarse como mucho más sana que la que nos ha dado la modernidad. Junto a esa investigación histórica retrospectiva, MacIntyre quiere desarrollar una fundamentación extensiva, acudiendo a los conceptos morales de otras culturas ajenas, incluso aunque sean contemporáneas. El esquema científico se mantiene: para un buen popperiano —y también, para un aristotélico—, es preciso haber descartado todas las posibilidades de una solución mejor que la que se piensa proponer, y éstas hay que buscarlas tanto en las realizaciones del

³⁹⁷ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 261-2 (212).

pasado, como en las propuestas alternativas, del presente, aunque nos resulten lejanas y sea difícil su conocimiento profundo.

En este caso, el criterio de racionalidad articulado como la mejor solución formulable *hasta la fecha*, puede tener significado terminal, o simplemente de un periodo que se abre: es decir, en el caso del liberalismo, hasta el momento histórico en el que las filosofías de Kant y Reid comenzaron a imperar en Europa. La recuperación de la tradición filosófica anterior a Kant y Reid, que ha ido desarrollándose en épocas posteriores por distintos autores. La afirmación de MacIntyre de que “no hay verdadera filosofía desde Santo Tomás hasta Hegel”³⁹⁸. Con esto, vemos que el procedimiento retrospectivo de MacIntyre no es más que el de una falsación que se remonta hasta encontrar terreno firme en el que construir.

A partir de esa investigación surge la pregunta de si la tradición no contaminada por los defectos básicos de la modernidad puede oponer argumentos suficientemente fiables o más bien se trata de un intento ilusorio. Por otra parte, hemos de ver si esa tradición puede ser recuperada hoy y si realmente se quedó en los estadios primitivos anteriores a la modernidad o podemos recuperar aportaciones posteriores de entidad. El intento de recuperación de esa tradición está asociado en MacIntyre en vislumbrar los aspectos de la filosofía aristotélico-tomista más actual que pueden ser aprovechados por el tomista de nuestros días. Las estructuras sociales necesarias para el arraigo de tal tradición son también descubiertas en la actualidad, aunque ciertamente refugiadas en la marginalidad.

Es posible, pues, desde el intento retrospectivo de MacIntyre, llegar a conclusiones aproximadas de cuándo se dan los elementos básicos de las desviaciones de las que ahora adolece la ética. Serán precisamente los primeros intentos de la modernidad por desarrollar una ética universal apartada de los contextos específicos en los que se desenvuelven los agentes morales.

Los debates inconmensurables de nuestra época versan sobre temas de justicia. Por ello MacIntyre se sirve espacialmente del concepto de justicia para desarrollar su etapa crítica de la modernidad. Mientras subsista la justicia de las reglas, de la efectividad y sigan apareciendo los rasgos de ausencia de mérito y de un concepto coherente de bien común, estaremos constatando una y otra vez las contradicciones de la modernidad. Mientras podamos realizar la falsación de esa pretendida justicia, por las incoherencias que lleva consigo, tendremos que seguir retrotrayéndonos hacia otras concepciones que parezcan más sólidas.

³⁹⁸ Cfr. MARJORIE GRENE: “In and On Friendship”, en *Boston Studies for the Philosophy of Science*, Vol. 89: *Human Nature and Natural Knowledge: Essays Presented to Marjorie Grene on the Occasion of Her Seventy-Fifth Birthday*, Alan Donagan, Anthony N. Perovich, Jr., and Michael V. Wedin (eds.), Reidel, Dordrecht, 1986, p. 356.

El por qué tenía que fracasar la tradición moderna es parte del proceso de demostración de la superioridad de una tradición sobre otra. Este es el proceso que MacIntyre intenta acometer en el capítulo 5 de *Tras la virtud*. Luego explicará la necesidad de este paso. Pero en el fondo se trata de la historia de una continuidad entre los primeros pensadores ilustrados y los modernos neokantianos, utilitaristas, liberales pragmáticos o intuicionistas. La detección de la modernidad como tradición es una delimitación de su crítica, por haber reconocido un punto de inflexión donde las notas características difieren.

Al proceso retrospectivo ha de seguir uno evolutivo. Cuando habla del reconocimiento de la superioridad de una tradición ajena por parte de los que habitan en otra rival, describe dos condiciones que deben darse para tal reconocimiento:

“La primera es que su propia historia, tal como es narrada a la luz de sus propios criterios internos a esa tradición, debe llevar al final a un fallo radical —hasta el punto en que sea posible juzgarlo como tal—, quizá por la esterilidad y falta de recursos para enfrentarse a algún conjunto de problemas que según sus propios fines requieren que ser resueltos; o quizás porque, al tratar de formular soluciones adecuadas a sus problemas y un concepto adecuadamente comprensivo de la materia esencial de la que trata, cae en una incoherencia irreparable”³⁹⁹.

El relato evolutivo, como hemos podido apreciar, es el del asentamiento de la justicia en la virtud. Y la posibilidad de regeneración de la virtud y con ella de la justicia. Ha de oponerse desde otra tradición una solución alternativa que explique mejor los propios problemas a los que conducía la tradición que se detecta en crisis y que no podía resolver con sus recursos. Los problemas característicos son problemas de justicia: será en la adecuada resolución de éstos donde más claramente se detectará la caída de una tradición y el surgimiento de otra.

³⁹⁹ Cfr. “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, Eliot Deutsch (ed.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, p. 117.

“The first is that its own history, as narrated in the light of its own standards, the standards internal to it, should lead in the end to radical and, so far as it is possible to judge, irremediable failure, perhaps by reason of its sterility and resourcelessness in the face of some set of problems which its own goals require it to solve, perhaps because, in trying to frame adequate solutions to its problems and an adequately comprehensive account of the subject matter with which it deals, it lapses into irreparable incoherence”.

1. LO QUE HA SUCEDIDO EN LA FILOSOFÍA MORAL

El relato retrospectivo en busca de fundamentos para la filosofía moral nos conduce a determinados hitos donde las tradiciones filosóficas se bifurcan. El relato de *Tras la virtud*, es una aproximación retrospectiva escalonada, que desde Sartre pasa por el emotivismo de Goffman, el intuicionismo de Moore, el decisionismo de Kierkegaard, el imperativo categórico kantiano, las oposiciones de Diderot, y las concepciones morales de Hume y Smith, activando sus conexiones y las pérdidas que se producían a cada paso. MacIntyre ha seguido perfeccionando este relato en obras posteriores.

Como ejemplo examinaremos la conexión entre el primero de estos hitos, que personifican Hume, Adam Smith y Diderot, y el siguiente. Estos tres pensadores ejemplifican la última corriente de pensamiento para la cual la psicología moral está todavía en el corazón de la teoría moral. Y, correlativamente, son los últimos para los que la teoría de la virtud es central para la teoría moral ⁴⁰⁰. Significativamente, MacIntyre detecta el punto de inflexión de la moral del liberalismo en un momento posterior a Hume: las filosofías de Kant y Reid. **“Para Diderot y Hume, los rasgos relevantes de la naturaleza humana son los distintivos de las pasiones; para Kant, el rasgo relevante de la naturaleza humana es el carácter universal y categórico de ciertas reglas de la razón”** ⁴⁰¹. Es cierto que la influencia de Hume en Kant en forma de reacción de éste, es muy significativa, pero MacIntyre parte de un profundo conocimiento de la filosofía humeana, y se da cuenta de que a partir de ella deriva una tradición distinta a la del liberalismo, con unos postulados muy sólidos, y con gran influencia en determinados espectros sociales. Sin embargo, no va a proponer a Hume como recambio del liberalismo; por el contrario, discurre en todas sus obras una crítica, en la que pone un empeño especial, precisamente por su convencimiento de la capacidad de persuasión de la filosofía humeana.

Kant y Reid coinciden en la separar los dos posibles principios que pueden mover la voluntad: o bien las pasiones mueven nuestros “motivos animales” o bien la razón es determinada por “motivos racionales”, la elección indeterminada entre unos u otros motivos es lo que dota de libertad a la voluntad. Por eso ambos autores centran la moral en la elección. Y la elección será la adecuada en función de su racionalidad, con el consiguiente alejamiento de la vida moral de todo lo que afecte a las pasiones.

⁴⁰⁰ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Editado con Stanley Hauerwas, University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1983, p. 9.

⁴⁰¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 75 (52).

“Porque las virtudes, como quiera que sean concebidas, siempre deben mantenerse en determinada relación con las pasiones, y cualquier concepto convincente de las virtudes requiere, como fundamento, un concepto convincente de las pasiones y de la relación de éstas con la razón”⁴⁰².

Otro aspecto criticable de este concepto de virtud, es que se trata de una confusión entre virtud y sentimiento, heredada de Hume, que incapacita para ver el verdadero origen de la virtud en los actos encaminados al perfeccionamiento humano. No se concibe en los actos de virtud una finalidad intrínseca a la que puedan dirigirse con certeza, sino un mero acuerdo de dirigirse hacia donde dicte una instancia externa —supuestamente racional—, independiente del contenido de esos actos. Las virtudes se enfocan como disposiciones más que como un acercamiento real un bien del hombre.

Así, MacIntyre critica la concepción de las virtudes que ha llegado a autores contemporáneos como Rawls —al que revela como en parte como un heredero de Hume—, al ver las virtudes como meras disposiciones de cumplir las normas establecidas. En esta misma línea sitúa a Kant.

“Parece bastante claro que, tanto en la vida cotidiana como en la filosofía moral, la sustitución de la teleología aristotélica o de la cristiana por la definición de las virtudes en términos de pasiones no es sólo sustituir un conjunto de criterios por otro, sino más bien avanzar hacia una situación en que no hay ya ningún criterio claro”⁴⁰³.

Por eso señala tres rasgos del tratamiento Humeano de las virtudes que vuelven a aparecer en otros pensadores de los siglos siguientes:

a) “El primero atañe a la caracterización de las virtudes particulares:

En una sociedad donde ya no existe un concepto compartido de bien de la comunidad definido como bien para el hombre, tampoco puede existir concepto alguno substancial de lo que más o menos

⁴⁰² Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Editado con Stanley Hauerwas, University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1983, p. 9.

“For the virtues, however conceived, always must stand in some determinate relationship to the passions, and any cogent account of the virtues requires at its foundation a cogent account of the passions and their relationship to reason”.

⁴⁰³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 290 (235-236).

contribuya al logro de ese bien. De ahí que las nociones de mérito y honor se desgajen del contexto en que estaban ambientadas originariamente”⁴⁰⁴.

Y lo que ocurre con estos conceptos básicos, sucede también con el resto de las virtudes que, separadas de su contexto que las hacía inteligibles, vienen a contraer significados variables. Vuelve a aparecer en MacIntyre una teleología de corte social: el descubrimiento de la teleología lo proporciona el contexto social, aunque sea derivada de otra teleología esencial.

b) “El segundo rasgo del tratamiento humeano de las virtudes que aparece en el pensamiento y la práctica posteriores, es una concepción completamente nueva de la relación de las virtudes con las normas (...) Las virtudes, en realidad, se conciben ahora, no como dotadas de un papel y una función distinta de las normas y en contraste con ellas, según un el esquema aristotélico, sino más bien como aquellas disposiciones necesarias para producir la obediencia a las normas de la moral. La virtud de la justicia, tal como Hume la caracteriza, no es más que la disposición a obedecer las normas de la justicia”⁴⁰⁵.

c) El tercer rasgo del tratamiento humeano de las virtudes, y que destaca sobre el anterior, es el desplazamiento de un concepto plural de virtudes a otro que es primordialmente singular. En tanto que fenómeno lingüístico, es parte del proceso general a través del cual el vocabulario moral llegó a simplificarse y homogeneizarse. Dentro del esquema aristotélico, «virtud moral» no era una expresión tautológica; pero a finales del siglo XVIII, «moral» y «virtuoso» comenzaron a usarse como sinónimos”⁴⁰⁶.

Con esto, MacIntyre está describiendo un rasgo simplificador de la modernidad que hace que se acerque al estoicismo: la identificación de moral y virtud, implica un alejamiento de los contextos *morales*, es decir, de las conductas establecidas socialmente, y su paso a un ámbito universalizador que pierde parte del sentido de las acciones.

El proyecto ilustrado de Kant y Reid parte de la base de la autojustificación de las normas morales como cláusulas universalizables. MacIntyre les achaca que no sólo pierden el contenido contextual de la moral, mucho más dependiente de las circunstancias concretas de lo que estos autores determinan, sino que muestran una teoría psicológica incoherente con el punto

⁴⁰⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 285 (232).

⁴⁰⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 286 (232).

⁴⁰⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 286 (233).

de vista moral y que separa ambas disciplinas de modo progresivo, cuando la comprensión profunda de la acción moral no se puede realizar sin una valoración inteligible de los presupuestos básicos de la racionalidad de la acción humana con todos sus componentes, también pasionales.

Con este ejemplo, se puede fundamentar el proceso de pérdida progresiva en la fundamentación de la moral como un alejamiento de una tradición distinta, de la que se van desgajando elementos a base de ignorar la dependencia de sus principios fundamentales y establecer en su lugar unos principios diferentes.

2. INCOMPATIBILIDAD DE LA TEORÍA DE LA VIRTUD DE MACINTYRE CON LA TEORÍA MODERNA

MacIntyre atribuye a su propia teoría una continuidad fundamental con la tradición aristotélica. El rechazo del pensamiento de Aristóteles supondrá una de las condiciones de la explicación de cómo se ha llegado al concepto moral imperante en las sociedades modernas:

“Cuando, dieciocho o diecinueve siglos después de Aristóteles, el mundo moderno llegó a repudiar sistemáticamente la visión clásica de la naturaleza humana —y con ella, a fin de cuentas, gran parte de lo que había sido central para la moral—, lo repudió con mucha precisión en tanto que aristotelismo”⁴⁰⁷.

En la tradición aristotélica las virtudes se dividen en intelectuales y morales. De las primeras, la fundamental es la *φρόνησις*. A las morales se las denomina también virtudes del carácter. Son distintas de las meras disposiciones naturales. Existe una interconexión entre inteligencia práctica y virtudes morales, que es ajena a la modernidad. Para ésta, hay una separación de funciones entre inteligencia (racionalidad práctica) y voluntad (virtudes morales): la inteligencia marca los fines, la voluntad se limita a ejecutar los medios. Con esta concepción, puesto que de los fines no se puede hablar, la virtud queda reducida al otro elemento configurador de la moral: la existencia de reglas. Pero éstas, separadas de sus fines propios, no son más que un residuo de lo que una vez fue un todo coherente. Esa coherencia proporcionaba un entendimiento a gran escala del papel de las actuaciones morales en la vida humana, su relación con concepciones del sentido de la vida, formas de organización social, etc. Es decir, un elemento integrado coherentemente en una tradición. En los planteamientos modernos de la moral se da un matiz de identificación entre cumplimiento y virtud, que deriva, en una concordancia entre la actitud de acatamiento de las

⁴⁰⁷ Vid. *Tras la virtud*, p. 207 (165).

normas y la moral. El liberalismo se opone, en el mismo concepto de virtud, al modelo aristotélico.

Mientras que en el concepto clásico del Estagirita la virtud viene configurada por el bien al que se orienta, la virtud en el liberalismo es “la disposición de acatar reglas sociales vigentes, deontológica o teleológicamente fundamentadas, cuyo fin no es tanto contribuir a la felicidad del hombre, a su bien intrínseco, cuanto limitar las consecuencias negativas de la actual condición humana (Hobbes) ⁴⁰⁸”. Desde este punto de vista, para el liberalismo, la virtud llega a confundirse con la justicia, con la moral social o con la regulación de las conductas externas públicas ⁴⁰⁹, descartando por irrelevantes, las posibles virtudes privadas.

Así, para el liberalismo, **“las reglas llegan a ser el concepto primordial de la vida moral”** ⁴¹⁰. Aquí fundamenta MacIntyre el olvido de la virtud por parte de la modernidad y el liberalismo. Hay que entender primero las virtudes para poder entender el papel y significado de las reglas; su **función y autoridad**. En la moral aristotélica, la virtud se decanta como factor primordial respecto a las reglas: encierra contenidos valorativos de mayor importancia; contenidos de sentido, en primer lugar porque la virtud está más ligada a las formas de vida social que constituyen el contexto donde puede hacerse inteligible la misma empresa de la investigación moral. Es más fácil descubrir el contexto de las virtudes que el de las normas. Éstas siempre llevan consigo un componente de impersonalidad más acentuado, que las hace alejarse de las circunstancias específicas y cobrar una vida independiente de ellas. Por eso es más fácil que en un momento dado se despeguen de esa realidad social que las dio origen y sentido, y se conviertan en tabúes; en restos ininteligibles de una realidad que ya no existe. Con la virtud es más difícil que esto ocurra. Por supuesto, se puede dar un proceso de vaciamiento de los términos que las denominan, y ello implica dificultades en la traducción y comprensión de una sociedad a otra, o de una época a otra. Pero las virtudes no son sus denominaciones. Prevalecen con más facilidad que las normas, porque indican bienes realmente compartidos y valorados en el seno de una comunidad, y así, corren la misma suerte que las tradiciones que las albergan.

Además, se observa otra vez que el liberalismo no conjuga acertadamente las relaciones entre moral y derecho, y en la misma medida, no puede entender las relaciones entre las virtudes en general y la virtud de la justicia. El liberalismo separa derecho y moral: no le interesa al derecho la moral de los ciudadanos, que queda reducida a la esfera privada de la conciencia. Al

⁴⁰⁸ Cfr. EDMUND PINCOFFS: “Quandary Ethics”, en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, MacIntyre A., Hauerwas, S. (eds.), Notre Dame Press, 1983, p. 107; previamente en “Mind”, 80 (1971) 552-571.

⁴⁰⁹ Cfr. ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética General*, EUNSA, Pamplona, p. 201.

⁴¹⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 153 (119).

preocuparse exclusivamente por las conductas exteriores que afectan al orden social establecido, y ser éste el ámbito de la virtud de la justicia, ésta queda como la única virtud que se tiene en cuenta, y además sólo en la esfera pública de la comunidad política. Es, por tanto, una virtud que queda delimitada de un modo particular. Poco tiene que ver con el concepto aristotélico de virtud ⁴¹¹.

Uno de los síntomas de la incompatibilidad de la visión moderna de la virtud con la clásica y, concretamente con la aristotélica, es, pues, la oposición entre un concepto de moral basado en la virtud y otro basado en la ley. MacIntyre llega a afirmar que hay una tensión necesaria **“entre cualquier tipo de moral de virtudes y cierto tipo de moral de ley”**, lo que, lógicamente, va a influir en el mismo concepto de virtud:

“Al examinar las breves observaciones de Aristóteles acerca de la justicia natural, apunté que una comunidad que contempla su vida como dirigida hacia un bien compartido y que proporciona a esta comunidad sus tareas comunes, necesitará articular su vida moral en términos tanto de virtudes como de ley. Esta sugerencia puede darnos quizá la clave de lo que sucedió con el estoicismo; porque ante la desaparición de tal forma de comunidad, desaparición que ocurrió al ser reemplazada la ciudad-estado como forma de vida política, primero por el reino macedónico y luego por el Imperio romano, cualquier relación inteligible entre las virtudes y la ley desaparecería. No existiría ningún auténtico bien compartido; los únicos bienes serían los bienes de los individuos” ⁴¹².

La desaparición histórica de **“cualquier relación inteligible entre virtudes y ley”** ha originado esta dicotomía: al desaparecer la clase de comunidad que estaba detrás de esa relación, la relación misma se hace ininteligible. Para Aristóteles, según afirma MacIntyre, las virtudes son disposiciones, no sólo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares. Y el agente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional. Así, el ejercicio de la virtud no es el resultado de una aplicación rutinaria de normas. Las virtudes son cualidades cuya posesión hará al individuo alcanzar su fin. Pero la relación medio-fin en este caso es necesaria. No se puede caracterizar el fin sin caracterizar las virtudes, pues éstas lo constituyen parcialmente.

⁴¹¹ Detecta también en Rawls la asimilación entre virtud y justicia la cuando éste define las virtudes morales fundamentales como “deseos fuertes y normalmente eficaces de actuar conforme a los principios básicos de la justicia” (JOHN RAWLS: *A theory of Justice*, p. 436). Al centrarse en la virtud de la justicia el autor liberal está apuntando hacia un criterio externo, extrínseco a cualquier pretendido bien del hombre, y configurado por las leyes y prácticas sociales normativas. De este modo, un empobrecimiento general del concepto de virtud incide en el contenido de las distintas virtudes particulares cambiándolo radicalmente.

⁴¹² Vid. *Tras la virtud*, p. 212 (169-170).

MacIntyre enfatiza que, para el liberalismo, **«las virtudes son sentimientos, esto es, familias relacionadas de disposiciones y propensiones reguladas por un deseo de orden más alto, en este caso un deseo de actuar de conformidad con los correspondientes principios morales»**⁴¹³. Para MacIntyre, el error de tal concepción es que **“(...) define la noción de virtud derivándola de la noción de principio moral. No es casual que según el mismo autor nuestro compromiso con los principios y las virtudes esté divorciado de cualquier creencia substancial en el bien del hombre”**⁴¹⁴. Aquí, los principios morales son normas a las que ha llegado una razón descomprometida que busca a toda costa conceptos universalizables.

Nuestro autor está en condiciones de establecer el principio general de que **“cuando se abandona la teleología, aristotélica o cristiana, siempre existe la tendencia a sustituirla por una versión del estoicismo”**⁴¹⁵. Para éste, **“las virtudes no se han de practicar para obtener otro bien, o mejor dicho, un bien distinto de la práctica misma de las virtudes. La virtud es —en realidad no tiene más remedio que ser—, su propio fin, su propia recompensa y su propio motivo. Para esta tendencia estoica es fundamental la creencia de que existe un modelo único de virtud y que el mérito moral descansa simplemente en su total acatamiento”**⁴¹⁶. El estoicismo es presentado por oposición al concepto clásico de virtud aristotélico, que sí está conectado a esa creencia en un bien sustancial.

El extremo opuesto, que, sin embargo, convive de un modo ambiguo con el anterior es el de las virtudes como medio para fines radicalmente externos a la persona, cuyo exponente principal es el utilitarismo. Y, sin embargo, la coincidencia de ambas tendencias modernas en la virtud como mera disposición de cumplimiento de normas es clave para comprender la diferencia con la concepción clásica.

“(...) el resultado de la historia, algunos de cuyos aspectos he apuntado en el capítulo precedente, no ha sido sólo la incapacidad de acuerdo acerca de un catálogo de las virtudes, ni sólo la incapacidad más fundamental de acuerdo acerca de la importancia relativa de los conceptos de virtud dentro de un esquema moral donde también tienen un puesto clave las nociones de derecho y utilidad. Ha sido sobre todo la incapacidad de estar de acuerdo acerca del contenido y carácter de las virtudes concretas. Puesto que la virtud se entiende por lo general como la disposición o sentimiento que producirá en

⁴¹³ Cfr. JOHN RAWLS: *A theory of Justice*, p. 192.

⁴¹⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 286 (233).

⁴¹⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 287 (233).

⁴¹⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 287 (233-234).

nosotros la obediencia a ciertas reglas, el acuerdo sobre cuáles sean las reglas, las pertinentes será siempre una condición previa del acuerdo sobre la naturaleza y contenido de una virtud concreta. Pero, como ya he subrayado en la primera parte de este libro, el previo acuerdo acerca de las reglas es algo que nuestra cultura individualista no puede asegurar”⁴¹⁷.

El liberalismo constituye una manifestación más de esa falta de comprensión de las relaciones entre virtud y norma. Para él, no se puede concebir un bien sustantivo al que pueda tender la moral (al menos la moral pública). La consecuencia de esa ausencia de teleología en la moral es que la virtud y el fin de la vida buena para el hombre son absolutamente escindibles.

La conclusión a la que llega MacIntyre es que, mientras el concepto de virtud elaborado por Aristóteles está vigente, la comprensión del actuar moral dentro de la sociedad hace posible el desarrollo positivo de la moral: esto sucede en la antigüedad y en la Edad Media. Pero, en la medida en que la modernidad rechaza estos puntos fundamentales de Aristóteles, deja de poner a las virtudes en su lugar relevante, y ello lleva consigo un error en cuanto al concepto mismo de virtud —aparte de una consideración especial de las distintas virtudes relevantes—.

3. BIENES INTERNOS Y BIENES EXTERNOS

MacIntyre conecta la crisis moral de la modernidad con una crisis del concepto de autoridad. Mejor aún, con la desconexión entre racionalidad y autoridad. En la modernidad se pone en tela de juicio la racionalidad de la autoridad, y se tiende a sustituir a ésta en las distintas actividades humanas por criterios de organización. Y **“una organización existe para servir a ciertos fines extrínsecos; puede resultar, como de hecho sucede a menudo, algo más que un medio para un fin. Pero sus fines son externos a ella misma. Esta es la distinción crucial entre una organización y una práctica”**⁴¹⁸. La preponderancia de la búsqueda de bienes externos sobre los bienes internos a las prácticas hace que se depaupere el concepto de virtud. La relación intrínseca de las virtudes con los bienes internos de las prácticas lleva consigo que no puedan subordinarse a la consecución de bienes externos.

⁴¹⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 300 (244).

⁴¹⁸ Cfr. “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 202.

“An organization exists to serve certain extrinsic purposes; it may become, it usually does become, more than a means to an end, But its goods are external to it. This is the crucial distinction between an organization and a practice”.

MacIntyre señala que, mientras los bienes internos son participables en común, su posesión no excluye la de los otros participantes, y mejoran a toda la comunidad, la disponibilidad de los bienes externos es limitada (excepto de modo contingente) y esto es causa de conflicto. Cuando se logran los bienes externos es en detrimento de otros individuos en competencia, cosa que no ocurre con los internos a las prácticas: su logro es para toda la comunidad que participa en la práctica.

Los bienes internos sólo se pueden conseguir si subordinamos nuestros posibles fines personales a nuestra relación con los demás practicantes. Excluyen los modelos de comportamiento individualista, tan frecuentes en la modernidad. Esta subordinación exige siempre el ejercicio de determinadas virtudes: justicia, valor y honestidad (al menos estas tres). Estas virtudes son reconocidas necesariamente por todo participante en una práctica.

La distinción entre bienes internos y externos a las prácticas encuentra varios desarrollos sucesivos en la obra de MacIntyre. En su concepción madura de la tradición aristotélico-tomista, en *Justicia y racionalidad* explica la misma distinción en otros términos: bienes de la excelencia y bienes de la eficacia cooperativa. Es relevante que dice bastante más de la relación de las tradiciones con los bienes, que lo que adelantaba anteriormente con la distinción bienes externos-internos, aunque se podría trazar con facilidad un paralelismo entre ambas distinciones.

Los bienes de la efectividad tienden a identificarse con los bienes externos. Pero MacIntyre ahora dice algo más de por qué esos bienes se consideran externos: la razón es que, además de no ser derivados de la sensibilidad propia de una determinada práctica cooperativa, no están en relación directa con los bienes que perfeccionan al mismo tiempo a la persona como tal y a la comunidad a la que ésta pertenece y donde desarrolla esa actividad encaminada a determinados bienes.

La distinción encuentra un correlato en las reglas por las que se rigen las prácticas y las instituciones. Mientras que la comprensión de las primeras está ligada a la caracterización de los bienes internos por los que se rigen esas actividades, y por tanto, la aplicación estará condicionada por la proximidad o alejamiento de esos bienes, en el caso de las instituciones, las reglas se separan de los bienes, se aplican de un modo impersonal y sólo derivan su autoridad de la eficacia del sistema ⁴¹⁹.

⁴¹⁹ Cfr. "Objectivity in Morality and Objectivity in Science", en *Morals, Science and Sociality, The Foundations of Ethics and Its Relationship to the Science III*, H. T. ENGELHARDT, JR. y D. CALLAHAN (eds.), Hastings Center, Hastings-on-Hudson, Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences, 1978, pp. 21-39.

Las distinciones de MacIntyre van encaminadas en todo caso, a apoyar las conclusiones de sus relatos históricos, tanto en su variante evolutiva como en la retrospectiva. La historia le proporciona un campo de pruebas excepcional para mostrar las diversas tradiciones. La terminología puede variar mucho, pero permanece constante la oposición entre la tradición clásica de las virtudes y la tradición de la modernidad. Lo que cuenta las distancias entre los primeros principios y los fines últimos que constituyen esas tradiciones, y éstos pueden adoptar explicaciones muy diversas por dos razones: la primera, porque los progresos filosóficos pueden proporcionar nuevos enfoques y herramientas explicativas; en segundo lugar, incluso los primeros principios pueden estar sometidos a evolución.

“Así como en el orden especulativo nada se da por firmemente probado, a no ser por una reducción a los primeros principios indemostrables, así en el orden práctico nada establece la razón sino por orden al último fin, que es el bien común”.

Santo Tomás de Aquino
Summa Theologiæ, I-2, q. 90, a.2, ad 3.

CAPÍTULO IV

EL PROYECTO RECONSTRUCTIVO DE MACINTYRE.

A. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA VIRTUD

1. ORIGINALIDAD DEL CONCEPTO DE VIRTUD EN EL PLANTEAMIENTO DE LA MORAL QUE HACE MACINTYRE. EL PAPEL CENTRAL DE LA JUSTICIA

Ya hemos visto que la recuperación de la exposición de la moral a partir de la virtud había sido preconizada por varios autores antes de *Tras la Virtud*¹. Luego la originalidad de MacIntyre viene por otro lado: consiste en su descubrimiento de una evolución histórica del concepto de virtud, que le lleva a hacerse ulteriores consideraciones, una de ellas es si se puede configurar un concepto de virtud que trascienda las limitaciones de la época y el contexto donde surge. Tal búsqueda, verdadera lucha contra el emotivismo ético, es concebida de modo histórico y hasta diríamos dialéctico, pues lo que se encuentra en determinados momentos primitivos, después será superado muchas veces por las mismas fuerzas internas contrapuestas que entrañaba. Desconocer los sucesivos momentos de avance del concepto de virtud y las diferencias de unos con otros, nos llevaría a no poder entender lo que MacIntyre propone para una regeneración de la moral. La tradición es lo primero que aparece de hecho en el relato del avance del concepto de virtud en *Tras la virtud*, aunque el desarrollo de este concepto, en su explicación de su visión personal, es el último de los elementos que analiza para lograr aproximarse a un concepto unitario de virtud. Antes expone otros dos elementos configuradores de tal concepto, que van como en círculos concéntricos, de más limitado a más general, y son al mismo tiempo cronológicos, según van teniendo importancia en el esquema moral de la

¹ Vid. GIUSEPPE ABBÀ: *Felicità, vita buona e virtù*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1989. Traducción castellana: *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992, pp. 98-106.

tradición clásica: el de “práctica”, el de la consideración de una vida humana como un todo, y el de tradición.

Antes de pasar a la definición de estos elementos, MacIntyre introduce unos criterios para calibrar su importancia para la delimitación del concepto de virtud, y las relaciones entre ellos:

a) El descubrimiento de cada elemento corresponde a una fase cronológica de la evolución del concepto de virtud, cada una de ellas con su propio trasfondo conceptual.

b) Cada fase implica la anterior, pero no viceversa. Podemos añadir a esta apreciación que la implicación de las primeras fases en las siguientes se produce porque, en esta descripción por fases, se va ampliando el ámbito de las relaciones humanas. Las prácticas son un nivel cooperativo relativamente sencillo. Las diversas prácticas se integran en un relato narrativo personal, donde el individuo se enfrenta a los papeles que ha desarrollado en su vida. Por último, los relatos de los distintos individuos han de ser contrastados en un nivel superior: ante la pregunta de cuál es el mejor concepto de bien humano, concurren otros modos de vida informados por otras prácticas. Este nivel corresponde a las tradiciones.

c) Cada fase anterior se modifica e interpreta a la luz de la posterior, pero proporciona a la vez un elemento esencial de ésta. Las prácticas se enjuician en función del concepto de bien humano que se formula desde una narrativa de la vida humana como una unidad. La tradición —a través de una virtud especial que descubre MacIntyre y que consiste en una cualidad del agente para detectar de qué tradición se encuentra formando parte— constituye la piedra de toque para saber si esa historia personal es coherente con las historias de nuestros semejantes contemporáneos o de otras épocas.

“Ninguna cualidad humana puede considerarse virtud a menos que satisfaga las condiciones especificadas para *cada una de las tres fases*. Esto es importante, porque hay cualidades de las que puede argumentarse plausiblemente que satisfacen las condiciones de la noción de práctica, pero que no son virtudes, cualidades que pasan las pruebas de la primera fase, pero que fallan en la segunda o la tercera”².

d) El desarrollo de este concepto de virtud está muy relacionado con la historia de una tradición específica de cuyo núcleo forma parte,

² Cfr. *Tras la virtud*, pp. 334-5 (275).

aunque no lo recapitula de modo directo. Es decir, MacIntyre se siente integrado en esa tradición, pero de algún modo la perfecciona con estas aportaciones.

e) El papel de la virtud de la justicia es muy relevante en todo este proceso; los distintos contextos sociales son necesarios para la orientación del agente moral; y se expresan a través de criterios de justicia que son dependientes del tipo de estructura social donde se desenvuelve. En esta concepción, todas las demás virtudes giran alrededor de la de la justicia, que da relevancia especial a la dimensión social del actuar moral humano.

Sin la fijación y ejercicio de los criterios de justicia no cabe el aprendizaje moral; y sin la disposición a dar a cada uno lo suyo no puede darse la confianza necesaria que constituye la relación interpersonal. Así, sin esos criterios no puedo conocer las reglas por las que funcionan las prácticas y no sabría a qué atenerme en caso de acierto o fallo respecto a la excelencia en esas actividades. La justicia está en la base de la participación en la práctica porque condiciona la cooperación sin la cual no se podría conseguir el bien específico que la práctica persigue. Decir *actividad cooperativa encaminada a un bien interno*, es apelar a la justicia como nota fundamental de esa actividad. Pero es más aún, porque la concepción macintyreana de las prácticas supone introducir un concepto determinado de justicia.

La justicia se va aprendiendo a medida que se profundiza en el bien a través de las actividades y contextos que son idóneos para esa profundización. Saber más acerca del bien —valorarlo—, implica discernir los criterios de asignación en función de méritos y necesidades. Nos damos cuenta de la importancia de no alejarnos de la justicia del mérito, porque esta concepción de la justicia es perfectamente congruente con la aproximación a un bien cognoscible y apreciable de un modo cada vez más objetivo a medida que se va profundizando en el aprendizaje de las prácticas, la convivencia en comunidades, y la racionalidad de las tradiciones. Junto con la valoración del bien en esos contextos, y nunca fuera de ellos, podemos apreciar las circunstancias relevantes para la asignación de cargas y beneficios conforme a la justicia; realizar una aproximación racional a las compensaciones entre diversos bienes y obligaciones particulares; llegar a formular normas generales que, sin pretender alcanzar una universalidad descontextualizante, permitan la seguridad jurídica en el marco de las actividades y comunidades donde tal justicia se materializa.

Es importante, por consiguiente, detectar la conexión entre justicia y epistemología en MacIntyre; entre inteligibilidad de la acción y valoración moral. Existe un componente cognitivo esencial en la teoría macintyreana que la enfrenta a las abstracciones de la modernidad neo-kantiana, escéptica respecto al conocimiento de la esencia de la realidad. El aristotelismo de MacIntyre reivindica un conocimiento realista del bien a partir de la particularidad y nunca

fuera de ella. La concepción de la justicia que está en la base del pensamiento de MacIntyre no constituye una teoría acabada, sino un conjunto de principios delimitadores que nos proporcionará orientación para la investigación de los problemas de justicia en cada situación particular, sin aplicar el rasero de una generalización. Unos principios que son en primer lugar negativos: indican lo que no puede compaginarse con una verdadera comprensión de la justicia, es decir, descartan la pretensión de una justicia meramente procedimental, la exclusión de la justicia del mérito, la separación entre los problemas de valoración moral y los de la explicación de la acción, la pretensión de reducir la justicia a aplicación de normas, la separación de justicia pública y privada, la negación de un posible concepto de justicia desvinculado de una tradición concreta, etc.

2. EL CONCEPTO DE PRÁCTICA

Hemos visto que La construcción del concepto de justicia en MacIntyre va incorporada a su noción de “prácticas”, “unidad narrativa de la vida” y “tradiciones”. Lo mismo se podría decir del resto de las virtudes: todas guardan una relación de dependencia con esos tres conceptos. De ellos, el de *práctica* es el más sugerente y el que hasta el momento ha suscitado más atención entre los especialistas.

“Por «práctica» entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente”³.

Especificando algo más esta definición, su autor se refiere a “**formas de actividad humana sistemática y cooperativa**”⁴, añadiendo así la nota de la sistematicidad. No basta con actividades esporádicas o sin estructura. La sistematicidad incluye un orden y una prolongación en el tiempo en función de unos fines: es decir deja más clara la estructura teleológica de las prácticas y la necesidad de extensión temporal.

Además, no sólo las prácticas constatan el hecho de la existencia de ciertos bienes apropiados, sino que los mismos bienes a los que se dirigen son

³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 233 (187).

⁴ Cfr. “Después de *Tras la virtud*”: entrevista con RICARDO YEPES STORK, traducida por José Luis del Barco. *Atlántida*, vol. 1, no. 4, 1990, p. 89.

entendidos en el marco de las prácticas, de un modo específico a esa actividad: **“Los bienes internos a los diferentes modos de prácticas deben ser entendidos de tal modo que puedan dirigir adecuadamente, desde dentro de la práctica misma, las actividades de los que participan en ellas”**⁵. Es decir las prácticas constituyen un ámbito donde los bienes que se toman en cuenta se entienden, se valoran y se persiguen de un modo inmanente a la actividad.

a) *Aproximación histórica*

En la obra de MacIntyre se aprecia una constante preocupación por destacar la interrelación entre aspectos teóricos y prácticos, que le lleva a formular el axioma de que toda posición teórica tiene una relevancia social. Las construcciones intelectuales y las organizaciones sociales caminan de la mano y se influyen mutuamente. La reacción de MacIntyre ante su pasado marxista puede proporcionarnos una explicación de esta posición: el escocés ya no está dispuesto a suscribir que las construcciones intelectuales estén determinadas por las relaciones económicas.

Aunque MacIntyre rechaza esta posición del marxismo, sin embargo ha constatado como innegable la relación de toda concepción intelectual y su trasunto social. Y lo más importante es su empeño por demostrar cómo esa relación ha de ser tenida en cuenta en todo momento. Como ya hemos visto, podemos detectar en la aproximación de MacIntyre al marxismo, una búsqueda de relevancia social en las posiciones críticas al liberalismo⁶. Tal búsqueda tiene que proporcionar una explicación satisfactoria del obrar moral que se pueda oponer a la descomposición moral de la modernidad, y al mismo tiempo, ofrecer una alternativa política viable. Con el paso del tiempo MacIntyre llegó al convencimiento de que el marxismo —al menos como se ha entendido y puesto en práctica hasta la fecha— no cumplía ninguno de los dos requisitos y, por tanto, no era capaz de escapar a la modernidad.

Pero la búsqueda de MacIntyre continúa en esa misma línea. La interconexión de teoría y práctica se puede apreciar en la cantidad y calidad de los ejemplos con que MacIntyre salpica sus escritos, en la importancia de los aspectos históricos y biográficos —comenzando por su propia biografía, que se

⁵ Cfr. “Después de *Tras la virtud*”: entrevista con RICARDO YEPES STORK, traducida por José Luis del Barco. *Atlántida*, vol. 1, no. 4, 1990, p. 89. (El texto original traduce “praxis” en lugar de “prácticas”. Lo modificamos para ganar en unidad de criterios con otras traducciones del término).

⁶ Vid. esta tesis, Introducción: B *APUNTE BIOGRÁFICO*, pp.5-8; Capítulo I: C.2, *Aspectos generales de las críticas al liberalismo*, 41-46

empeña una y otra vez en hacer inteligible⁷—, en la necesidad de constatar el éxito o fracaso de una determinada posición intelectual en la realidad social.

A la vez que se daba cuenta de que tanto los aspectos prácticos como teóricos debían estar íntimamente conectados en una fundamentación de la moral, MacIntyre venía denunciando desde hacía mucho tiempo la abrupta separación medios-fines que se daba en las concepciones dominantes en la sociedad y en sus trasuntos intelectuales. Mientras se desarrollaba un interés creciente por los aspectos técnicos y, en general, por todo lo referente a los medios, los fines eran relegados fuera de la racionalidad, y en cuanto a la moral, encerrados en la esfera de la decisión personal arbitraria. Por eso el escocés buscaba actividades que no tuvieran fines fuera de ellas mismas. Una de las que encuentra es, precisamente la investigación intelectual⁸. Ya vimos en el capítulo del liberalismo⁹ la importancia que daba MacIntyre a que el interés por la verdad y la práctica de la investigación no fuera concebida de modo instrumental, y las repercusiones que ello debería tener en los planes de estudios y en la organización de la docencia. Pero son muchas más las posibilidades de escapar a la razón instrumental. Por ello, dentro de la definición de práctica, está la necesidad de que los bienes principales que sostienen y por los que se configuran ellas mismas, sean intrínsecos: se llaman *bienes internos*, por oposición a otros *externos* que sólo se propondrían a los participantes en las prácticas de modo instrumental y contingente.

⁷ Los prólogos e introducciones de sus obras suelen ser una exposición de motivos de su evolución donde MacIntyre retrata su situación personal y la influencia de determinados factores en las correcciones a que ha sometido su pensamiento. Cfr. Introducción a *Tras la virtud*, a *Justicia y racionalidad*, a la segunda edición de *Marxism and Christianity*; Prólogo a la segunda edición de *A Short History of Ethics*. Además, en diversas las entrevistas que han sido publicadas, suele descender a aspectos biográficos.

⁸ Cfr. “Against Utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. Hollins (ed.); Manchester University Press; Manchester, 1964, p. 19.

⁹ “Precisamente en esa insistencia por suscitar las cuestiones relevantes como cuestiones de asignación de medios, y, paralelamente, excluir los debates sobre los fines, MacIntyre ve un predominio del utilitarismo que empobrece el mundo moral. Es más, se produce como un fenómeno intencionado para evitar el surgimiento de una opinión crítica, por ejemplo, en el mundo universitario; la estrategia que denuncia MacIntyre en los años sesenta, es **“difundir entre los estudiantes —especialmente, en el mundo anglosajón, los de artes liberales— la creencia de que las materias relativas a los valores son arbitrarias y convencionales. Así, al estudiante universitario se le presenta una situación en la que los fines que promovieron su asignatura, son o bien impuestos desde fuera, o son fines que sus propios profesores parecen no tener claros o ser inconfesados. Nuestro deseo debería ser el de ayudar a la gente a descubrir actividades cuyos fines no estén fuera de ellas mismas; y parece ser algo propio de la naturaleza de toda investigación intelectual, que en sí misma y por sí misma supone ese tipo de actividad. La actividad crítica que debe ser el fruto de la educación, no sirve más que para sí misma; no sirve a nadie, excepto aquellos que la ejercitan.”** (Cap. V.4.5^a: Neutralidad)

1) -- Genealogía del concepto de práctica

Para llegar al concepto de “práctica” MacIntyre ha desarrollado su pensamiento a lo largo de muchos años. Durante mucho tiempo, se expresaba en los siguientes términos:

“La división del trabajo y la diferenciación de las funciones en las sociedades primitivas produce un vocabulario en el que se describe a los hombres en términos de los roles que desempeñan. Esto conduce al uso de palabras valorativas, porque cualquier papel puede ser desempeñado bien o mal, y cualquier forma habitual de conducta puede ser acatada o desobedecida”¹⁰.

Así venía rastreando lo que después definiría como “prácticas”. Pero éstas tendrán un carácter más universal, y no se presentarían como mero fruto de las circunstancias de una época pasada. La posibilidad de configurar esas prácticas y desarrollarlas en el presente, implica la posibilidad de construir un proyecto moral alternativo a la moralidad dominante en crisis. Y ha de ser un proyecto capilar, que pueda ser tenido en cuenta desde las formas más básicas de la relación humana, a las más complejas de la vida política.

El factor clave al que MacIntyre venía refiriéndose desde hacía muchos años, era el de la dependencia social de la moralidad: la falta de soluciones filosóficas satisfactorias en este campo la causaba su propio enfoque personal, que durante mucho tiempo estaba condicionado por un historicismo de corte marxista. Su distanciamiento paulatino de esos puntos de vista y el progresivo acercamiento a la filosofía realista aristotélica, le hacen corregir esas tesis, conservando, sin embargo, parte de su argumentación. La moral sigue arraigada en la realidad más inmediata, y, al mismo tiempo, es posible llegar a trascender las limitaciones del propio momento cultural. Pero esto nunca puede hacerse desde fuera; desde un pretendido punto de vista de tercero imparcial. Las prácticas constituyen un primer paso, desde el cual es posible encontrar una orientación precisa para las acciones, en función de su significado dentro de un concepto reducido, donde la jerarquización de los valores implicados es posible y susceptible de ser reconocida por el agente y los que le rodean. No es un paso definitivo para constatar la moralidad de toda acción, y, en este sentido, podría darse que determinadas actividades con apariencia de prácticas fueran inmorales. Pero desenvolverse a través de las prácticas es un paso indispensable para todo agente moral, que no se puede soslayar, si no se quiere caer en la incoherencia o en la falta de comprensión de las propias acciones y de su sentido moral.

¹⁰ Cfr. *Historia de la ética*, p. 89 (84).

Porque un problema detectado por MacIntyre es precisamente el de la inteligibilidad de las acciones humanas que han perdido o han sido separadas de su contexto social. Fuera de ese contexto, no sólo pueden quedar desprotegidas de los entornos propicios para la moralidad sino que incluso pierden su sentido. Ocurre con palabras como “deber” que, separada de los papeles exigibles en un determinado ámbito social, se vacía de significado, y es empleada como comodín con fines justificativos de cualquier acción, mientras que, en el fondo, la explicación de por qué ha de seguirse lo que tal término indica deviene irracional ¹¹.

En MacIntyre se opera un cambio desde un marxismo heterodoxo —que busca la relevancia social de los criterios de justicia, y discute sobre los fundamentos de la moral buscando un apoyo en la naturaleza humana—, a un aristotelismo basado en la definición de acción y en comprensión del bien a través de la inserción en actividades humanas cooperativas; las denominadas *prácticas*.

Es difícil que el término *práctica* no evoque uno de los conceptos básicos del marxismo —el de *praxis*—: la necesidad de la acción transformadora, la primacía de la economía, de la política, sobre el pensamiento especulativo, pero también el énfasis sobre la estructura social frente al individuo, incluso hasta llegar en determinados casos a un determinismo social. MacIntyre se aleja desde muy joven de cualquier tipo de determinismo, pero queda muy marcado por el concepto marxista de *alienación*, y lo traslada al plano moral, dándose cuenta de que muchos de los males que aquejan las sociedades modernas son fruto de la falta de cohesión interpersonal en la que influyen indudablemente las más profundas raíces filosóficas ¹². El concepto de *práctica* comparte una captación de la componente social del hombre en la línea de la definición aristotélica como ζῶν πολιτικόν ¹³.

El marxismo de MacIntyre consistía en una caracterización materialista del contexto, y la relevancia del contexto en la moral siempre ha estado presente en su obra. El “giro aristotélico” salva algunos elementos y bastantes intereses de la filosofía marxista —si bien muy aislados y explicados de otro modo—, al tiempo que le ayuda a trascender las limitaciones de un determinismo social, ideas que hasta entonces no había terminado de conjugar. Esto también tiene relación con el cambio del escocés hacia una correcta epistemología, que parte de la importancia de la actividad del intelecto, que no está determinada por las necesidades de producción, sino interrelacionada con éstas.

¹¹ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 91-92 (86-87).

¹² Cfr. MANUEL ALONSO OLEA: *Alienación. Historia de una Palabra*, Centro de Estudios Constitucionales; Madrid, 1974, 296 pp.

¹³ Cfr. ARISTÓTELES: *Política*, I,2, 1253a.

Se puede rastrear a lo largo de la década de los años 70 el acercamiento de MacIntyre al concepto de práctica. Bastantes de artículos publicados en esos años le acercan a los problemas de las profesiones bio-sanitarias¹⁴. MacIntyre descubre en ese campo una serie de conceptos vigentes, en parte, sólo para esas actividades. La moral se contextualiza de modo relevante en un tipo de actividad como la medicina. En diversos artículos sucesivos, va detectando la importancia del contexto en el ámbito de las actividades sanitarias. Vislumbra cómo la pérdida de orientación moral que se da en ellas obedece a una difuminación de los fines propios de esas actividades, y de unos principios básicos compartidos por parte de quienes participan en ellas¹⁵. El único modo posible de que esas actividades vuelvan a tener una orientación moral, es facilitar que en ellas sigan

¹⁴ Cfr. "How Virtues Become Vices: Medicine and Society", *Encounter*, vol. 45(1), Jul. 1975, pp. 11-17; Con SAMUEL GOROVITZ: "Toward a Theory of Medical Fallibility", *Hastings Center Report*, vol. 5, 1975, pp. 13-23; "Patients as Agents", en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, "Philosophy and Medicine III", Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel, Dordrecht y Boston, 1977, pp. 197-212; "Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?" en *Knowledge, Value and Belief, The foundations of Ethics and Its Relationship to the Science II*, pp. 25-43; "The Right to Die Garrulously", en *Death and Decision*, Ernan McMullin, (ed.), American Association for the Advancement of Science Selected Symposium 18, Westview Press, Boulder, 1978, pp. 75-84; "What Has Ethics to Learn from Medical Ethics?", *Annual Proceedings of the Center for Philosophic Exchange*, 2(4), Verano 1978, pp. 37-47; "Ethical Issues in Attending Physician-Resident Relations: A Philosopher's View", *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, vol. 55, (1), Ene. 1979, pp. 57-61; "Seven Traits for the Future (Designing our Descendants)", *Hastings Center Report*, vol. 9, Feb. 1979, pp. 5-7; "Theology, Ethics, and the Ethics of Medicine and Health Care: Comments on Papers by Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hartt", *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 4, 1979, pp. 435-43; "Why Is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?", *Hastings Center Report*, vol. 9(4), Ago. 1979, pp. 16-22; "To Whom is the Nurse Responsible?", en *Ethical Problems in the Nurse-Patient Relationship*, Catherine P. Murphy and Howard Hunter (eds.), Allyn and Bacon, Boston, 1983, pp. 73-83; "Medicine Aimed at the Care of Patients Rather Than What?", en *Changing Values in Medicine*, Eric J. Cassell y Mark Siegler (eds.), University Publications of America, Frederick, Md, 1985, pp. 83-96.

¹⁵ En 1975, en el artículo "How Virtues Become Vices: Medicine and Society" (*Encounter*, vol. 45(1), Jul. 1975, pp. 11-17) MacIntyre se refiere en múltiples ocasiones a la 'práctica médica' (pp. 11, 16, 17) equiparando el término a 'profesión médica', para después ir desarrollando la necesidad de contextualizar las soluciones morales que implica esa actividad, definir sus 'valores propios' (algo parecido a lo que después denominará 'bienes internos'), y reivindicar que determinados problemas sólo se pueden comprender y resolver teniendo en cuenta una serie de factores histórico-sociales característicos, cuya desaparición, puede originar tales disfunciones que, incluso las que una vez fueron virtudes, ahora sean consideradas vicios. Está ya presente el término 'incommensurabilidad' para indicar las discrepancias morales presentes (p. 12).

En "Patients as Agents", (*Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, "Philosophy and Medicine III", Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel, Dordrecht y Boston, 1977) ya hay un planteamiento general de las prácticas como tales (p. 202), con independencia de la profesión médica, se intrduce el concepto de "bienes internos" (pp. 201-202) y se da una conjunción con los conceptos de tradición, comunidad y autoridad, en un planteamiento más constructivo del posible modo de recuperación de la moral en ese ámbito. (pp. 211-212).

encontrándose referentes de autoridad, y determinadas pautas estables de acción: pero eso sólo se conseguirá si se constituyen alrededor de una determinada tradición en cuyo seno los que intervienen en las prácticas puedan proponer y debatir sus actuaciones, con unos criterios básicos compartidos en el ámbito de una comunidad. MacIntyre propone esto por primera vez para evitar el desconcierto ante los problemas morales que se plantean en la medicina. Después extenderá esta solución a cualquier otra actividad. En *Tras la Virtud* la propuesta es imperativa y generalizada.

2) -- Las prácticas después de *Tras la virtud*

MacIntyre sigue desarrollando en nuestros días el proyecto de reconstrucción moral incoado en *Tras la virtud*, que tenía como uno de sus pilares el concepto de práctica. Las primeras reacciones críticas tras la publicación *Tras la virtud* ya incidieron en el concepto de práctica, muy sugerente y novedoso en la teoría moral contemporánea¹⁶. Las réplicas de MacIntyre no se hacen esperar, y publica algunas en el epílogo a la segunda edición de *Tras la virtud*. Otros autores han entrado posteriormente en el debate, o han profundizado sobre aspectos del concepto¹⁷. Al hilo de estas discusiones, y hasta el momento, MacIntyre ha seguido retocándolo parcialmente y ampliándolo, sobre todo a través de distintos artículos, pero sin desarrollarlo de modo sistemático.

El escocés responde a algunas de las críticas en el epílogo a la segunda edición de *Tras la Virtud*:

¹⁶ Cfr. SAMUEL SCHEFFLER: Recensión de *After Virtue*, *Philosophical Review*, 92 (1983), pp. 443-7; STANLEY HAUERWAS y J. PAUL WADELL, , Recensión de *After Virtue*, *The Thomist*, (46) 1982, pp. 313-22.

¹⁷ Cfr. GERALD DOPPELT: "Modernity and Conflict", *Analyse und Kritik*, 7, p. 206-233; JOHN EXDELL: "Ethics, Ideology, and Feminine Virtue", en *Science, Morality and Feminist Theory*, M. Hanen y K. Nielsen (eds.), *Canadian Journal of Philosophy* supp. vol., 1987; RANDOLPH FEEZELL: "Sport, Character and Virtue", *Philosophy Today*, nº 33(3), págs. 204-220. otoño 1989; ELIZABETH FRAZER y NICOLA LACEY: "MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice", en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, pp. 265-82; JASPER S. HUNT JR.: "Ethics and Experimental Education as Professional Practice", *Journal of experimental education*, vol. 14(2), Ago. 1991, p. 14; RUSSELL KEAT: *On Market Boundaries and Human Well-Being*, Macmillan, 1998; ANDREW MASON: "MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues", en *How Should One Live?*, R. Crisp (ed.), Oxford U. Press, 1996, pp. 191-209; DAVID MILLER: "Virtues and Practices", *Analyse und Kritik*, VI (1984), pp. 49-60; DAVID MILLER: "Virtues, Practices and Justice" en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, pp. 245-64; JOHN O'NEILL: *Ecology, Policy and Politics*, Routledge, 1993; LINDA TRINKAUS ZAGZEBSKI: en *Philosophy and Theological Discourse*, S. T. Davis (ed.), Macmillan and St Martin's Press, 1997.

“La importancia de comenzar por las prácticas en toda consideración de las virtudes es que el ejercicio de las virtudes no sólo es valioso en sí mismo —resulta que no se puede ser valiente, justo o lo que sea sin cultivar esas virtudes por sí mismas—, sino que tiene más sentido y propósito, y en realidad al captar ese sentido y propósito llegamos a valorar en principio las virtudes” ¹⁸.

Aquí MacIntyre tiene que guardar un difícil equilibrio entre los que le critican por proporcionar un criterio de práctica demasiado rígido, y los que quieren ensanchar ese concepto a formas cooperativas volcadas a los bienes externos, y por tanto, fundamentalmente compatibles con las fórmulas cooperativas (empresariales) de la modernidad.

“Debí dejar claro que no intentaba sugerir (aunque claramente lo sugería) que la interpretación inicial de las virtudes en función de las prácticas nos proveyera de un concepto adecuado de virtud que meramente se enriqueciera y ampliara al ser conectado con las nociones de bien de la vida humana completa y de tradición eficaz (...) Hay cualidades de las que puede argumentarse plausiblemente que satisfacen las condiciones de la noción de práctica, pero que no son virtudes, cualidades que pasan las pruebas de la primera fase, pero que fallan en la segunda o la tercera” ¹⁹.

No puede haber virtudes ni bienes que sean totalmente independientes de las prácticas. Pero, aunque las prácticas no son condición suficiente, sí son condición necesaria tanto para su identificación como para su evaluación.

“Según mi concepción, no puede tomarse como virtud ninguna cualidad, excepto si admite que se cumplan en ella tres clases diferentes de bienes: los que son internos a las prácticas, aquellos que son bienes de una vida individual, y los que son bienes de una comunidad. No es que una concepción de justicia en términos sólo de prácticas sea sólo incompleta; sino que tal concepción no es ni siquiera una concepción de justicia o de cualquier otra virtud” ²⁰.

¹⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 334 (273).

¹⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 334 (275).

²⁰ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 284.

“On my view, no quality is to be accounted a virtue except in respect of its being such as to enable the achievement of three distinct kinds of good: those internal to practices, those which are the goods of an individual life and those which are the goods of community. It is not that an account of justice in terms only

Como se puede apreciar, las tres fases de la definición de virtud se corrigen unas a otras. La necesidad de las prácticas se basa en el hecho de que sólo se pueden aprender las virtudes en actividades que nos ponen en relación con grupos humanos en pequeña escala. Después, las formas de destacar en esas actividades han de confrontarse en el resto de los niveles. De todos modos, las prácticas son siempre necesarias para poder llegar a evaluar los bienes de las otras dos fases.

Respecto al ámbito cultural donde las prácticas pueden ser posibles, MacIntyre reivindica una gran extensión para la posibilidad social de las prácticas, que va paralela a la posibilidad de un aristotelismo en una diversidad de culturas.

“Las prácticas son una realización universal de las culturas humanas, aunque puedan ser en algunas radicalmente marginadas y su significado pueda estar en ellas profundamente oscurecido”²¹.

Pero lo que más preocupa a MacIntyre es no la desaparición de las prácticas —altamente improbable— sino la ausencia de un contexto adecuado para que éstas lleguen a cumplir su cometido moral; es decir su comprensión en términos de una vida lograda completa y de una comunidad adecuada. Lo que busca MacIntyre es la relevancia social de la vida moral comprendida a partir de una visión aristotélica.

b) Las prácticas y la justicia

Antes de proseguir con las consecuencias de la introducción del concepto de práctica, hemos de profundizar en el propósito de MacIntyre de elaborar una teoría completa del comportamiento humano personal y social. MacIntyre busca una teoría capilar, que junto a una sustentación filosófica más sólida que las que aportan otras visiones rivales —como la moderna o la postmoderna—, lleve consigo una posibilidad real de vivencia de la moral. Y precisamente porque ha de ser relevante y ha de proporcionar un trasunto político, una parte central de ese propósito es posibilitar una justicia alternativa a las de sus rivales.

of practices is incomplete; it is that such an account is not yet an account of justice or indeed of any other virtue”.

²¹ “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 287.

“Practices, as I understand them, are a universal feature of human cultures, although in some they may be radically marginalized and their significance deeply obscured”.

Sin lo que MacIntyre entiende por prácticas no será posible llegar a un concepto unitario de virtud, y el resultado será un desconcierto acerca de la importancia de la virtud en general, y de la inclusión y caracterización de las virtudes concretas en un determinado catálogo de virtudes. Porque las prácticas llevan consigo elementos necesarios de la puesta en acción de los bienes humanos: es un primer nivel —necesario pero no suficiente— de desarrollo social humano, donde se ponen en juego los criterios de evaluación de las acciones con unos parámetros objetivos.

Con este primer elemento de su teoría definido, MacIntyre introduce una primera aproximación a la definición de virtud:

“Aquella disposición adquirida de la persona humana, que nos hace lograr bienes internos a las prácticas”²².

Toda virtud no se queda en mera disposición incidental, sino que constituye un hábito permanente de dicha disposición hacia determinadas acciones, y una facilidad y prontitud de realización²³. Con lo que, además de disposición, la virtud entraña una nueva capacidad para la realización de tales acciones. Lo que pretende resaltar MacIntyre en esta primera aproximación, es la diferencia de la virtud de las capacidades naturales de la persona: se trata de disposiciones “adquiridas”. Con su adquisición viene una determinada facilidad y orientación para determinadas acciones encaminadas al logro de ciertos bienes. Ese bien es captado precisamente a través de determinadas prácticas donde se ve insertado el individuo. Los bienes que configuran las virtudes han de ser precisamente los *internos* a esas prácticas: sólo ellos pueden proporcionar parámetros de excelencia uniformes para todos los participantes en las mismas. Los bienes externos, debido a su diversidad y a su contingente relación con la práctica no pueden suministrar tales parámetros.

MacIntyre apenas hace hincapié en el *habitus* inherente a la virtud. La mera repetición de determinadas acciones en el tiempo no es lo más importante, sino la orientación valorativa que se adquiere en la integración de esas acciones en el marco de la práctica. La facilidad no viene única ni principalmente de la mera repetición, sino de una comprensión del sentido de las acciones que la

²² Cfr. *Tras la virtud*, p. 237 (191).

“Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes”.

Y para lograr esos bienes internos en cualquier práctica, son necesarias siempre tres virtudes (al menos): justicia, honestidad (que incluye veracidad) y valor. Esto exige un desarrollo de las virtudes morales fundamentales que MacIntyre ya había esbozado en su estudio sobre las virtudes aristotélicas en *Historia de la ética*, pp. 70-88 (62-83).

²³ Cfr. *Historia de la ética*, pp. 70-71 (64).

práctica lleva consigo y de las acciones de los demás que se interrelacionan en dicha práctica. De hecho MacIntyre habla de las prácticas distinguiéndolas de las técnicas, como ya hizo Aristóteles. No se trata de conseguir un adiestramiento técnico, sino una capacidad nueva que permita que los bienes inherentes a la práctica se *extiendan sistemáticamente*. Es decir, es preciso adquirir una capacidad prudencial que permita responder adecuadamente en situaciones nuevas poco previsibles. Para ello es preciso haber captado el bien o los diferentes bienes en juego y ser capaz de relacionarlos adecuadamente.

Al mismo tiempo, la justicia es una de esas virtudes necesarias en toda práctica, dada la dimensión comunitaria, cooperativa, y la orientación a un bien que éstas comportan.

“Hay un conjunto completo de virtudes clave, sin las cuales no tenemos acceso a los bienes internos a las prácticas”²⁴ (...) En otras palabras, tenemos que aceptar como componentes necesarios de cualquier práctica que contenga bienes internos y modelos de excelencia, las virtudes de la justicia, el valor y la honestidad”²⁵.

De entre estas virtudes, el concepto de práctica se relaciona íntimamente con la virtud de la justicia. Podríamos decir que uno de los aspectos fundamentales que se pueden aprender en una práctica es precisamente la justicia, ya que no se puede adquirir por mera imposición, ni por la exclusión ingenua o arbitraria de los obstáculos o dificultades, es decir por el aislamiento. Al tratar de esta virtud las prácticas cobran mayor importancia, al resaltar la nota de la *alteridad*: mediante las prácticas no sólo se reciben criterios de los demás agentes involucrados, sino que lo que se aplica afecta a todos ellos.

La lista de virtudes básicas que han de darse en toda práctica no está cerrada, pero incluye siempre la justicia. Y, como veremos, las verdaderas prácticas orientadas realmente a bienes internos a ellas mismas, y enmarcadas en la vida de una comunidad y de una persona concreta, no pueden dejar de manifestar un determinado tipo de justicia muy cercano al aristotélico.

“Una virtud cardinal de los participantes en tales formas de actividad es la disposición a dar lo que es debido a cada uno, primero respecto a lo que constituye su rol, y en segundo lugar según su logro dentro de cada rol; eso es la justicia”²⁶.

²⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 237 (191).

²⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 238 (191).

²⁶ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, pp. 240-1.

“(...) one cardinal virtue of participants in such forms of activity is a disposition to give what is due to each in respect first of his or her role and secondly of his or her achievement within that role; that is what justice is”.

La participación en prácticas exige un determinado concepto de las virtudes centrales como la justicia: y ese concepto concreto se va delimitando progresivamente a medida en que se avanza hacia los bienes internos de las prácticas.

“Las prácticas, exigen, por ejemplo, imparcialidad al juzgarse a uno mismo y a los demás (...)”²⁷. Esto no es más que una nota básica de la justicia. Pero aparte de la imparcialidad, la justicia de las prácticas es también la justicia del mérito, y la justicia que tiene en cuenta algún concepto de bien común, tanto en el seno de la propia actividad o actividades cooperativas que la constituyen, como en el más amplio de la comunidad, donde la práctica hace su aportación al todo social:

a) En las prácticas *en buen estado* necesariamente impera lo que MacIntyre denomina *la justicia del mérito*, por la cual cada acción de los participantes se valora en función de los bienes internos y no de otros aspectos: es central en esas prácticas haber vislumbrado el bien último al que se dirige la actividad. Teniendo claro el fin al que los agentes se dirigen, aparece con más nitidez el modo de orientar tanto la conducta en las comunidades como la distribución de funciones, cargas y aportaciones de los individuos en el ejercicio de una práctica.

b) Pero esa apreciación del bien último de la actividad no se impone al bien particular de los participantes, sino que lo incluye en un concepto de *bien común*. Las prácticas son de por sí actividades cooperativas. No son una coincidencia casual de individuos en la que su bien personal y el bien de la práctica se encuentren en oposición. Y son actividades cooperativas no sólo en función del bien interno de la práctica, sino, al mismo tiempo, en función de los bienes personales de los participantes. Es más, la conexión de ambos bienes es intrínseca. Por eso el crecimiento personal en las virtudes está conectado al logro y expansión de los bienes específicos de la práctica.

La justicia en las prácticas es siempre justicia como virtud personal, pero vinculada a reglas. **“Toda práctica conlleva, además de bienes, modelos de excelencia y obediencia a reglas”**²⁸. Éstas son las formulaciones de los criterios de excelencia que se han demostrado capaces de acercarnos a los bienes internos a la práctica en cuestión, o bien de las prescripciones de acciones y actitudes que hay que evitar. Y algunos de esos criterios pueden llegar a tener un alcance absoluto, por su vinculación necesaria a dicho bien. Y las virtudes fundamentales como la justicia no se quedan en meros medios para la obtención de los bienes de

²⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 240 (193).

²⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 236 (190).

la excelencia, sino que forman parte de ellos. Hace falta incorporar a las acciones concretas una determinada concepción de la justicia para llegar a los bienes internos a las prácticas, aunque, tanto en la definición y vivencia de ese concepto de justicia, como en la de los mismos bienes internos completos se va profundizando progresivamente a medida en que se avanza en el ejercicio de las prácticas.

La oposición de MacIntyre al normativismo que lleva consigo el positivismo jurídico, —como otros aspectos del positivismo, que siempre ha criticado desde su primera publicación conocida²⁹—, no implica la exclusión de la consideración de las normas en su concepción de la justicia de las prácticas. No se puede adscribir a MacIntyre a los filósofos morales que han centrado su interés en las virtudes olvidándose de las normas, aunque indudablemente es coheredero de una reacción frente a quienes pretendieron reducir toda la acción humana a seguimiento de normas³⁰. La justicia se encuadra en un conjunto de virtudes y siempre unida a ellas. Pero también se manifiesta en el seguimiento de determinadas normas que son necesarias en toda práctica. Sin embargo, no se presenta el ideal de justicia en el cumplimiento de lo que las normas prescriben, ni tampoco en el ejercicio personal de las virtudes, sino en la consecución y extensión sistemática de los bienes internos a la práctica, para lo que es necesario el ejercicio de la justicia, que conjuga virtudes y reglas.

La preocupación de MacIntyre por delimitar el contenido noético de la moralidad le lleva a centrarse en los contextos configurados por las prácticas. Esenciales a éstas son las reglas que indican y delimitan la excelencia en su ejercicio. Por el sometimiento a estas reglas obtenemos un primer distanciamiento necesario de nuestros gustos y preferencias. El aprendizaje moral se basa, en esta primera etapa, en llegar al convencimiento que la actuación moral no se puede ceñir a expresiones de deseos personales del agente. En el contexto de las prácticas, invocar los gustos y preferencias individuales no constituye una razón para actuar de una determinada manera o de otra³¹; por eso,

²⁹ Cfr. “Analogy in Metaphysics”, *Downside Review*, vol. 69, 1950-1, pp. 45-61; “Positivism in Perspective (recensión de A. J. Ayer: *Language, Truth and Logic*)”, *New Statesman*, vol. 59; (2 Abr. 1960), pp. 490-1; “A Mistake about Causality in Social Science”, en *Philosophy, Politics and Society* (Second Series), ed. Peter Laslett and W. G. Runciman. Blackwell, Oxford, 1962, pp. 48-70; “Positivism, Sociology, and Practical Reasoning: Notes on Durkheim's «Suicide»”, en *Boston Studies for the Philosophy of Science*, Vol. 89: *Human Nature and Natural Knowledge: Essays Presented to Marjorie Grene on the Occasion of Her Seventy-Fifth Birthday*, Alan Donagan, Anthony N. Perovich, Jr., and Michael V. Wedin (eds.), Reidel, Dordrecht, 1986, pp. 87-104.

³⁰ Para una historia de esa reacción en la segunda mitad del siglo XX, cfr. GIUSEPPE ABBÀ: *Felicità, vita buona e virtù*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1989. Traducción castellana: *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992, pp. 98-106.

³¹ Cfr. “How Moral Agents became Ghosts: Or why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthese*, vol. 53, 1982, pp. 299.

traer a colación tales argumentos como razones corre el riesgo de privar a la acción de inteligibilidad.

Más adelante con el aprendizaje de las prácticas estaremos en condiciones de apreciar el fin al que esas reglas conducen³². Si se trata de un fin verdaderamente valioso seremos capaces de explicarlo en función de las demás actividades que realizamos y de los contextos más amplios de nuestra comunidad en extensión y en tiempo. Sólo resistirá la actuación en un marco de reglas que sea congruente con la mejor explicación de ese fin y de las actividades que lo enfocan.

Las reglas proporcionan un contexto necesario de relación. En realidad, hasta los signos del lenguaje adquieren una formulación normativa a través de convenciones respecto a su sentido. Las reglas de contenido moral, sin embargo, no son mera convención. Se trata de expresiones de modos de acción que se consideran adecuados para obtener el bien y lo mejor de la práctica.

Los fines de las prácticas no son estáticos. Las reglas también pueden tener diversas formulaciones. Las prácticas donde se desarrolla la justicia son **“actividades humanas cuyos fines han de descubrirse y redescubrirse permanentemente, junto con los medios para buscarlos”**³³. Por tanto, los criterios de excelencia que nos proporcionan las prácticas son válidos en tanto no sean superados por otros que eventualmente supongan un avance. No hay estatismo ni conservadurismo en la propuesta de las prácticas macintyreanas, ni en los modelos de justicia que llevan consigo.

En las prácticas se aprecia fácilmente que las virtudes se desarrollan al amparo de las normas por las que se rigen las propias prácticas, y que asignan bienes y funciones particulares dentro de ellas. La justicia ha de tener en cuenta las reglas, pues esta virtud se apoya particularmente en ellas, especialmente en la fase de aprendizaje. Después podrá venir una fase crítica, que posiblemente corregirá las reglas en aras a una mayor justicia, es decir, a una mayor adecuación de la práctica y de todos los practicantes, a los bienes internos.

Con las reglas aprendemos a desprendernos de un juicio personal emitido por razones contingentes de gusto o apetencia, y también a diferenciar lo que es una verdadera razón para actuar y lo que da a tal razón fuerza para un agente particular³⁴. En este caso, sólo si perseguimos el verdadero fin y excelencia — esto es, los bienes internos a las prácticas—, sobre el que indican o protegen las reglas, tendremos en el contexto de éstas una buena razón para la acción.

³² Detrás de este argumento está la posición platónica de que sólo puede resultar un agente moral el que haya obtenido determinada educación (PLATÓN: *República* II 374e-IV 427d).

³³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 334 (273).

³⁴ Cfr. “How Moral Agents became Ghosts: Or why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, p. 301.

MacIntyre critica un normativismo de tipo prescriptivista, según el cual las eventuales excepciones a una regla vendrían amparadas siempre por otras reglas de orden superior. Esto conduce a una remisión al infinito de las reglas, con lo que el propio concepto de regla resulta problemático. El Derecho nos proporciona abundantes ejemplos de cómo las reglas son incapaces de agotar las posibilidades de la realidad. La ponderación de los bienes en juego y la interpretación de la norma no se ven sometidos a reglas fijas. Además, la misma actuación moral se ve rebajada si sólo se contempla como disposición para cumplir reglas. El conocimiento y valoración de los bienes en juego es una característica fundamental de los conceptos morales que MacIntyre pretende fomentar.

También es relevante para la justicia la función de la autoridad en las prácticas:

“Entrar en una práctica es aceptar la autoridad de esos modelos y la cortedad de mi propia actuación, juzgada bajo esos criterios. La sujeción de mis propias actitudes, elecciones, preferencias y gustos a los modelos es lo que define la práctica parcial y ordinariamente”³⁵.

Los participantes en las prácticas tienen que aprender a actuar movidos por esos bienes, en lugar de por los motivos que pudieron quizás empujarles a su participación inicial. Para transformar los deseos en orden al bien se requiere una segunda virtud: la templanza, por la cual se obtiene **“una subordinación de los deseos y necesidades individuales al logro del bien o bienes globales a esa forma de actividad”**³⁶.

MacIntyre se detiene en la consideración de que bien pudiera darse el caso de que los participantes en una práctica entraran a ella en función de los atractivos de determinados bienes externos. Lo que la práctica produce en muchos casos, es que incluso esos participantes pueden modificar su actitud y ya no continuar en las prácticas por el afán de los bienes externos, sino por los internos, que han aprendido a valorar en el ejercicio de las propias prácticas³⁷.

Fijemos nuestra atención en cómo autoridad y justicia están íntimamente relacionadas en las prácticas. El prestigio de la autoridad de las reglas y de los

³⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 236 (190).

³⁶ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 240.

“the subordination of the individual’s desires and needs to the achievement of the goods specific to the form of the activity”.

³⁷ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 285.

critérios de excelencia, —pero también de quienes tienen que aplicarlos de hecho— se basa en la racionalidad de la tradición hasta el presente. Hay una cierta presunción de racionalidad —basada sobre todo en la posible limitación de nuestra aproximación y no en el pragmatismo o la aceptación conformista de lo que ya funciona— que, para ser puesta en entredicho, necesita la una comprensión a fondo de la práctica en su particularidad: que sólo puede proporcionar una aproximación contextualizada a ella. No debo erigir mi criterio como corrector *a priori* de una práctica que no he llegado a comprender a fondo, en la que no haya participado (al menos de modo mediato, a través del ejercicio de una bien enfocada la imaginación racional); para MacIntyre, ese comportamiento sería similar al adoptado por los antropólogos decimonónicos que pretendían corregir las culturas ajenas, sin aclarar antes el sustrato de su terminología y la explicación por qué llegaron al estado en que se encontraban en el momento en que llegaban los investigadores intrusos.

Lo primero que debemos aprender, si queremos llegar a ser justos, es el calibre del bien interno de las prácticas; y muchas veces el error en la justicia parte de no haber reconocido las posibles diferencias de punto de partida —MacIntyre detectaría en esto una suerte de *inconmensurabilidad*— entre nuestro criterio personal y el criterio que vemos generalizado en una determinada práctica, en el momento de nuestra aproximación a ella: simplemente es una constatación de la posibilidad de que nuestra idea primera puede ser distinta de la verdad y de que probablemente lo sea si no hemos tenido en cuenta el contexto en toda la medida en que nos sea posible.

Por eso MacIntyre puede dar otra definición de las prácticas que se centra en esta peculiaridad:

Las prácticas son **“formas de actividad sistemática para participar en las cuales se requiere el reconocimiento de los bienes internos a esa forma de actividad, caracterizables previa e independientemente a los deseos y necesidades que tenían los participantes cuando por primera vez entraron a participar en esas formas de actividad”**³⁸.

Esa primera valoración de las reglas y de los criterios de excelencia —de su autoridad— es lo que nos permitirá huir tanto del extremo de considerar nuestro criterio como válido *a priori*, como del opuesto de pretender que las reglas se bastan a sí mismas para su justificación. Lo que quiere decir es que sólo

³⁸ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 240.

“Forms of systematic activity, full participation in which requires the acknowledgement of goods internal to that form of activity, characterisable prior to and independently of the desires and needs which the individual participants have when they first enter into such forms of activity”.

la participación en las prácticas puede proporcionarnos los criterios de discernimiento de forma retrospectiva, una vez que hemos entrado en ellas como protagonistas. Obsérvese que MacIntyre no está afirmando la necesidad de *probarlo todo*, sino la muy distinta necesidad de una aproximación vital a los criterios del bien: es necesario el ejercicio de una cierta analogía —y MacIntyre se ve interesado por esta categoría filosófica desde su primer escrito publicado³⁹— en el paso de los criterios de unas prácticas a otras similares; aparte de que determinados bienes se pueden conseguir desde distintas prácticas; y determinadas virtudes nos capacitan para conseguirlos por muy diversos caminos prácticos. Pero lo que —definitivamente— no se puede conseguir, es entrar en una valoración de la moralidad y de la justicia sin haberse ejercitado en prácticas y sin desarrollar al menos el ejercicio de implicarnos imaginativamente en otras⁴⁰. Una vez más, el silogismo del juicio moral concluye en la acción⁴¹, dentro de las prácticas.

Es importante señalar que la justicia propia de la tradición de las prácticas incorpora una pretensión de alcanzar conceptos materiales de justicia a través de una verdadera comprensión de los bienes en juego. La tradición clásica de las virtudes no es *un procedimiento* alternativo al moderno. Consiste en el respeto de unos valores que se pueden defender racionalmente como superiores a otros. La justicia, por tanto, incluye aspectos formales, pero no se limita a ellos; no es mera imparcialidad o procedimiento. Propone una apreciación racional de los bienes en juego y de la situación en la que hay que valorarlos. En determinados casos, se proponen unos criterios de preferencia o prelación de bienes.

Donde más se enfatiza la jerarquía de los bienes es en los preceptos negativos que prohíben —el seno de las prácticas—, determinadas conductas como contrarias a los bienes internos que se persiguen. Pueden llegar a ser normas que no admiten excepción, por haberse localizado algún comportamiento que vaya *per se* en detrimento de esos bienes internos. De ahí su prohibición absoluta. La existencia de preceptos morales negativos de carácter absoluto es compatible, para MacIntyre, con la justicia de las prácticas. Es más, no se puede comprender adecuadamente si no se ha desarrollado una experiencia valorativa en el seno de las prácticas. Son ellas las que en primer lugar nos orientan acerca de los bienes y de las acciones que nos acercan o alejan de ellos. Sólo aprendemos a situarnos ante el bien, a través de la participación en estas actividades cooperativas orientadas a bienes concretos que nos resulta asequible aprehender y valorar. Sólo participando en esas actividades somos capaces de llegar a una comprensión de bienes y principios: sólo en el marco de un

³⁹ Cfr. “Analogy in Metaphysics”, *Downside Review*, vol. 69, 1950-1, pp. 45-61.

⁴⁰ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 121 (110), 375 (394); “Imaginative Universals and Historical Falsification: A Rejoinder to Professor Verene”, *New Vico Studies*, vol. 6, 1988, pp. 21-30.

⁴¹ Cfr. *supra*, Capítulo III B.8.c), *El Aristóteles de Justicia y racionalidad*, pp. 417-420.

contexto, y apoyándonos también en las intenciones y en la narrativa de la vida del agente, tenemos los parámetros para una orientación moral.

Dentro de este contexto, las prácticas orientadas a fines internos pueden delimitar acciones taxativamente prohibidas, por ir inequívocamente en contra de los bienes internos. Determinadas normas de deontología profesional — pensemos, por ejemplo en el juramento hipocrático— van encaminadas a facilitar la orientación moral de los protagonistas de las prácticas y a salvaguardar su excelencia en esa actividad.

Además, esa pretensión de absolutos morales se puede dar, porque hay cierta confianza en la apreciación de la verdad. Las prácticas no se conforman con un actuar cooperativo pragmático, que mantenga las cuestiones en el inmovilismo. Se trata de que los bienes internos y las capacidades humanas *se extiendan sistemáticamente*. Es decir, que se llegue a un mayor conocimiento; se profundice en la verdad; se obtengan conclusiones válidas y estables, lo cual no implica que puedan ser revisadas y profundizadas⁴². Siempre en el esquema macintyreano ha de quedar abierta tanto la posibilidad de refutación de esa pretensión de verdad, como la de una reformulación de esas normas puede conducir a una más perfecta comprensión del aspecto absoluto contenido en el bien que se persigue. Paralelamente, la falta de pretensión de normas absolutas denota falta de ambición y quizás una verdadera crisis epistemológica o moral.

Al mismo tiempo, a través de las prácticas se puede llegar a una formulación positiva de bienes concretos, válidos para esa práctica, que, efectivamente, realizan una extensión de los bienes internos. La justicia de las prácticas coopera decisivamente en la formulación de criterios de asignación y recompensa para los que se comporten de una manera positiva. En esta asignación, priman los bienes internos, pero también caben todo tipo de contraprestaciones que pueden llevar asociadas las prácticas, como las que se dan en forma de bienes externos, que, aunque no deben funcionar como estímulo principal, —se ha de procurar la excelencia buscando primordialmente el bien interno a la práctica— tanto en el funcionamiento institucional, como en la

⁴² Se puede apreciar cómo la misma formulación de las prácticas entra en contacto con el concepto de tradición, donde lo pasado no adquiere de por sí un carácter canónico, sino más bien de punto de partida para la crítica, permaneciendo siempre un sustrato de identidad (de conmensurabilidad) sobre el que podamos discutir; algunos puntos compartidos sobre los que podamos progresar, bien sea por vía de evolución o de revolución.

“Por supuesto, las prácticas, como ya he señalado, tienen historia: los juegos, las ciencias y las artes, todos tienen historia. Por tanto los propios modelos no son inmunes a la crítica, pero, no obstante, no podemos iniciarnos en una práctica sin aceptar la autoridad de los mejores modelos realizados hasta ese momento (...) En el dominio de la práctica, la autoridad tanto de los bienes como de los modelos opera de tal modo que impide cualquier análisis subjetivista y emotivista”. (Cfr. *Tras la virtud*, pp. 236-7 (190)).

Precisamente será tal análisis el que relativice e impida el progreso racional.

conjunción de diferentes prácticas, pueden proporcionar y de hecho proporcionan un complemento fundamental.

c) *Las prácticas y su influencia en la acción moral*

1) -- La inteligibilidad de la acción

Hasta ahora hemos visto cómo las prácticas cumplen un papel necesario en la delimitación de la moralidad de las acciones. Pero la tesis de MacIntyre se extiende a la inteligibilidad de la acción: sólo aprendemos el significado de acciones y palabras en el seno de una comunidad de personas en relación cooperativa, sin la cual no sabríamos siquiera a dónde apuntan realmente los conceptos y el lenguaje.

MacIntyre critica la evolución de la filosofía hacia la compartimentación de los saberes, a través de una especialización en distintos aspectos de la realidad que, sin embargo, han de ser estudiados en conjunto y en mutua relación. Tal es el caso de la ética y la filosofía del conocimiento. La inteligibilidad de las acciones humanas está directamente ligada a la posibilidad de la moral. Es más, el estudio de las teorías gnoseológicas nos dará abundantes pistas para profundizar en la evolución de las concepciones morales. Históricamente, la separación de ambas disciplinas ha sido a la vez causa y manifestación de un desorden en toda la filosofía práctica de la modernidad.

Aquí entran en juego una vez más las prácticas, que proporcionan en primer lugar un marco de inteligibilidad para las acciones. Su estudio se centra fundamentalmente en lo que constituye una *buena razón* para la acción, en continuidad con profundizaciones gnoseológicas que hizo MacIntyre en el pasado ⁴³:

“Es primariamente en el contexto de las prácticas donde las buenas razones han de ser taxativamente diferenciadas. Es fundamental en la iniciación y educación en las prácticas que tengamos que aprender tanto lo que cuenta como una buena razón para la actuar de una manera en lugar de otra, como la manera en que tenemos que dejarnos guiar por las buenas razones. Ser bueno en cualquier cosa es (...) dejarse guiar hacia los bienes reconocidos como tales en una práctica determinada por las disposiciones informadas por el razonamiento correcto, es decir, por la invocación de razones que serían reconocidas como buenas razones (...) por cualquiera que haya sido educado dentro de una determinada práctica, y mantenga una lealtad hacia los bienes de esa práctica concreta (...) Y eso se

⁴³ Cfr. “Pleasure as a Reason for Action”, *The Monist*, vol. 49, 1965, pp. 215-33.

aprende en primer lugar cuando los demás nos dan buenas razones y nos critican cuando erramos en las acciones que les afectan”⁴⁴.

MacIntyre desarrolla toda una teoría de la inteligibilidad de las acciones humanas, y se detiene especialmente en las prácticas como elemento necesario para ello. El marco cooperativo a que se refiere está integrado por formas de actuación institucionalizadas en forma de rutinas de comportamiento. Para separarnos de esas rutinas hace falta una razón, que sólo puede darse y entenderse en el contexto de ámbitos de significado compartido como las prácticas.

Las prácticas son un elemento necesario si queremos dar cuenta inteligible de nuestras acciones y sobre todo de sus repercusiones morales. El bien interno que delimita y al que se dirige la práctica es un elemento de contraste de la inteligibilidad de la acción. En el contexto de las prácticas, sólo será *buena* la razón que nos aproxime a ese bien.

A su vez, para separarnos del contexto valorativo de una determinada práctica, —cosa que puede ser necesaria e incluso urgente en determinados casos—, necesitamos también una *buena razón* que parte de la inteligibilidad de nuestros propios actos a partir de esa misma práctica y de la concepción de la vida humana como un todo. Conviene poner de relieve que la crítica de esa determinada práctica desde el proyecto unitario de una vida humana no se puede realizar adecuadamente sin tener previamente en cuenta el aprendizaje del bien dentro de las prácticas. No se puede ser un buen agente moral crítico sin haber destacado en las excelencias de las prácticas. Porque ni siquiera puede ser adecuado el conocimiento moral, si uno no se ha insertado en el proyecto común de aproximación y discusión de los bienes internos que tiene que aprender a valorar en el seno de las actividades cooperativas que son las prácticas. Si un agente rehuye esta formación a través de las prácticas, podrá desarrollar determinadas técnicas que le capacitarán para algunas actividades no necesariamente cooperativas, pero no podrá destacar en la excelencia de las prácticas cooperativas, que incluye un aprendizaje para la valoración moral. Esta educación la proporciona el haberse insertado en las prácticas. Por supuesto, no

⁴⁴ “The Intelligibility of Action”, en *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, eds. J. Margolis, M. Krausz and R. M. Burian; Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986, pp. 66-7.

“It is primarily within the context of practices that good reasons have to be sharply discriminated from other types of action. It is central to initiation and education into practices that we have to learn both what counts as a good reason for acting in one way rather than another and how to be guided by good reasons. To be good at whatever it is (...) is to be guided towards the recognized goods of the particular practice by dispositions informed by right reasoning, that is, by the adducing of reasons that would be acknowledged as good reasons (...) by anyone both educated into and acknowledging an allegiance to the goods of that particular practice (...) And this is first learned by others giving one good reasons and criticising one if one fails to act upon them”. Cfr.

todas las prácticas lo hacen en igual medida; tampoco todas las prácticas cumplen la definición completamente. Siempre hay determinadas desviaciones hacia los bienes externos, y existen prácticas donde cuesta más que los bienes internos *se extiendan sistemáticamente*.

Caben, por tanto, grados de aproximación al paradigma de las prácticas y en función de esa separación pueden ser criticables e incluso sus protagonistas ser acusados de ininteligibilidad, aunque siempre la iniciación en las prácticas constituye para MacIntyre un paso necesario para la intelección de los motivos para la acción y para enfocar su rectitud moral. Quien no haya sido educado en ellas carecerá no sólo de la sensibilidad necesaria para obtener una *education morale*, sino también de razones para dar cuenta de sus acciones ante los demás. MacIntyre cuenta no sólo con el marco valorativo estable que proporcionan las prácticas dirigidas a un bien interno, sino con la crítica sistemática a que pueden ser sometidas las acciones individuales por el resto de la comunidad de practicantes. Destacar o errar en un sistema especializado como el de las prácticas somete al agente a unos criterios objetivables que nos hacen buscar precisamente los bienes de la actividad a través de la discusión y valoración práctica de los mismos con los demás practicantes. La puesta en cuestión de los criterios en los ámbitos de una base cultural y social homogénea causa mayor impacto en la educación del sujeto. MacIntyre confía mucho en este sistema dialéctico de conocimiento. Por eso no duda en enzarzarse en discusiones con los antagonistas tanto dentro como fuera de su línea principal de trabajo.

Para MacIntyre todo esto es interesante porque en lo que él denomina prácticas se encuentra un antídoto eficaz del emotivismo moral que le preocupa. En esos contextos no se puede invocar el “me gusta” o “me apetece” como una razón para la acción. Precisamente esos gustos y apetencias tienen que ser transformados para que el agente se interese y capacite para la obtención del bien interno de la práctica.

“La práctica impone normas que constriñen y limitan la expresión de deseo inmediato, en el marco de las formas sociales institucionalizadas informadas por la práctica”⁴⁵.

El emotivismo no se sostiene en estos contextos sociales, no sólo por merecer un reproche social sino por carecer de un apoyo racional en sus expresiones cotidianas. Lo cual para MacIntyre no excluye que se sigan dando tales manifestaciones de emotivismo: esto simplemente constata el hecho de que los hombres no siempre nos comportamos racionalmente e incluso a veces

⁴⁵ Cfr. “The Intelligibility of Action”, en *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, eds. J. Margolis, M. Krausz and R. M. Burian; Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986, p. 73.

“The practice imposes norms which constrain and limit the expression of immediate desire in the institutionalized social settings informed by the practice”.

optamos por una forma de vida irracional e ininteligible. Pero en la medida en que existen formas sociales estables que apoyan la racionalidad de las acciones, es más difícil que esas formas de vida arraiguen y se generalicen.

2) -- Acción moral y estructuras sociales

Una preocupación constante de MacIntyre es el modo como las estructuras sociales influyen en la acción moral. Precisamente su posición se encuentra en equilibrio entre los que quieren dotar al individuo de una autonomía que ignora el factor social, y los que adoptan una actitud de determinismo sociológico.

MacIntyre constata esta influencia ya desde el nivel social básico de las prácticas. Se da cuenta de que éstas, si están en orden, son el cauce del aprendizaje y desarrollo moral. Y si están en desorden, pueden llegar a conculcar la moralidad, en función de la magnitud de dicho desorden y de la influencia de las distintas prácticas en los individuos. Para él se da una **“conexión causal y empírica entre virtudes, prácticas e instituciones”**⁴⁶.

Conceptualmente el esquema de pensamiento de MacIntyre siempre había ligado las realizaciones prácticas con el desarrollo filosófico. Su aproximación al marxismo expresaba este convencimiento y preocupación por que la filosofía comprenda el mundo para influir en él. Pero precisamente su marxismo, y sobre todo las mismas las realizaciones prácticas del marxismo, llevaron a MacIntyre al convencimiento ulterior de que lo que había que conseguir con la filosofía no era un progreso material, sino moral, que el marxismo había descuidado en gran medida, aproximándose en sus planteamientos morales al utilitarismo y a las concepciones liberales.

La relación entre prácticas y virtudes, no es de carácter meramente conceptual, sino, valga la redundancia, “práctico”: **“el ejercicio de las virtudes está, y siempre ha estado de hecho enraizado en prácticas”**⁴⁷. Las prácticas están ligadas con las virtudes, no sólo conceptualmente, sino en las realizaciones concretas de la vida⁴⁸. De aquí se deriva la interconexión entre los aspectos privados y públicos; las virtudes conectan lo público y lo privado porque no se debe dar una doble moral en las personas que intervienen *en sendos* ámbitos. La propia vida pública se puede —y debe— configurar como una práctica, con la consiguiente necesidad de algunas virtudes básicas de cualquier práctica —concretamente la justicia—, que se adquieren y desarrollan conjuntamente con el ejercicio de otras prácticas y que, aunque tienen características específicas,

⁴⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 243 (196).

⁴⁷ Cfr. “Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder”, *Soundings*, vol. 67, 1984, p. 34.

⁴⁸ Cfr. “Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder”, *Soundings*, vol. 67, 1984, pp. 36-37

comparten la misma base: no se puede dar una contradicción entre las virtudes del ámbito privado y las del público.

MacIntyre hace énfasis la dimensión social de las virtudes y la relevancia fundamental de la virtud de la justicia. En definitiva, lo que le interesa es el aspecto relacional de las prácticas, que más que al mero desarrollo de destrezas individuales, está orientado a la cualificación personal que incluye siempre la vertiente valorativa y moral.

Precisamente esa característica relacional de la justicia en las prácticas hace que las aproximaciones a la justicia material sean de muy diversa índole, dependiendo de las circunstancias de cada práctica. La posición de las partes, el tipo de bien en juego, la importancia que se le da en el contexto de la práctica — puede ser diferente la valoración del mismo bien en distintas prácticas—, etc. Toda teoría de la justicia que pretenda desvincular al individuo del entorno de relaciones, donde surge la concreta obligación de justicia está privando de racionalidad a la acción: lo que pretenden ciertas teorías liberales al proponer a las partes que se abstraigan de su situación en la relación concreta, aparte de no ser posible, tiende a deformar la relación y a excluir una verdadera solución justa. Supondría ignorar la importancia de las *prácticas* de MacIntyre, puesto que la búsqueda de esas soluciones de justicia universalizables y abstractas en el fondo toman a todas las prácticas como intercambiables.

“La justicia puede definirse en principio como la disposición que es necesaria, en su modo particular, para mantener las prácticas”. Si la justicia consiste en la voluntad de dar a cada uno lo suyo, dentro de un contexto de las prácticas, es un factor clave, pues las actividades cooperativas exigen de por sí un reparto de funciones, y un sistema de recompensas y penalizaciones ⁴⁹ en orden a un bien.

“De esto no resulta que, por el hecho de seguir las exigencias de una práctica, no hayan de ser condenadas las violaciones de la justicia” ⁵⁰. Es decir, las prácticas exigen la justicia, pero no todo lo que tenga los rasgos aparentes de una práctica, necesariamente incorpora los criterios adecuados de la justicia. Ésta resulta un criterio corrector de las prácticas: un concepto concreto de justicia para delimitar un concepto concreto de prácticas, que en el fondo incorpora un concepto del bien y de lo mejor.

En cambio, pueden corromperse las instituciones particulares, como la familia, o el Estado, que —hasta un momento dado— han amparado verdaderas prácticas. Precisamente el concepto de justicia ha de contribuir de modo decisivo prevenir esa depauperación de las instituciones, y por tanto, supone un criterio

⁴⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 248 (200).

⁵⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 248 (200).

que sirve para proteger a las prácticas. Porque la justicia es una virtud *sine qua non* de las prácticas.

“El concepto de justicia como una virtud que se requiere para lograr los bienes internos a las prácticas, aparte de los bienes de las vidas individuales y de las comunidades, es en sí mismo suficiente para aportar un criterio para identificar y condenar las deformaciones y distorsiones a las que las prácticas pueden estar sometidas, y las consiguientes injusticias (...).

“Además, (...) una moral de las virtudes requiere como contrapartida un concepto de ley moral. Sus requerimientos también deben ser satisfechos por las prácticas”⁵¹.

Por lo que se refiere a la justicia, es importante esta reflexión sobre la ley. La mutua dependencia entre virtud y criterios vigentes de justicia se aprecia en la primera instancia social que constituyen las prácticas, y también en ámbitos e instituciones sociales más amplios. La norma proporciona —junto a los aspectos coercitivos— un criterio de orientación moral.

d) Las prácticas perniciosas o corrompidas

Sin llegar a dejar la cuestión zanjada, MacIntyre admite en *Tras la virtud* la posibilidad de una práctica que esté corrompida. También lanza la cuestión de la posibilidad de que determinadas prácticas estén enfrentadas a otras de modo que resulten contradictorias.

“Que las virtudes (...) no "se" definan en términos de prácticas buenas y correctas, sino de prácticas, no conlleva ni implica que las prácticas, tal como realmente se llevan a cabo en tiempos y lugares concretos, no tengan necesidad de crítica moral”⁵².

Por eso no restringe su definición de virtud al mero entorno de las prácticas. Parece que prefiere arriesgarse a admitir que determinadas prácticas puedan degenerar, a que no se dé ni siquiera la posibilidad de las prácticas, amenazadas hoy en tantas esferas de la sociedad y necesarias para el comienzo de toda comprensión de la moral. Por su parte, la definición de virtud no corre peligro, pues gozamos de otros contextos adicionales donde podemos distinguirlas y valorarlas.

⁵¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 248 (200). Tenemos aquí un dato más para afirmar que la justicia en MacIntyre es una virtud que abarca aspectos cognitivos y no sólo volitivos.

⁵² Cfr. *Tras la virtud*, p. 248 (200).

Así, los bienes internos a una determinada práctica habrán de contrastarse con los bienes del resto de las prácticas, de la comunidad, y de la vida completa del individuo que se ve inmerso en esas prácticas. La contradicción entre bienes de unas prácticas y los de otras tendría que saldarse a favor de unos bienes determinados; lo que en un momento dado pudo tenerse por práctica en buen estado, de este modo se descubre que, al no estar orientada a un verdadero bien, no era propiamente una de esas prácticas.

MacIntyre parece dar a entender en *Tras la virtud* que prefiere las virtudes que se dan en las prácticas en mal estado, a la renuncia total de virtudes en el ámbito de las prácticas, pues esta ausencia provoca una desorientación moral especial, al ser las prácticas los ámbitos necesarios para la comprensión y el desarrollo de la moral. Para él, como desarrollará más tarde al hilo de los comentarios a *Tras la virtud*, la corrección de los fines perversos de este tipo de prácticas a través de la integración en una comunidad, y tradición de mayor escala, y en función de la concepción de la vida humana como un todo, es más factible que la construcción de modelos universalizadores que, sin embargo, no cuentan con un soporte en el efectivo comportamiento social de los ciudadanos.

Parece que el juicio sobre las prácticas viene, por tanto, *a posteriori*, una vez que se han podido someter a crítica los bienes internos como verdaderos bienes, en función de la propia práctica, de las virtudes que se ponen de manifiesto, de las comunidades donde se desarrolla, y de la coherencia de la vida humana total que se entrega al ejercicio de esa práctica junto a otras, simultánea o sucesivamente. Es decir, los tres escalones de la definición de las virtudes sirven también para la identificación de los bienes internos de las prácticas, y, por tanto, para la determinación de que una práctica está en buen estado o bien es pernicioso. Pero, en el fondo, lo que el paso por esos tres escalones manifiesta es la adecuación o distorsión de una determinada aproximación al concepto de práctica de una determinada realidad. Lo que se contrasta así son *apariencias de prácticas*: actividades cooperativas que se aproximan a ellas, pero que en realidad no cumplen todas sus notas.

Se podría pretender la existencia de *prácticas perniciosas* por ausencia de una correcta percepción de los bienes internos apropiados. Pero, en realidad, éstos no serían *bienes* internos, ni tampoco serían verdaderas virtudes las ejercitadas en esas actividades, que ya no tendrían los elementos necesarios para ser prácticas. La práctica del robo, —en el famoso ejemplo que da pie a Kelsen para justificar la existencia de Derecho en una banda de ladrones— podría presentar aparentemente unos bienes internos cada vez más refinados para el ladrón y su banda, y también para la misma práctica del latrocinio. Pero el bien interno de la práctica pierde valor al confrontarse con el de otras, con el de la comunidad más amplia y con la vida humana de cada componente tomada como un todo. El resultado es que las virtudes se habrían ejercitado accidentalmente, es decir, habría una cierta razón de bien en su ejercicio, aunque el fin de la acción

no era el correcto, y, por tanto, no eran verdaderas prácticas ni virtudes las que se ejercían.

“Lo que distingue a una práctica, en parte, es la manera en que los conceptos de los bienes y fines relevantes a los que sirve la habilidad técnica (y toda práctica exige el ejercicio de habilidades técnicas) se transforman y enriquecen por esa ampliación de las facultades humanas y en consideración a esos bienes internos que parcialmente definen cada práctica concreta”⁵³.

Por tanto aquellas actividades donde los bienes internos no “se extiendan sistemáticamente” quedarían excluidas del concepto de práctica. MacIntyre no desarrollaba el concepto de “extensión” de dichos bienes en *Tras la virtud*; en cambio, criticaba un criterio unitario de las virtudes, pues no estaba convencido de la unidad de los bienes que las sustentan. Con el tiempo corregirá esta defectuosa percepción y ello parece indicar que, si realmente son bienes aquellos a los que tiende internamente la práctica, entonces tendrá que haber una compatibilidad y conexión con el resto de los bienes.

En polémica con Richard J. Bernstein sobre este particular⁵⁴, MacIntyre replica que

“(…) los tipos de actividad que pretende [este autor] que caen dentro de mi definición —el espionaje, el contrabando, el arte del verdugo y la tortura son los ejemplos traídos a colación (p. 13)— simplemente no llevan consigo, así me lo parece con claridad, una extensión sistemática de nuestras concepciones de los bienes y fines a los que sirve la excelencia —una de las características centrales de las prácticas, entendidas como yo las entiendo— (...). Las prácticas no son definibles en términos de un fin determinado. Porque abarcan precisamente aquellos modos de actividad humana en proceso, dentro de los cuales emergen nuevos fines, se revisan, se pierden de vista, se redescubren, etc.”⁵⁵.

⁵³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 240 (193).

⁵⁴ Vid. RICHARD J. BERNSTEIN: “Nietzsche or Aristotle? Reflections on Alasdair MacIntyre After Virtue”, *Soundings* (67) 1984 pp. 6-29.

⁵⁵ Cfr. “Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder”, *Soundings*, vol. 67, 1984, p. 35-36.

“(…) the types of activity that he claims fall under my account —spying, smuggling, the art of the executioner, and torturing are examples (p. 13, above)— just do not, so it seems clearly to me, involve systematic extension of our conceptions of the ends and goals which excellence may serve —one central characteristic of practices, understood as I understand them— (...). “Practices are not definable in terms of any given end. For they comprise precisely those ongoing modes of human activity within which new ends emerge, are revised, are lost from sight, are rediscovered, and so on”.

Esa capacidad para “extender sistemáticamente” los bienes propios de las prácticas, lo que equivale a decir, a profundizar en la verdad de ellos, es una característica del tipo de libertad que MacIntyre postula para la tradición de las virtudes aristotélico-tomista. Un criterio para un concepto adecuado de libertad es su orientación a la verdad, y se demuestra en que

“nos hace capaces de elegir de una forma no frustrante, sino liberadora de nuestras capacidades de juicio y acción dirigidas hacia nuestro bien.” (...) “Lo que todos hemos de aprender es cómo elegir rectamente, sobre la base de juicios racional y genuinamente nuestros, para que nuestras elecciones contribuyan al desarrollo y ejercicio de nuestras capacidades”⁵⁶.

De esta forma, con esa elección racional del bien que libera y desarrolla nuestras capacidades, el agente participante en las actividades cooperativas contribuye a la *sistemática extensión* de los bienes internos a las prácticas, al mismo tiempo que la experimenta personalmente.

Por tanto, en los desarrollos posteriores a *Tras la virtud*, MacIntyre no admite que las prácticas como tales puedan conducir a disfunciones o a efectos perversos, pues no serían verdaderas prácticas las que oscurecieran el ejercicio de las virtudes⁵⁷ y no contribuyeran a ampliar sistemáticamente la concepción de los bienes internos. Aunque este argumento ha de ser completado con la caracterización de las virtudes —y del bien— en los demás niveles de su definición de virtud, es decir, en el conjunto de la comunidad, y en la perspectiva de la vida humana como un todo⁵⁸: **“una descripción de las virtudes en términos de prácticas no podría ser sino elemental y parcial”**⁵⁹.

⁵⁶ Cfr. “The Splendor of Truth. How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?”, *The Thomist*, 58, 1994, pp. 171-95. Traducido al castellano: “¿Cómo aprender de la Veritatis Splendor? El punto de vista de un filósofo”: Juan Antonio Martínez Camino (ed.) *Libertad de Verdad (sobre la encíclica Veritatis Splendor)*, San Pablo; Madrid, 1995, p. 65.

⁵⁷ Cfr. “Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder”, *Soundings*, vol. 67, 1984, p. 37.

⁵⁸ MacIntyre atribuye a PAUL SANTILLI la idea original de completar la definición en tres niveles sucesivos (prácticas, comunidades, vida como un todo) que van cribando las verdaderas virtudes y prácticas. El propio MacIntyre señaló ya en el epílogo a la segunda edición de *Tras la virtud*, en 1984, la necesidad de completar la definición de virtud a partir de las prácticas, con la definición a partir de la comunidad, la tradición y la vida humana como un todo:

“Mi interpretación de las virtudes procede por tres etapas: en primer lugar, por lo que atañe a las virtudes en tanto que cualidades necesarias para lograr los bienes internos a una práctica; segundo, por cuanto las considero como cualidades que contribuyen al bien de una vida completa; y tercero, en su relación con la búsqueda del bien humano, cuyo concepto sólo puede elaborarse y poseerse dentro de una tradición social vigente”. Cfr. *Tras la virtud*, p. 333 (273).

Gregory Jones hace hincapié en este mismo tema. Cfr. L. GREGORY JONES: “Alasdair MacIntyre on Narrative, Community and the Moral Life”, *Modern Theology*, Oct. 1987, pp. 62-3.

⁵⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 249 (201).

La participación de algún agente concreto en el contexto de una práctica puede estar dominada por la aspiración a bienes externos; el participante que no corrigiera esa visión no estaría ejercitándose realmente en las virtudes, y hasta podría arriesgar la continuidad de esa práctica si su comportamiento se generalizase.

Llegados a este punto, el propio MacIntyre quiere contextualizar algo más su propio desarrollo de la definición de virtudes en función de prácticas, comunidades y tradiciones. Para él no se trata de un esquema derivado de una intuición, sino de una deducción a partir de lo sucedido y experimentado en una tradición concreta, la aristotélico-tomista: ésta nos proporciona el marco conceptual y social necesario para que podamos acercarnos a las prácticas y completar los posibles aspectos que una definición puede dejar sin respuesta.

Cuando MacIntyre dice que **“la justicia, la valentía, y la honestidad son componentes necesarios de las prácticas”** está elevando una pretensión de carácter también histórico: se está refiriendo **“a las condiciones bajo las cuales han florecido de hecho las virtudes”**⁶⁰.

Por eso, paralelamente a la valoración del bien interno de las prácticas, se encuentra la afirmación de aquellas virtudes necesariamente presentes en las prácticas, como la justicia, la valentía o la honestidad. MacIntyre está hablando de estas virtudes no en sentido formal sino material: dotadas de unos contenidos específicos que les proporciona la comunidad y la tradición donde se encuentran situadas en concreto. No son verdaderas prácticas las que no manifiesten estas virtudes de un modo compatible a como esa tradición las entiende.

“(…) las prácticas podrían florecer en sociedades con códigos muy diferentes; no así en sociedades donde no se valorasen las virtudes, aunque no por eso dejarían de florecer en ellas otras instituciones y habilidades técnicas que sirvieran a propósitos unificados”⁶¹.

Propiamente no se dan las prácticas en otras tradiciones antagonistas de las virtudes: en esas tradiciones, en todo caso, las prácticas subsisten marginalmente y siempre sometidas a riesgos, pues está en entredicho su modo propio de plantearse los bienes internos, la concepción concreta de cada virtud y todos los demás aspectos de fondo que van incorporados en la tradición ajena. De tales tradiciones surgen fórmulas de actividad humana cooperativa, pero no propiamente prácticas. En las sociedades modernas se da este proceso de marginación de las prácticas:

⁶⁰ Cfr. “Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder”, *Soundings*, vol. 67, 1984, p. 37.

⁶¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 239-40 (193).

“las prácticas han sido desplazadas hacia los márgenes de la vida social y cultural. Las artes, las ciencias y los juegos se consideran *trabajo* para una minoría de especialistas; los demás recibimos sus beneficios con carácter ocasional, durante nuestro tiempo libre y sólo como espectadores o consumidores. Donde una vez fue socialmente central la noción de compromiso con una práctica, lo es ahora la noción de consumo estético, al menos para la mayoría” ⁶².

No olvidemos que, entre las características de las prácticas, está su continuidad mediante la cual nos insertan en relaciones sociales estables y cada vez de más calado.

Lo anteriormente dicho es importante para entender el modo macintyreano de razonar sobre las prácticas y sobre las virtudes. No se trata de un esquema abstracto recogido de diversas tradiciones: algo así como los rasgos de la naturaleza universal de las actividades humanas cooperativas. Las prácticas sólo pueden surgir en la realidad social y sólo pueden concebirse teóricamente en un esquema de vivencia y de discusión que cuenta con una tradición específica. Los protagonistas de las prácticas son aristotélicos; forman parte de esa tradición, bien reflexivamente, porque son capaces de expresar teóricamente su modo de plantearse la moral, o bien simplemente *aristotélicos anónimos* ⁶³, herederos en todo caso de un modo de vivir y de pensar que se ha transmitido en el seno de una comunidad concreta.

“Entrar en una práctica es entrar en una relación, no sólo con sus practicantes contemporáneos, sino también con los que nos han precedido en ella, en particular con aquellos cuyos méritos elevaron el nivel de la práctica hasta su estado presente. Así, los logros, y *a fortiori* la autoridad, de la tradición son algo a lo que debo enfrentarme y de lo que debo aprender” ⁶⁴.

Por eso las prácticas han de ser entendidas y enjuiciadas a la luz de otros conceptos y vivencias sociales de la misma tradición aristotélica de la que proceden, pues la **“descripción preliminar de las virtudes en función de las prácticas, aunque bastante amplia, dista de abarcar todo lo que la tradición aristotélica enseñó acerca de las virtudes”** ⁶⁵.

⁶² Cfr. *Tras la virtud*, p. 280 (227-228).

⁶³ MacIntyre habla de aristotélicos que no se reconocen en “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 287.

⁶⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 241 (194).

⁶⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 251 (203).

En lo que respecta a la justicia esto supone un alejamiento del formalismo y del procedimentalismo, tan característicos de ciertos autores modernos. MacIntyre no pretende derivar de los diversos sistemas de justicia en discusión los criterios esenciales que todos estarían dispuestos a admitir. Porque incluso aunque llegaran a un acuerdo así, lo resultante tendría muy poca relevancia en cuanto a los bienes fundamentales en juego, y respecto a las formas cooperativas de adquirir esos bienes. De ahí que uno de los problemas del consensualismo jurídico de Rawls o de la justicia dialógica de Habermas, consista en que no aportan un criterio de suficiente relevancia para la regeneración de las prácticas o de las comunidades compatibles con la tradición de las virtudes, con la consiguiente pérdida del contenido específico de justicia que éstas necesariamente llevan consigo.

Por contra, la entrada de la tradición y todos sus componentes en la definición de las virtudes en función de las prácticas, comunidades y vida como un todo, nos lleva a una concepción de justicia específica de una tradición: no a una concepción directamente universalizable, sino a los contextos donde puedan darse verdaderas prácticas y comunidades, y en las que la vida humana se pueda entender y desarrollar como un todo completo de sentido. Una justicia que ha encontrado preceptos negativos de comportamiento de carácter absoluto, que se entiende en función de un bien común compartido, que se basa en los bienes *extensibles* de la excelencia, en lugar que en los bienes fungibles de la eficacia, etc.⁶⁶

e) *Prácticas, técnicas e instituciones*

Nuestro autor distingue tipos antagónicos de *estructuras o esquemas de cooperación racional* entre los seres humanos⁶⁷. Éstas surgen en el marco de actividades cooperativas de muy diferentes. Para MacIntyre se da un **“contraste entre instituciones y habilidades técnicas encaminadas a un fin unificado, por un lado, y por otro las prácticas”**⁶⁸:

1) -- Las habilidades técnicas

Pueden ser actividades cooperativas racionales, que, sin embargo, no contribuyen al bien extensible de la persona que participa en ellas. Más bien

⁶⁶ *Justicia y racionalidad* desarrolla, con una terminología diferente, la relación entre bienes internos y bienes externos: en este caso se refiere a ‘bienes de la eficacia’ y ‘bienes de la excelencia’. Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 49-59 (32-46).

⁶⁷ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 240.

⁶⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 240 (193).

obedecen a bienes estáticos, no redefinibles en el ámbito de la actividad cooperativa, en lo que se alejan de las verdaderas prácticas.

“Lo que distingue a una práctica, en parte, es la manera en que los conceptos de los bienes y fines relevantes a los que sirve la habilidad técnica (y toda práctica exige el ejercicio de habilidades técnicas) se transforman y enriquecen por esa ampliación de las facultades humanas y en consideración a esos bienes internos que parcialmente definen cada práctica concreta o tipo de práctica. Las prácticas nunca tienen meta o metas fijadas para siempre”⁶⁹.

Detrás estos argumentos y de la distinción entre bienes internos y externos, se divisa fácilmente la separación aristotélica entre *πρᾶξις* y *ποίησις*: “en la *ποίησις* la finalidad está vista desde fuera, en la *πρᾶξις* desde el interior de la operación humana”⁷⁰. También está detrás de esa distinción la necesidad de la evolución de los fines de las prácticas, por la existencia de debate racional dentro de ellas, de modo paralelo a como dentro de la tradición los objetivos y los conceptos sobre los distintos problemas que se plantean tienden a ser transformados y optimizados. Una tradición en calma puede ser una tradición muerta. Una práctica cuyos bienes internos se consideren estáticos, ha comenzado a convertirse en una técnica. Y una virtud que no extienda sus realizaciones a modos originales de lograr las excelencias de las prácticas, no pasa de mera costumbre⁷¹, y así como se ha definido al hombre como “animal de costumbres”, el actuar sólo por costumbre no nos distingue de cualquier otra especie animal. La corrupción de la virtud pasa por la transformación de las prácticas en técnicas⁷².

La habilidad técnica no coincide por tanto con la virtud. Y no lo hace fundamentalmente porque se concibe de modo instrumental y, en ese momento, los bienes que persigue dejan de ser los internos a las prácticas, para convertirse en externos. La habilidad técnica por sí sola, no puede conducirnos, por tanto, a una determinada acción moral. No nos dice nada de la moralidad de la acción. Pretender lo contrario no sólo supone un fraude a la virtud, sino una corrupción de las prácticas, como acabamos de ver. Porque el participante en una práctica que desarrolle simplemente una habilidad técnica, puede intervenir con éxito en esa actividad y lograr un cierto desarrollo de los bienes de la práctica, pero al no

⁶⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 240 (193).

⁷⁰ Cfr. GIUSEPPE FAGGIN: “El pensamiento griego”, en *Historia de la Filosofía*, Cornelio Fabro (ed.), Rialp, Madrid, vol. I, p. 114.

⁷¹ Cfr. GIUSEPPE ABBÀ, *Felicidad, Vida Buena y Virtud*, EIUNSA, Barcelona (1992) pp. 134-35.

⁷² Cfr. “How Virtues Become Vices: Medicine and Society”, *Encounter*, vol. 45(1), Jul. 1975, p. 15. Donde se refiere explícitamente a la distinción de Aristóteles entre virtud y habilidad técnica.

estar buscando los bienes internos por sí mismos, sino como medios para otro fin, en su actuación ha transformado esos bienes en bienes externos.

Los bienes internos a los que se dirigen las prácticas:

a) Se consiguen a través del ejercicio cooperativo en la misma práctica o prácticas similares.

b) Sólo se entienden y valoran desde la práctica o, como hemos visto, desde la participación en otras prácticas que nos permitan el uso de una transpolación racional imaginativa entre unas prácticas y otras.

c) **“Los bienes internos son resultado de competir en excelencia, pero es típico de ellos que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica”**⁷³. Es decir, pese a su carácter *agónico*, en pugna con los demás participantes en cuanto a la excelencia de la actividad, no se configuran como bienes *antagónicos*, sino cooperativos. El logro particular de un participante no los agota, sino que, al contrario, contribuye a que lo puedan valorar alcanzar los demás.

Las virtudes, según la tradición que suscribe MacIntyre desde *Tras la virtud*, no se articulan como medios para un fin. Tienen cierto carácter de medio, pero están de alguna manera incluidas en el fin. El desconocimiento por parte del liberalismo moderno hacia esta característica a la que ya nos hemos aproximado en otro lugar⁷⁴, es una manifestación no sólo de carácter conceptual, sino de carácter práctico, —con lo que se cumple un requisito esencial para conceptuar al liberalismo como una tradición— que supone una amenaza para las prácticas y la tradición de las prácticas.

Los bienes a los que tienden las habilidades técnicas son bienes definidos en función de la satisfacción de los deseos y necesidades que expresa un agente individual independiente. Para MacIntyre hay un fondo utilitarista en este esquema: sólo se valoran las acciones dentro de esas actividades, por la satisfacción obtenida. Una concepción moral basada en las habilidades técnicas está cerca de Hume y de Mill.

Detrás de la distinción entre habilidades técnicas y prácticas está la ulterior distinción de MacIntyre entre bienes de la excelencia y bienes de la eficacia cooperativa, en *Justicia y racionalidad*⁷⁵. Los dos modos de cooperación social, tanto los basados en las prácticas, como los que se apoyen en las habilidades técnicas, pueden estar entremezclados en una determinada

⁷³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 237 (190-191).

⁷⁴ Vid. esta tesis *supra*, Capítulo I: D.5.c), *La distinción medios-fines*, pp. 122-125.

⁷⁵ Cfr. *Justicia y racionalidad*, pp. 49-59 (32-46).

sociedad. Con todo, el empeño en distinguirlos debe ser diligente, pues de lo contrario no sabremos discernir los tipos de actividad cooperativa que realmente constituyen el contexto de las virtudes y, sobre todo, no podremos proporcionar una educación adecuada a los que todavía están por adquirir dichas virtudes.

2) -- Las instituciones

Las formas institucionales son los soportes sociales de las prácticas; pueden ayudarlas o, por el contrario, ahogarlas. Están en relación con los bienes externos a las prácticas, que muchas veces son imprescindibles para su viabilidad. Por eso, parte de nuestro compromiso moral y político está en su adecuada creación y sostenimiento. La orientación de las instituciones depende, en gran medida, de las virtudes de los participantes en ellas y en las prácticas que acogen, pues los bienes externos, de los que se ocupan las instituciones, ejercen siempre amenaza de corrupción sobre las prácticas, que ha de ser contrarrestada.

La actividad cooperativa para crear y sostener determinadas instituciones puede ser a su vez una práctica. Así, la familia es una institución, pero la actividad de sacar adelante una familia puede ser una práctica (si está regida por los bienes internos a esa actividad, etc.). La política, tomada en sentido aristotélico, se configura también como una práctica en la que hay que discernir los medios que nos aproximan al bien interno (el bien común de una sociedad) o, por el contrario, nos alejan.

En las prácticas **“las distribuciones de autoridad se justifican sólo en la medida en que sirven a los fines de la práctica”**⁷⁶. Esto implica que los criterios de justicia son comprensibles sólo en función del fin interno. Sin embargo, en las instituciones a menudo los repartos de poder, dinero, prestigio, no son necesariamente evaluados a partir de esos bienes internos, sino precisamente por esos otros bienes de carácter externo. De ahí su mayor inclinación a la corrupción.

MacIntyre denomina también a las instituciones “estructuras sociales”. En ellas pueden solidificar determinadas tendencias morales de una determinada tradición que sean incompatibles con otras. Hace hincapié en que determinadas instituciones, alejadas por completo de la tradición de las virtudes, no sólo no constituyen una ayuda para las prácticas sino que contribuyen directamente a su detrimento y eliminación. Entre esas estructuras sociales estarían el Estado moderno, las burocracias que en la mayor parte de los casos éste incorpora, la familia tal como se concibe y de hecho se vive en amplios ámbitos de la

⁷⁶ Cfr. “Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 245.

modernidad, el modo compartimentado y rutinario de la administración de justicia, el mercado liberal, etc. Por eso, MacIntyre deriva un rasgo corruptor de una característica social que lleva consigo la modernidad: **“la modernidad fragmenta cada vida humana en multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos sometido a sus propias normas y modos de conducta”**⁷⁷. La sedimentación social de esa tendencia configura instituciones que tienden a perpetuarla.

De ahí la importancia del desarrollo de las virtudes, que son las que pueden impedir que las prácticas sucumban al poder corruptor de las instituciones. Pero se da la paradoja de que las virtudes no pueden adquirirse sin que al menos ciertas instituciones apoyen el ejercicio de las prácticas. Una vez más este *impasse* lógico se vence acudiendo a la tradición, que permite no partir de una entelequia, sino de una base real de actuación, donde ya existe un cierto marco institucional, unas prácticas y unas virtudes en acción: por mucho que esa tradición pueda ser minoritaria, al menos tiene el germen para su desarrollo.

f) Las prácticas productivas y las empresas modernas

Autores como David Miller han atacado a MacIntyre por no distinguir entre prácticas que nos capacitan para desarrollar las virtudes productivas, y aquellas otras que sólo nos sirven de modo superficial, como las que desarrollamos para el ocio o placer⁷⁸. Y MacIntyre repuso que la distinción era arbitraria y no resultaba coherente con el esquema aristotélico, que no admite una separación entre una pretendida *justicia como tal*, que entraría en funcionamiento en relaciones *relevantes*, y otra *disposición similar* a la justicia que se daría en los juegos y en otras actividades aparentemente intrascendentes, pero sin constituir la misma virtud. Por ejemplo, en los juegos no se podría dar propiamente la virtud de la justicia, sino una virtud parecida, difuminada.

Por tanto, Miller criticaba el aspecto autorreferencial que parecen tener las prácticas. Una autorreferencia debida a su orientación a bienes internos. De ahí su énfasis en que las prácticas también deben tender a otros bienes externos, y que éstos pueden proporcionar un criterio para su orientación. MacIntyre insistirá en que no es éste el tipo de contraste adecuado: las prácticas tienen modelos internos de aproximación a la virtud que no sólo son convenientes, sino además necesarios para su aprendizaje. Y esas virtudes se han de aquilatar además en determinados ámbitos de la tradición y de la concepción de la vida humana como un todo.

⁷⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 252 (204).

⁷⁸ Cfr. DAVID MILLER: “Virtues and Practices”, *Analyse und Kritik*, VI (1984), pp. 49-60

El mismo Miller volvió más adelante a discutir a MacIntyre acerca de las prácticas ⁷⁹, insistiendo en la necesidad de prescindir de que éstas se centren en bienes internos, para postular la necesidad de bienes externos para su evaluación. Por ejemplo, si alguien destaca en una práctica se ve por el reconocimiento que puede obtener en bienes externos como el dinero, la fama, o la prosperidad de la propia práctica. Una segunda crítica de Miller hacía referencia a la justicia: concretamente, postulaba que como las prácticas se ciñen a los bienes internos, serán necesarios unos criterios de justicia externos a la propia práctica para enjuiciar la justicia de ésta.

Para MacIntyre una práctica no define por sí sola la virtud, aunque toda verdadera virtud ha tenido que nacer y desarrollarse a través de prácticas. Las prácticas no nos proporcionan por sí solas un concepto válido de virtud. Y por tanto, tampoco puede aventurarse un concepto de justicia que parta tan sólo de las prácticas. Es importante entender la simultaneidad de los tres criterios de delimitación que propone MacIntyre. Aunque él mismo hablara de fases de delimitación del concepto de virtud, no se refería a fases cronológicas, sino más bien a amplitud sucesiva de consideraciones relacionales. El marco más próximo de relación lo constituyen las prácticas; sigue la vida humana como un todo, que nos pone en contacto con nuestras acciones en diversas prácticas a lo largo de la historia de nuestra vida. Por último, el concepto de tradición aporta un ámbito mucho más dilatado a cuantos nos preceden y nos sucederán. Por tanto, las prácticas nos proporcionan una aproximación inicial, pero parcial a la definición de las virtudes.

Estas críticas han llevado a MacIntyre a desarrollar, dentro de las prácticas, las que ha venido a llamar *prácticas productivas*. Éstas reúnen todos los requisitos de la práctica, y están orientadas a conseguir un rendimiento económico. Desarrolla MacIntyre en esta ocasión lo que en su definición más famosa de práctica denomina la *extensión sistemática* de las capacidades internas de los participantes en las prácticas. En este sentido, las prácticas productivas no se van a separar del resto, pues no se evaluarán conforme a criterios de resultados en la producción —eficacia—, sino que, **“cuando están en buenas condiciones, su fin no es sólo la obtención de un determinado bien (incluido el rendimiento productivo), hacerlo en una forma que sea consonante con las excelencias de la actividad de modo que no sólo se llega a un buen producto,**

⁷⁹ Cfr. DAVID MILLER: “Virtues, Practices and Justice”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, pp. 245-64; RUSSELL KEAT: *On Market Boundaries and Human Well-Being*, Macmillan, 1998, crítica a MacIntyre por las limitaciones de la distinción entre prácticas e instituciones en el ámbito comercial.

sino que el participante se perfecciona a través y en el ejercicio de su actividad”⁸⁰.

La extensión de los bienes internos de las prácticas, abarca también su contribución al bien común, tanto de la comunidad inmediata de los participantes, como de la entera sociedad. El bien auténtico que persiguen las prácticas es un bien que se extiende a esos ámbitos (no es un bien separado). Tanto a la comunidad más reducida como a la sociedad en sentido amplio donde me inserto, les interesan las virtudes que desarrollo en la prosecución de los bienes internos de las verdaderas prácticas. La conexión de lo privado y lo público se aprecia claramente en el caso de la adquisición de las virtudes, y cómo la comunidad cuenta con su desempeño por parte de los ciudadanos para alcanzar el progreso y evitar daños. La justicia afecta a la obligación del desarrollo de las virtudes propias de las prácticas por parte de los ciudadanos. Descuidar las prácticas inmediatas donde uno se puede formar en las virtudes del carácter y no obtener los bienes internos, es un débito para con la comunidad.

MacIntyre ha criticado y sigue haciéndolo el modelo de empresa imperante en nuestros días⁸¹. En ese caldo de cultivo es muy difícil que florezcan las auténticas prácticas y las virtudes consiguientes. Las empresas de las sociedades modernas tienen el corte más bien de instituciones que de prácticas. Por tanto, la actitud del escocés es bastante negativa hacia ellas⁸². Ahora se trata de ver el contenido social presente en el interior de las instituciones. El enfoque de MacIntyre es mucho más positivo en esta ocasión, pero procura alertar de los especiales peligros que corren dichas prácticas de dejarse llevar por los bienes externos: dinero, posición, poder, etc.

Se empeña en ejemplificar una vez más con la justicia y de modo especial ante las críticas de Miller de evaluar los modelos de justicia de las prácticas, con

⁸⁰ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 284.

“productive crafts, when they are in good order, is never only to catch fish, or to produce beef or milk, or to build houses. It is to do so in a manner consonant with the excellencies of the craft, so that not only is there a good product, but the craftsperson is perfected through and in her or his activity”.

⁸¹ Cfr. “Corporate Modernity and Moral Judgement: Are They Mutually Exclusive?”, en *Ethics and Problems of the 21st Century*, Kenneth E. Goodpaster y Kenneth M. Sayre (eds.), Notre Dame University Press, Notre Dame y London, 1979, pp. 122-35; “Power Industry Morality”, en Symposium, Edison Electric Institute, Washington, 1979, pp. 94-108; “Corporate Conscience”, *Harvard Business Review*, vol. 60, May-Jun. 1982, pp. 164-166; “Social Structures and Their Threads to Moral Agency”, *Philosophy*, No. 74(289), Jul. 1999, pp. 311-329.

⁸² En una ocasión MacIntyre se negó a dar una conferencia sobre “ética de los negocios” alegando que lo hacía por las mismas razones por las que no impartiría una conferencia sobre astrología. Cfr. KELVIN KNIGHT (ed.) *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, p. 284.

arreglo a criterios externos de justicia. Una vez más MacIntyre puntualiza que sólo se alcanzarán criterios de justicia relevantes para las prácticas cuando se evalúan tanto desde el punto de vista de los bienes internos a la misma y —simultáneamente— desde los bienes de la vida humana como un todo, y los de la comunidad.

La virtud de la justicia es relevante, por jugar un papel especial en la relación de las prácticas con las comunidades y tradiciones. Pues para MacIntyre la pregunta ¿cuál es mi bien? se define a partir tanto de los bienes internos a las prácticas en las que participo como —simultáneamente— a partir de un concepto de bien común al que tiende un grupo humano. **“Así, todos los bienes se definen parcialmente por su relación tanto a las prácticas, como al bien común”**⁸³. Como hemos visto, la justicia tiene mucho que decir en esa integración de bienes⁸⁴. La participación en la construcción de una comunidad con criterios adecuados de justicia es en sí misma una práctica.

g) Las prácticas y su relevancia en la educación y el desarrollo de los agentes independientes

MacIntyre se empeña en hacer ver que sólo a través de las prácticas se puede pasar de un estadio infantil en el que gobiernan al sujeto los deseos personales, a una fase de independencia en la que las prácticas juegan un papel clave en nuestra racionalidad. La transformación de los propios deseos tiene una función educativa: no es que simplemente nos haga independientes de ellos; en la visión de MacIntyre no se trata de suprimirlos, sino de hacerlos racionales a través de la adecuación a criterios de objetividad que nos proporciona nuestra participación en actividades regidas por una normativa y por una discusión prolongada de lo bueno y de lo mejor. Porque, en este caso, los deseos son objeto de aprendizaje, no primeras premisas incuestionables. Y son evaluados en función de un bien que aparece como racional, en primer lugar, en el contexto de las prácticas. Las virtudes comienzan a adquirirse en este contexto, y alcanzan una plena relevancia en la educación:

“¿Cuáles son las cualidades que un niño o una niña deben desarrollar, en primer lugar para enderezar y transformar sus deseos,

⁸³ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 288.

“All goods are thus partially defined by their relationship to practices and to the common good”.

⁸⁴ Vid esta tesis: Cap. II A.2.f) *Funciones del concepto de justicia en el proyecto de MacIntyre. Características que permanecen*, pp. 171-188.

y consiguientemente para dirigirse de modo consistente hacia los bienes de las diferentes etapas de su vida? Se trata de las virtudes intelectuales y morales”⁸⁵.

Este es el proceso de madurez que vuelve a invocar en su distinción entre las virtudes de la dependencia y las de la vida humana independiente⁸⁶. La situación de los animales dependientes se localizan en la aceptación acrítica de las estructuras sociales a las que están sometidos, pero no dejan de perfeccionar a quienes las practican hasta cierto punto. Pero la fase acrítica ha de ser superada sin separarse del entorno socio-cultural en el que se nos ha preparado y educado. Sólo hemos sido capaces de desarrollar las virtudes de los animales racionales independientes, a partir de la dependencia y del aprendizaje en esa situación⁸⁷.

Pero de algún modo, nunca dejamos de ser dependientes: nuestra naturaleza animal nos lo recuerda a cada paso, más aún cuando camina hacia el deterioro y la decadencia. MacIntyre va más allá, incluso nuestra actuación como agentes intelectuales y morales, al estar sujeta a errores, necesita del apoyo de los demás. Por eso cobra de nuevo importancia el contexto de las prácticas:

“En el contexto de prácticas concretas generalmente no tenemos a nadie en quien confiar, para que nos haga conscientes tanto de nuestros errores en una u otra actividad práctica, como de las raíces de esos errores y fallos respecto a nuestras virtudes o habilidades, sino en aquellos que son colegas nuestros expertos”⁸⁸.

Por tanto, tenemos que conjugar constantemente las virtudes de la dependencia con las de la independencia. Lo que MacIntyre viene a decir es que la racionalidad no se encuentra en un punto exterior y superador de la dependencia, sino que empieza en la vida dependiente y se prolonga en las virtudes de la independencia humana sin dejar de informarla nunca. Así, la racionalidad no se basa en la mera independencia. Nuestra naturaleza animal y limitada hace imprescindibles las virtudes de la dependencia. Es más sin asumir éstas, la pretendida independencia humana se desboca y es presa de sus propias tendencias incontroladas. La falta de reconocimiento de esa constante

⁸⁵ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 105-106 (87).

“What are the qualities that a child must develop, first to redirect and transform her or his desires, and subsequently to direct them consistently towards the goods of the different stages of her or his life? They are the intellectual and moral virtues”.

⁸⁶ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 141-151 (119-128).

⁸⁷ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 115 (96).

⁸⁸ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 115 (96-97).

“In the context of particular practices we generally have no one else to rely on but those who are our expert coworkers, to make us aware both of our particular mistakes in this or that practical activity and of the sources of those mistakes in our failures in respect of virtues and skills (...)”.

dependencia, repercute en las relaciones humanas, pues éstas se basan en la insuficiencia individual para el desarrollo humano. La base de la necesidad humana de las virtudes es precisamente esa constante situación de limitación y dependencia que hemos de reconocer. A la pregunta que subtitula su última obra: ¿por qué los seres humanos necesitan las virtudes?, hemos de responder, con MacIntyre, que se debe a las limitaciones y dependencias de nuestra naturaleza.

El paso de MacIntyre en *Dependent Rational Animals* consiste en una ampliación del espectro de sus teorías, ya de por sí extenso, pues abarcaba la epistemología, ética, teoría de la acción, filosofía de la religión, pedagogía y sociología, entre otras: ahora la explicación de base biológica proporciona una comprensión y amplitud todavía mayor, sin necesidad de renunciar al marco aristotélico de las prácticas, comunidades y tradiciones.

3. UNIDAD DE LA VIDA HUMANA COMO UN TODO

El concepto de práctica no aporta la contextualidad completa donde la acción se hace inteligible: es un requisito necesario pero no suficiente para esa inteligibilidad. Ha de ser completado por una concepción unitaria de la vida humana como un todo, pues de otra forma, podría recaerse en incoherencias entre unas etapas y otras de esa vida, aunque cada una de las acciones fuera coherente con las prácticas donde el individuo se vio inmerso en cada fase⁸⁹. En el fondo el concepto de vida humana y de unidad de la vida humana revela uno de los aspectos que más íntimamente constituye una tradición. Toda tradición incorpora una concepción de la vida humana, incompatible con otros modos de concebirla en otras tradiciones alternativas. Pero la tradición será objeto de otro apartado.

Un modo aristotélico de fundamentar la unidad de la vida humana podría ser el que intenta partir de la biología para llegar a descubrir el *τέλος* de ese animal racional que es el hombre. Pero desde *Tras la virtud*⁹⁰, MacIntyre rechazó rotundamente la *biología metafísica* del Estagirita: no había encontrado un camino para ser aristotélico también en las tesis fundamentales de esta metafísica, por negarse a aceptar algunas de las conclusiones inmediatas de la biología aristotélica que habían sido superadas por otras aproximaciones.

Recientemente MacIntyre ha corregido esta afirmación al reconocer que no había profundizado suficientemente en la *biología metafísica* de Aristóteles⁹¹.

⁸⁹ Cfr. "The Intelligibility of Action", en *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, J. Margolis, M. Krausz y R. M. Burian (eds.), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986, pp. 66-77.

⁹⁰ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 204-205 (162).

⁹¹ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 10-12 (x-xii).

El descubrimiento de una *vía biológica* para la fundamentación de la unidad de la vida humana viene una vez más de la mano de Santo Tomás, que logra salvar los elementos fundamentales de la *biología metafísica* de Aristóteles, purgarlos de sus imperfecciones, y lograr una síntesis válida también con para explicar los descubrimientos experimentales más avanzados. MacIntyre se da cuenta de que no se puede separar la ética de la biología y reta a las corrientes de pensamiento más en boga en la actualidad, a aportar una concepción más acabada y convincente que la suya, acerca de esta relación.

a) *La fundamentación narrativa*

Pero MacIntyre intenta en primer lugar fundamentar la unidad de la vida humana a través de un concepto narrativo, que también entra dentro de una posición aristotélica, pues se trata de una investigación empírica y, por otro lado, susceptible de aportar un *τέλος* para la actuación humana: toda vida humana incorpora una historia en la que el agente es narrador y protagonista a un tiempo. Tiene que explicarse su propia vida de un modo coherente y ha de llevarlo a cabo de modo inteligible para los que le rodean. Unidad narrativa de la vida humana equivale a unidad de sentido. Detrás de este concepto late la inquietud por buscar una orientación para la moralidad, que conjugue aproximaciones estables y pretensiones de verdad objetiva, con el amplio juego de la particularidad en las acciones humanas. Todo ello puede estar engarzado en un relato: obsérvese cómo nos alejamos la mera lógica deductiva a partir de ciertas premisas normativas. Es mucho más que seguir normas lo que el sujeto tiene que desarrollar para imprimir sentido a su vida y, por tanto, para dotarla de coherencia.

Los puntos de referencia de ese relato vienen constituidos por contextos espacio-temporales sin los cuales no podría comprenderse. A su vez, cada narración entendida dentro de un contexto, forma parte de otras historias; de contextos más amplios. La tradición es ese contexto amplio donde tienen que encajar las historias de las comunidades y de cada individuo.

La necesidad de la integración en un relato intenta salvar la coherencia de las historias particulares, y de las acciones específicas dentro de los relatos de orden más básico. Esa historia de orden superior se aproxima de algún modo a Hegel, pero también se distancia de él, porque, para MacIntyre, no está determinada por un devenir necesario. Es más, el modelo narrativo macintyreano por excelencia es la tragedia. Una historia que puede mostrar avances, pero también situaciones de estancamiento y retrocesos. No avanza necesariamente, ni lo hace en un determinado sentido.

MacIntyre se da cuenta de que la definición de virtud en función sólo de las prácticas y de las comunidades puede ser llevada a la incoherencia, al surgir tipos de prácticas y de comunidades de signo contrapuesto, que se ofrecen a un mismo agente sucesiva e incluso simultáneamente. Además su descripción se alejaría de la de Aristóteles de un modo difícilmente reconducible, si no llevara consigo un concepto final que abarcara el proyecto de una vida lograda (para el Estagirita *εὐδαιμονία*). **“Un concepto dominante de *telos* de la vida humana completa, concebida como unidad”**⁹².

Por consiguiente, es otro elemento necesario para llegar a un concepto adecuado de virtud. La vida humana es un todo y tiene un fin propio al que se ha de tender. MacIntyre pretende demostrar que tiene la estructura de una narración, con un principio y un final: **“su unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración”**⁹³. La visión teleológica de “vida buena” es necesaria si tenemos que configurar un concepto de virtud. Las diferentes prácticas en las que se inserta la vida de una persona, han de tener una continuidad, una coherencia, y esto sólo lo puede proporcionar el proyecto de una vida humana completa. No hay un concepto adecuado de virtud mientras no se llegue a una visión unitaria de las diferentes virtudes que se tienen en cuenta en las distintas prácticas donde se inserta la persona.

“He apuntado que salvo cuando [a)] exista un *telos* que trascienda los bienes limitados de las prácticas y [b)] constituya el bien de la vida humana completa, el bien de la vida humana concebido como una unidad, ocurre que cierta arbitrariedad subversiva invade la vida moral y no somos capaces de especificar adecuadamente el contexto de ciertas virtudes”⁹⁴.

La sustantividad del concepto de vida humana como un todo, va unida a la necesidad de formular un concepto de bien humano y de *τέλος* de la vida humana, que proporcionen el término del relato que se está desarrollando en distintas prácticas y comunidades. La coherencia del relato vendrá dada por la aproximación o alejamiento del término al que tendrían que orientarse las acciones, las prácticas y las comunidades. Es más, la propia inteligibilidad de cada uno de estos elementos inferiores, depende de su orientación al fin. MacIntyre postula la tesis fuerte de que no se pueden entender las acciones, ni tampoco las formas de la cooperación humana si no se da razón de ellas en términos de un relato coherente que suponga la aproximación a un fin defendible como el mejor fin.

⁹² Cfr. *Tras la virtud*, p. 250 (202).

⁹³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 254 (205).

⁹⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 251 (203). Los apartados entre corchetes son nuestros.

Tengamos en cuenta que esta afirmación engarza directamente con su tesis epistemológica: la reivindicación de una verdad en el ámbito de una investigación en cualquier campo del saber, consiste en avanzar una tesis que se postule como verdad y que sea defendible como tal al menos hasta que sea superada.

¿Qué aporta la narratividad a esta epistemología? En primer lugar, la posibilidad de corregirse, de enmendarse. Y esto también tiene repercusión moral. La lógica deductiva se presenta como apodíctica. Por eso sufre una fuerte crisis cuando se ve refutada. Entonces las premisas han de desecharse. La epistemología narrativa de MacIntyre salva mucho más lo construido hasta un momento dado. El relato no se puede *desandar*; todos los pasos dados de buena fe, pueden servir ante la refutación, e integrarse en el nuevo destino de la narración. Aquí vemos la profunda influencia de Hegel en la filosofía de MacIntyre, un Hegel profundamente corregido, precisamente porque a su *telos* estático, se le ha introducido un factor de libertad y de protagonismo del hombre. **“Este tipo de impredecibilidad (...), es el exigido por la estructura narrativa de la vida humana”**⁹⁵.

Precisamente las dos notas de la acción humana que acabamos de analizar —impredecibilidad y teleología— constituyen los factores que diferencian las historias vitales de las meras ficciones: la impredecibilidad y la teleología correrían paralelas a los conceptos de libertad y entendiendo.

Esta epistemología narrativa acompaña y explica la propia trayectoria profesional y vital de nuestro autor. Su empeño por aprovechar todo lo que escribió y vivió en su pasado; incluso —o sobre todo— sus errores. La profunda unidad de la filosofía macintyreana no está constituida por un sistema acabado con unas premisas estáticas de las que el filósofo va deduciendo conclusiones cada vez más atinadas. La vida y la filosofía de MacIntyre indican un trayecto que se puede definir como una búsqueda llena de discontinuidades. Por eso no es extraño que defina el bien de la vida humana como la *búsqueda de bien de la vida humana*; en su caso la definición toma un cariz biográfico. No se trata de una búsqueda *sin término*⁹⁶, pues el *τέλος* está constituido por un concepto fuerte de verdad que funciona como primer principio y fin último de la investigación, al que cada paso, incluso los pasos en falso, no hacen sino señalar. Pero al mismo tiempo es una búsqueda no terminada, abierta, *in via*, porque la condición de la aproximación racional a la verdad es la perfectibilidad. Y una de las perfecciones necesarias para avanzar en ese camino es la educación moral: el relato de nuestra vida —ni siquiera de la vida de un investigador— no se reduce ni se construye con la línea aislada de la especialización: así como hace falta una

⁹⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 266 (215).

⁹⁶ Cfr. MARIANO ARTIGAS MAYAYO: *Karl Popper: Búsqueda sin término*, EMESA; Madrid, 1977, 179 pp.

continuidad y coherencia lineal del relato, también es necesario un encaje de las diversas historias que constituyen la vida humana completa, líneas que a su vez ponen en contacto la vida personal con las vidas de los seres con quienes compartimos la existencia.

En el contexto de la concepción de la vida humana como un todo narrativo **“la noción de inteligibilidad constituye el lazo vinculante entre la noción de acción y la de narración”**⁹⁷. Es decir, la misma inteligibilidad de la vida humana es una premisa de la posibilidad de una narración. **“El concepto de acción es secundario al de acción inteligible”**, porque en el mismo concepto de acción ya está ínsita la noción de inteligibilidad. Una acción incapaz de hacerse inteligible ante los demás es sospechosa de ser ininteligible a uno mismo. Si el agente no es capaz de hacerse inteligible ante los demás, al menos tenemos un fundamento sólido para pedir ulteriores explicaciones de su acción. Es decir, si un comportamiento dado choca con la comprensión habitual del entorno, la presunción de la inteligibilidad de la acción cae de parte de quien actúa.

Uno ha de dar razón de sus acciones ante las distintas comunidades en las que puede verse insertado a lo largo del tiempo:

“Una acción puede ser ininteligible en vista no de su contexto social inmediato, sino debido a las acciones o experiencias antecedentes del agente. Puede ser inteligible o ininteligible como parte de la historia personal del agente como una secuencia o parte de una secuencia de la narración de ese agente”⁹⁸.

Tenemos aquí por tanto, una explicación de la importancia de la unidad narrativa de la vida humana en función de varios factores. La extensión del significado de los bienes se realiza tanto en función del ámbito de relaciones del sujeto, que no se circunscribe a una sola práctica, como en su dimensión temporal. La historicidad y la comprensión de la vida como un todo van unidas porque he de dar razón de las acciones presentes en función de las acciones y compromisos del pasado y de lo que pretendo para el futuro. El intento de regeneración moral de MacIntyre incluye una lucha contra la tendencia a la compartimentación de las acciones humanas y de los contextos donde se realizan. No es que no me pueda apartar de los contextos de las rutinas sociales, de las prácticas y de los criterios incluidos en la narración de la vida como un todo, sino que para apartarme de ellos he de tener una buena razón, y una buena

⁹⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 265 (214).

⁹⁸ Cfr. “The Intelligibility of Action”, en *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, J. Margolis, M. Krausz y R. M. Burian (eds.), Martinus Nijhoff Publishers; Dordrecht, 1986, p. 74.

“An action can be unintelligible not on account of its immediate social context, but because of the agent’s personal history, as a sequence or part of a sequence in that agent’s narrative”,

razón es una razón inteligible tanto por mí mismo como por los que participan de los criterios que incorporo en las prácticas que realizo y en el tipo de narración que mantengo.

“La noción de historia es tan fundamental como la noción de acción. La una exige a la otra (...) la supuesta caracterización de las acciones antes de que venga a superponérseles una forma narrativa cualquiera, siempre resulta ser una exposición de lo que evidentemente no pueden ser sino fragmentos inconexos de alguna narración posible”⁹⁹.

MacIntyre se enfrenta a la fragmentación del yo. Su oposición epistemológica y moral a Sartre viene precisamente de la oposición entre los conceptos de narrativa de ambos autores. Para Sartre **“la vida humana se compone de acciones discretas que no llevan a ninguna parte, que no guardan ningún orden; el que cuenta la historia impone retrospectivamente a los acontecimientos humanos un orden que no tenían cuando se vivieron”¹⁰⁰**. Para MacIntyre, sin embargo, el relato retrospectivo es una empresa de verificación, de sometimiento a crítica, para falsear todo lo que no sea coherente, y poder construir un relato que sea un trasunto verdadero de la realidad.

Sin embargo, el escocés vuelve sobre su argumento para llamar la atención sobre una coincidencia con Sartre: **“O escribimos la verdad o escribimos una historia inteligible, y una de estas posibilidades excluye a la otra”¹⁰¹**. Y dotar de contenido ese concepto de la verdad —como adecuación entre el intelecto y la realidad—, es un presupuesto epistemológico de la tradición tomista que más tarde asumirá el escocés. Lo que ha sucedido en el transcurso del tiempo desde que MacIntyre escribiera *Tras la virtud* a sus libros posteriores es el progresivo cambio de una perspectiva eminentemente sociológica, a otra que, sin dejar de tener en cuenta ese aspecto, reconoce que no es suficiente y opta por un intento de aproximación metafísica¹⁰². La importancia de la constitución narrativa del yo, no es mera constatación sociológica, sino aventura noética. Ya se apuntaba a esta aproximación en *Tras la virtud*:

“Los conceptos de narración, inteligibilidad y responsabilidad presuponen la aplicabilidad del concepto de identidad personal, del mismo modo que éste presupone el de ellos, y en realidad cada uno de

⁹⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 265 (215).

¹⁰⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 264. Es lo que viene a expresar SARTRE en su novela *La náusea*. Cfr. JEAN PAUL SARTRE: *La nausée*. Gallimard; Paris, 1968, c1938, 242 p. Traducción española: *La náusea* Alianza Editorial; Madrid, 1996, 232 pp.

¹⁰¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 264 (214).

¹⁰² Cfr. KELVIN KNIGHT: Introducción a *The MacIntyre Reader*, Notre Dame University Press, 1998, p. 15

ellos presupone la aplicabilidad de los otros dos. La relación es de presuposición mutua”¹⁰³.

Hagamos especial mención en este caso a la relación entre rectitud moral e inteligibilidad. Para MacIntyre se puede hablar de esta última nota cuando hay una buena razón para la acción. Y sólo podemos referirnos a una buena razón en función de si nos aproxima o no al bien de la actividad que estamos realizando, que, en este caso, será el bien de la vida humana como un todo¹⁰⁴.

“Se necesita algún concepto de lo bueno para el hombre. ¿De dónde extraer tal concepto? Precisamente de aquellas preguntas que nos llevaron a intentar trascender el concepto limitado de virtudes definidas a través de las prácticas. Buscando un concepto de "lo" bueno que nos permita ordenar los demás bienes, un concepto de "lo" bueno que nos permita ampliar nuestra comprensión del propósito y contenido de las virtudes, un concepto de lo bueno que nos capacite para entender el lugar de la integridad y la constancia en la vida, definida desde el principio como una búsqueda de lo bueno”¹⁰⁵.

La necesidad de jerarquizar los distintos bienes que nos presentan las prácticas y comunidades donde nos desarrollamos, constituye para MacIntyre un punto fuerte para evitar la desorientación de la justicia y del resto de las virtudes. Los derechos, tal como los concibe la modernidad, sin una prelación de los bienes implicados, es decir, sin orientación al bien superior de la vida humana como un todo, carecen de fundamentación, pues no proporcionan un criterio verdadero de justicia. Por supuesto, esa ordenación de los bienes ha de ser racional para proporcionar un criterio estable y unificado; no basta con que se haga por preferencias subjetivas o por convenios.

Con esa ordenación de los distintos bienes a los que tienden las prácticas en las que un agente puede verse envuelto tenemos un paso más en la determinación racional de los bienes, que, sin embargo, no deja de tener en cuenta el contexto inmediato donde el agente actúa. Ha de justificar su propia trayectoria como una narración autobiográfica, y no mediante la abstracción de una vida *en general*. Sólo así puede superar los defectos de la limitación de los bienes internos de las prácticas y continuar ofreciendo una guía verdaderamente práctica para la propia acción. De este modo, tenemos que

“(…) la inteligibilidad que confiere a una acción su emplazamiento en la narrativa particular del agente es más fundamental que la que le

¹⁰³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 269 (218).

¹⁰⁴ Cfr. “The Intelligibility of Action”, en *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, J. Margolis, M. Krausz y R. M. Burian (eds.), Martinus Nijhoff Publishers; Dordrecht, 1986, p. 75.

¹⁰⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 269 (219).

confiere su relación con las prácticas”¹⁰⁶.

MacIntyre detecta cierta *naturalidad* en las percepciones de la tradición aristotélica de las virtudes, que tienden a salir a flote una y otra vez en el devenir de la historia. Todo ello aparece como un síntoma del valor epistemológico de esa tradición. El resurgir práctico de una determinada concepción es un argumento para su veracidad:

“No sería sorprendente que todavía resultara una presencia inconsciente en muchas de nuestras maneras de pensar y actuar. Por ello, no será inoportuno que pasemos revista a algunas de las intuiciones conceptuales acerca de las acciones humanas y el yo que más damos por supuestas y claramente correctas, para mostrar lo natural que es pensar el yo de modo narrativo”¹⁰⁷.

En la teoría macintyreana de la acción humana esto enlaza con la persistencia de distintas notas en toda acción inteligible: la intención, —ordenación temporal y causal de las intenciones—, situación, y creencia. **“No existe una «conducta» identificable previa e independientemente de las intenciones, creencias y situaciones”¹⁰⁸.** Las tres notas aportan la necesidad de contemplar las acciones en su contexto, para que puedan ser acciones, es decir, verdaderos actos humanos guiados por la razón; y, como tales, inteligibles.

La captación de la temporalidad de las acciones humanas es relevante, porque “la representación narrativa no sólo no traiciona el suceder temporal, sino que es, por virtud de la trama, condición de su existencia significativa” (...) “La narrativa resuelve así las paradojas de la experiencia del tiempo”¹⁰⁹.

Es significativa la concordancia con otros filósofos que han hecho énfasis en la narratividad, y en la temporalidad como requisito de la indagación filosófica, como Heidegger, Gadamer, Paul Ricoeur, —con quien ya había colaborado MacIntyre— o Hanna Arendt. En esta autora, con gran influencia en el mundo anglosajón, encontramos expresiones que preconizan las más solemnes apreciaciones de MacIntyre sobre narratividad:

¹⁰⁶ Cfr. “The Intelligibility of Action”, en *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, J. Margolis, M. Krausz y R. M. Burian (eds.), Martinus Nijhoff Publishers; Dordrecht, 1986, p. 74:

“... the intelligibility conferred upon an action by its place in a particular agent’s narrative is more fundamental than that conferred by its relationship to practices”.

¹⁰⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 254 (205-206)

¹⁰⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 256 (208).

¹⁰⁹ Cfr. LÍDIA FIGUEIREDO: *La Filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, EUNSA, Pamplona, 1999, p. 72-3.

“Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, *la gran narración sin comienzo ni fin*”¹¹⁰.

MacIntyre añadirá algunas consecuencias a toda esta corriente y, sobre todo, proporciona una voz actual de especial claridad y énfasis en sus propuestas en la tradición aristotélica:

“El hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias. Lo que no es esencialmente, aunque llegue a serlo a través de su historia, es un contador de historias que aspira a la verdad”¹¹¹.

La aspiración a la verdad es un tema clave en la trayectoria de MacIntyre. En *Tras la virtud*, llega a la conclusión de que esta aspiración —que no siempre alcanza todo hombre—, se hace necesaria para la defensa de la inteligibilidad y fundamentación de la moralidad de las acciones. La aproximación a la unidad de la vida humana como un todo, no se hace como una afirmación de principios; de un prejuicio que se enfrenta a otras posiciones inconmensurables. Sino a través de la toma de conciencia de la propia condición temporal y limitada de cada postura, que ha de proporcionar necesariamente una explicación desde un determinado punto de partida. Y precisamente ese reconocimiento es necesario para postular cualquier aspiración a la verdad.

Nos encontramos con que el intento de justificación de la vida humana como un todo explica de un modo más amplio que las *prácticas* la racionalidad y la moralidad de nuestras acciones, pero nos descubre al mismo tiempo que el bagaje con que partimos no se debe a nosotros mismos. Nos vemos influidos espacial y temporalmente por ámbitos superiores al individual. Pasamos a poner las vidas humanas en contextos de convivencia más amplios que las prácticas, que son capaces de informar esas vidas como un todo y situarlas en una historia de mayor dimensión. Nos estamos refiriendo a las comunidades y tradiciones en las que vivimos y de las que heredamos conceptos y actitudes.

b) La fundamentación biológica

MacIntyre siempre ha reivindicado la necesidad de integrar las diferentes ramas del saber. De ahí que su postura de rechazo de la *metafísica biológica*

¹¹⁰ Cfr. HANNA ARENDT: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

¹¹¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 266 (216).

aristotélica quedara incompleta sin una discusión de los aspectos biológicos de la condición humana.

Como hemos visto, MacIntyre había intervenido por extenso en los debates de la bioética actual durante los años 70 y más esporádicamente en los 80 ¹¹². En su estudio de las perspectivas de materias descubrió cómo muchas soluciones concretas de la biología aristotélica resultaban inaplicables. En lugar de esa aproximación, intentó fundamentar la moral en una base sociológica y psicológica, dejando aparte los aspectos biológicos. Sólo más adelante, con su convencimiento de que la filosofía de Santo Tomás expresaba el aristotelismo de un modo más perfecto que otras aproximaciones, incluida la del propio Aristóteles, estuvo en condiciones de desarrollar una teoría biológica de corte aristotélico que fuera capaz, tanto de rechazar las conclusiones específicas inaceptables para la biología a las que llegó el Estagirita, como, al mismo tiempo, de explicar cómo ese rechazo era compatible con seguir siendo aristotélico de un modo sustancial. Con este convencimiento al que llega a partir de los años 90, una vez publicados *Justicia y racionalidad* y *Tres versiones rivales de la ética*, se sentirá en condiciones de volver a afrontar con un nuevo ímpetu la fundamentación de la unidad de la vida humana: ya no nos encontramos en la situación que describe en *Tras la virtud* —“**poseyendo sólo los recursos de la continuidad psicológica, hemos de responder a la imputación de identidad estricta**” ¹¹³—. Encuentra otra orientación en los aspectos biológicos que, de este modo, pueden influir en mayor medida en la ética ¹¹⁴.

El *giro biológico* del último MacIntyre ha sorprendido a seguidores y críticos. Los primeros se habían aventurado a trazar su futura evolución por una profundización en la narratividad de la vida humana ¹¹⁵. Las críticas a MacIntyre

¹¹² Vid. esta tesis *supra*, *Introducción*: B APUNTE BIOGRÁFICO, pp.5-8.

¹¹³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 267 (217).

¹¹⁴ Cfr. “What Can Moral Philosophers Learn from the Study of the Brain?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(4) Dic. 1998, pp. 865-9; *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago and La Salle (Illinois) 1999. 166 pp. Traducción española: *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós; Barcelona, 2001, 204 pp.

¹¹⁵ Cfr. LÍDIA FIGUEIREDO: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, EUNSA, Pamplona, 1999. 206 pp.; MARIA MATTEINI: *MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come 'bene comune'*, Città Nuova, Roma, 1995, pp. 113-114. Esta última autora ha llegado a afirmar poco tiempo antes de la publicación del último libro del escocés:

“A nuestro juicio, la instancia teleológica que caracteriza a la teoría macintyreana podría ser significativamente recuperada a la luz de una perspectiva ontológica, de modo que el ser funcional del hombre, su actitud fundamental de realizar una vida mejor para él y para los demás, tuviera un soporte antropológico. No se trataría de desempolvar una biología metafísica de corte aristotélico, sino, sobre todo, de reconocer la enorme importancia que un análisis de la naturaleza racional y política del hombre reviste para la ética. Se trataría, por tanto, de potenciar el concepto de unidad

se dirigían más bien a mostrar cómo los argumentos de la unidad de la vida humana no proporcionaban una *reductio ad absurdum* de las posturas contrarias y por tanto, no resultaba clara su superioridad ¹¹⁶.

Por tanto, la nueva aproximación a la ética desde la biología coincide con el afán integrador de los saberes que postula nuestro autor desde los comienzos de su obra. Y es coherente también con la racionalidad de las tradiciones: para MacIntyre resultaba contradictoria su adscripción a la tradición aristotélica en los aspectos éticos, epistemológicos y sociales, y no en los aspectos biológicos que, como él mismo da a entender, están conectados con la metafísica, al menos para Aristóteles (MacIntyre descubrirá que también para Santo Tomás).

La fundamentación biológica de la ética afecta también a la reivindicación de la unidad de la vida humana. Precisamente lo que se pone en tela de juicio en los debates bioéticos contemporáneos es la unidad del ser humano desde los primeros estadios de su vida biológica hasta los últimos. Parece que se pretende deslindar una vida biológica de una vida de significación ética. MacIntyre adelanta que se trata una vez más de un error que se enmarca en el corazón de la modernidad.

Pero el escocés va mucho más allá: pretende derivar consecuencias para la ética desde la misma dimensión biológica del ser humano. La nota de la vulnerabilidad constituirá un primer aspecto que ha de ser tenido en cuenta en esta perspectiva. Tener una composición biológica implica vulnerabilidad: estar expuesto a limitaciones, enfermedades, y en última instancia a la muerte. Haber asumido este aspecto está en la entraña de todo ser humano bien constituido. Tiene implicaciones morales de primer orden, y nos pone en contacto, tanto con la relación del hombre con el mundo material y biológico (podríamos derivar de aquí una teoría ecológica macintyreana), como con la necesidad del cuidado de otros, y por tanto de la esencialidad del componente social en el hombre, nota que compartimos con las demás especies del mundo animal, y que luego sobrepasamos con los aspectos intelectuales y morales propios de la especie humana. De la asunción de la vulnerabilidad derivan consecuencias para la ética y para la estructuración de la sociedad en formas comunitarias e institucionales que tengan en cuenta esta nota de modo primordial.

Pese al detallado análisis de las semejanzas con el resto de las especies animales, MacIntyre hace énfasis en las diferencias, que se revelan

narrativa bajo el aspecto no sólo de la coherencia lógica y de la inteligibilidad de la acción singular, sino también bajo la faceta propiamente moral, relativa a una visión del hombre como ejecutor libre y responsable del fin sustancial de su naturaleza, continuamente empeñado en su propio perfeccionamiento humano y moral". (La traducción es nuestra).

¹¹⁶ Cfr. la argumentación que, desde el punto de vista de Rorty realiza Mike Fuller: *Making Sense of MacIntyre*, Ashgate Publishing, London, 1998. 149 pp.

especialmente cuando el hombre actualiza su capacidad de actuar con responsabilidad moral, es decir, —según la propia terminología que emplea el autor en “*Dependent Rational Animals*”—, cuando devienen *agentes racionales independientes*. Pero para llegar a ese estadio, y también durante su ejercicio, el hombre ha de tener en cuenta su dimensión biológica y los condicionantes que forman parte del reino animal. El reconocimiento de la vulnerabilidad y la necesidad de contar con otros para lograr el desarrollo adecuado, suponen un espaldarazo a su teoría sobre la necesidad de la comunidad en el hombre y en su desarrollo moral, que esta vez se ha construido a partir de la indispensabilidad de la sociedad para la misma dimensión biológica. La unidad de la vida humana ha sido reforzada con esta aproximación y ya no depende tanto de los aspectos psicológicos implicados en la teoría de la unidad narrativa, sin poner por otra parte a ésta en entredicho en ningún momento.

De paso, ha sometido a una nueva crítica a la fundamentación de la ética moderna, acusándola de haber sido culpable, en buena medida, de la separación que se ha venido dando entre la ética y la biología; entre la racionalidad humana y la dimensión animal; entre *res cogitans* y *res extensa*. Aunque no lo hace de modo explícito, esta fundamentación puede ir dirigida también a los representantes de la *genealogía de la moral* argumentando en contra de su compartimentación del yo, que resulta contradictoria con el dato fáctico de la integridad biológica de la vida humana.

Que la biología pueda tener un sentido moral es, por otro lado, consecuencia de la solución macintyreana de la cuestión “es-debe”. Una vez más, tratándose del hombre, se puede derivar de un dato fáctico otro valorativo. Los conceptos funcionales como el de *hombre*, cumplen los requisitos para esa posibilidad. Pero MacIntyre se da cuenta de que los animales también pueden ser descritos con conceptos funcionales y que el hombre no deja de ser un animal.

Por último hemos de resaltar que el último libro de MacIntyre tiene un marcado carácter polémico. Es una obra sugerente y por ello inacabada. Como en su día hizo con *Tras la virtud*, MacIntyre pretende abrir un debate, en lugar de zanjar una cuestión. Por ello, la discusión está abierta y algunos de los conceptos que emplea con audacia serán susceptibles de crítica y corrección. Particularmente sorprendente resulta la adscripción al reino animal no sólo de inteligencia y sociabilidad, sino de “razones para la acción”. Parece que con ello MacIntyre ha descubierto una “racionalidad animal”, esencialmente distinta de la humana, y sin llegar a fundamentarla, no ha descartado que se pueda llegar a explicar la evolución entre una y otra. Pero de hecho, falta bastante en su teoría para la delimitación de las semejanzas y las diferencias.

c) *Consecuencias de la unidad de la vida humana para la justicia*

La fundamentación de la vida humana como un todo tiene consecuencias básicas para la justicia. No olvidemos que la profundización en estos aspectos es paralela a la búsqueda de soluciones para la ética y, particularmente, para la esfera social:

A - Los criterios de justicia de cada práctica en la que un individuo participa pueden estar necesitados de correcciones. Las prácticas no proporcionan un criterio último de valoración para la justicia, lo mismo que para el resto de las virtudes.

No obstante, la virtud de la justicia —como el resto de las virtudes básicas y, más concretamente, las cardinales—, se puede adquirir en un conjunto diverso de prácticas, y es válido para todas ellas y para otras, siempre que cumplan los requisitos básicos de las prácticas.

Pero también ha expresado MacIntyre, que, en función del marco institucional, o de los bienes externos presentes en las valoraciones básicas de una determinada sociedad, pueden mezclarse en las prácticas elementos ajenos que pugnen por desvirtuarlas. Además, un mismo sujeto puede verse involucrado tanto en verdaderas prácticas como en otras actividades cooperativas que compiten con las prácticas. Por tanto, podría contaminarse de conceptos de justicia ajenos a las virtudes de las prácticas, como por ejemplo, el liberal, que tiende a un modelo de justicia formal.

Se podría plantear no sólo esta inadecuación entre distintos conceptos de justicia implícitos en las diversas actividades que realiza el sujeto, sino incluso un rechazo global expreso a la justicia de las prácticas. También por ello, hemos de buscar un criterio de afirmación superior a las meras prácticas. MacIntyre lo encuentra en la búsqueda del mejor concepto de justicia que se pueda implantar en una vida humana tomada como un todo, con una estructura narrativa y una continuidad psicológica y biológica.

A este concepto se oponen actitudes pragmáticas o relativistas que tienden considerar que no es necesario postular esa unidad en la vida humana. MacIntyre denuncia incoherencias y lagunas en los conceptos básicos de verdad y racionalidad de estas posiciones. Por tanto, el fundamento de la justicia se encuentra en la racionalidad, aunque la influencia de la actitud ante la justicia en la propia racionalidad no es despreciable.

B - La narratividad que aspira a la verdad necesita conceptos estables de justicia. Aproximaciones desde el fin aportado por la consideración de la vida humana como un todo. Es también compatible con el concepto de naturaleza humana y con la extracción, a partir de él, de algunas conclusiones para la justicia: bienes que colaboran al perfeccionamiento humano, normas que no admiten excepción, etc.

C - La narratividad hace compatible la aspiración a la verdad con la flexibilidad de otros criterios de justicia no fundamentales, que son sensibles al paso del tiempo. Y sobre todo, toma en cuenta de la importancia de la contextualidad en la aproximación a la justicia. Precisamente el modo narrativo de justificación permite un amplio margen de maniobra que contribuye a excluir dilemas rotundos, a explicar imperfecciones y retrocesos accidentales, etc. Tiene muy en cuenta lo particular en las decisiones morales y en la justificación de las acciones.

D - La imputabilidad del sujeto sólo es posible si llegamos a la conclusión de la continuidad de sus acciones en el tiempo. Sólo se puede dar un reproche social, por tanto, a partir de una adecuada explicación de la unidad de su persona, y de la racionalidad de esa continuidad.

Por contra, la fundamentación narrativa adolece de falta de consistencia a la hora integrar los argumentos dispares de otras tradiciones. Puede servir para demostrar las limitaciones de otros sistemas de pensamiento moral, pero no es capaz de reducirlos al absurdo. Tampoco es útil para realizar una fundamentación global: por ejemplo, podría llegar a excluir a aquellas personas cuyo comportamiento se ajusta a algún criterio de excelencia, y sin embargo, no son capaces de dar una explicación coherente de su vida. Cualquier ser humano incapaz de alcanzar esa fundamentación podría estar abocado a la pérdida de su dignidad. El complemento de la fundamentación biológica era necesario para paliar estas limitaciones.

3. COMUNIDAD

a) *Prácticas y comunidad*

Otro elemento que ha de ser tenido en cuenta en el esquema macintyreano de la virtud es su idea de comunidad. Su aproximación parte del concepto de práctica, y la comunidad será la estructura social de rango superior a las prácticas donde éstas se coordinan en un espacio de carácter político. Los miembros de una comunidad pueden desempeñar diversas prácticas. Para que se dé una verdadera comunidad, ésta ha de proporcionar un concepto compartido

suficientemente sólido e inteligible de bien común, que dote de unidad a los diferentes bienes propuestos por las distintas prácticas que se desarrollan en su seno.

El papel que juega cada uno de los integrantes respecto a su aportación al bien común constituye otro aspecto relevante del concepto de comunidad. El perjuicio o negación del bien común pueden determinar la exclusión parcial o total de la comunidad, y con ella de todas las ventajas de la vida social. La diferencia con las prácticas está en que la posible exclusión de éstas todavía permite la permanencia en la comunidad de orden superior sin exigir una adaptación demasiado drástica. La exclusión de la comunidad tiene consecuencias más graves. En la antigüedad era una situación cercana a la muerte. En nuestros días uno de los efectos más perversos de la ausencia de una verdadera comunidad es el detrimento moral que lleva consigo

Es claro que los contrastes entre los parámetros de bien y excelencia humana propuestos en el seno de las distintas prácticas encuentran en el concepto de comunidad un factor integrador. Aquellas prácticas que desentonan respecto al bien propuesto coherentemente por las demás, o respecto al bien de la comunidad como un todo, y no encuentren explicación satisfactoria de esa disfunción, serán tenidas por prácticas corrompidas, o más bien, por falsas prácticas —pues las verdaderas sólo pueden perseguir un bien humano auténtico—.

Las comunidades de las que habla MacIntyre subsisten gracias a las prácticas, porque se forman a través de la coordinación esas actividades, y porque la educación moral en el bien compartido por la comunidad sería imposible sin la intervención en las prácticas. A su vez, como hemos visto, el ámbito limitado de las prácticas se apoya en el nivel superior de la comunidad:

“La variedad de prácticas humanas está ordenada normativamente en términos de los bienes internos a ellas, y para cada práctica hay una profesión en la que se confía específicamente para la consecución de ese bien y mediante el cultivo de aquellas virtudes necesarias para conseguirlo. (...) Hay una división moral del trabajo y cada parte de la sociedad tiene que depositar su confianza en las otras. (...) La distribución de los poderes está justificada por la relación entre profesiones, bienes y virtudes” ¹¹⁷.

¹¹⁷ Cfr. “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 206.

“The variety of human practices is normatively ordered in terms of the goods which are internal to them and for each practice there is a profession specifically entrusted with the pursuit of that good and with the cultivation of those

Pero la comunidad, tal como la concibe MacIntyre, no constituye propiamente un elemento teórico más de la definición de la virtud. Más bien, la estructura de la comunidad proporciona un marco institucional a los conceptos de práctica, unidad narrativa de la vida humana y tradición, que puede ser favorecedor o entorpecedor, de muy diversas maneras. La solución política concreta tendrá llevarse a cabo en función de lo que más favorezca el florecimiento de las tradiciones en una realidad social concreta, es decir, en función de la estructura de los grupos relevantes, de las prácticas existentes y el modo de conjugarlas, y de los razonamientos acerca del fin de la vida humana como un todo, que han de conjugarse en el bien de toda la comunidad.

Con todo, MacIntyre no se sirve de un esquema vacío de contenido, sino que su articulación de la comunidad es parte del modo que tiene una tradición determinada de conjugar los elementos de la moralidad. Y esto, en el marco de una realidad social concreta:

1º) La comunidad es necesaria para el desarrollo de la moralidad: MacIntyre ha dejado claro que no se puede abandonar el contexto, y, como parte necesaria del mismo, el ámbito comunitario es imprescindible para la comprensión y desarrollo de la moralidad.

Podemos concebir la comunidad en MacIntyre como una “práctica de prácticas”. Se trata de una práctica consistente en la actividad de sacar adelante una comunidad humana más amplia, compuesta de varias prácticas más concretas. La política sería el nombre de esta actividad. Todos los miembros de la comunidad tienen su papel en la misión obtener los bienes internos a esa práctica. Todos han de recibir justicia en función de su posición y sus aportaciones al desarrollo de ese bien común.

2º) Hay algunas características de las comunidades que han de respetarse como necesarias para el desarrollo de la moralidad de las prácticas:

a)- Las comunidades en orden han de surgir y estar basadas en la amistad¹¹⁸. La amistad, más que las prácticas, es el constitutivo de la comunidad. La comunidad de amigos es la que comparte una visión del bien y de la virtud. Esa amistad, tomada en sentido aristotélico, constituye un apoyo indispensable para la

virtues necessary to achieve it. (...) The distribution of powers is justified by the relationship of professions, goods, and virtues”.

Hemos de resaltar que MacIntyre no hará más hincapié en este concepto de profesión. Sí ha tenido que dar cuenta de lo que ahora llama “prácticas productivas” por imperativo de las críticas a su concepto de práctica.

¹¹⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 196 (155-156).

comprensión de cada individuo y para mantener en el tiempo los lazos comunitarios ¹¹⁹.

b)- El segundo se refiere a la dimensión adecuada para el armonioso desarrollo de las prácticas. La cercanía entre los ciudadanos como agentes racionales y las instancias de toma de decisiones que afectan a la comunidad, es una característica esencial. MacIntyre critica el carácter invasor de la cultura moderna ajena a las prácticas, la despersonalización de las sociedades actuales, y la falta de vinculación de los ciudadanos con las decisiones que afectan a la comunidad. Por eso aventura que **“cuando, en el mundo moderno se generan formas de comunidad basadas en prácticas, son siempre, y no podría ser de otra manera, de pequeña escala y locales”** ¹²⁰. Este localismo no es más que la consecuencia de la necesaria marginalidad y lucha contra corriente de estas formas sociales. No es, sin embargo, un ideal: **“por supuesto, hay una versión contemporánea de la política Romántica que glorifica la escala reducida y lo local como tal. Pero desde un punto de vista aristotélico las comunidades pequeñas como tales no reportan particular mérito”** ¹²¹.

c)- El tercero es la incorporación de un concepto determinado de bien común. Puede haber formas de comunidad que lo favorezcan y otras que lo marginen y excluyan;

d)- Esas comunidades han de conectar la dimensión privada y pública de las virtudes y de los bienes a los que tienden. La participación en las decisiones de la comunidad por parte de sus miembros es una garantía de esa conexión.

¹¹⁹ Cfr. GREGORY JONES: “Alasdair MacIntyre on Narrative, Community and the Moral Life”, *Modern Theology*, Oct. 1987, pp. 63-65. Por supuesto, amistad, puede tomarse en varios sentidos: hay un sentido lato que une a los miembros de la comunidad política. Aristóteles lo utiliza, por ejemplo en su *Ética a Nicómaco* Libro VIII, 1155a23-25.

¹²⁰ Cfr. “A partial response to my critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 303.

“When practice-based forms of Aristotelian community are generated in the modern world, they are always, and could not but be, the, small-scale and local”.

¹²¹ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 303.

“(There is of course a contemporary version of Romantic politics which glorifies the small-scale and local as such. But from an Aristotelian standpoint small communities as such have no particular merit.)”

e)- Al favorecer las prácticas, y basarse en un concepto compartido de bien común, las comunidades han de respetar la justicia del mérito, en el ámbito global comunitario y en cada una de sus instituciones.

3º) La comunidad no constituye un esquema de delimitación racional para las virtudes esencialmente distinto del que aportan las prácticas. Simplemente es un criterio ulterior; algo así como una segunda instancia de contraste para las virtudes. De hecho las prácticas se podrían conceptualizar como pseudo-comunidades incompletas. Básicamente, por tanto, la comunidad no aporta un criterio superpuesto al de las prácticas. Si la comunidad se constituye como una práctica entonces se identifican: es una práctica más, de orden superior; sólo añade a las prácticas un marco institucional que puede conjugarlas.

El contraste que debe aportar una comunidad en orden a las prácticas es en primer lugar de delimitación de los bienes internos como verdaderos bienes; en segundo lugar, de coordinación y oportunidad. Se favorecerán aquellas formas de cooperación que realmente contribuyan a los bienes de los que participen en ellas, y se delimitarán los bienes necesarios en un concepto superior de bien. Con esto hemos llegado a una instancia superior de justicia: aquella en función de la cual se corrigen las posibles desviaciones de las prácticas concretas en cuanto a la asignación de cargas y ventajas.

Sin embargo, al hacer hincapié en que la comunidad significa una instancia dentro del esquema *racional* de la moralidad, y no un criterio último, se alude también al hecho de que sostener que algo esté establecido en una determinada comunidad no constituye un argumento racional suficiente. Nos podría desorientar la forma en que MacIntyre insiste en la necesidad de asumir los criterios morales circundantes, para la propia formación moral. Es indudable que en su esquema tal asunción constituye una condición necesaria para la inteligibilidad de un proceso de formación moral. Pero no quiere decir que esos criterios basados en la autoridad de lo socialmente establecido, tengan el carácter de condición suficiente para la asunción de posturas morales.

“El hecho de que el yo deba encontrar su identidad moral por medio de comunidades, como la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu y en su pertenencia a las mismas, no entraña que yo deba admitir las "limitaciones" morales particulares de esas formas de comunidad. Sin esas particularidades morales de las que partir, no habría ningún lugar desde donde partir; en el avanzar desde esas particularidades consiste el buscar el bien, lo universal. Sin embargo, la particularidad nunca puede ser dejada simplemente atrás o

negada”¹²².

Es decir, debemos deslindar en cada comunidad lo que ejemplifica una adecuada aproximación moral, de lo que nos distancia de ella, porque pueden darse comunidades que incorporen muy variados conceptos básicos de virtudes, distintos modos de concebir tradiciones, etc.,

Con la consideración de los aspectos particulares de cada práctica en las soluciones de la justicia no quiere decir que se excluya una conexión entre distintas *justicias*, de modo que quedaran encerradas en esferas incomunicables, dependientes sólo del contexto de la práctica¹²³. Precisamente porque las prácticas giran alrededor de auténticos bienes, cabe una integración de las prácticas en función de una armonía de dichos bienes. MacIntyre da a entender que las distintas prácticas se ordenan en una práctica superior, que es la del bien de la comunidad en cuyo seno se desarrollan. La práctica de la política o de la vida pública, en la que los bienes particulares de los individuos y de las distintas prácticas se ordenan al bien común. Los mismos participantes en prácticas particulares ponen a disposición de ese bien común los bienes específicos de dichas prácticas y son capaces de subordinarlos a él en caso de conflicto.

Precisamente en este juego entre los bienes de las prácticas y el bien común de la comunidad es donde podemos encontrar otro contraste para discriminar algunas *pseudo-prácticas* que en realidad no son tales, por no estar ordenadas a un verdadero bien. Como ya hemos visto, en la definición de práctica de MacIntyre es de importancia capital la última parte: la extensión sistemática de **“la capacidad humana de lograr la excelencia y de los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva”**¹²⁴. Precisamente la posición macintyreana, tan reacia a la abstracción de los aspectos concretos de la realidad, hace que tampoco las prácticas queden desvinculadas de los contextos más amplios donde se desarrollan, viéndose así sometidas a la crítica de los que participan en otras prácticas, y facilitándose que los conceptos de los bienes internos de cada una sean susceptibles de corrección. Porque si los bienes internos de una práctica no son verdaderos bienes, entonces las posibilidades de excelencia humana y de profundización en el concepto de bien y fin humano, no se extienden, sino, al contrario, se limitan.

MacIntyre postula la mayor homogeneidad posible en las comunidades; de otra manera se vería cuestionada la comprensión del bien común, que es el

¹²² Cfr. *Tras la virtud*, p. 272 (221).

¹²³ De alguna manera ésta es la propuesta de MICHAEL WALZER en *Spheres of Justice*, para quien los criterios de justicia de una determinada actividad no serían aplicables en absoluto a las demás. Esta teoría, sin un contrapunto sólido acerca de la ordenación de los criterios de las diferentes esferas, queda en el campo de la compartimentalización de la justicia y del acutar moral en general, que tanto ataca MacIntyre.

¹²⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 233 (187).

bien interno al que deben tender. Pero ha de ser una homogeneidad conseguida a través de un ejercicio de racionalidad: nunca impuesta. Las comunidades han de formarse y desarrollarse en la medida en que se da un acuerdo racional compartido sobre los bienes básicos, pero esto sólo puede producirse si se adquieren desde prácticas y actividades donde previamente se pueden vivir tales bienes. **“Yo no soy capaz de buscar el bien o de ejercer las virtudes en tanto que individuo”**¹²⁵. La comunidad tiene, por tanto, la virtualidad de ser tanto punto de partida como un fin. Es una práctica necesaria, desde el momento en que no se concibe un individuo aislado y tampoco hay prácticas autosuficientes: por el principio de especialización, unas dependen de otras.

b) Comunidad y tradición

Las prácticas y la comunidad incluyen un elemento más: son portadoras de tradición. La tradición, a su vez es un argumento desarrollado en el tiempo sobre cuál es la mejor forma de vida, sobre cuál es la mejor narrativa de una vida acabada y sobre qué tipo de comunidades son capaces de sustentar esas formas de vida.

“La historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad (...) La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden”¹²⁶.

De esta manera, podemos concebir la tradición como la comunidad extendida en el tiempo. Una comunidad que comparte ciertos principios esenciales que dan unidad a una discusión racional de los argumentos fundamentales para la vida humana. La distancia entre comunidad y tradición es pequeña. La primera hace referencia a la realidad fáctica social de un grupo humano ideológicamente homogéneo, mientras que la segunda se inclina más hacia la argumentación continuada, basada en unos principios comunes, que dota de homogeneidad a ese grupo. MacIntyre introduce el elemento de la tradición precisamente para hacer énfasis en que no todo grupo humano de convivencia constituye realmente una comunidad. No toda actividad social desarrollada en prácticas se merece el apelativo de verdadera comunidad, a no ser que se base en unos principios racionales sustanciales que realmente informen la convivencia de sus miembros, que puedan sostenerse racionalmente frente a la crítica interna y externa, y que ostenten pretensiones de verdad. Por su parte, las comunidades pueden incorporar varias tradiciones, o al menos elementos de cada una. Para MacIntyre esta situación sería precaria, y el modelo de comunidad ideal será el

¹²⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 271 (220).

¹²⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 272 (221).

que comparta más íntegramente los elementos básicos de una determinada tradición separando los de tradiciones incompatibles.

Esto no conduce en MacIntyre a una exclusión de la diferencia. Ciertamente, su modelo no es el pluralismo liberal, porque el tipo de comunidad a que se refiere no está configurado por el modelo del Estado moderno. Para MacIntyre, los integrantes de las distintas tradiciones pueden estar mezclados entre sí en marcos múltiples de convivencia y al mismo tiempo seguir integrando verdaderas comunidades homogéneas en otros espacios de sociabilidad integrados por una misma tradición. Detectar la presencia de sujetos que no comparten nuestro modelo de tradición no significa su exclusión:

“Muchas veces somos miembros de más de una comunidad, y podemos formar parte de más de una *red de aportación y recepción*. Es más, podemos entrar en las comunidades o salir de ellas (...). Además, es importante para el funcionamiento de las comunidades que, entre los papeles relevantes en sus vidas compartidas, tenga su lugar el del ‘extranjero’: alguien de fuera de la comunidad que ha concurrido entre nosotros y a quien le debemos hospitalidad, precisamente porque es un extranjero o una extranjera”¹²⁷.

Las virtudes de una determinada comunidad, cuando está bien constituida, tienen que incluir tanto la hospitalidad como la extensión de las virtudes para con otras comunidades distintas.

La comunidad no sólo es el ámbito donde se pueden entender y desarrollar la comprensión de los bienes y virtudes, sino también donde se practican y se logran esos bienes. Los bienes no se conciben como éxitos personales al margen o a costa de la comunidad. Se practican en la comunidad y no se pueden poseer fuera de ella.

“Si el concepto de lo bueno ha de exponerse por medio de nociones como las de práctica, unidad narrativa de la vida humana y tradición moral, entonces los bienes, y con ellos los únicos fundamentos de la autoridad de las leyes y las virtudes, sólo pueden descubrirse entrando en relaciones constitutivas de comunidades cuyo lazo fundamental sea la visión y la comprensión común de esos bienes.

¹²⁷ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 145 (122-123).

“(...) we are often members of more than one community and we may find a place within more than one network of giving and receiving. Moreover we move in and out of communities (...) Secondly, it is important to the functioning of communities that among the roles that play a part in their shared lives there should be that of ‘the stranger’, someone from outside the community who has happened to arrive amongst us and to whom we owe hospitality, just because he or she is a stranger”.

Arrancarse uno mismo de esa actividad compartida que desde un principio aprendimos obedientemente, como aprende un aprendiz, aislarse de la comunidad que encuentra su fin y propósito en tales actividades, será excluirse de encontrar bien alguno fuera de uno mismo”¹²⁸.

Por tanto, la comunidad viene a ser el punto de confluencia entre prácticas y tradición. Sería la práctica más general que se puede concebir en un grupo humano que sostiene principios de pensamiento homogéneos y vive conforme a ellos. Los lazos de solidaridad y armonía con los que MacIntyre parece identificar las comunidades idóneas de la tradición aristotélico-tomista, no se han de definir simplemente por el resultado de ese tipo de convivencia —siendo de todos modos importante para la percepción macintyreana—. MacIntyre hace hincapié, sobre todo, en que esa armonía es fruto necesario de una comunidad sólida, que se estructura como una práctica con sus bienes internos, —los de la convivencia en sociedad (el bien común)— y que es capaz de desarrollar una profundización racional en la captación y práctica de esos bienes y de las virtudes pertinentes.

La comunidad es el terreno real donde se produce la identificación de los criterios para la elaboración de la moral¹²⁹. Tanto las prácticas, como las tradiciones y los variados conceptos de la vida humana como un todo, se dan y vienen condicionados por un determinado marco de influencias sociales cuya plasmación más fundamental está constituida por el ámbito político, que hace posible la existencia y coordinación de las demás actividades humanas. La cooperación es esencial para el desarrollo del hombre, (también desarrollo moral) y el ámbito más influyente de cooperación, respecto al cual las demás relaciones sociales guardan una relación de dependencia, es precisamente el ámbito político: la comunidad que es capaz de facilitar las relaciones de un conjunto humano en su totalidad. En el fondo, MacIntyre pretende decir que no se pueden llamar comunidades reales a las que no sustenten un concepto unitario y coherente de la vida humana, y de los valores fundamentales. El resto de las comunidades basadas en prácticas, o en otro tipo de actividades participativas que ni siquiera alcancen la cualificación de las prácticas, tendrán un carácter parcial y deben ser sometidas a la crítica de un modelo de comunidad global, que cubra los diversos aspectos presentes en un grupo humano dedicado a múltiples

¹²⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 316-7 (258).

¹²⁹ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 174, 190-192, 196-197, 212-218, 272, 310-317 y 322 (137, 151-152, 155-156, 169-174, 221, 252-258); *Justicia y racionalidad*, pp. 370-373, 376 (389-392, 395); “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *Listening: Journal of Religion and Culture*, vol. 26, 1991, pp. 96-110; “Politics, Philosophy and The Common Good”, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (Ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 235-252; *Tres versiones rivales de la ética*, p. 177 (136), *Animales racionales y dependientes*, pp. 153-171 (129-146).

actividades, pero que comparte valores presentes en todas ellas. Sólo así se puede trascender la particularidad moral de las prácticas.

Por otro lado, el peligro de ideologización de las teorías de pensamiento se conjura cuando las tradiciones no son simplemente modelos de pensamiento desencarnados. Hay que tener siempre en cuenta si tales modelos se manifiestan en hechos y formas reales de convivencia y relación. De ahí que la comunidad juegue un importante papel en la localización de las tradiciones: las dota de conexión con la realidad. MacIntyre está interesado en encontrar y fomentar formas de comunidades reales que respondan a una tradición concreta, que se pueda ofrecer como alternativa a la cultura moderna dominante. Pero no puede imponerlas con la preparación de un molde teórico y el intento de forzar la realidad para que se adapte a él, como pretendieron el marxismo y otras ideologías.

La inquietud de MacIntyre se dirige a encontrar los restos de un tipo de comunidades donde pueden estar presentes los valores de la excelencia compartida: valores eminentemente aristotélicos que se basan en una reconocida valoración de los bienes a partir de criterios de verdad objetiva. Una vez localizadas, cabe la defensa de esas comunidades, si fuera necesaria, de los ataques de la cultura moderna dominante. Al mismo tiempo, postula la creación o modificación de comunidades humanas para configurarlas al nuevo modelo, pero respetando la autonomía de los que las componen: al ser comunidades basadas en la argumentación racional no caben las imposiciones por la fuerza o la arbitrariedad.

“La justicia, según Aristóteles, se define por dar a cada persona lo que le es debido o merece. Merecer el bien es haber contribuido de alguna forma substancial al logro de aquellos bienes, la participación en los cuales y la común búsqueda de los cuales proporcionan los fundamentos a la comunidad humana. Pero los bienes internos a las prácticas, incluyendo los bienes internos a la práctica de promover y mantener formas de comunidad, necesitan jerarquizarse y valorarse de alguna manera si vamos a juzgar sus méritos relativos. Así, cualquier aplicación substantiva del concepto aristotélico de justicia requiere un entendimiento de los bienes, comprendido el que va más allá de la multiplicidad de los bienes que informan las prácticas”¹³⁰.

Este párrafo de *Tras la virtud* es importante porque corrobora la aplicación del concepto de *práctica* a la comunidad humana en sentido político. Una consecuencia inmediata es la necesidad de una conexión entre las teorías morales y la vida real de las comunidades existentes, para salvar el riesgo de la utopía y de la manipulación ideológica. Además, esta conexión consigue mostrar la

¹³⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 250 (202).

influencia en sentido contrario, de la práctica y de los entornos sociales en la formación de la persona y en su comprensión de la moral. En el meollo de esa interrelación se encuentra una vez más la justicia, virtud catalizadora de las influencias mutuas entre teoría y práctica.

Al mismo tiempo, como venimos diciendo, hace énfasis en la conexión entre la constitución de una verdadera comunidad y el desarrollo de la argumentación racional. Sin ésta no podemos hallarnos ante una verdadera comunidad: excluiríamos de un plumazo los bienes internos de las prácticas, pues es preciso referirnos a los bienes en términos de afirmaciones inteligibles y defendibles frente a lo que aparece como malo o defectuoso. Excluiríamos también el concepto de tradición, porque ésta consiste en el desarrollo en el tiempo de un argumento racional; y, por último, excluiríamos la construcción de un concepto unitario de la vida humana (bien sea por vía de narración o de sistematización) que también nos sirve para ir **“más allá de la multiplicidad de los bienes que informan las prácticas”**.

c) *Comunidad y concepción unitaria de la vida humana*

Es importante recalcar que la consideración de la comunidad va unida en MacIntyre también a este concepto de comprensión de la unidad narrativa de la vida humana. Con él, MacIntyre contrapesa una acusada inclinación sociológica a la que podrían abocarle las categorías de práctica, tradición y comunidad. El concepto de unidad de la vida humana no constituye un añadido externo a lo que podríamos denominar el *constructo sociológico* de la teoría macintyreana, sino un necesario e inescindible complemento. La necesidad de partir de la experiencia de la vida individual y la negativa a la disolución del sujeto en la estructura social, son una reivindicación racional en MacIntyre: de ahí su insistencia en evitar el historicismo en las teorías sociales, el determinismo en las acciones humanas, y el relativismo en epistemología.

Su insistencia en la virtud de la *integridad* parte de la base de la posible heterogeneidad de las prácticas —comunidades— y tradiciones en las que se puede ver envuelto un individuo concreto, que tiene que profundizar para plantearse una disyuntiva: o bien tales diversidades se pueden integrar en una unidad coherente, o bien, una de las percepciones que algunas de esas prácticas y tradiciones tienen sobre el bien y sobre la verdad, han de predominar sobre las demás. La decisión de rechazo o transformación de las prácticas y tradiciones que me alejan del fin verdadero de la vida humana viene como consecuencia lógica de este planteamiento y como elemento constitutivo de la virtud de la integridad: aquella que hace que no nos satisfaga un concepto de individuo como representante de papeles inconexos entre sí, sino que nos lleve a comprendernos como sujetos morales inteligentes e inteligibles destinados a dotar de un proyecto

unitario nuestra entera existencia (en el caso de MacIntyre, a través de una exposición que necesariamente ha de tener carácter narrativo).

Debido a este énfasis en la integridad, la postura de MacIntyre es excluyente cuando ve que los intentos de integración de otras concepciones y tradiciones han resultado baldíos, como en el caso del liberalismo:

“La tradición de las virtudes sólo sigue siendo central en las vidas de los grupos sociales cuya existencia se da al margen de la cultura central (...) En algunas subculturas modernas sobreviven versiones del esquema tradicional de las virtudes, por descontado; pero las condiciones del debate público contemporáneo son tales que si las voces representativas de esas subculturas pretendieran participar en él, serían desfiguradas con toda facilidad en términos del pluralismo que amenaza con sumergirnos” ¹³¹.

Este planteamiento revela la necesidad no sólo de dar forma narrativa al propio relato de la vida, sino de hacerlo inteligible a los que conviven en la comunidad de la que cada uno forma parte. Una determinada visión del relato unitario de la vida humana no puede conformarse con menos que configurar la vida social. No intentarlo sería de por sí un síntoma de inferioridad. Pero, en el caso de la cultura contemporánea, MacIntyre llega al convencimiento de que la estrategia ha de ser especial: renunciar a entrar en el debate público en los términos en los que está establecido; proporcionar una crítica de esos términos que resulte convincente para los mismos que los sustentan; constituir o reforzar comunidades paralelas que no estén condicionadas por los términos de ese debate ni por la concepción de la vida humana de la modernidad.

d) Conclusión

No encontramos mejor formulación de las relaciones entre comunidad y los tres aspectos delimitadores de la virtud, que una cita del propio MacIntyre:

“Si el concepto de lo bueno ha de exponerse por medio de nociones como las de práctica, unidad narrativa de la vida humana y tradición moral, entonces los bienes, y con ellos los únicos fundamentos de la autoridad de las leyes y las virtudes, sólo pueden descubrirse entrando en relaciones constitutivas de comunidades cuyo lazo fundamental sea la visión y la comprensión común de esos bienes. Arrancarse uno mismo de esa actividad compartida que desde un principio aprendimos obedientemente, como aprende un aprendiz,

¹³¹ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 277-8 (225-226).

aislarse de la comunidad que encuentra su fin y propósito en tales actividades, será excluirse de encontrar bien alguno fuera de uno mismo”¹³².

Es significativo cómo la aproximación al bien que realiza MacIntyre no es en ningún momento axiomática. No parte de un principio de delimitación de carácter universalista y abstracto, sino, como es característico en su pensamiento aristotélico, de aspectos contextuales ceñidos a la realidad particular. La comunidad es uno de esos contextos básicos para la comprensión práctica del bien y de la moral.

4. TRADICIÓN MORAL

Es el tercer elemento necesario si se quiere llegar a un concepto adecuado de virtud. Requiere los dos elementos anteriores y los completa. Es más, como Fuller menciona¹³³, es realmente el término que da orientación y contenido a los demás.

“Yo soy en gran parte lo que he heredado, un pasado específico que está presente en alguna medida en mi presente. Me encuentro formando parte de una historia y en general esto es afirmar, me guste o no, lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una tradición”¹³⁴.

En última instancia los demás conceptos de la moral macintyreana remiten a éste. Sólo es posible formular esos conceptos y articularlos entre sí, en el ámbito de una determinada tradición. La conjunción de todos estos criterios, si es coherente, responde a unos parámetros que se han ido preparando en formas de pensamiento y de vida social que llegan hasta nuestros días tras una larga cadena de intentos y debates, dentro de un todo coherente de vida y de argumentación filosófica.

La primera dificultad que MacIntyre tiene que salvar al formular su concepto de tradición es el de la precisión terminológica. Así, se distancia del concepto de tradición en Burke que plantea una oposición entre tradición y razón, y también entre tradición y conflicto¹³⁵. Ninguna de ambas oposiciones se dan en MacIntyre. Aún así, una de las acusaciones más frecuentes contra él, la de

¹³² Cfr. *Tras la virtud*, pp. 316-7 (258).

¹³³ Cfr. MICHAEL FULLER: *Making Sense of MacIntyre*, Ashgate Publishing, London, 1998, pp. 126-133.

¹³⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 273 (221).

¹³⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 273 (221).

conservadurismo, sigue omitiendo esas distinciones o despreciando los argumentos que el escocés da para introducirlas ¹³⁶.

Como replica De la Torre ¹³⁷, los argumentos contra el concepto de tradición de MacIntyre que le acusan de inmovilismo y de añoranza del pasado, pasan por encima de la distinción entre su concepto de tradición y otros conceptos inmovilistas. La tradición a la que se refiere MacIntyre nada tiene que ver con los intentos reaccionarios de vuelta al pasado. Una tradición en orden es un argumento distendido en el tiempo. Es una discusión prolongada constantemente para la búsqueda de nuevos criterios y aproximaciones. La tradición en orden siempre está dispuesta a encontrar nuevos argumentos con los que corregir, si es preciso de forma radical, sus posiciones. Lo único que pide es un argumento racional coherente que alcance de algún modo las argumentaciones avanzadas por la propia tradición. Precisamente la tradición no podrá modificar sus posturas, si ignorando la necesidad del diálogo racional y de hacer comprensibles los conceptos de ese diálogo a la tradición o tradiciones con las que discutimos, no hacemos un esfuerzo para superar la posible inconmensurabilidad en la comprensión de los términos y los argumentos, y pretendemos imponer los nuestros por otros medios, como la fuerza, el desprecio o la exclusión social.

“Una tradición con vida es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición” ¹³⁸.

Esta definición salva los inconvenientes de asimilar la tradición macintyreana con otros conceptos de tradición de carácter inmovilista que en el fondo reflejan la imagen deformada que tiene la modernidad de la tradición. Pero, por otro lado, la definición resulta incompleta si no se adelanta que la tradición no es un mero desarrollo teórico, sino que conjuga necesariamente con él, y de un modo lo más coherente posible, los aspectos prácticos. No se dan tradiciones sólo en los libros, sino, y fundamentalmente en las vidas de las personas y las comunidades, que después se pueden explicar y justificar de modo argumental.

Las virtudes acompañan a la tradición. Cada tradición tiene un elenco propio y una jerarquía de bienes y virtudes. Si la tradición no es coherente en

¹³⁶ Cfr. STEPHEN HOLMES: *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard UP, Cambridge (Massachusetts) y Londres 1993, 330 pp.; SUSAN MOLLER OKIN: *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, USA, 1989, 216 pp.; CARLOS THIEBAUT: “Cabe Aristóteles”, *Revista de Occidente* 12, 1987, pp. 43. Versión ampliada en *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid 1988. pp. 35-69.

¹³⁷ Cfr. JAVIER DE LA TORRE: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Ed. Dykinson; Madrid, 2001, p. 104.

¹³⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 274 (222).

cuanto a la moral y encuentra dificultades para institucionalización práctica, las virtudes decaen y la tradición con ella. Esa integración de los aspectos prácticos con el desarrollo teórico hace posible derivar de un sistema de virtudes la existencia de una tradición moral.

Incluso la necesidad de esa integración en una tradición de los conceptos primordiales de la moral se da no sólo en la investigación teórica sino en la conducta individual y constituye, en la visión de MacIntyre, una virtud fundamental:

“Una virtud adicional cuya importancia es tanto más obvia cuanto menos presente esté ella: la de un sentido adecuado de las tradiciones a las que uno pertenece y con las que uno se enfrenta”¹³⁹.

MacIntyre denomina a ésta característica la “virtud de la integridad”, que trata de llevar a la práctica individual la coherencia con la tradición que uno representa. La virtud de la integridad tiene un aspecto intelectual y otro volitivo. El primero consiste en no cejar en el descubrimiento de la tradición o tradiciones de las que uno procede, en cada acción y decisión que lleva a cabo. Lo común será, en las sociedades modernas de marcado corte pluralista, concluir que en las actuaciones personales se debaten tradiciones distintas y no reconciliables. Una vez que se ha efectuado este descubrimiento, la honestidad intelectual y moral lleva a procurar dar unidad a las distintas tradiciones, bien por vía de síntesis — que en el fondo no es más que una superación de las anteriores tradiciones en una nueva— o por vía de exclusión, primero mediante la conclusión provisional de la superioridad teórica de una de ellas en determinados aspectos, que irá acendrándose con progresivos descubrimientos de fundamentación en campos adyacentes. La adhesión de la propia conducta a las conclusiones de la fundamentación racional a favor de una determinada tradición supondrá un requisito *sine qua non* para el avance racional y para ulteriores descubrimientos de integración.

MacIntyre denuncia el intento fallido de la modernidad de prescindir de la tradición, pues ésta es precisamente la que incorpora los factores necesarios para la constitución de cualquier agente como racional. La modernidad toma como uno de sus principales objetivos conjurar los particularismos asociados a la tradición, y la tiene siempre como sospechosa de irracionalidad y parcialidad. La contradicción que detecta MacIntyre en la modernidad es que, al mismo tiempo que realiza estas afirmaciones, realmente ella misma constituye una tradición, con un cuerpo de doctrina y unos modos de raciocinio que se tienen como canónicos incluso antes de someterlos a crítica racional.

¹³⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 275 (223).

También descarta la posibilidad excluir a todas las tradiciones de las que uno se ve imbuido, como parecen pretender algunos intentos postmodernos. Esos mismos intentos tienen su *genealogía* y no pueden desentenderse de mostrar cierta coherencia con ella si no quieren verse excluidos del debate racional ¹⁴⁰.

En su lugar, MacIntyre formula la necesidad de optar por alguna de las tradiciones de las que uno se encuentra formando parte, única postura coherente con la honestidad intelectual del buscador de la verdad. Esto no excluye la inclusión de elementos de otras tradiciones en la propia, pero a través de una verdadera integración ¹⁴¹. Supone una opción de fundamento, en la que se comprueba que hay inconmensurabilidad entre las diversas tradiciones presentes en el entorno del sujeto y se ha de excluir, por tanto, que todas tengan razón en el mismo nivel y acerca de los mismos aspectos. La integración de aspectos secundarios de otras tradiciones es posible, en la medida en que pueden mejorar las perspectivas de la tradición básica a la que se ha prestado adhesión. Ha de destacarse también que se trata de una adhesión no voluntarista, como la del sujeto que se aferra irreflexivamente a lo propio: es una adhesión racional, y como tal, siempre abierta al diálogo y a la refutación.

Por eso no supondrá un peligro la adhesión a una tradición sobre cuya fundamentación no se tiene aún total seguridad, con tal que tal adhesión sea argumentable racionalmente como una afirmación veritativa, y no haya encontrado otra tradición que resuelva mejor los problemas fundamentales a los que se enfrenta el agente racional y su entorno social. Quizás las formulaciones de las diferentes cuestiones sean susceptibles de perfeccionamiento, pero se puede afirmar que la propia tradición aventaja en coherencia a las rivales en los niveles fundamentales. La disposición de apertura a la refutación es condición necesaria de la adscripción racional a una tradición y, en general, a cualquier postura de búsqueda de la verdad. Incluso se pueden tomar algunos elementos accesorios de otras tradiciones, con tal que no contaminen la comprensión de la propia tradición. La convicción de que distintos aspectos de otras tradiciones superan la que se había sostenido hasta el momento implica una *crisis epistemológica* de la que se puede salir con una reafirmación racional de la propia tradición cuando es capaz de integrar las críticas, o bien por un cambio a la tradición que se ha demostrado superior. Todo ello demuestra que la adscripción a una tradición no es una postura intransigente e irracional, sino el mejor ejercicio de una racionalidad comprometida, que no teme el compromiso con las conclusiones de la razón —aunque no lleguen a ser definitivas—, porque lo que importa es el recto ejercicio de la racionalidad, más que los resultados fácticos o la solución exitosa de determinados problemas. Detrás de la virtud de

¹⁴⁰ Cfr. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press; Milwaukee, 1990, 69 pp.

¹⁴¹ Vid. esta tesis, Capítulo 2 A.2.f)2) --*La función integradora del concepto de justicia*, 176-184.

la integridad está la honestidad intelectual de quien excluye la incoherencia en sus planteamientos, aunque tenga que rectificarlos en un momento dado, porque se demuestren incorrectos o imperfectos.

Parece que ésta es la postura personal de MacIntyre, muy comprometido con la tradición que postula, pero, al mismo tiempo, nada inmovilista en sus planteamientos intelectuales, dispuesto a enmendar posiciones que quizá aventuró quizá con vehemencia en el pasado, cuando se convence de que no son correctas. Como ejemplos significativos de correcciones en su evolución podemos citar:

a) Los sucesivos cambios de postura acerca del marxismo, que se pueden rastrear a través de las ediciones de *Marxism: An Interpretation and Marxism and Christianity*.

b) El giro aristotélico en *Tras la virtud*, frente a la comprensión incompleta de *Historia de la ética*.

c) La corrección del planteamiento de la unidad de la virtud en Aristóteles y, fundamentalmente, en Santo Tomás, que realiza en *Justicia y racionalidad* reconociendo expresamente su propio error.

d) La profundización en el tomismo como compromiso con una tradición viene de la mano de la formulación la teoría de la racionalidad de las tradiciones. Aquí se puede comprobar cómo un descubrimiento histórico-filosófico compromete la evolución del propio autor, que, en un ejercicio de la virtud de la integridad, asume su papel en una tradición concreta en lugar de declararse al margen o por encima de las tradiciones.

e) La rectificación de su planteamiento con respecto a la posibilidad de integrar una metafísica biológica de corte aristotélico en una teoría general de la moralidad en *Dependent Rational Animals*¹⁴². Es decir una enmienda de la visión de la biología aristotélica como **“una versión derrotada de las ciencias naturales”**¹⁴³.

La integración de los distintos elementos a partir de los cuales se configuran las virtudes, se da en una forma específica en cada tradición. Por eso la conjunción de prácticas, unidad de la vida humana y tradición, a través de comunidades, con las conexiones que entre estos factores hemos señalado, es peculiar de una tradición concreta: la aristotélico-tomista. La interpretación

¹⁴² Cfr. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court; Chicago y La Salle (Illinois) 1999. 166 pp. Traducción española: *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós; Barcelona, 2001, 204 pp.

¹⁴³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 291 (237).

global del esquema macintyreano ha de contar con esta salvedad. Sólo se entiende bien y se pueden derivar las consecuencias adecuadas, cuando se ve esa conjunción de elementos como una expresión de la específica tradición que sostiene el propio MacIntyre. Los intentos de crítica desde fuera, como si se tratara de un esquema formal de relaciones, no pueden calar en el significado verdadero de esta explicación de la virtud.

Se corre un peligro adicional si no se tiene en cuenta la fuerza del concepto de tradición en la teoría macintyreana. Ese peligro consiste en sacar de contexto determinadas partes de su argumentación pretendiendo que funcionarán adecuadamente injertadas en cuerpos de teoría de tradiciones ajenas. Un ejemplo de esto sería la utilización del concepto de práctica utilizado para las empresas modernas; o el concepto de comunidad que arbitran determinados autores desde posiciones cristianas evangélicas, que no admiten sin embargo el tomismo de MacIntyre ¹⁴⁴. Las prácticas, las comunidades, tal como las ve MacIntyre, forman parte integrada en un todo que viene constituido por una tradición.

MacIntyre indica explícitamente que el modo de interpretar los distintos términos de su aproximación a la virtud perdería sentido si se separaran de la tradición específica de la que parten y que los puede conjugar adecuadamente. Para entender las prácticas es preciso enmarcarlas en el seno de esa tradición o, de lo contrario, no se estará hablando de lo mismo y el resultado será desorientador. Y lo mismo sucede con los intentos de fundamentación de la unidad de la vida humana. El modo de articular estos y otros conceptos complementarios viene ya configurado por una aproximación de fondo en los modos de pensar y de evaluar moralmente. Esto es precisamente lo que aporta la tradición.

“Las tradiciones a través de las cuales se transmiten y reforman las prácticas concretas nunca existen aisladamente de tradiciones sociales más amplias (...) La historia de una práctica está, por lo general, típicamente encajada en la historia de una tradición mayor y más amplia que le confiere inteligibilidad y a través de la cual se nos ha transmitido dicha práctica; la historia de nuestras vidas aparece, por lo general, típicamente encajada y hecha inteligible en las historias más amplias y extensas de numerosas tradiciones” ¹⁴⁵.

Una vez construida su aproximación a la virtud alrededor de los tres conceptos clave de prácticas, unidad de la vida humana y tradición, MacIntyre va a demostrar cómo es incompatible con el concepto moderno de virtud. Pero las

¹⁴⁴ Cfr. *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*, NANCEY MURPHY, BRAD J. KALLENBERG y MARK THIESEN NATION (eds.), Trinity Press International, 1997.

¹⁴⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 274 (221-222).

consecuencias se despliegan más allá del ámbito del concepto de virtud, para afectar a toda la moralidad, ya que ésta se muestra siempre entretejida de virtudes, sin las que el comportamiento moral resulta depauperado y se convierte en un simulacro. La consecuencia de los errores de la modernidad acerca de la virtud, es la desorientación moral generalizada, y la expansión del emotivismo.

Aunque MacIntyre busca la coherencia de todo su esquema alrededor de la tradición, sin embargo hay un enfoque posibilista en sus planteamientos, que permite trabajar en esa tradición aunque no se disponga de todos los elementos necesarios para su completo desarrollo: MacIntyre admite y alienta la posibilidad de constituir y sostener verdaderas prácticas, aunque el entorno institucional no sea propicio a ellas, e incluso cuando algunos de los que participan en ellas lo hagan movidos por los bienes externos. Y, de la misma manera, apoya la existencia de comunidades constituidas con un concepto adecuado de bien común, en convivencia con otras comunidades que no lo ostenten. En el mismo seno de las prácticas y de las comunidades se puede dar un debate entre tradiciones. Lejos de un enfoque exclusivista, MacIntyre muestra una gran apertura al diálogo y a la convivencia. Pero eso no está reñido con que una tradición en orden sostenga criterios sólidos de verdad y no ceda en sus planteamientos por motivos pragmáticos o por presión de sus antagonistas. Aunque, lógicamente, quienes comparten estos criterios están en mejores condiciones para construir verdaderas prácticas y comunidades.

B. POSIBILIDADES DE REGENERACION DE LA JUSTICIA

1. LA VIRTUD A LA JUSTICIA Y SU PAPEL EN EL PROYECTO RECONSTRUCTIVO

La caracterización de la virtud a partir del concepto de práctica y de los bienes internos a las prácticas, lleva a MacIntyre a reconocer un elenco de virtudes necesariamente reconocibles en las prácticas, entre las que se encuentra la justicia. La justicia es una virtud intrínseca a cualquier tipo de relación social, pero los conceptos de justicia varían según esas mismas formas de relación. Unos se adecuan a una caracterización correcta —la justicia de la excelencia, del mérito— y otros no —la justicia de la eficacia, del éxito, del poder fáctico—.

En el fondo el énfasis de MacIntyre en detectar los distintos tipos de justicia presentes en tradiciones dispares y antagónicas es un trasunto de la necesaria prioridad de la razón sobre la voluntad, pues denominamos voluntad a aquella tendencia que sigue a la razón. MacIntyre quiere hacer hincapié en que la voluntad puede empeñarse en seguir a una razón torcida o errónea, lo que en las relaciones con los demás se traduce en injusticia. El empecinamiento de esa voluntad o el acostumbramiento de regirse por pautas inconsistentes puede acarrear también una falta de ejercicio racional que incapacite para salir de tan penosa situación. En todo este proceso juega un papel importante el entorno, según favorezca o dificulte la verdadera investigación racional y la educación moral. El efecto de sociedades, instituciones y personas que educan desde los estadios más incipientes del aprendizaje humano, tiene un papel muy relevante en el modelo de justicia que se incorpore.

El propio MacIntyre ha tenido que debatirse durante mucho tiempo entre criterios de justicia dispares. Un ejemplo claro, lo proporcionan las variaciones sustanciales entre las posiciones filosóficas marxista o aristotélico-tomista que ha mantenido sucesivamente. Quizá en ellas coincide el mismo concepto de justicia como *voluntad de dar a cada uno lo suyo*, pero no sucede así con los criterios para establecer en la práctica el reparto: no basta, pues, con definir la justicia como justicia del mérito, si no tenemos claros los criterios según los cuales valoramos esos méritos; que es tanto como profundizar en la caracterización de los bienes en juego, es decir, llegar a una concepción cognitiva del significado y valor de esos bienes¹⁴⁶. Esto es coherente la característica macintyreana de ir desarrollando paralelamente una concepción gnoseológica y epistemológica, y

¹⁴⁶ Vid. en este mismo sentido de concebir el intento de MacIntyre como una aproximación a la caracterización del bien: MICHAEL FULLER: “Making Sense of MacIntyre”, pp. 4-14.

una concepción moral que incluye la delimitación progresiva —aunque no acabada— del concepto de justicia.

Lo que sucede en el fondo es que tal delimitación de los criterios de justicia, si quiere ser concreta y tender a ser completa, ha de estar muy ligada a las circunstancias sociales donde deberá aplicarse. Está también muy cerca de los modelos políticos que se persigan. Por eso, MacIntyre no quiere hacer una clara delimitación de criterios de reparto y valoración específica de bienes, hasta no dejar más perfilados los aspectos políticos de su propuesta.

En esa aproximación a aspectos materiales de justicia, MacIntyre ve claros sin embargo algunos criterios nunca *aculturales* sino más bien *transculturales* (con esto queremos decir que, para llegar a ellos, hay que partir siempre de las especificaciones morales y sociales de cada cultura, que, según los casos, harán más o menos fácil su concreción). Los encuentra claramente expuestos en la tradición aristotélico-tomista, que los desarrolla con la denominación de principios negativos de la ley natural.

Una pregunta que se ha planteado últimamente MacIntyre es si en determinadas condiciones socio-culturales puede ser imposible llegar a estos principios negativos universales. Nuestro autor parece apuntar que hay situaciones sociales donde efectivamente sería imposible¹⁴⁷, pero también deja abierta la posibilidad de que todas las tradiciones evolucionen, y de que se dé la crisis epistemológica en cualquiera de sus protagonistas que encuentre contradicciones internas o reaccione ante retos proporcionados por otras culturas. Por tanto, pese a la posibilidad de esta situación de desorientación, y sin ser ajeno a las dificultades que muchas veces lleva consigo salir de ella, MacIntyre es partidario del reconocimiento de la ley natural, como una propia de la racionalidad humana, aunque él expresa esta idea en otros términos:

“Quienes encarnan el yo dividido contemporáneo (...) pueden muy bien habitar un tipo de orden social y cultural cuyas estructuras en gran medida inhiban del ejercicio de los poderes de la acción moral. Pero comparten la responsabilidad de haberse convertido ellos mismos en la especie de agente disminuido que son. Su responsabilidad es la de *co-conspiradores*, embarcados juntos en una confabulación que funciona de tal modo que puedan llevar sin culpa vidas acomodaticias; que puedan reclamar plausiblemente falta de conocimiento, así como de control, sobre resultados de los que de otra manera serían responsables. Su falta de conocimiento y su falta de control son, con bastante frecuencia, reales: un inexorable resultado de la estructura de roles y responsabilidad de un orden social

¹⁴⁷ Cfr. “Social Structures and Their Threads to Moral Agency”, *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, n.º 74(289), Jul. 1999, pp. 311-329.

compartimentado. Pero son, como he argumentado, responsables e imputables por hacer posible el hecho de desconocer que carecen de ciertos poderes. No son víctimas pasivas”¹⁴⁸.

Algo que a este respecto pasa por alto MacIntyre, al menos de modo explícito, —quizás por resultar obvio, pero no por eso menos importante— es la facilidad que tiene la voluntad de conformarse a una teoría complaciente. El cambio de hábitos que lleva consigo el descubrimiento de la inadecuación de los criterios morales que el agente lleva practicando largamente, supone un obstáculo para el cambio de orientación de la voluntad. En primer lugar, por la tendencia humana a afirmar el propio criterio, y después por la necesidad de hacer inteligible a uno mismo y a los demás, no sólo los nuevos criterios que ahora se ven con claridad, sino por qué en su conducta anterior no se vieron y se adoptaron.

En la delimitación de los contenidos positivos de la justicia, un tipo de comunidad bien establecida, que dé prioridad a los bienes de la excelencia y, por tanto, esté constituida por prácticas en orden, fomentará las virtudes fundamentales respetando un orden de prioridades, y tenderá a establecer el contenido de tales virtudes de modo adecuado. En esa ordenación juega un papel principal la justicia: ha de coordinar los medios de los que se sirve cada práctica para conseguir sus fines, haciendo comprender que esos mismos medios pueden constituir ya parcialmente los bienes que se persiguen. La conjunción de las prácticas ha de hacer prevalecer los bienes de toda la comunidad y ésta verse implicada en un proyecto de perfeccionamiento de lo que le ha sido legado por las generaciones pasadas, es decir, para estar en buen orden tiene que contribuir al progreso de la tradición.

El bien común influye en esta concepción en todos los niveles: práctica, comunidad, tradición, están dirigidos a fomentar la cooperación social para la transmisión y perfeccionamiento de cada miembro. Dentro de cada práctica existe el bien común propio, que no puede subordinarse a los bienes particulares de quienes la componen. Sin embargo, cada práctica ha de subordinar muchas

¹⁴⁸ Cfr. “Social Structures and Their Threads to Moral Agency”, *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, n.º 74(289), Jul. 1999, p. 327.

“The divided self (...) may indeed inhabit a type of social and cultural order whose structures to some large degree inhibit the exercise of the powers of moral agency, But they share in responsibility for having made themselves into the kind of diminished agent that they are. Their responsibility is that of co-conspirators, engaged together in a conspiracy that functions so that they can lead blamelessly compliant lives, able to plead lack of control over outcomes for which they might otherwise be held jointly responsible. Their lack of knowledge and their lack of control are often enough real, an inescapable outcome of the structuring of roles and responsibilities in a compartmentalized social order. But they are, so I have argued, responsible for making it the case that they do not know and that they lack certain powers. They are not passive victims”.

veces sus bienes específicos y limitarlos cuando entran en colisión con los bienes de otras prácticas en las que está comprometido el mismo individuo. Los bienes de determinadas prácticas estarán ordenados a su vez por las necesidades y requerimientos de la comunidad que a veces hará énfasis en unos y tenderá a rebajar otros.

El factor de equilibrio en todos los niveles de la organización social es la justicia del mérito. Cada una de las partes ha de ser retribuida en función de su aportación al todo. Dentro de las prácticas, el respeto de los bienes internos pasa por la asignación de méritos a los que más hayan contribuido a desarrollarlas.

MacIntyre no dejaba claro en *Tras la Virtud* cómo la justicia del mérito podría jugar para los menos favorecidos. Aquellos que no pueden contribuir al bien específico de las prácticas o de las comunidades: si se actuara siempre con la justicia del mérito, estos individuos serían continuamente postergados. Parece ser que las correcciones a la justicia del mérito vendrían por la construcción de una comunidad donde el triunfo de los verdaderos bienes aseguraría la solidaridad. *Tras la virtud* no hacía alusión a fórmulas de justicia distributiva en función de la necesidad de los participantes en una comunidad; estaba más interesado en que surgieran las condiciones necesarias para que se diera una verdadera comprensión de los criterios últimos que guían la justicia, es decir, de los bienes de la vida práctica. Parecía indicar que, una vez se pudiera construir tal comunidad, los criterios concretos de justicia vendrían como por añadidura, tras la acertada comprensión de las coordenadas en las que se debían aplicar.

Con estos criterios constructivos de la justicia positiva, nos damos cuenta que aquí no caben leyes universales sino sólo la detección de cómo determinadas virtudes pueden iniciarse y desarrollarse. No estamos ante una justicia de resultados, tampoco ante una justicia formal próxima a las ciencias exactas, que establecería aritméticamente el reparto. Lo que tenemos, es una capacidad para formarnos personalmente en la valoración de los bienes que se incluyen en nuestra conducta y para aproximarnos a ellos en mayor o menor medida. Esto deja abierto un amplio margen para la especificidad de cada situación y de cada sociedad, en cuanto a la construcción positiva de la justicia. MacIntyre no pretende establecer unos criterios alternativos a los de Rawls. De ahí también que su propuesta política esté compuesta sobre todo de aproximaciones en forma de negación. Veamos las más sobresalientes:

a) La negación de que el sustrato ideológico y práctico del liberalismo político pueda surgir una regeneración moral. Esto implica una búsqueda de soluciones alternativas fuera del entorno liberal.

b) La imposibilidad de que una economía como la actual de mercado y que una instituciones como el Estado moderno, puedan dar lugar a comunidades idóneas para el logro de esa regeneración moral.

c) La dificultad de llegar por razonamientos apriorísticos de carácter universal y abstracto a una teoría política adecuada. Sería tanto como permanecer ciego ante la inconmensurabilidad de las distintas tradiciones que podemos encontrar en las sociedades actuales. Esto está ligado a la imposibilidad de llegar a un progreso moral a partir solamente de razonamientos teóricos, o bien, a través de la mera práctica: hace falta un fundamento de teoría moral, pero siempre partiendo de la realidad y anclado en situaciones sociales constatables.

d) El inconveniente de separar las facetas del saber y de la práctica humana, tan frecuente en la cultura moderna. Para construir una teoría moral debemos conjugar con ella otras teorías —psicológicas, sociales, metafísicas, etc.— consonantes. De ahí se deriva la necesidad de una teoría política adecuada, constatable en la realidad.

e) La ausencia en la teoría o en la práctica de un adecuado concepto de bien común constituye una desventaja insalvable para que resulte adecuada una determinada postura política.

f) Derivado de lo anterior, la necesidad de dotar de argumentación racional sobre la naturaleza humana y el bien, frente al intento procedimentalista de poner por delante de las teorías del bien las teorías del reparto (predominio de la justicia sobre el bien).

g) De la constatación del hecho real de la preponderancia en Occidente de sistemas políticos que impiden el arraigo de la virtud y de las condiciones necesarias para el adecuado desarrollo moral, MacIntyre reivindica la marginalidad de sus propuestas y la necesaria lucha contra corriente de los que las incorporan. Se trata de una marginalidad *de facto* y no de un ideal. Muy al contrario, la fundamentación que realiza MacIntyre va encaminada a fortificar toda una tradición para que en su momento pueda también llegar a ser dominante, como lo fue en otros estadios de su historia. Hay que señalar una vez más, que MacIntyre está postulando una vuelta al pasado, sino una actualización de los recursos de una tradición, que necesariamente tiene que ser distinta en sus desarrollos respecto a otras épocas, e incluso negar conclusiones anteriores al detectar inadecuaciones y errores. Lo importante es haber estudiado detenidamente las tradiciones en su historia y, desde la perspectiva de su estado actual, emitir un juicio de su coherencia y de su adecuación con la realidad, y de la falta de adecuación suficiente de las tradiciones que contrincantes.

h) MacIntyre detecta en la tradición dominante y en otras tradiciones distintas de la que él suscribe, concepciones acerca de las virtudes, que resultan incompatibles con un desarrollo político adecuado.

La *privatización del bien*, —dejar las preguntas sobre el bien humano al ámbito de la opción privada y hacerlas irrelevantes para la discusión y las decisiones públicas— es una manifestación de un modo de entender la virtud que conduce a que no sea tenida en cuenta en la vida pública, y con ello acarrea graves consecuencias también para el ámbito político. Las mismas virtudes se transforman, y cobran una interpretación en los modos dominantes de pensar y de actuar, que no resisten la construcción de una verdadera comunidad. Hay ciertas virtudes que son siempre necesarias para este cometido: significativamente la justicia.

La virtud de la justicia asume un papel central en esa explicación de las virtudes. De alguna manera esto se acerca a una faceta del propio liberalismo, que considera a ésta virtud principal y a ella reduce las demás, como consecuencia del predominio del Derecho sobre el bien. Una vez más da la impresión de que el empeño de MacIntyre por combatir al liberalismo en su propio terreno parece arrastrarle hacia el fondo filosófico que pretende corregir. Sin embargo, MacIntyre hace énfasis en el aspecto prudencial de la justicia: no es una virtud meramente de la voluntad (de cumplir las leyes) sino que abarca un contenido racional, que es realmente el que mueve a la voluntad a actuar. La justicia de MacIntyre se refiere mucho a los contenidos, a los valores y bienes en juego, que no son fruto de una consideración volitiva hasta que no se ha emitido un juicio sobre ellos. Juicio que, por ser práctico, ha de ser también prudencial, adaptado a las circunstancias del agente y de la acción.

MacIntyre toma la justicia como una virtud especialmente relevante, tanto para la detección de las disfunciones prácticas de una determinada tradición —y, por tanto, para su crítica política—, como para la construcción alternativa de una política ajena a la tradición dominante. Las pautas marcadas por la justicia del mérito han de ser seguidas en cualquier política de la tradición que sustenta MacIntyre. A partir de ahí, las concreciones políticas pueden ser muy diversas. Pero hay una delimitación negativa de lo que no debe admitir ninguna sociedad. Ciertas normas negativas que obligan *semper et pro semper*: las especificadas por esa tradición como las normas primarias del derecho natural. Para MacIntyre esas normas tienen relevancia política: no se plantea evadirlas para que en su lugar se despachen propuestas perspectivistas o relativistas. La conexión de normas y virtudes con el bien es una característica irrenunciable de su aristotelismo y de su tomismo, que aparece con claridad en la formulación de la ley natural.

La propuesta de justicia de MacIntyre se redujo durante mucho tiempo a enunciar la “justicia del mérito”. Más adelante, en *Dependent Rational Animals*, MacIntyre realiza una aproximación a las asignaciones en función de la necesidad de los componentes de una comunidad. Se trata de una corrección de Aristóteles desde el aristotelismo, y teniendo en cuenta las pautas aportadas por

Santo Tomás. Parece que el escocés se ha dado cuenta de la exigencia de desarrollar este aspecto inédito antes en su obra:

“Pero entre aquellos que se benefician del desarrollo de la comunidad han de incluirse aquellos que son menos capaces de razonamiento práctico independiente, los muy jóvenes y los muy viejos, los enfermos, los damnificados, y los discapacitados de cualquier otra forma, y su desarrollo individual será un índice importante del florecimiento de la entera comunidad. Porque una comunidad concreta florece en la medida en que la *necesidad* proporciona razones para la acción a los miembros de esa comunidad”¹⁴⁹.

Por tanto, una comunidad bien construida, no sólo comprenderá la justicia del mérito, sino que además se empeñará en poner en práctica todo un tejido de solidaridad, donde estén presentes y accesibles para todos los verdaderos bienes que guían constantemente las acciones individuales y los actos políticos. De esta manera se complementa la justicia del mérito (*ius suum cuique tribuere*¹⁵⁰) con otros elementos que conducen a la comprensión y práctica global del bien de la persona y de la comunidad (*honeste vivere, alteri non laedere*).

2. COMPROMISO POLÍTICO Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Una de las acusaciones que MacIntyre lanza sobre agente moral que habita en el mundo moderno es su incapacidad para una adecuada participación política. Una vez más, las estructuras sociales originan una incompetencia para la actuación independiente y racional, pero el agente que llega a esa situación es culpable de haber recorrido todo un itinerario sin haber resuelto ciertas preguntas irrenunciables. Así, en el caso de la modernidad liberal, no preguntarse sobre la justicia de los modos de participación política que marginan al ciudadano de las decisiones más importantes, o cooperar ingenuamente con un sistema de mercado que sistemáticamente favorece a los poderosos y oprime a los débiles. La consecuencia de todo esto es que MacIntyre señala una obligación de denunciar las crisis del sistema, y de hacerlo de un modo comprometido políticamente.

¹⁴⁹ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 129 (108-109):

“But those who benefit from that communal flourishing will include those least capable of independent practical reasoning, the very young and the very old, the sick, the injured, and the otherwise disabled, and their individual flourishing will be an important index of the flourishing of the whole community. For it is insofar as in is *need* that provides reasons for action for the members of some particular community that that community flourishes”.

¹⁵⁰ Cfr. *Digesto*, 1.1.10.

Pero este compromiso lleva consigo es la necesidad de alejarse del sistema que se pretende negar: MacIntyre rechaza la representación de los partidos políticos, de los sindicatos tal como se constituyen hoy, de los sistemas electorales, y de la reglamentación del comercio... Su propuesta política no consiste en reformar el espectro institucional del Estado moderno, pues se ha de rechazar una estructura social que se haya demostrado culpable de la depauperación moral y que obstaculiza sistemáticamente la puesta en práctica de un concepto adecuado de justicia.

Su propuesta es, por tanto, más radical, pero no por ello de carácter revolucionario. No se trata de organizar la caída de las sociedades occidentales capitalistas, como pretendió el comunismo, sino de aprovechar los márgenes que dejan a la libre iniciativa, para alentar modos de organización humana que hagan visible una forma de vida alternativa, más coherente y atractiva. La degradación del mundo moderno, por un lado, y la buena base de estas nuevas formas —toda una tradición con gran coherencia— por otro, son los polos del proyecto macintyreano. Hay un tercer factor: la descomposición del proyecto ilustrado se ve acelerada por la convivencia con otra tradición distinta, —aunque explicable a partir de los epígonos de la modernidad—, como es la tradición postmoderna, con un fuerte cariz destructivo.

El problema es que también la postmodernidad pretende erigirse en proyecto político alternativo, ya sea en sus formulaciones libertaria, pragmática, nihilista, etc. Pero MacIntyre alberga para este proyecto las mismas escasas esperanzas que amparan al moderno. La profunda incoherencia de sus postulados ha de ser denunciada desde una perspectiva histórica y siempre con los ojos puestos en las realidades sociales que originan. Es una tarea paralela a la de la protección y construcción de las comunidades idóneas para el desarrollo moral, pero igualmente necesaria. Precisamente MacIntyre ha aprendido a ejercitarla a partir de los autores de la tradición nietzscheana.

3. LA TRADICIÓN QUE PUEDE HACER POSIBLE LA REGENERACIÓN

Está claro que MacIntyre no alberga esperanzas de regeneración moral en la tradición liberal-moderna, y tampoco en la tradición genealógico-postmoderna. También considera la puesta en escena política del marxismo como una vía muerta, pues en el fondo sus alternativas son una vuelta a la modernidad, o una conversión a la irracionalidad de corte nietzscheano. Esas tradiciones en todo caso pueden aportar algunos atisbos accesorios para la vida política de las comunidades.

En su opinión hay que buscar soluciones en otra tradición más coherente que las anteriores, y que, aunque en su día ya configuró políticamente distintas sociedades, tiene que ser reelaborada para su aplicación actual. Se trata de que la tradición moral aristotélico-tomista puede ser desarrollada de un modo nuevo y original para subvenir a las necesidades de las sociedades del presente.

La tradición aristotélico-tomista tiene dos vías principales de acceso a la configuración política, que MacIntyre ya vislumbraba en *Tras la virtud*:

a) La primera de ellas es la capacidad de la concepción aristotélica de subsistir, aunque de modo marginal, resurgiendo de modo espontáneo en determinadas comunidades o en determinados ámbitos sociales donde otras teorías antagonistas ceden o no han resultado bien acogidas. Un ejemplo es la posibilidad siempre presente de que se den verdaderas prácticas entre las formas de cooperación social:

“Las prácticas revelan con frecuencia notable capacidad de regeneración y pueden florecer incluso en ambientes como los de la sociedad moderna, en los que los bienes dominantes son el dinero, el rango social, la reputación y el poder (...) Las prácticas restablecen, pues, los modos aristotélicos de pensamiento y acción, incluso en contextos sociales cuyas doctrinas dominantes son hostiles al aristotelismo, como los de la sociedad contemporánea”¹⁵¹.

b) El segundo modo de influencia política del aristotelismo tomista de MacIntyre es una reformulación consistente y convincente del hombre y su situación en la comunidad, para ofrecerlo como la alternativa política actual a nuestros contemporáneos. MacIntyre está convencido esta posibilidad:

“La tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales”¹⁵².

La suya es una visión realista, que constata que dentro de cualquier comunidad se da una gradación en la comprensión del bien común. Hay comunidades con una salud mayor en este sentido, pero esto no implica que otras, que carecen de un concepto de bien común firmemente arraigado, no puedan, con el paso del tiempo y cierta evolución interna —o una crisis externa—, consolidarse en torno a otro concepto más adecuado de bien común.

¹⁵¹ Cfr. “Después de *Tras la virtud*”: entrevista con Ricardo Yepes Stork. *Atlántida*, vol. 1, no. 4, 1990, p. 89.

¹⁵² Cfr. *Tras la virtud*, p. 318 (259).

4. COMPONENTE RACIONAL DE LA TRADICIÓN

Hemos estudiado que la distinción de MacIntyre entre tradición social y tradición de investigación racional es importante para reconocer el alcance de sus propuestas¹⁵³. Su concepto de tradición interrelaciona, por un lado, las características culturales acumuladas en el tiempo en un grupo humano —por el cual sus miembros reconocen en sí mismos ciertas peculiaridades—, y, por otro, la necesidad de un debate racional a partir de unos principios compartidos, que excluye la adhesión a esas formas sociales y culturales por sí mismas, haciéndolas pasar por el tamiz de la racionalidad. Normalmente la prolongación de ese debate racional es posible gracias a que se da una transmisión cultural de esos principios compartidos, aunque puede haber ocasiones en las que se llegue a ellos por otros cauces¹⁵⁴.

MacIntyre quiere excluir, en primer lugar, la confusión de su concepto de tradición con otras aproximaciones que hacen hincapié en la mera transmisión de los datos sociales y culturales que, aún reconociendo cierto enriquecimiento por aportaciones generadas en el tiempo, no someten sus avances a la crítica racional, excluyendo el auténtico debate interno y externo.

Hay que resaltar que en su concepción, toda tradición racional tiene forzosamente un trasunto social sobre el que influye y al cual a la vez constituye parcialmente. Esto nos permite no desvincular nunca la investigación filosófica y la política: MacIntyre salva la disciplina de la filosofía política¹⁵⁵.

Su proyecto de desenmascarar racionalmente las raíces culturales de cualquier posición intelectual y sociológica está dirigido, en primer lugar, a terminar con la pretensión de neutralidad del liberalismo, tanto en el plano teórico de una verdad descomprometida, como en el práctico de una sociedad aséptica que parece permitir cualquier concepción de fondo de la vida y de la sociabilidad humana.

¹⁵³ Vid. esta tesis, Cap. I, C.3.c) *La conexión conceptual interna entre una doctrina filosófica y su aplicación social*, pp. 73-77.

¹⁵⁴ Cfr. “Politics, Philosophy and The Common Good”, publicado en italiano: “Politica, filosofia e bene comune”, en *Studi Perugini*, nº 3, Jun 1997, pp. 9-29. Reproducido y traducido al inglés en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.). University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, p. 241.

¹⁵⁵ Cfr. “The Poverty of Political Theory”, recensión de *Western Political Theory in the Face of the Future*, de John Dunn. *London Review of Books*, 20 Dic. 1979, pp. 4, 6; “The Indispensability of Political Theory”, en *The Nature of Political Theory*, David Miller y Larry Siedentop (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 17-33; “Philosophy and Politics”, en *Philosophy and Human Enterprise*, USMA Class of 1951 Lecture Series 1982-83, West Point, 1984, pp. 131- 61.

“Cada filosofía moral tiene como contrapartida alguna sociología en particular (...) He tratado de explicar cuál es el tipo de entendimiento de la vida social que exige la tradición de las virtudes, una clase de comprensión muy diferente de la que domina en la cultura del individualismo burocrático”¹⁵⁶.

5. EL PAPEL DE LA TEORÍA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE MACINTYRE

Es el contexto práctico y teórico lo que hay que recuperar: un tipo de comunidades con unas *prácticas* en las que las relaciones sociales estén constituidas por la fidelidad a determinados bienes internos, que no se sometan fácilmente a los señuelos del poder o la riqueza.

“(...) la fuerza de una posición aristotélica y tomista sólo se hará clara en la medida en que se vea que se encarna también en formas particularizadas de prácticas en diversos tipos de actividades comunales (...)”¹⁵⁷.

Los vínculos de una comunidad tienen que ser lo suficientemente fuertes y estables como para reducir la atracción de esos factores. Esto sólo se puede conseguir con una fuerte cohesión dentro de la comunidad. Pero la cohesión dentro de la comunidad no se puede obtener por sistemas de fuerza o persuasión propagandista. Sólo se puede llegar a ella por vía de convencimiento personal tras un debate racional.

Aquí tienen mucho que aportar las formas de educación, que no se reducen en MacIntyre a las instituciones de enseñanza reglada, sino a todas las instancias cooperativas que son capaces de generar modelos de aprendizaje. Gradualmente, el proceso de aprendizaje tiene que estar abierto a la crítica de los propios modelos. Los bienes internos han de ser valorados por los que suponen de verdad racionalmente alcanzable, no por alguna forma de voluntarismo o *chauvinismo*¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 277 (225).

¹⁵⁷ Cfr. “The Privatization of Good. An inaugural Lecture”, *Review of Politics*, vol. 52, 1990, pp. 360.

“(...) the strengths of an Aristotelian and Thomistic position will only become clear insofar as it too is seen to be embodied in particularized forms of practice in a variety of local modes of communal activity (...)”.

¹⁵⁸ Vid. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxvii-xxviii.

La conciencia de la conexión íntima entre todos los elementos de la filosofía práctica convierte a MacIntyre en un pensador que siempre tiene en cuenta el aspecto político. No se le puede catalogar de mero “historiador de la ética”, aunque los títulos de sus libros más conocidos induzcan a ello ¹⁵⁹, pues siempre pretende extraer las consecuencias políticas de toda moral. La necesidad de la política es un axioma de todo su pensamiento, ya que toda la regeneración ética parte de un contexto social donde sea capaz de surgir y desarrollarse, y éste no se podrá dar sólo en el ámbito reducido de las prácticas, que, aisladamente, o sin la necesaria coordinación, son incapaces de llevar a cabo la configuración moral de sus participantes. Es necesario el ámbito global de la política. Ésta, aunque a su vez puede constituir también una práctica, se articula además a través de instituciones que, o bien sirven para proteger a las prácticas, o bien, en sus formas perversas, para anularlas.

Aunque MacIntyre no ha desarrollado un sistema político propio, ha hecho hincapié en que toda aproximación moral tiene un trasunto político y ha definido algunas de sus ideas a este respecto que veremos más adelante.

a) Integración de teoría y práctica social

En primer lugar, hace hincapié en la importancia de la reflexión y la configuración política, pues, en su concepción, las condiciones sociales son muy relevantes, y vienen delimitadas en buena medida por el sistema político que las coordina. Desde muy pronto, el intento de integración entre pensamiento y sociedad estaba muy claro cuando escribía:

“Nuestra vida social y nuestra visión intelectual se refuerzan mutuamente” ¹⁶⁰.

O bien, de forma negativa:

“Los vicios de nuestras vidas y los errores de nuestros conceptos se combinan para mantenerse en el ser” ¹⁶¹.

¹⁵⁹ Significativamente, *Historia de la ética*, o *Tras la virtud*, subtítulo “un estudio de teoría moral”. Aunque una vez conocida la trayectoria docente y la bibliografía del autor, salta a la vista su constante interés por la teoría y práctica políticas.

¹⁶⁰ Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. Thompson (ed.). Stevens and Sons, London, 1960, p. 230.

“Our social life and our intellectual vision reinforce each other”.

¹⁶¹ Cfr. “Breaking the Chains of Reason”, en *Out of Apathy*, E. P. Thompson (ed.). Stevens and Sons, London, 1960, p. 231.

Las mismas ideas se mantienen a lo largo de los años, y se encuentran reafirmadas con mayor profundidad en *Justicia y racionalidad* ¹⁶².

La importancia de la reflexión filosófica en el campo político estriba en:

a) la necesidad de comprender las situaciones del presente a partir de la experiencia que tenemos del pasado y de la fundamentación racional de las opciones políticas y sociales;

b) la inexistencia de hechos histórico-políticos ajenos a una interpretación valorativa y teórica que haya influido en ellos ¹⁶³. La interpretación de la historia bajo unos parámetros acertados, que tengan en cuenta los criterios teóricos y valorativos, es esencial para la comprensión del presente y la estructuración de las alternativas del futuro;

c) la necesidad de contrastar las teorías políticas con los hechos, como instrumento de falsación, pues, de lo contrario, se convierten en meras ideologías. MacIntyre ha sufrido varias experiencias que le llevaron al rechazo de tales ideologías. Su desencanto, sobre todo con los proyectos políticos del marxismo, pero también con las panaceas de la modernidad liberal, le ha conducido a esta actitud;

d) **“que las teorías políticas son, por lo general, versiones articuladas, sistemáticas y explícitas, de interpretaciones inarticuladas, más o menos sistemáticas e implícitas a través de las cuales las personas corrientes entienden su experiencia de las acciones de los demás (...)”** ¹⁶⁴. La filosofía política colabora a cubrir la necesidad que tiene, precisamente el ciudadano común, de una fundamentación profunda de las ideas que puede haber adquirido a través de sus actitudes prácticas, y que quizás no haya articulado sino muy elementalmente. Esto resulta más urgente frente al posible uso manipulador de las teorías políticas que, en determinados casos, esgrimen ante las bases sociales quienes detentan o pretenden detentar el poder. Desenmascarar esos usos es otro cometido práctico de la teoría política.

MacIntyre ha escrito frecuentemente sobre el estatus de la teoría política y sobre su ideologización. Frente a los que sentenciaron la defunción de esa disciplina teórica, postula su imprescindible necesidad, pues toda actuación política está presidida por una aproximación teórica (incluso la misma negación

¹⁶² Cfr. capítulo XVII “El liberalismo transformado en tradición”, pp. 311-330.

¹⁶³ Cfr. “The Indispensability of Political Theory”, en *The Nature of Political Theory*, David Miller and Larry Siedentop (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 17-33.

¹⁶⁴ Cfr. “The Indispensability of Political Theory”, en *The Nature of Political Theory*, David Miller and Larry Siedentop (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 23.

de la teoría política) y necesita de su guía ¹⁶⁵. Por su parte, la teoría política debe estar basada en formas sociales existentes y muy ligada a esa realidad: de nada sirve teorizar sobre la política sin poder apreciar las aplicaciones prácticas de esas teorías.

La crítica de las ideologías políticas ha ocupado un importante papel en la evolución de MacIntyre, aunque no ha estado exenta de vaivenes y dudas. Su afiliación al marxismo estuvo siempre marcada por una fuerte tendencia crítica, que, al tiempo que elogiaba sus recursos críticos frente al capitalismo, denostaba las realizaciones políticas tal como habían solidificado tras la Segunda Guerra Mundial. Todo esto, junto al desencanto con otros sistemas de pensamiento en los que había profundizado paralelamente, como la filosofía cristiana o el psicoanálisis, le llevaron prácticamente a la misma postura de convencimiento de la irracionalidad de las ideologías, que anteriormente él mismo había criticado.

El reconocimiento de ese estado como desorientación, y la búsqueda de recursos filosóficos fuera de donde habitualmente los había extraído, llevan a MacIntyre a emprender un camino de regreso hacia la teoría política, que comienza a partir de investigaciones en muy diversos campos de la ética y de las realizaciones sociales, durante los años 70, pero que tiene origen en muchas de sus observaciones críticas del liberalismo y en varias de sus aproximaciones anteriores, esta vez integradas de un modo más unitario y coherente. Es sorprendente el paralelismo que se puede encontrar entre sus textos sobre teoría política, por ejemplo desde el año 1966 a 1995: mientras que la fundamentación ha variado radicalmente, se mantienen las críticas prácticamente al mismo nivel.

Así, en “Recent Political Thought” ¹⁶⁶, afirmaba:

“Nuestros ideales políticos establecidos son los del liberalismo parlamentario; creemos oficialmente en una sociedad en la que la gente escoge a sus legisladores por el voto libre y responsable de la mayoría, después de haber considerado los méritos de las políticas alternativas de candidatos rivales, sobre la base tanto de las realizaciones pasadas como de los proyectos futuros. Se afirma que la

¹⁶⁵ Cfr. “Recent Political Thought”, en *Political Ideas*, David Thomson, (ed.); Watts, London, 1966, p. 180.

¹⁶⁶ Cfr. “Recent Political Thought”, en *Political Ideas*, David Thomson, (ed.); Watts, London, 1966, pp. 180-190.

“Our established political ideals are those of parliamentary liberalism; we believe officially in a society in which the people choose their rulers by free and responsible majority vote after having considered the merits of the alternative policies of rival candidates on the basis of both past records and future projects. Equality of opportunity, it is asserted, although admittedly imperfectly realized, means that almost everyone has at least some chance to participate at the level he wishes to in the political process.

igualdad de oportunidades, aunque reconocidamente imperfecta en su realización, significa que todos tienen al menos alguna oportunidad de participar en el nivel que deseen en el proceso político. Es interesante destacar que no hay un tema tan socorrido en la teoría política occidental como el intento de demostrar que este ideal nunca se consigue; que la gente *no puede* regirse a sí misma; que gobernar en la vida política y dirigir en la industria son necesariamente función especializada de *élites* minoritarias; y que la desigualdad es una necesidad política y social. ‘La fórmula «Gobierno del pueblo por el pueblo» debe ser reemplazada por la fórmula «Gobierno del pueblo por una *élite* emanada del pueblo»’ (...) Pero una *élite* emanada del pueblo es aún una *élite*, y una *élite* se profesionaliza rápidamente”¹⁶⁷.

Y vuelve sobre el mismo argumento 30 años después:

“El liberalismo es la política de un grupo de élites, cuyos miembros, a través de su control de los aparatos de los partidos y de los medios de comunicación, predeterminan en la mayor parte de los casos, el espectro de alternativas políticas abierto a las amplias masas de simples votantes. De esos votantes, aparte de que hagan sus opciones electorales, sólo se requiere pasividad. La política y su ambiente cultural han resultado áreas de vida profesionalizadas, y entre los más importantes de los profesionales necesarios están los profesionales de la manipulación de masas. Más aún, la entrada y el éxito en los ámbitos de la política liberal ha ido requiriendo progresivamente recursos financieros que sólo puede proporcionar el capitalismo empresarial, recursos que aseguren a cambio el acceso privilegiado para influir en las decisiones políticas. Así, casi siempre el liberalismo asegura que se excluya a la mayoría de la gente de cualquier posibilidad de participación activa y racional para determinar la forma de la comunidad en la que viven”¹⁶⁸.

¹⁶⁷ en *Political Ideas*, David Thomson, (ed.); Watts, London, 1966, pp. 185-6.

¹⁶⁸ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxi-xxii.

“Liberalism is the politics of a set of elites whose members through their control of party machines and of the media, predetermine for the most part the range of political choices open to the vast mass of ordinary voters. Of those voters, apart from the making of electoral choices, passivity is required. Politics and their cultural ambience have become areas of professionalized life, and among the most important of the relevant professionals are the professional manipulators of mass opinion. Moreover entry into and success in the arenas of liberal politics has increasingly required financial resources that only corporate capitalism can supply, resources that secure in return privileged access to those able to influence political decisions. Liberalism thus ensures for the most part the exclusion of most people from any possibility of active and rational participation in determining the form of community in which they live. What is interesting is that no other single

Así, la acusación del autor de *Tras la virtud* consiste fundamentalmente en la intrínseca contradicción del liberalismo, que al mismo tiempo que postula la participación libre e igualitaria del pueblo en la política, se la niega por vía de hecho en las instituciones y prácticas de esas sociedades, para continuar negándose en el desarrollo teórico que justifica tales prácticas¹⁶⁹. MacIntyre aboga por una verdadera y profunda participación ciudadana en las deliberaciones y decisiones políticas. Muchas veces, sus críticas a la tradición liberal se basan precisamente en que no facilita realmente la participación de los ciudadanos en la política, como sería deseable y esa misma tradición postula.

Esta constante sigue presente en los escritos más recientes del escocés. Detecta cómo se da una compartimentación entre la vida política y la filosofía que devienen actividades especializadas y así dejan de ser relevantes para la vida práctica del ciudadano de a pie (la filosofía deviene apolítica y la política afilosófica). Quien sale ganando aquí es el *status quo* liberal, que domestica tanto la crítica de que podría ejercer la filosofía política que estuviera en contacto con la práctica real, como a las actitudes de los ciudadanos, que ven cada vez más lejanos e inútiles los mecanismos de intervención pública:

“El Estado moderno es un conjunto de instituciones engranadas, grande, complejo y a menudo desvencijado, que combina sin demasiada coherencia el *ethos* de una compañía de utilidad pública, con ínfulas de pretensiones de encarnar los ideales de libertad y justicia. La política es la esfera en la que se da la relación de los sujetos del Estado con las varias facetas en que se organiza la actividad de éste, de modo que las actividades de esos sujetos no perturben de modo fundamental o subviertan tal relación. Los votantes, en las democracias liberales, son de alguna manera libres para votar a quien o a lo que elijan, pero sus votos no serán efectivos a menos que se emitan a favor de alguna de aquellas alternativas definidas para ellos por las elites políticas”¹⁷⁰.

theme has so engaged western political theory as the attempt to show that this ideal is never realized, that people *cannot* rule themselves, that ruling in politics and management in industry are necessarily the specialized function of minority *élites*, and that inequality is a political and social necessity. ‘The formula “Government of the people by the people” must be replaced by this formula: “Government of the people by an *élite* sprung from the people”’ (...) But an *élite* sprung from the people is still an *élite* and an *élite* quickly becomes professionalized”.

¹⁶⁹ empleamos aquí el término práctica en el sentido de uso, no en el estricto sentido macintyreano.

¹⁷⁰ Cfr. “Politics, Philosophy and the Common Good”. Publicado en italiano en *Studi Perugini*, nº 3, Perugia, 1997. Reimpreso en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, p. 236.

“The modern state is a large, complex and often ramshackle set of interlocking institutions, combining none too coherently the ethos of a public

Esta acusación de elitismo y de desviación de poder en las sociedades occidentales es una crítica desde dentro, desde el punto de vista de las propias libertades que reivindica el liberalismo: pues la propia teoría política dominante en estas sociedades postula una gran cercanía entre los centros de decisión política y las decisiones de los ciudadanos. La opción democrática imperante supone que esa cercanía se va a dar del modo más eficaz posible. Pero MacIntyre pone en tela de juicio que esa tendencia se produzca de un modo efectivo en esas sociedades occidentales. Con ello las acusa de fallar precisamente en su fundamentación democrática, pues en ellas:

“El pueblo no constituye el poder soberano, sino más bien un campo en el que se enfrentan entre sí los liderazgos. El cometido de los ciudadanos ordinarios es dotar a otros de poder (...) Juzgar al Oeste por las ideas del liberalismo de Mill probablemente será más devastador que cualquier idea que aporten los rusos (del régimen comunista)”¹⁷¹.

Y, continúa en la misma línea con el paso del tiempo:

“Las luchas a veces revolucionarias del pasado, que derribaron las barreras para lograr la ciudadanía moderna —abolir la esclavitud, extender el sufragio, especialmente a las mujeres, asegurar los movimientos obreros contra la explotación y las represalias capitalistas— llevaron consigo buenas dosis y modos de participación política efectiva que son tan ajenos a las formas políticas democráticas del Estado contemporáneo, como a las formas no democráticas”¹⁷².

utility company with inflated claims to embody ideals of liberty and justice. Politics is the sphere in which the relationship of the state’s subjects to the various facets of the state’s activity is organized, so that the activities of those subjects do not in any fundamental way disrupt or subvert that relationship. Voters in liberal democracies are in some sense free to vote for whom and what they choose, but their votes will not be effective unless they are cast for one of those alternatives defined for them by the political elites”.

¹⁷¹ Cfr. “Recent Political Thought”, en *Political Ideas*, David Thomson, (ed.); Watts, London, 1966, p. 186.

“The people constitute not the sovereign power, but rather the arena in which leaderships contend. The role of ordinary citizens is to provide others with power. (...) so to judge the west by the ideals of Mill’s liberalism is likely to be more devastating than anything the Russians say”.

¹⁷² Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 166-167 (142).

“The sometimes revolutionary struggles of the past that broke down the barriers to achieving modern citizenship —to abolish slavery, to extend the suffrage, especially to women, to secure for the labor movement defenses against capitalist exploitation and victimization— involved degrees and kinds of effective political participation that are quite as alien to the democratic forms of the politics of the contemporary state as they are to nondemocratic forms”.

Primero hemos de analizar si son justas estas críticas, y si la tradición política a la que MacIntyre se opone tan frontalmente tiene recursos para ofrecer una réplica. Algunos filósofos como Richard Rorty han plantado cara a las críticas de MacIntyre y han reivindicado, frente a la acusación de incoherencia de la tradición liberal, que en realidad es la mezcla de varias tradiciones, y que desde un punto de vista pragmático, los valores sociales que sustenta pueden sostenerse bastante bien sin necesidad de optar por un modelo perfeccionista, más coherente, pero utópico. El modelo actual de nuestras sociedades, según Rorty, puede que no sea ideal, pero al menos funciona satisfactoriamente y es el mejor que se puede ofrecer hasta el momento desde la configuración ideológica y social que tienen las mentalidades occidentales en nuestros días ¹⁷³.

Pero parece que con esto Rorty no contesta las críticas de MacIntyre: lo único que hace es asumir la falta de coherencia del modelo, adoptando una actitud cínica, como muestra de su opción por introducir importantes dosis de ironía en los planteamientos filosóficos. La posición de Rorty coincide en cierta medida con la del “fin de las ideologías”, por cuanto supone aceptar la realidad imperante como inevitable.

Pero MacIntyre responde con un aforismo que pone en contacto una vez más su empresa política con su empresa filosófica: **“El final de la ideología es en política, lo que la refutación de la metafísica es en filosofía”** ¹⁷⁴.

Una vez confirmada la incoherencia intrínseca del sistema político liberal, hemos de ver si MacIntyre es capaz de ofrecer una alternativa a partir de una tradición distinta. El proyecto político de la tradición aristotélico-tomista, de la que MacIntyre se considera deudor y continuador, se ha de articular a partir de las premisas filosóficas que establecen vínculos indelebles entre el individuo y la comunidad. Si no se llevara a cabo desde este punto de vista, no sólo el proyecto estaría destinado al fracaso, sino que, en ese mismo momento, se desviaría de la propia tradición aristotélico-tomista ¹⁷⁵.

Existen determinados principios básicos donde ha de apoyarse toda la estructura política de pensamiento y práctica:

¹⁷³ Cfr. RICHARD RORTY: *The Priority of Democracy to Philosophy*, en su *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press; Cambridge, 1991; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press; Cambridge, 1989.

¹⁷⁴ Cfr. “First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues”: The Aquinas Lecture, 1990, Marquette University Press, Milwaukee, 1990, p. 21.

¹⁷⁵ Ya hemos señalado cómo MacIntyre separa de esa tradición a autores que se autocalifican de tomistas porque, aunque no ignoran el aspecto social de la naturaleza humana, sin embargo, no le dan la relevancia necesaria. Vid. “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths : New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (Ed.), ISI Books, Wilmington, Delaware, 2000, pp. 91-115.

A) El principio de la esencial vinculación entre el individuo y la comunidad: los individuos no sólo necesitan la comunidad como una ayuda externa, aunque esa ayuda sea muchas veces vital. MacIntyre concibe esa relación como fundante de la estructura personal y moral; imprescindible para cualquier aproximación a la antropología y ética, y por tanto también a la política. No excluye la dignidad personal frente a la comunidad: no concibe al individuo disuelto en ella, pero considera absurda una situación de separación tajante. Individuos y comunidad siguen compartiendo vínculos, aunque se den episodios concretos de oposición y enfrentamiento; precisamente cuando ocurren, es porque ha precedido tal relación. Parte del bien común consiste en que el individuo no está subordinado a la comunidad, pero la comprensión del bien común también se realiza al calibrar las ocasiones en que cabe postergar el interés personal en aras a ese bien.

B) Las relaciones entre los individuos y la comunidad, y de los individuos entre sí, vienen marcadas por el bien común. Pero incluso este concepto puede entenderse de muchas maneras y es necesario precisarlo para que constituya el marco de una convivencia en orden, que favorezca el desarrollo moral de las personas y su libre expresión política.

C) MacIntyre es enemigo de la imposición de ideas por la violencia. Tanto la comprensión del bien común como las formas de vida que surgen a su amparo han de ser consensuadas racionalmente, confrontadas con las opiniones, no sólo de los que comparten los valores y criterios fundamentales en el seno de una tradición, sino de los que se nos enfrentan desde tradiciones opuestas. Sólo a través de esa apertura a la confrontación racional pueden llegar a ser legítimas las pretensiones de esas formas de vida y pensamiento. La propia definición de tradición es significativa, al tratarse de un “argumento racional distendido en el tiempo”.

D) Las convicciones sobre los aspectos políticos se basan en otras de carácter moral, y, aunque no se identifican unas y otras, guardan ciertas relaciones. La delimitación del terreno de lo político, de su espectro de aplicación, implica una determinada visión moral.

E) Una tradición en buen estado ha de reivindicar ciertas pretensiones de verdad, que deben ser respetadas por las instancias políticas. Pero no toda manifestación política afecta a verdades básicas (hay mucho terreno para la opinión). En ese campo para la diversidad las propuestas prácticas de varias tradiciones pueden converger, y esto sin duda es provechoso en muchas ocasiones. Sin embargo, a largo plazo este fenómeno sólo es superficial. En la medida en que se profundiza en las

razones de las posturas políticas y afloran concepciones básicas de la vida, o bien se llega a un proceso de asimilación de una a otra tradición, o a una síntesis, o a una más acentuada conciencia de la inconmensurabilidad de sus postulados básicos.

F) Ampararse en el marco institucional impregnado de una tradición ajena e inconmensurable, puede tener efectos perniciosos para las tradiciones discrepantes. Particularmente se demuestra en la práctica en las sociedades contemporáneas cuyo liberalismo imperante constituye un disolvente de las verdaderas comunidades. La toma de distancia respecto a ese marco institucional se impone como una tarea.

Lo mismo puede ocurrir si se empleara la terminología de una tradición rival sin recapacitar en el contenido más profundo de esos términos, y en sus connotaciones tanto teóricas como prácticas. De ahí el rechazo de MacIntyre a una falsa integración de tradiciones basada en unos términos comunes, que en el fondo se refieren a realidades discrepantes. El rechazo hacia la retórica de los *derechos humanos* es un ejemplo significativo de la postura macintyreana.

La marginalidad está presente este planteamiento. Pero se trata de una marginalidad constructiva. No se postula como ausencia de comunicación entre los componentes de las tradiciones, sino como conciencia de las peculiaridades de cada tradición y de su falta de acomodación con premisas incompatibles. La preservación de formas comunitarias e institucionales que discrepen de un modelo dominante es una fuente de riqueza que suscita el debate racional. La pretensión de un sistema ecléctico que dé cabida a posiciones inconmensurables como si fueran compatibles, supone un rechazo de la diferencia, de las formas comunitarias auténticas y, a la larga, la construcción de una política de bases endebles.

G) La práctica política que postula MacIntyre, ya desde la tarea del teórico, es la del descubrimiento y refuerzo de aquellas comunidades existentes que se puedan definir en los términos de la tradición aristotélico-tomista, aunque ellas mismas no sean capaces de alcanzar esa definición teórica. Precisamente por ello, la misión del filósofo y político alcanza mayor relevancia. Esas comunidades que funcionan *de facto* como comunidades en orden, y que no son capaces de expresar la articulación de fondo de su actividad, se verán reforzadas si se les dota de una fundamentación teórica, para comprenderse a sí mismas con más profundidad, y para poder entablar los necesarios debates racionales con otras tradiciones. De lo contrario, al ignorar su especificidad, pueden ceder a la tentación de asimilarse a las comunidades de la tradición dominante, con el riesgo no lejano de desvirtuarse.

b) *La conexión entre política y moral en MacIntyre*

Detrás del interés del escocés en la articulación teórica de las estructuras políticas y de su interdependencia de las formas sociales existentes, se perfila una propuesta moral. Lo que busca MacIntyre en una comunidad bien ordenada es un marco donde se pueda desarrollar la moralidad para la plenitud de la vida humana. El fin de la moral es la plenitud de la vida humana como un todo. El ámbito político permite el espacio necesario para desplegar con la necesaria libertad ese proyecto moral.

El contrapunto a esa libertad es la necesidad de orientación. En esto se distancia significativamente de la concepción moderna y liberal de la libertad. La comunidad y los vínculos sociales no suponen en primera instancia para MacIntyre un constante peligro de restricciones a la libertad individual, sino precisamente el campo donde puede ejercitarse esa libertad en orden a la plenitud en la vida humana. Las restricciones que introducen las prácticas, comunidades y tradiciones son pautas de orientación; criterios provisionales pero imprescindibles con los que podemos avanzar en la delimitación del bien personal y común.

La pérdida de ese contexto, o la desconfianza en él, suponen una de las lacras más importantes de nuestra cultura y de la correspondiente empresa de fundamentación de la moral. La coexistencia de múltiples percepciones morales en el seno de un grupo humano, consentida e incluso fomentada por el orden político liberal y por la filosofía moral que lo ampara, conduce a la desorientación en los criterios de acción, y a la relativización de la razón práctica.

Se puede percibir esta situación con mucha claridad en el campo bio-sanitario. En el ámbito de la medicina, al que MacIntyre se aproximó en múltiples ocasiones desde el punto de vista moral, la pérdida de un marco común de referencia conduce a la irresolubilidad de los problemas éticos que se plantean¹⁷⁶. La falta de consenso tanto sobre el bien perseguido por la medicina, como sobre la relación de esa práctica con los bienes de la confianza o de la justicia, han conducido a una problematización de las soluciones. Esto acarrea una creciente presencia del derecho estatal en un ámbito que se regía tradicionalmente por relaciones privadas y por criterios de decisión consensuales, que servían de orientación para la conducta moral en un grado más cercano y eficaz que el que ejerce el Derecho.

¹⁷⁶ Cfr. "How Virtues Become Vices: Medicine and Society", *Encounter*, vol. 45(1), Jul. 1975, pp. 11-14.

MacIntyre destaca este proceso porque constata que lleva consigo una pérdida de racionalidad en la moral. Los conflictos que se resuelven por el Derecho, no son necesariamente producto de una confluencia de razones y argumentos, sino, muchas veces de una transacción y equilibrio, y en el peor de los casos, de una imposición arbitraria. Mientras que las soluciones que vienen de la mano de las *prácticas* parten de un consenso racional acerca de los bienes internos, que proporciona una base para el acercamiento de las partes con relación a la comprensión de las soluciones, y no sólo a su acatamiento. La imposición de la costumbre social puede ser el riesgo que haga de contrapunto a esta percepción. Pero MacIntyre no está postulando la ausencia del Derecho, que, lógicamente habrá de subvenir a las necesidades de las prácticas en mal estado, sino la necesidad primaria de la construcción y desarrollo de esas otras prácticas donde se puede dar el debate y el acuerdo racional.

MacIntyre no parte de un concepto preestablecido de felicidad, pero éste aparece al final de su análisis teórico. Se trata de un concepto de felicidad como tarea, más que como resultado. Por eso, aunque el placer no está excluido en ese concepto, rechaza firmemente la identificación entre placer y felicidad. La felicidad —MacIntyre prefiere referirse al florecimiento humano, o al bien de la vida humana completa, quizás para evitar discusiones sobre ese término tan manido— consiste en la búsqueda del bien de la vida humana como un todo. Y éste es un proyecto del hombre completo: es un proyecto, por tanto, racional, pero también abarca los componentes volitivo y afectivo de la vida humana. Según la doctrina de Aristóteles las pasiones han de ser educadas para poder contribuir a esa búsqueda, conforme a su propia naturaleza, pero integradas con la razón, llegando así a tener los sentimientos adecuados, respecto de los objetos pertinentes, con una intensidad y de un modo que eviten el exceso y el defecto ¹⁷⁷.

La conexión entre política y moral, es en MacIntyre un factor clave, por la necesidad de que el poder político cumpla su función de modo subsidiario respecto a las comunidades que componen una sociedad. La necesaria autonomía de estas comunidades tiene que dejar lugar para que ellas mismas puedan influir en las estructuras políticas y no solamente mediante la participación en unas reglas preestablecidas. No hay que perder de vista que, detrás de cada sistema político hay un orden de valores que ampara y configura la realidad social. Las estructuras sociales, a su vez, influyen de modo relevante en la moral y tienden de este modo a perpetuarse. La crítica interna y externa de esos sistemas, tanto desde la perspectiva política como desde la moral, ha de contribuir a su transformación, sobre todo si se descubren disfunciones.

¹⁷⁷ Cfr. ARISTÓTELES desarrolla esta concepción del justo medio en: *Ética a Eudemo* 1120b, 21 y ss. y 1227a 6 y ss. y en *Ética a Nicómaco* libro II.

Aquí no basta un mínimo de racionalidad en la asunción del poder por los representantes de la mayoría. Hace falta un constante ejercicio de la racionalidad en el desarrollo político y legislativo, de modo que las soluciones prácticas no sean tantas veces fruto del mero consenso pragmático sino del acuerdo *racional*. Cuando éste no sea posible, no basta con jactarse del sistema que permite el pluralismo, sino que paralelamente hay que preocuparse de cómo y por qué se da la inconmensurabilidad de posiciones en esa sociedad y procurar instaurar un debate real para ir paliándola.

En este sentido, la aproximación desde el esquema macintyreano a las instituciones típicamente liberales, como una Constitución de un sistema político occidental, encontraría obstáculos insalvables, desde el momento en que ella misma comparte la fisonomía típicamente liberal que el escocés critica. Ha habido aproximaciones de este tipo por parte de estudiosos de MacIntyre, que han querido servirse de sus métodos hermenéuticos para analizar las instituciones políticas liberales. Aunque estos intentos pueden tener un valor analítico, por la agudeza de penetración conceptual de muchos elementos de la filosofía del escocés, no resultan compatibles con su planteamiento de fondo. De hecho MacIntyre no ha avalado esos planteamientos parciales, pues en el fondo apoyan el proyecto institucional del liberalismo, cuya crítica es uno de sus principales objetivos.

Entre nosotros, Ortega Cotarelo, en su estudio sobre el “valor justicia” en la constitución española de 1978 ¹⁷⁸, parte de una posibilidad de conciliación de la filosofía macintyreana para la sustentación de las instituciones de la tradición liberal. La afirmación de Ortega Cotarelo de que “nuestra constitución no se adscribe a ninguna filosofía o tradición concreta” ¹⁷⁹, es rebatible desde un punto de vista macintyreano, que vería en una Constitución tan parecida a otras del continente europeo, y en las instituciones que ampara, una manifestación más de la extensión del liberalismo. El empleo del concepto de tradición para el análisis de las distintas concepciones que confluyeron en el proceso constituyente es lícito y útil, pero las conclusiones no pueden ser meramente analíticas, sino que han de ir mucho más allá, si quieren continuar siendo fieles al pensamiento de MacIntyre. El estudio de Ortega Cotarelo se queda corto en este punto, pues podría haber sido una constatación de cómo una tradición que no comparte los postulados básicos del liberalismo puede ser desactivada cuando entra en el proceso de institucionalización política liberal ¹⁸⁰. Esta vía de explicación y

¹⁷⁸ Cfr. RUBÉN ORTEGA COTARELO: “El valor justicia en la constitución española. Una perspectiva de análisis desde la obra de Alasdair MacIntyre”, Tesis de Licenciatura, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, Feb. 1999. 183 pp.

¹⁷⁹ Cfr. RUBÉN ORTEGA COTARELO: “El valor justicia en la constitución española. Una perspectiva de análisis desde la obra de Alasdair MacIntyre”, Tesis de Licenciatura, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, Feb. 1999. p. 155.

¹⁸⁰ Esto podría haber ocurrido en parte con alguna tendencia dentro de la tradición democrata-cristiana a la que se refiere Ortega Cotarelo.

análisis, genuinamente macintyreana queda fuera del estudio de su trabajo, que tiene, sin embargo, el mérito de atreverse a aplicar los conceptos de MacIntyre a una realidad política concreta.

Una vez más habría que resaltar cómo el proyecto político de MacIntyre no incluye la reforma del sistema político liberal, ni siquiera obtenida por una rápida subversión. El escocés sitúa su proyecto al margen de esas instituciones, que, al menos por ahora, no hacen sino distorsionar las verdaderas comunidades y prácticas necesarias para el desarrollo de la moral.

No basta con que la Constitución garantice, como hace de hecho, un sistema de convivencia pacífica y de libertades. Siendo fundamentales, estos aspectos no pueden construir por sí solos un marco adecuado de convivencia. El consenso constitucional es una solución quizás realista, pero la institucionalización superficial del consenso en todos los órdenes de la vida es una consecuencia de la lacra de las sociedades contemporáneas, donde se evita el diálogo racional en los aspectos básicos que afectan a las personas y las sociedades, y se debate prolongadamente sobre cuestiones más accesorias —cuestiones de medios—. Lo que se ha consensuado de esta forma es *mantener el desacuerdo*¹⁸¹: de este modo se excluye el debate en temas fundamentales, ya que se entiende, según la mentalidad dominante, que esas cuestiones corresponden a una arbitraria elección personal sobre la que no cabe racionalidad —cuestiones de fines—.

El escocés ha llevado a cabo la explicación de este fenómeno especialmente en varios artículos de publicaciones especializadas¹⁸². La conclusión que alcanza le lleva a abrir cauces de debate racional profundo, pero evitando utilizar como medio el marco institucional de las sociedades liberales, y también su universo conceptual y retórico. El punto de partida para MacIntyre es el reconocimiento de la inconmensurabilidad de la tradición liberal respecto a otras tradiciones. La capacidad de descubrir la propia tradición donde uno se halla situado, puede convertirse en una tarea ardua, que no todos consiguen desarrollar. La creencia en que uno puede y debe habitar en un entorno político que no se adscribe a ninguna tradición concreta es precisamente el halo de neutralidad con que se presenta muchas veces el liberalismo. Por eso es importante advertir que la aceptación de las instituciones del Estado concreto

¹⁸¹ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (Eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 292.

¹⁸² Cfr. “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *Listening: Journal of Religion and Culture*, vol. 26, 1991, pp. 96-110. Cfr. “The Privatization of Good. An Inaugural Lecture”, *Review of Politics*, vol. 52, 1990, pp. 344-61. Reimpreso en *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, C. F. Delaney, ed. (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994) pp. 1-17; y “Rejoinder to My Critics, Especially Solomon”, *Review of Politics*, vol. 52, 1990, pp. 375-7.

occidental, tiene múltiples conexiones con muchos otros rasgos de fondo de mentalidad dominante en ese entorno.

c) *La influencia de las estructuras sociales en la moral*

En cuanto a la posible influencia de las estructuras sociales y políticas en los planteamientos morales individuales, MacIntyre ha sostenido una postura que recuerda y se distancia a un tiempo del marxismo. Para el marxismo las posiciones y teorías morales son epifenómenos de las relaciones de producción. El materialismo histórico lleva a medir los aspectos morales y sociales desde el punto de vista económico-productivo. El escocés adoptó una postura muy cercana a esta teoría, para después ir corrigiéndola, conservando o adaptando con modificaciones algunos elementos y rechazando de plano otros. Para MacIntyre la moral es anterior a la economía, pero no a las relaciones sociales. A través de éstas se descubren siempre las normas morales que están presentes en una sociedad y la configuran parcialmente. Esto quiere decir que en la transformación de las estructuras sociales influyen los factores económicos de producción, pero junto a otros factores. Muchas veces la filosofía, las creencias, etc., son más poderosas armas de transformación social que el cambio de las estructuras de producción.

La influencia del marxismo en MacIntyre viene matizada por una interpretación de Marx muy personal, ya desde una época temprana de su trayectoria. En los escritos de la primera época, junto con una militancia indiscutible, se dibuja una heterodoxia respecto a muchos que se llamaban marxistas y, a su juicio, desvirtuaban el pensamiento de Marx. MacIntyre no acepta en ningún caso un determinismo materialista, ni sociológico. En su época de desconcierto de los años 60, cuando no sabía cómo conjugar las diferentes tendencias, aunque acude a una explicación sociológica de las formas de pensamiento a lo largo de la historia, nunca postula un determinismo.

Más adelante, MacIntyre irá ampliando su visión crítica respecto al marxismo. Su primer desencanto con la política efectiva de los países comunistas, irá seguido de una descalificación de los intentos de los marxistas por configurar una moral desde los parámetros de la modernidad. El siguiente paso será descartar cualquier posible solución política desde el marxismo¹⁸³.

Pero este progresivo alejamiento no significa que no subsistan en MacIntyre elementos de marcado corte marxista, ni que haya descartado a Marx como fuente de inspiración filosófica. Al contrario: MacIntyre vuelve a reivindicar algunos elementos-clave de la filosofía de Marx: en concreto,

¹⁸³ Cfr. *Tras la virtud*, p. 322 (262).

aquellos que se oponen más frontalmente al liberalismo. Marx nos puede servir para identificar un concepto naturaleza humana no escindido de los vínculos sociales. MacIntyre vuelve a Marx para rescatar una veta de su filosofía que está sin explotar, o, en sus propias palabras “un camino sin recorrer”¹⁸⁴. Se trata de una vía filosófica que Marx dejó entreabierta, pero que decidió no seguir. Una vía que optaba por una investigación de los aspectos sociales que podían contribuir u obstaculizar el desarrollo moral. En lugar de eso, Marx decidió apartar la filosofía para pasar a la acción, y en ese momento dejó yermo un campo prometedor.

Esa es la vía que intenta emprender MacIntyre. Significativamente lo hace a partir de su concepción de *práctica*, término que, como hemos visto¹⁸⁵ recuerda a la *praxis* marxista, pero que se aleja de ella de un modo radical. Mientras que la *praxis* marxista cae en un voluntarismo que MacIntyre rechaza¹⁸⁶ —hasta convertirse en un expediente para que el fin justifique los medios, sin preguntarse sobre la rectitud de estos—, el concepto de *práctica* aparece con una marcada tendencia de reconstrucción moral antes que política. Las estructuras sociales y políticas vienen, en segunda instancia, a favorecer, o bien a obstaculizar esas prácticas que surgen gracias a una comprensión adecuada de la naturaleza humana, que se da en esas formas de cooperación en orden. Pero no se postula una determinada solución política como un fin en sí mismo, al que sea necesario llegar sin reparar en los medios. En las *prácticas*, fines y medios están perfectamente engarzados. Sólo se consigue integrar una comunidad política armónica a través del ejercicio de las virtudes pertinentes, que se adquieren precisamente en las *prácticas*.

Existe también cierta conexión entre la vinculación trabajo-práctica y el concepto de alienación que ya utilizó Marx:

“El trabajo, para la gran mayoría de los habitantes del mundo moderno, no puede entenderse como una práctica dotada de bienes internos, y ello por una razón convincente. El origen de la modernidad ocurre cuando la producción sale fuera de la economía doméstica. Mientras que el trabajo productivo se da dentro de la estructura familiar, es correcto y fácil entender dicho trabajo como parte del mantenimiento de la comunidad familiar y de las demás

¹⁸⁴ Cfr. “The Theses on Feuerbach: A Road not Taken”, en *Artifacts, Representations and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*, eds. Robert S. Cohen y Carol C. Gould, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 277-90.

¹⁸⁵ Vid. *supra* 1.1.1 *Aproximación histórica*.

¹⁸⁶ Cfr. “Marxism of the Will”: recensión de *¡Venceremos! The Speeches and Writings of Che Guevara*, de John Gerassi (ed.); *Reminiscences of the Cuban Revolutionary War*, de Che Guevara; *The Complete Bolivian Diaries of Che Guevara*, de Daniel James (ed.); *My Friend Che*, de Ricardo Rojo; *Revolution in the Revolution*, de Régis Debray; y *The Communists and the Peace*, de Jean-Paul Sartre. *Partisan Review*, vol., 36, 1969, pp. 128-33.

formas más amplias de comunidad que la familia a su vez sostiene. Pero cuando el trabajo sale fuera de la familia y se pone al servicio de un capital impersonal, el dominio del trabajo tiende a separarse de cualquier cosa que no sea el servicio de la supervivencia biológica y la reproducción de la fuerza de trabajo, por un lado, y por otro el de la capacidad adquisitiva institucionalizada. La *pleonexía*, un vicio según el esquema aristotélico, es ahora la fuerza que mueve el trabajo productivo moderno. Las relaciones entre medios y fines que se encarnan en tal trabajo —en una cadena de producción, por ejemplo— son necesariamente externas a los bienes que buscan quienes trabajan; en consecuencia, tal trabajo ha sido expulsado también del dominio de las prácticas dotadas de bienes internos”¹⁸⁷.

La preocupación de MacIntyre por cómo influyen las estructuras sociales en la moral, parte de la base de que todo aprendizaje moral se da a través de los parámetros vigentes en un ambiente social, donde necesariamente se desarrolla todo ser humano. Lo que en muchos casos ha sido visto como un acercamiento al relativismo histórico y sociológico, lo compensa el escocés con su acercamiento al tomismo y a las concepciones tomistas sobre la verdad y sobre la posibilidad del conocimiento objetivo de las normas morales. MacIntyre explica la subsistencia de algunos vestigios del tomismo en los ambientes modernos, primero por las facultades innatas de reconocimiento de la verdad y del ejercicio de la *sindéresis* o hábito de los primeros principios de la moral. Y explica el casi omnipresente desconcierto moral en las sociedades occidentales, por la prioridad histórica de determinadas pautas que se han condensado en estructuras sociales que impiden el desarrollo de esos primeros principios, sólo posible a través de formas de cooperación humana donde se ejerciten verdaderas virtudes, a través de las cuales puedan derivarse de esos primeros principios sus consecuencias más coherentes .

MacIntyre detecta, en primer lugar, la influencia de las estructuras sociales perniciosas, que provocan una ruptura moral en los que habitan en esas sociedades. De modo característico, el liberalismo, con su exclusión de un concepto de bien común y la instauración de la ambición económica como motor de la sociedad, daña de por sí las posibilidades morales de los que se sitúan bajo esas estructuras.

Después establece una aproximación a las características de unas estructuras sociales institucionales, respetuosas con el desarrollo moral de los individuos:

¹⁸⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 279-80 (227).

- a) Han de estar basadas en vínculos de amistad, y no de mero interés y competencia ¹⁸⁸;
- b) deben expresar un concepto adecuado de bien común;
- c) deben amparar y nunca perjudicar a las comunidades y prácticas que incorporen ese concepto adecuado de bien común, de modo que puedan desarrollar de modo efectivo sus bienes internos;
- d) en su desarrollo ha de favorecerse la virtud;
- e) tienen que estar incorporadas a una tradición que reivindique y sea capaz de defender coherentemente ante sus rivales un concepto de verdad. Los grupos humanos que viven bajo esas estructuras sociales pertenecen siempre a una tradición concreta que compite con otras: sólo podemos entender adecuadamente las relaciones entre estructuras sociales e individuos desde el punto de vista de una tradición concreta. La tradición aristotélico-tomista, es, una vez más, la única que ofrece una respuesta satisfactoria a estas cuestiones, superior a las que aventuran otras tradiciones.

Concretamente, en lo relativo a la posibilidad de una conducta inculpable en virtud de la influencia de una estructura social perniciosa, MacIntyre está de acuerdo en que tal circunstancia puede atenuar e incluso anular la responsabilidad de una acción aislada, pero, en tal caso, quienes se encuentran en esa situación muchas veces son responsables por haber contribuido anteriormente al sostenimiento de unas estructuras sociales que sabían que, por su intrínseca injusticia, podían llevar fácilmente a esas consecuencias ¹⁸⁹.

La moralidad liberal denota esa dependencia de las estructuras sociales, cuando se descubre que está diseñada para actuar de despertador de la ambición individual. Parte de esa tendencia inexorable del liberalismo está constituida por su exclusión sistemática de un concepto mínimamente adecuado de bien común. El otro extremo de descomposición moral se sitúa en su falta de recursos éticos para contener la ambición (*πλεονεξία*). Aquí se puede introducir la explicación de las actividades humanas cooperativas que persiguen bienes internos (las prácticas). Si una comunidad se articula por medio de unas instituciones que por sí mismas tienden a excluir las verdaderas prácticas, obtenemos una expansión del interés particular frente al bien común. Las prácticas dejan de estar guiadas por criterios de excelencia y se introducen criterios de eficacia, por los que las recompensas y los castigos no están ya proporcionados al mérito respecto al

¹⁸⁸ En Aristóteles conviven los tres términos de la relación: placer, utilidad y amistad, pero de un modo integrado y armónico, coordinados por la razón práctica. A esto tiende también la concepción de MacIntyre, pero haciendo énfasis en que no se puede construir una sociedad sobre la dicotomía amistad-competencia, y en concreto, polarizándose hacia el segundo de estos términos, como hace el liberalismo.

¹⁸⁹ Cfr. "Social Structures and Their Threads to Moral Agency", *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, n.º 74(289), Jul. 1999, pp. 311-329; y *supra*, en este mismo capítulo, B.2, *Compromiso político y participación ciudadana*, pp. 581-582.

bien, sino por el éxito o fracaso externo de la actividad. No estamos lejos del utilitarismo.

6. MACINTYRE Y EL TOTALITARISMO

Algunos autores han criticado las posiciones de MacIntyre por el peligro que según ellos entrañarían de imposiciones autoritarias¹⁹⁰. Hay una desconfianza hacia quienes reivindican una apelación a la tradición e intentan acondicionar espacios de debate sobre la verdad y el bien. Se sospecha de quien postula una posición no sólo como afirmable desde determinado punto de vista, sino como verdadera. Se trata una constante en nuestra época y en muchos de los críticos de MacIntyre, que nuestro autor detecta y procura contrarrestar desde hace muchos años, pues **“todos los teóricos liberales asumen que no puede existir en el mundo moderno una sociedad con una unidad moral, a no ser que esa unidad sea impuesta por una *elite*; a no ser que esa unidad sea la del totalitarismo”**¹⁹¹.

La sospecha de autoritarismo en hacia la filosofía de MacIntyre se basa, en primer lugar, en su posición antiliberal. Esas sospechas identifican la vía política del liberalismo con la causa de la libertad, pero no demuestran esta identificación. La alternativa que MacIntyre plantea al liberalismo no es autoritaria, porque las formas de comunidad que propone y las virtudes que tienen que apoyarla no pueden desarrollarse sin libertad. Además lo importante de las formas sociales es que puedan dar lugar a un debate racional abierto, posibilidad excluida *a priori* por las formas políticas autoritarias.

Por su parte el filósofo de Glasgow escribía en 1966:

“Todavía no hemos adquirido la teoría explicativa que nos capacite para captar por qué en una ocasión tan cercana caímos presa del totalitarismo”¹⁹².

¹⁹⁰ Cfr. STEPHEN HOLMES: *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard U.P., Cambridge (Massachusetts) y Londres 1993, 330 pp.; JOSEPH MARGOLIS: *Life without Principles: Reconciling Theory and Practice*, Oxford: Blackwell, 1996;

¹⁹¹ Cfr. “On *Democratic Theory: Essays in Retrieval* by C. B. MacPherson”, (Recensión), *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 6, 1976, pp. 177-81.

“What all liberal theorists assume is that a society with a moral unity could only exist in the modern world if that unity were to be imposed by an elite, if the unity were of a totalitarian kind”.

¹⁹² Cfr. “Recent Political Thought”, en *Political Ideas*, David Thomson, (ed.); Watts, London, 1966, p. 181.

Con el tiempo y la maduración de sus teorías, MacIntyre parece insinuar que no se cayó en el totalitarismo por la reivindicación de la comunidad, sino más bien por corrupción de las formas liberales de pensamiento y acción política. Su crítica al Estado y a las burocracias estatales no deja de prevenir contra el excesivo poder con que estas instituciones están dotadas, en perjuicio de la participación ciudadana en los distintos niveles de decisión e intervención política. Incluso nuestro autor achaca La decadencia del marxismo en totalitarismo a haber puesto su confianza en la institución del Estado, más que a los errores inherentes la filosofía de Marx.

El emotivismo en que caen los planteamientos morales de las sociedades liberales es más susceptible de acarrear formas de imposición, que las comunidades coherentes con una determinada tradición. Esto es debido a su exclusión progresiva de la racionalidad en la moral, que se ve sustituida por la persuasión o por la violencia. La afirmación de que toda aseveración moral es de la forma “yo hago esto, hazlo tú también” pasa pretender constituir una ley universal (fallida) sobre el significado de las expresiones morales, a constituir una “teoría del uso”, es decir, un planteamiento que termina imperando de hecho en muchas conductas:

“Y, por supuesto, los términos emotivistas de su argumentación y los intentos de persuasión no pueden sino degenerar en coercitividad e imposición. **“El emotivismo, en palabras de MacIntyre, entraña dejar de lado cualquier distinción auténtica entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras”**¹⁹³.

El compromiso de las distintas formas del emotivismo con la violencia social, es consecuencia de la exclusión de la racionalidad como única forma viable de sustentar la convivencia. De este modo, se da una imposibilidad del diálogo, pues no se puede captar su contribución a la construcción social. Y no hay que confundir el diálogo, con una fórmula vacía de contenido: un diálogo de sordos no es verdadero diálogo; un modo de intercambio en el que no se da un encuentro racional real entre las posiciones, ignora la existencia de inconmensurabilidad y resulta estéril. Pretender que en esas condiciones existe realmente construcción social es inclinar la balanza del lado del autoritarismo.

En resumen, si se analiza atentamente tanto la trayectoria personal como la obra del escocés encontraremos argumentos contundentes para exonerarle de la injusta acusación de autoritarismo. En primer lugar, MacIntyre es un filósofo

¹⁹³ Cfr. RODNEY CLAPP: “From Family Values to Family Virtues”, en Nancey Murphy, Brad J. Kallenberg y Mark Thiesen Nation (eds.), *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*, Trinity Press International, 1997, pp. 185-201. La cita de MACINTYRE corresponde a *Tras la virtud*, p. 40 (23). La negrita es nuestra.

“And indeed the emotivist terms of their argument and attempted persuasion can finally allow for nothing but coercion and imposition”.

dialogante, que interviene en los debates de la comunidad filosófica, y tiene muy en consideración las opiniones de quienes le plantean dificultades y cuestiones. Su talante personal, pese a lo terminantes que a veces puedan resultar sus afirmaciones, es de apertura y diálogo. No podría ser de otra manera, si consideramos cómo en su pensamiento, las posiciones filosóficas y la vida práctica han de caminar al unísono. En este caso, sus posiciones epistemológicas y su talante personal siempre cuentan con todas las opiniones contrarias como instrumento de avance en la propia investigación. Y la conexión de ideas y acción política no puede menos de traslucir este mismo planteamiento. La identificación con la propia tradición y comunidad no puede excluir el diálogo y el debate con otras comunidades y tradiciones. Además, la mayor lacra que puede darse en una comunidad o tradición es la ausencia de debate y diálogo interno.

Como muchas veces la acusación de totalitarismo viene ligada a una inadecuada comprensión de la relación de las propuestas de MacIntyre con el movimiento comunitarista¹⁹⁴, es oportuno que ahora pasemos a revisar esa relación.

7. MACINTYRE Y EL COMUNITARISMO

El comunitarismo es un movimiento de reacción frente al liberalismo imperante en las sociedades occidentales, sobre todo en el terreno político y moral. Sus orígenes más claros comienzan en los años 80 del siglo XX, y más concretamente con la publicación de la obra de Michael Sandel *Liberalism and the Limits of Justice*¹⁹⁵, y la creación de un foco de opinión alrededor de la revista *The Responsive Community*. Amitai Etzioni, con William Galston (experto en liberalismo y antiguo discípulo de Leo Strauss) y Mary Anne Glendon, propusieron en 1995 el Manifiesto Comunitarista. El comunitarismo busca potenciar el desarrollo de comunidades humanas fuertes vínculos de integración, que proporcionen a sus componentes los beneficios de la cooperación social, que se ven amenazados por las formas sociales individualistas del liberalismo.

La controversia entre liberalismo y comunitarismo se ha desarrollado de modo preponderante en el mundo anglosajón, y han intervenido autores tan

¹⁹⁴ En particular, DEREK L. PHILLIPS: *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton University Press, 1993, le acusa de totalitarismo precisamente identificando una especie de conspiración comunitarista frente al liberalismo de la que MacIntyre formaría parte según este autor. En la misma línea, vid. DAVID CONWAY: *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*, Macmillan and St Martin's Press, 1995.

¹⁹⁵ Cfr. MICHAEL SANDEL: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press; Cambridge, 1982.

variados como Charles Taylor, Michael Walzer, Stanley Hauerwas, Daniel A. Bell, o Robert N. Bellah¹⁹⁶, por el lado comunitarista, y Will Kymlicka, Alan Gewirth, John Rawls, Richard Rorty y Joseph Raz, por el liberal, entre otros muchos. El debate se centra en temas como la necesidad de reforzar la “sociedad civil”, la supuesta neutralidad del liberalismo, la influencia de éste en los planteamientos morales de los ciudadanos, la construcción de formas comunitarias que no incorporen el *ethos* liberal, las posibilidades políticas de esas comunidades, etc.

Muchos autores han intentado ver y siguen viendo en MacIntyre un comunitarista, aunque ciertamente original¹⁹⁷. Pero el escocés no acepta su identificación con este movimiento filosófico y político. La coincidencia parcial —en el tiempo, en los temas de discusión y en las críticas frente al liberalismo— viene compensada por la gran distancia entre los planteamientos de fondo de los partidarios del comunitarismo y el propio MacIntyre. Algunos comunitaristas parten de una revisión de Hegel o incluso de Heidegger, mientras que el escocés no se separa de un aristotelismo incompatible con esos autores modernos, y llega a mostrar cómo a veces los insuficientes argumentos del comunitarismo pueden hacer que el liberalismo salga victorioso de los debates que se plantean entre ambas corrientes.

“Las diferencias entre la comunidad política concebida en términos aristotélicos y muchos estados-nación modernos, es demasiado grande. Pero precisamente a esta diferencia se le ha prestado muy poca atención en los recientes debates entre liberales y comunitaristas”¹⁹⁸.

El discurso político de MacIntyre es plenamente original y, si bien es cierto que posee concomitancias teóricas con algunos autores comunitaristas —por ejemplo, cierto hegelianismo, que a MacIntyre le viene a través de

¹⁹⁶ Cfr. R. N. BELLAH *et al.*: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Harper And Row; New York, 1986; hay traducción española: *Hábitos del corazón*, Alianza; Madrid, 1985.

¹⁹⁷ Cfr. STEPHEN MULHALL y ADAM SWIFT: *Liberals and Communitarians*, 2ª ed., Blackwell, 1996; ROSS POOLE: *Morality and Modernity*, Routledge, 1991; PHILIP PETTIT: “Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, pp. 176-204.

¹⁹⁸ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 302.

“The differences between political community conceived in Aristotelian terms and any modern nation-state is just too great. But it is this difference to which quite insufficient attention has been paid in recent debates between liberals and communitarians”.

Collingwood y Marx; una aguda crítica al liberalismo, etc.—, se sale de los moldes que ellos mismos han aceptado, cosa que nunca han conseguido del escocés¹⁹⁹. El propio MacIntyre ha tenido que salir al paso de quienes pretendían adscribirle al movimiento comunitarista, y lo ha hecho de modo repetido y contundente.

El fondo de la cuestión es que el autor de *Tras la virtud* ha detectado dos errores fundamentales en el comunitarismo: el primero, que consiste en **“tratar de infundir la política del Estado con los valores y modos de participación de la comunidad local. Y el error adicional de suponer que hay algo bueno en la comunidad local en sí”**²⁰⁰.

El primer error comunitarista lo trataremos al hilo de la discusión de MacIntyre acerca del patriotismo.

a) *La justicia con la comunidad política: el patriotismo*

MacIntyre ha afrontado directamente el tema del patriotismo, y, sin avanzar una toma de postura a-priori en los debates al uso sobre este tema, ha profundizado en los modos de aproximarse a estas cuestiones y en ese aspecto de la justicia que consiste en gratitud para con la propia comunidad.

En su ensayo “Is Patriotism a Virtue?”²⁰¹ plantea los posibles términos entre los partidarios de la virtud del patriotismo y los partidarios de un universalismo que pasara por encima de las diferencias de nación. En el fondo está planteando el debate entre los comunitaristas y los liberales. Lo que el filósofo de Glasgow viene a decir es que el discurso patriótico se opone a otro de corte universalista, y que ambos a menudo comparten un modelo muy parecido en cuanto a la comunidad a la que se refiere esta virtud. Si se trata del Estado-nación —la comunidad sin vínculos compartidos suficientes donde no hay concepto de bien común y en la cual, por el alejamiento respecto de un adecuado concepto del bien y de la moral, se encuentran disfunciones importantes en las leyes vigentes—, entonces la virtud del patriotismo se convierte no sólo en una

¹⁹⁹ Cfr. “I’m Not a Communitarian, but ...”, *The Responsive Community*, vol. 1, n.º 3, Verano, 1991, pp. 91-2; “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 302; *Animales racionales y dependientes*, p. 167 (142).

²⁰⁰ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 167 (142).

“(...) to attempt to infuse the politics of the state with the values and modes of participation in local community. It is a further mistake to suppose that there is anything good about local community as such”.

²⁰¹ (The Lindley Lecture, 1984), Department of Philosophy, University of Kansas, Lawrence, 1984, 20 pp. Traducido al castellano por Enrique López Castellón: “¿Es el patriotismo una virtud?”, Cuaderno Gris II (1994) pp. 38-46.

cuestión polémica, sino incluso en un vicio²⁰². MacIntyre ha resaltado su distancia del movimiento comunitarista, porque teme que su énfasis en los vínculos que sostienen la identidad de una comunidad delimitada en un Estado-nación, derive en un patriotismo mal entendido que engendre intolerancia. El patriotismo vigente en el bando liberal, por la marcada tendencia a que se disuelvan los vínculos comunitarios en ese tipo de planteamiento político, postula un patriotismo muy débil e incluso lleva a que esta virtud esté mal vista.

Como MacIntyre apunta, sólo las sociedades bien construidas —sólo aquellas que contemplan los requisitos del bien común—, son realmente comunidades. Por tanto, sólo a ellas se les debe la lealtad del patriotismo. El resto serían fantasmas de comunidad, y por tanto, sólo cabe esperar disfunciones de una adhesión incondicional a ellas. El patriotismo que se da en las comunidades en orden está excluido del fanatismo pues dichas comunidades basan sus vínculos en un debate racional. La adhesión a la propia comunidad ha de ser siempre racionalmente sostenible como también ha de razonarse el dejar de acudir a determinadas necesidades de esa comunidad, según el caso.

“El estado-nación moderno, en cualquiera de sus formas, es una institución peligrosa e inmanejable, que se presenta a sí misma, por un lado, como un proveedor burocrático de bienes y servicios que siempre está a punto pero nunca termina de dar a sus clientes valor por dinero, y, por otro lado, como un depositario de valores sagrados, que de cuando en cuando le invita a uno a dar su propia vida por su causa. Como ya he señalado en otro lugar (...), es como ser animado a morir por la compañía telefónica”²⁰³.

Nuestro autor detecta el peligro de reproducir el esquema de convivencia del Estado liberal en niveles locales de convivencia. Del mismo modo que reproducir en el Estado el esquema comunitario de las verdaderas comunidades locales, conduciría a un patriotismo desenfocado, intentar adaptar las formas políticas comunitarias locales a los moldes estatistas supondría la pérdida de los valores más preciados de esas comunidades. La falta de visión de los valores que encarna el Estado es la causa de ambos errores. De la misma forma que cabe

²⁰² Para otros ejemplos de cómo las virtudes pueden cambiar por el contexto en el que se dan, cfr. “How Virtues Become Vices: Medicine and Society”, *Encounter*, vol. 45(1), Julio 1975, pp. 11-17.

²⁰³ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 303.

“The modern nation-state, in whatever guise, is a dangerous and unmanageable institution, presenting itself on the one hand as a bureaucratic supplier of goods and services, which is always about to, but never actually does, give its clients value for money, and on the other as a repository of sacred values, which from time to time invites one to lay down one's life on its behalf. (...) It is like being asked to die for the telephone company”.

un estatalismo de carácter uniformador y globalizador, que no respeta la identidad propia de las formas comunitarias locales, cabe también una comunidad local que pretenda reproducir el esquema estatal a un nivel más reducido. Las tensiones entre uno y otro error son la causa de muchas de las tensiones provocadas en la actualidad por los nacionalismos ²⁰⁴.

MacIntyre pretende alejarse, por un lado de la postura liberal, que intenta fingir que ampara a una comunidad, cuando realmente no lo hace, es más actúa como disolvente de las distintas comunidades que pueden desarrollarse en su seno. Por otro lado, de los comunitaristas que reivindican que el aparato del Estado liberal debe amparar a una sola comunidad unitaria, cuando no está diseñado para ello y acarrearía tremendas consecuencias.

Se entiende por qué algunas críticas que surgieron a raíz de la publicación del artículo de MacIntyre “Is Patriotism a Virtue” estaban totalmente desenfocadas, al no acertar a situar la posición del escocés respecto al Estado. Stephen Nathanson en su artículo “In Defense of Moderate Patriotism” ²⁰⁵, no comprende las razones de la polarización que había establecido MacIntyre entre los argumentos de los defensores y detractores del patriotismo. Lo que el escocés ve pernicioso es adoptar el patriotismo con el telón de fondo del esquema del Estado moderno; tanto el partidario de un patriotismo universalista como el más radical nacionalista, estarían cegados por este horizonte tan reducido, y, por tanto, no acertarían a configurar adecuadamente una virtud como ésta.

b) Raíces del distanciamiento del movimiento comunitarista

El rechazo de la política del Estado-nación moderno es una manifestación importante de sus discrepancias con el comunitarismo. Pero las discusiones con distintos autores del ámbito comunitarista denotan que esas diferencias tienen un calado filosófico más profundo.

MacIntyre ha discutido con Charles Taylor acerca de sus posiciones frente al proyecto ilustrado. MacIntyre detecta que la aceptación de las formas políticas del liberalismo indica una participación con él mayor de la confesada. Charles

²⁰⁴ Cfr. ERNEST GELLNER: *Culture, Identity and Politics*, University of Cambridge Press, Cambridge, 1987; hay traducción española: *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, 1989. Para una visión del nacionalismo desde sus orígenes hegelianos: vid. FERNANDO INCIARTE: “El bucle melancólico en perspectiva”: Nueva Revista, (71) Sep.-Oct. 2000, pp. 46-63.

²⁰⁵ Cfr. STEPHEN NATHANSON: “In Defense of `Moderate Patriotism’”, *Ethics*, 99 (1989), pp. 535-52.

Taylor ha hecho converger en gran medida sus teorías con las del escocés²⁰⁶, pero se empeña en rescatar algunos otros aspectos no específicamente liberales de la modernidad, como el concepto de razón autónoma²⁰⁷. La respuesta de MacIntyre en la línea de rechazar esos aspectos de la modernidad como aportaciones irrenunciables, está ligada a la incompatibilidad de esos aspectos con el modo especial por el que se adquieren los criterios morales en las prácticas, las comunidades y las concepciones de la vida humana tomada como un todo²⁰⁸.

El problema de los comunitaristas, y lo que los distancia significativamente de MacIntyre, resulta de la disparidad de las raíces filosóficas en las que se apoyan. MacIntyre tiene el convencimiento de que la tradición aristotélico-tomista es la única que puede ofrecer una alternativa a la modernidad, precisamente por no estar impregnada de los defectos de ésta. Los comunitaristas, al menos los más representativos, se basan en fundamentaciones menos radicales, y basadas en el sustrato de la propia modernidad. Es lógico, por tanto, que sus propuestas políticas tampoco satisfagan a MacIntyre, pues de algún modo están impregnadas de los defectos de las teorías que les sirven de justificación y que explican —aunque sólo sea parcialmente— su aparición.

8. EL NACIONALISMO

La filosofía práctica de MacIntyre puede aportar luces para comprender y tratar el problema de los nacionalismos. Él no ha tratado este tema directamente, pero muchas de sus alusiones a las comunidades específicas que pueden surgir o mantenerse intactas, por ejemplo dentro de un Estado de corte liberal, hacen alusión a su modo de relación y a su articulación política.

Aunque ha criticado duramente a Ernest Gellner, acusándole de integrarse en la corriente moderna, nos parece que MacIntyre compartiría la posición de que el nacionalismo es un fenómeno que se produce por contraste con la

²⁰⁶ Cfr. CHARLES TAYLOR: “Die Motive Einer Verfahrensethik”, en *Moralität und Sittlichkeit: das Problem Hegels und die Diskursethik*, Wolfgang Kuhlmann (ed.), Suhrkamp; Frankfurt, 1986, pp. 101-35. Version inglesa: “The Motivation Behind a Procedural Ethics” en *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Ronald Beiner y William James Booth (eds.), Harvard University Press; Cambridge, 1993, pp. 337-60.

²⁰⁷ Cfr. CHARLES TAYLOR: “Justice after Virtue”, en *Kritische Methode un Zukunft der Anthropologie* Michael Benedikt y Rudolf Berger (eds.), Vienna, 1985, pp. 23-48. Reimpreso en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, pp. 16-43.

²⁰⁸ Para una respuesta más amplia a las posiciones de Taylor sobre MacIntyre, cfr. “A partial response to my critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, pp. 286-9.

modernidad. Según Gellner se trata de un fenómeno postmoderno que surge como reacción a una imposición homogeneizante por parte de los sistemas políticos modernos²⁰⁹. Pero el planteamiento macintyreano sería más bien que, precisamente los nacionalismos, al pretender implantar en un ámbito más reducido, un sistema político de carácter estatal, caen en el mismo defecto que critican. Esta confusión de comunidad con Estado-nación está en el origen de muchas confrontaciones nacionalistas en la actualidad²¹⁰.

MacIntyre, sin embargo, no puede adoptar una postura nacionalista definida de este modo. No contempla el establecimiento de comunidades ni la oposición a un Estado, reivindicando el establecimiento de otro Estado. Por eso su modelo de comunidades —aunque se caracteriza por el carácter local—, no se puede identificar como nacionalismo. Ya explicamos que el patriotismo según MacIntyre puede ser vicio o virtud, dependiendo del modelo de comunidad en que se apoye y de los medios que reivindique. Si confunde comunidad con Estado nacional, o confía el desarrollo de la comunidad a las instituciones de ese Estado, está viciado de raíz.

Continúa MacIntyre buscando una clave para diferenciar el tipo de estructuras sociales que son capaces de facilitar el avance racional y moral, de aquellas otras que basan su identidad en vínculos meramente tradicionales, y no terminan de someterse al escrutinio de la razón. Trasladado a la terminología política, el primero estos conceptos correspondería a la categoría de *Volk*, mientras que el segundo se adapta a la denominación de *πόλις*.

“ (...) aunque este tipo de sociedad política —pongamos que, para reconocer lo que hay en ella de Aristotélico, la llamamos *polis*— requiere, en efecto, un alto grado de cultura compartida por quienes participan en ella, en sí misma no está constituida por esa cultura compartida, y es muy diferente de esas otras sociedades políticas cuyos lazos esenciales son los vínculos de una tradición cultural compartida”²¹¹.

²⁰⁹ Cfr. ERNEST GELLNER: “Reason, Rationality and Rationalism”, en ADAM Y JESSICA KUPER (eds.) *The Social Science Encyclopedia*, London, 1985, pp. 687-690; *Culture, Identity and Politics*, University of Cambridge Press, Cambridge, 1987; hay traducción española: *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, 1989, pp. 102-122.

²¹⁰ Alejandro Llano señala desde esta perspectiva la contradicción de pretender construir “la España de los Estados” en el marco contrario de una Europa de las naciones. Cfr. ALEJANDRO LLANO: “El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas”, *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 2, p. 468. Vid también su *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999.

²¹¹ Cfr. “Politics, Philosophy and The Common Good”, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.). University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, p. 241.

“(...) although this type of political society —let us recognize that in it which is Aristotelian by calling it a *polis*— does indeed require a high degree of shared culture by those who participate in it, it is not itself constituted by that

Si nos remontamos al concepto macintyreano de tradición, recordaremos que está definida por un argumento racional prolongado en el tiempo. Éste es su verdadero núcleo constitutivo, por encima de la mera sucesión temporal de factores culturales, que pueden dar apariencia de tradición, pero en el fondo también pueden ocultar una crisis y descomposición.

“Una polis es siempre, potencial o actualmente, una sociedad de investigación racional, de autoescrutinio. Por contraste, los vínculos del Volk son prerracionales y no racionales”²¹².

Encontramos aquí un fuerte argumento para descargar a MacIntyre de las críticas de quienes han intentado adscribirle a un pensamiento tradicional conservador o reaccionario. Tampoco aciertan los que sospechan de las consecuencias políticamente autoritarias de su proyecto:

“Una polis es, en efecto, imposible, a menos que sus ciudadanos compartan al menos un lenguaje (...), modos de deliberación formales y espontáneos, y un alto grado de comprensión común de prácticas e instituciones. Y tal comprensión común se deriva generalmente de alguna tradición cultural particular heredada. Pero esos requerimientos han de servir a los fines de una sociedad en la que los individuos puedan siempre poner en cuestión, mediante la deliberación racional, aquello que, acerca de su propio bien y del bien de la comunidad, se daba por sentado hasta entonces por la costumbre y la tradición”²¹³.

Esta distinción, aleja a MacIntyre los de intentos de asimilarle con movimientos nacionalistas y comunitaristas. Según su percepción, la adscripción meramente cultural, ya sea lingüística, geográfica o racial, etc., o basada en

shared culture and is very different form those political societies whose essential bonds are the bonds of a shared cultural tradition”.

²¹² Cfr. “Politics, Philosophy and The Common Good”, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.). University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, p. 241.

“A polis is always, potentially or actually, a society of rational enquiry, of self-scrutiny. The bonds of the Volk by contrast are prerational or nonrational”.

²¹³ Cfr. “Politics, Philosophy and The Common Good”, en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.). University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, p. 241.

“A polis is indeed impossible, unless its citizens share at least one language —they may well share more than one— and unless they also share modes of deliberation, formal and informal, and a large degree of common understanding of practices and institutions. And such common understanding is generally derived from some particular inherited cultural tradition. But these requirements have to serve the ends of a society in which individuals are always able to put in question through communal deliberation what has hitherto by custom and tradition been taken for granted about their own good and the good of the community”.

vínculos de interés, como los económicos, no constituyen una verdadera comunidad por carecer de suficiente base de escrutinio racional.

C. *APROXIMACIÓN A LA PROPUESTA POLÍTICA DE MACINTYRE. LAS COMUNIDADES IDÓNEAS*

MacIntyre está muy interesado en sacar consecuencias políticas de su pensamiento. No se queda en una mera aproximación a los temas de filosofía moral, epistemología o historia de la filosofía. Como hemos apreciado en repetidas ocasiones, la empresa filosófica se queda coja si no va acompañada de su correlato social; más aún, los descubrimientos en cuanto a la vigencia de la teoría aristotélica están concatenados con una adecuada concepción y práctica social que articulan esa misma teoría. Todo brota de única raíz constituida por la tradición.

Nuestro autor ha aprovechado el género de la entrevista para aventurar algunas posiciones y explicaciones de sus ideas políticas. Sólo en los últimos años ha ido poniendo más orden en esas ideas y dándoles cuerpo, en conexión con todas las líneas argumentales de sus teorías morales. Así, en una entrevista concedida en 1990 afirmaba:

“¿En qué debería consistir nuestra actividad política? Esta es mi respuesta: en la construcción y promoción en el ámbito local de formas de comunidad y de relaciones sociales basadas en la actividad práctica, en las cuales —y a través de las cuales— se consiguen los bienes inmanentes a las prácticas. La creación y conservación de relaciones comunitarias en la casa, la granja, la vecindad, el lugar de trabajo, la escuela, la parroquia y la clínica, son actividades con fines inmanentes a ellas mismas” (...)²¹⁴.

La propuesta política no está encerrada en un sistema concreto, sino, más bien, se realiza en una aproximación paulatina. En primer lugar, aporta criterios negativos de delimitación: las formas que excluyan *a priori* un adecuado concepto de bien común; las que impidan la participación ciudadana efectiva en el rumbo político de la comunidad; la demostración de que un determinado sistema no pueda proporcionar una guía moral para sus componentes; la exclusión de modelos de gran escala que facilitan la despersonalización, etc. El Estado-nación moderno reúne varios de estos factores negativos con los que descartan características esenciales para acoger una verdadera comunidad.

²¹⁴ Cfr. “Después de Tras la virtud”: entrevista con RICARDO YEPES STORK. Atlántida, vol. 1, n.º 4, 1990, pp. 91-2.

“Cuando las formas de comunidad aristotélica basadas en prácticas se dan en el mundo moderno, son siempre, y no podría ser de otra manera, de pequeña escala y locales. (Hay, por supuesto, una versión contemporánea de la política Romántica que glorifica lo de pequeña escala y local como tal. Pero, desde un punto de vista aristotélico, las comunidades pequeñas de por sí no ostentan un mérito particular). (...) La crítica liberal de esos estados-nación que pretenden encarnar los valores de la comunidad tiene poco que decir a los aristotélicos, como yo, para los que el estado-nación no es y no puede ser el lugar de la comunidad” ²¹⁵.

Pero según el propio MacIntyre ha afirmado **“todas las negaciones son las sombras lógicas proyectadas por compromisos positivos”** ²¹⁶. Los criterios positivos serían el contenido material con que habría que llenar esas características excluyentes y sólo los puede proporcionar una tradición de debate racional en buen estado. MacIntyre asegura que la tradición aristotélico-tomista que él postula es capaz de aportarlos.

Otra característica de este desarrollo político es que ha de ser realista y concreto. No basta con formularlo teóricamente, sino que hay que verlo encarnado en comunidades que de hecho existan. La necesidad de este realismo hace parecer más marginal todo el proyecto. En esas comunidades realmente existentes ha de verse encarnado el ideal de tradición de MacIntyre. No basta que aparenten ciertas notas de comunidad, sino que han de estar informadas por una tradición como la aristotélico-tomista, al menos en sus aspectos básicos relativos al bien común y a la existencia de una justicia del mérito no distorsionada por las presiones de un poder político o económico externo. Un síntoma de la existencia de ese bien común es la capacidad de esa comunidad para desarrollar las prácticas en buen estado que constituyen sus núcleos básicos de cooperación y convivencia. Pero la comunidad, como *práctica de prácticas*, ha de conjugarlas a todas ellas; saber distinguir las verdaderas prácticas de otras que sólo lo son aparentemente; asignar méritos y mayores posibilidades a aquellas que tiendan a bienes superiores; coordinarlas en función de otras necesidades más

²¹⁵ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus, (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 303.

“When practice-based forms of Aristotelian community are generated in the modern world, they are always, and could not but be, small-scale and local. (There is of course a contemporary version of Romantic politics which glorifies the small-scale and local as such. But from an Aristotelian standpoint small communities as such have no particular merit.) (...) The liberal critique of those nation-states which pretend to embody the values of community has little to say to those Aristotelians, such as myself, for whom the nation-state is not and cannot be the locus of community”.

²¹⁶ Cfr. “The Indispensability of Political Theory”, en *The Nature of Political Theory*, David Miller y Larry Siedentop (eds.), Clarendon Press; Oxford, 1983, p. 32.

circunstanciales de la comunidad global, en definitiva ordenar los bienes presentes en todas las prácticas que concurren²¹⁷.

En realidad, las características de comunidades idóneas constituyen un tipo ideal al que cabe acercarse gradualmente. No existen en estado puro, pero se puede identificar siempre si determinada comunidad se aproxima se o aleja de ese modelo²¹⁸. En todo caso, es esencial salvaguardar la cercanía de criterios y la argumentación racional de las decisiones de acuerdo con los principios básicos de la tradición que sustenta esa comunidad. Esto supone un amplio margen de libertad en la discusión de los diferentes problemas, y, al mismo tiempo, una exigencia de coherencia en los interlocutores, cuyo apartamiento radical de los principios y la racionalidad de la tradición sólo puede estar avalada por la detección de una verdadera crisis epistemológica, y el consiguiente avance de una solución que la resuelva desde otra tradición rival.

En la comunidad de la que habla MacIntyre es esencial, pues, el debate racional permanente de las decisiones, pero también lo es la aceptación de los principios fundamentales de la tradición en la que se basa. A quien pretenda disentir de esa tradición y permanecer participativamente en la comunidad sólo le cabe insertarse en los debates internos de esa tradición, haciendo inteligible su discurso a partir de los principios de esa misma tradición. Pero si no comparte con los demás miembros los aspectos fundamentales de la construcción del bien común, el intento de realización de aportaciones participativas en la comunidad es una contradicción interna.

Es decir, la construcción de la comunidad no se basa en criterios de mera convivencia pacífica o de mutua ayuda económica, sino en el compromiso por la construcción moral de la comunidad y de tender al bien común de sus componentes.

La comunidad no sólo debe tender a estos fines, sino también desenmascarar a quienes realmente no los comparten, y, por tanto son incapaces de cooperar al bien común mientras obtienen los beneficios de la cooperación social. Lógicamente recibirán menos, pues su contribución es escasa, e incluso han de ser sancionados por el daño que puedan ocasionar las omisiones debidas. La pasividad no se contempla como posibilidad de cooperación, al contrario que en las sociedades modernas.

²¹⁷ Cfr. "An Interview with Alasdair MacIntyre": GORDON REDDIFORD y WILLIAM WATTS MILLER, *Cogito*, vol. 5(2), 1991, pp. 67-73. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, p. 274.

²¹⁸ Cfr. "A Partial Response to My Critics", en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 284.

Entre las comunidades idóneas que ha señalado MacIntyre se encuentran las que se desarrollan al margen de la modernidad, como determinadas comunidades agrícolas o pesqueras. En ellas se viven espontáneamente los aspectos anteriormente señalados que preservan el bien común y dotan a esa comunidad de unos vínculos de solidaridad, que no se rompen por factores externos como la ambición económica o el poder. MacIntyre señala que, aunque están constituidas por multitud de prácticas productivas, sin embargo, esas prácticas no están viciadas por la lacra de la ambición. O, al menos, no existe un marco institucional donde la ambición se dé por supuesta y se ampare. MacIntyre se fija, por ejemplo, en cómo esas comunidades bien construidas tienden a prohibir la usura y se da en ellas un amplio acuerdo sobre absolutos morales como el juicio sobre la mentira.

Esas comunidades existen de hecho. Sus componentes viven al margen de las sociedades modernas. Su marco político viene delimitado por un modo de vida local, en el que las formas de ejercer el poder están cerca de los ciudadanos gobernados. El tamaño reducido de esas comunidades favorece esa cercanía. Una comunidad masificada supone fácilmente el anonimato de los gobernados y la lejanía de las instancias de poder. Y esto para MacIntyre es esencial, pues entiende la comunidad política y el ejercicio del poder como un constante debate racional en el que están implicados todos los miembros de la comunidad.

Varias prácticas entrelazadas pueden constituir una comunidad, que, aunque o no constituya un todo social —en el sentido de que no cubra todas las necesidades básicas de sus componentes—, no deja de tener importancia política. Las comunidades de este tipo están constituidas por la conjunción de distintas prácticas. Por ejemplo, en determinadas universidades, hospitales, escuelas, familias, empresas, etc. se sostienen mutuamente distintas prácticas, amparadas en una tradición compartida, que hace que todas ellas se orienten a unos bienes delimitados racionalmente por dicha tradición. **“Es posible, según estas premisas, trabajar con aquellos con quienes uno comparte suficientes creencias como para rescatar y recrear la autoridad dentro de comunidades que rompen con el *ethos* pluralista”**²¹⁹. Estamos, pues, en presencia de un tipo de comunidades de vínculos de principio. Sus componentes se asocian, cada uno asumiendo determinadas funciones, pero compartiendo ideas fundamentales, al menos sobre los bienes implicados en esas prácticas y sobre el bien común. Pero este acuerdo implicará también los temas más generales de una tradición, como, por ejemplo, el alcance y significado de la vida humana, la responsabilidad y libertad de la persona, y el papel del hombre en la sociedad.

“Podríamos considerar ejemplos modernos de tal proyecto la

²¹⁹ Cfr. “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 210.

fundación y mantenimiento de una escuela, un hospital o una galería de arte; en el mundo antiguo, los ejemplos típicos serían un culto religioso, una expedición o una ciudad”²²⁰. “En el campo de la educación, esto significa la creación y defensa de currículos de enseñanza media y superior que reconozcan de distintos modos, la tradición y la autoridad. En el de la medicina significa trabajar en la constitución de formas nuevas y variadas de comunidad médica, cada una con sus acuerdos morales compartidos”²²¹.

Lo que caracteriza a estos **“ejemplos modernos”** es, en primer lugar, su aparente forma no local —en realidad son comunidades de alta especificidad, pero que no tienen por qué *localizarse* en un territorio concreto—, y por otro lado que, en este caso, se trata de comunidades ilustradas. No son meros residuos del pasado que hayan quedado inalterados por la modernidad, sino comunidades que surgen en plena modernidad aunque en desacuerdo significativo con ella. Por eso MacIntyre reniega de cualquier compromiso conservador:

“Podría pensarse que la conclusión a la que me aproximo es que deberíamos intentar construir y acercarnos a un mundo social más antiguo y tradicional. Pero dejaré esta fantasía utópica para los conservadores”²²².

El problema con que se encuentran esas comunidades es, a menudo, la existencia de un marco institucional discordante y hostil hacia ellas. Y la paralela necesidad de lograr que haya determinadas instituciones que puedan ampararlas de los ataques del *modus vivendi* imperante a su alrededor. Pero, como MacIntyre detecta, ese marco institucional se puede volver fácilmente contra las mismas comunidades, pues supone una instancia exterior a los bienes intrínsecos la comunidad. El constante riesgo del predominio de los bienes de la eficacia sobre los bienes de la excelencia, ha de tenerse muy en cuenta a la hora de acudir al apoyo de las instituciones políticas.

²²⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 191 (151).

²²¹ Cfr. “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 212.

“In education this means the creation and defense of high school and college curricula which do recognize tradition an authority of various kinds. In medicine it means working for a variety of new forms of medical community, each with its own shared moral allegiance”.

²²² Cfr. “Patients as Agents”, en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, “Philosophy and Medicine III”, Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 209.

“It may be thought that the conclusion to which I have been moving is that we ought to try and move towards an older an more traditional social world. That I shall leave that Utopian fantasy to the conservatives”.

Es importante resaltar que las comunidades pueden sobrevivir en distintos ámbitos políticos. La necesidad de una construcción política articulada viene después de la existencia de las propias comunidades. En ellas primero se viven de hecho unos criterios de autoridad y justicia. Sólo en un segundo momento se pueden arbitrar medios y sistemas de gobierno, de debate y decisión política, y de organización, que pueden ser muy variados, siempre que no atenten contra los aspectos básicos de la tradición que sustenta a esa comunidad.

1. LAS FORMAS LOCALES DE CONVIVENCIA

Uno de los errores comunitaristas consiste, como hemos visto, en identificar, sin más, las formas de convivencia ideales, con las comunidades locales. MacIntyre es partidario de que la dimensión política sea de carácter reducido, y esto lo cumplen mejor las comunidades locales, pero añade a esta característica, otras también necesarias para poder hablar de verdaderas comunidades, o comunidades en orden.

“El carácter relativamente reducido de la comunidad local, y los encuentros y diálogos cara a cara que se dan en su seno, son características necesarias, para el logro compartido de los bienes comunes de quienes participan en la deliberación racional necesaria para sostener las redes de aportación y recepción; pero, si están ausentes las virtudes de la *justa generosidad* y de la *deliberación compartida*, las comunidades locales están siempre abiertas a la corrupción motivada por la cerrazón, por la autocomplacencia, por el prejuicio contra los extraños, y por un amplio espectro de otras deformaciones, entre las que se encuentra el surgimiento de un culto a la comunidad local”²²³.

La magnitud reducida no asegura el surgimiento de las comunidades idóneas, pero sí facilita una de sus características básicas: la participación ciudadana en la configuración política. MacIntyre se queja del anonimato de las masas ciudadanas en las formas políticas dominantes en la actualidad, y de la pasividad que suscitan. Postula una mayor implicación política de los ciudadanos, no solamente a través de los cauces establecidos para la

²²³ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 167 (142):

“The relatively small-scale character and the face-to-face encounters and conversations of local community are necessary for the shared achievement of the common goods of those who participate in the rational deliberation needed to sustain networks of giving and receiving, but, absent the virtues of just generosity and of shared deliberation, local communities are always open to corruption by narrowness, by complacency, by prejudice against outsiders and by a whole range of other deformities, including those that arise from a cult of local community”.

participación institucional de las democracias occidentales, sino a través de la responsabilidad en el bien común en todos los niveles comunitarios de una sociedad. Para ello hace falta un cambio de mentalidad y un cambio institucional: el cambio de mentalidad lo deben afrontar los propios ciudadanos participantes en multitud de instancias participativas, implicándose personalmente en su gestión y desarrollo, y no dejando a los mecanismos estatales la responsabilidad última de las soluciones. El cambio institucional, paralelo al anterior, consiste en una retirada del Estado de ámbitos y decisiones que no le corresponden, para dejar un amplio margen de libertad que deben asumir las comunidades intermedias más cercanas y locales.

La garantía del bien común debe partir de un acuerdo racional, y sólo cuando no sea posible, de un consenso o incluso de una acción coercitiva. Pretender que se funciona como si existiera tal acuerdo —como si estuviéramos ante una verdadera comunidad orientada al bien común—, cuando en realidad la comunidad estatal se apoya en una solución de compromiso, supone vaciar el concepto de bien común; es más, supone de hecho pactar que no se entrará en la discusión racional de cuestiones que afectan a aspectos básicos del bien común. Y, si no se arbitran fórmulas para que en otros ámbitos comunitarios se articulen medios para esa discusión racional y para la consecución de esos bienes, se originará un amplio grado de frustración en esa comunidad. La degeneración moral de una sociedad es un aspecto visible de esa frustración.

Las comunidades idóneas que pueden surgir en el seno del liberalismo, son las actividades que se configuran a partir de las asociaciones voluntarias, grupos religiosos, agrupaciones familiares, etc., donde pueden articularse visiones compartidas del bien. Pero, si quieren mantener sus virtualidades como ámbitos de desarrollo moral, no deben cooperar con las instituciones políticas del liberalismo hasta el punto de pretender que con su manejo podrían estar en condiciones de desarrollar más fácilmente una comunidad genuina.

Se entiende que MacIntyre no propone una alternativa anarquista. Habla de la necesidad de colaborar con las instituciones del Estado liberal ante determinados problemas y necesidades.

“En ocasiones, el sostenimiento y defensa de formas locales de comunidad puede exigir, desde luego, algún tipo de participación *ad hoc* en los sistemas políticos globales”²²⁴.

Y años después añade:

“No se trata, en absoluto, como ya he señalado, de que la

²²⁴ Cfr. “Después de Tras la virtud”: entrevista con RICARDO YEPES STORK. Atlántida, vol. 1, n.º 4, 1990, p. 92.

política del Estado contemporáneo se haya convertido en irrelevante. Existen numerosas y cruciales necesidades de las comunidades locales que sólo pueden proveerse haciendo uso de los recursos del Estado e invocando la intervención de organismos estatales”²²⁵.

Pero siempre resalta que esa colaboración se ha de dar de un modo reflexivo, prudente, pues la tendencia generalizada consiste en dejar que el Estado asuma la plena competencia en los problemas que en realidad tendrían que ser abordados en otros niveles. Por eso se apresura a puntualizar que **“la participación referida [en las instituciones estatales] debería quedar limitada a situaciones muy precisas”**²²⁶; y que **“es la capacidad de la política de las comunidades locales la que será crucial a la hora de definir adecuadamente las necesidades y ocuparse de las que se han de satisfacer”**²²⁷.

Por otro lado, el distanciamiento respecto a esas instituciones estatales no supone salirse de su marco de convivencia. Es partidario de soportar las cargas impositivas y demás deberes ciudadanos en esas sociedades. **“Pero apoyar al estado liberal como un portador de valores, siempre pone en peligro a esos valores”**²²⁸.

Por tanto, para el proyecto reconstructivo de la moral no podemos confiar en las instituciones del estado liberal, y hemos de actuar muy prudentemente a la hora de servirnos de ellas; podemos aprovechar parcialmente esas instituciones y sus logros, pero debemos empeñarnos sobre todo en articular verdaderas comunidades subalternas a ese orden político y procurar mantenerlas alejadas del pernicioso influjo del *ethos* liberal. No debemos confiar a ese Estado la regeneración moral. No sólo no la conseguiríamos, sino que alcanzaríamos efectos contraproducentes: incluso los que han querido servirse del Estado para combatir al liberalismo han caído en las redes de la modernidad, que está inseparablemente unida a él.

²²⁵ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 167 (142).

“It is not at all, as I have already stressed, that the politics of the state have become unimportant. There are numerous crucial needs of local communities that can only be met by making use of state resources and invoking the interventions of state agencies”.

²²⁶ Cfr. “Después de Tras la virtud”: entrevista con RICARDO YEPES STORK. *Atlántida*, vol. 1, n.º 4, 1990, p. 92.

²²⁷ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 167 (142):

“But it is the quality of the politics of local communities that will be crucial in defining those needs adequately and in seeing to it that they are met”.

²²⁸ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 303.

En el caso de lo que llama “comunidad educativa”²²⁹, MacIntyre viene a compararla como un fantasma que deambula alrededor de las instituciones educativas de las sociedades modernas, sin llegar a tomar cuerpo. Pero **“es un fantasma que no puede ser exorcizado”**²³⁰, que sigue presente en muchas actitudes básicas de alumnos y profesores. La imposibilidad para ambos de encontrar una auténtica comunidad educativa es una nota de la cultura moderna, que sólo podrá ser superada por vía de corrupción de esta cultura, o bien por vía de regeneración de otra cultura alternativa²³¹.

El alejamiento de los sistemas políticos liberales no hace caer a MacIntyre en la inconsciencia de pensar que cualquier otro sistema alternativo puede tener más valor. Él postula incondicionalmente la participación racional de los miembros de la comunidad en su destino político. Por eso nunca estaría de acuerdo con sistemas que coarten la libre expresión de los argumentos configuradores de la vida pública y de la vida moral. Como hemos visto, las verdaderas comunidades, si han de ser comunidades de debate racional profundo, han de ser comunidades que den cabida a la libertad ideológica y de expresión.

2. LA MARGINALIDAD DE LAS COMUNIDADES DE LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICO-TOMISTA

La marginalidad de las comunidades idóneas que postula MacIntyre es una nota de la época moderna y postmoderna. Es decir es un síntoma claro de la inconmensurabilidad entre tradiciones. De momento, la tradición dominante es la de la modernidad, pero MacIntyre detecta muchas notas de su entrada en *crisis epistemológica*. Hasta que esa crisis no se haya generalizado y sigan siendo dominantes los modos de comprender y las instituciones liberales, no hay más remedio que resistir en esas formas comunitarias de carácter marginal. Es significativo cómo MacIntyre excluye taxativamente cualquier tipo de intervención violenta. No es una nueva lucha de clases la que dará lugar a la caída del liberalismo, sino la misma crisis de sus aproximaciones filosóficas y de sus formas de vida. La aceleración de esa situación y la consiguiente emergencia de un relevo cultural y social sólo puede venir a través de modelos de una tradición alternativa. Cuanto antes esos modelos sean capaces de presentarse como racionalmente superiores y alcancen vigencia social, más llevadera será la crisis moderna, y menos podrá tomar parte en ella la tradición postmoderna o nietzscheana.

²²⁹ Nos parece que esta traducción de “educated public” es más fiel a la idea de fondo de MacIntyre, que otras que se han dado como “comunidad ilustrada” o “educada”.

²³⁰ Cfr. “La idea de una comunidad ilustrada”, *Diálogo Filosófico*, n.º 21, Sept./Dic. 1991, p. 341.

²³¹ Es lo que da a entender MacIntyre al final de su artículo “La idea de una comunidad ilustrada”, *Diálogo Filosófico*, n.º 21, Sept./Dic. 1991, p. 342.

La relevancia política de las comunidades idóneas se da de muy diversas maneras. Ni siquiera es necesario que las distintas comunidades de la misma tradición estén de acuerdo entre sí. En unos casos las comunidades idóneas subsisten marginalmente y sólo hay que conseguir defenderlas de la influencia cultural y política del liberalismo imperante. Para MacIntyre una tarea por desarrollar es la explicación de cómo esas comunidades han conseguido aguantar a esa hostilidad. Dicha explicación está relacionada con la fuerza residual de la tradición aristotélica:

Con **“la apelación al mérito, [incluso los sistemas jurídicos de liberalismo] muestran su apoyo a una visión de la justicia más antigua, más tradicional, más aristotélica y cristiana. Esta inconsistencia es, por tanto, un tributo a la fuerza y la influencia residuales de la tradición, fuerza e influencia que tienen dos fuentes distintas. [a] En la *mélange* conceptual del pensamiento y la práctica moral de hoy, todavía se encuentran fragmentos de la tradición, conceptos de virtud en su mayoría, además de los conceptos típicamente modernos e individualistas de derechos y de utilidad. Pero la tradición [b] sobrevive también mucho menos fragmentada, mucho menos distorsionada en las vidas de ciertas comunidades cuyos lazos históricos con su pasado siguen siendo fuertes. Así la tradición moral más antigua se discierne en los Estados Unidos y otros lugares entre, por ejemplo, algunos católicos irlandeses, algunos ortodoxos griegos, ciertos judíos ortodoxos, comunidades todas ellas que han heredado su tradición moral, no sólo a través de la religión, sino también mediante la formación social de la aldea, ya que se trata de familias cuyos inmediatos antepasados vivieron al margen de la Europa moderna...**

Sin embargo, incluso en tales comunidades, la necesidad de intervenir en el debate público refuerza la participación en la *mélange* cultural en busca de una reserva común de conceptos y normas que todos podamos emplear y a los que todos podamos apelar. En consecuencia, la fidelidad de estas comunidades marginales a la tradición está en peligro constante de erosión, y esto por la búsqueda de algo que, si mi argumentación es correcta, no es más que una quimera”²³².

En otros casos se trata de crear *ex novo* comunidades idóneas: éstas pueden tener bastante relevancia. Puede partirse de universidades, de hospitales, escuelas, etc., que surgen de ese espíritu común no moderno que sale a flote una y otra vez, y puede cuajar en la adscripción de esos agentes en contacto con la

²³² Cfr. *Tras la virtud*, pp. 309-10 (251-252).

modernidad a una tradición más sólida que la *mélange* en la que hasta un momento dado se veían envueltos. MacIntyre confía en que el modo más importante y sólido de conjugar esos procesos es la adscripción a la tradición aristotélico-tomista. Su empresa particular no ha consistido en ningún experimento práctico, sino el impulso de la argumentación intelectual para demostrar cómo los recursos de esa tradición son superiores a los de las tradiciones rivales. MacIntyre ha impulsado la subversión de la tradición dominante a partir de la filosofía.

Una objeción importante, es la que se podría verter sobre él por no haber dado lugar, no ya a una actividad práctica de formación de comunidades en distintos ámbitos, sino tan siquiera a una escuela de pensamiento que pueda configurarse como una “comunidad”. MacIntyre se ha integrado en comunidades educativas —universidades—, como Notre Dame, que tienen una cierta inspiración en un ideario, pero donde de hecho se sustentan unos principios asumidos por el conjunto de la comunidad, que puedan dar la unidad que para MacIntyre sería necesaria. Tampoco en Duke University se dan esas características, aunque es posible que MacIntyre orientara su docencia hacia esa universidad, por la oportunidad de trabajar en comunidad con Stanley Hauerwas y otros profesores y alumnos que comparten al menos aspectos antimodernos de sus ideas. Sería razonable, desde su propio punto de vista, trabajar en una comunidad de argumentación con pensadores que compartieran los principios básicos de su tomismo aristotélico ²³³. Aunque MacIntyre ha buscado ejemplos de esos, no es conocida una colaboración estable con autores determinados. Es más, parece aceptar los modos de funcionamiento de la Universidad moderna. Su connivencia con el sistema universitario daría lugar a una crítica de incoherencia, por sustentar de hecho un sistema educativo en el que no cree, y servirse de él.

Pero tal vez no esa éste el modo de enfocar la cuestión: MacIntyre entiende la “comunidad educativa” en un sentido mucho más amplio, como aquella que está constituida por los participantes simultáneos en un debate racional desde principios compartidos de pensamiento. Ésta no necesita circunscribirse a un lugar determinado. Podría hablarse de una comunidad incipiente, aunque no se desarrolle un completo proyecto vital común, y no esté amparada por una institución concreta (en este caso, una universidad). Nadie ha acompañado a MacIntyre en sus empresas intelectuales más ambiciosas, pero él sí se ha implicado en debates y colaboraciones de muy diverso tipo con autores muy cercanos a sus posiciones de fondo ²³⁴. Tengamos en cuenta la importancia

²³³ Empiezan a ser conocidos algunos discípulos de MacIntyre, como Pamela Hall y Kelvin Knight.

²³⁴ Un ejemplo muy claro es su colaboración con Stanley Hauerwas en Duke University. Cfr. el libro coordinado por ambos: *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, STANLEY HAUERWAS y ALASDAIR MACINTYRE (eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1983, x + 286 pp.

de un contacto con los miembros de la propia comunidad para poder comprendernos adecuadamente a nosotros mismos.

Por tanto, la apertura al debate racional, en primer lugar con los miembros de la propia tradición, da lugar ya a esa incipiente comunidad. Por eso MacIntyre se ha empeñado en conocer y debatir a los más destacados filósofos que se acercan al tomismo. Y ha procurado estudiar si sus distintas posturas son compatibles con el impulso que él quiere dar a esta tradición ²³⁵.

Pero ni siquiera lo que se viene en llamar la “comunidad educativa” es para MacIntyre una verdadera comunidad, pues ésta para ser completa tiene que cubrir el ámbito político; tiene que abarcar los aspectos básicos de la convivencia humana: la supervivencia, mantenimiento, salud, educación, trabajo, cultura, espiritualidad, etc. No estaremos ante una comunidad si no hay unidad de criterios y unidad de acción en esos aspectos básicos.

La familia de por sí tampoco constituye una comunidad. Muchas veces no tiene la amplitud necesaria. Aunque una familia aislada, que se pueda autoabastecer en cuanto al desarrollo de las diferentes actividades básicas — sostenimiento, educación, etc.— podría constituirse en lo que MacIntyre llega a denominar un microcosmos de comunidad. Así, en determinadas culturas la familia bien ordenada orden actuaba como contexto social de carácter regenerativo, como en la Inglaterra de Jane Austen: **“Los cotos familiares de Highbury y Mansfield Park tienen que servir como sustitutos de la ciudad-estado griega y del reino medieval”** ²³⁶.

Pero, **“por lo general y de modo característico, los bienes de la vida familiar se consiguen en y a través de los bienes de distintos tipos de comunidad local. Y, en general y propiamente, el bien común de una familia sólo puede ser alcanzado de paso que se obtiene el bien común de la comunidad local de la que forma parte”** .

“Ni el Estado ni la familia constituyen la forma de asociación cuyo bien común esté a la vez respaldado y sostenido por las virtudes de la dependencia reconocida. En su lugar, debe haber alguna forma

²³⁵ esto de demuestra en las abundantes recensiones que ha publicado en los últimos años, sobre escritos cercanos a esa tradición: Cfr. Recensión de *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, de John Finnis. *Ethics*, vol. 103, (4), Jul. 1993, pp. 811-812; Recensión de *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, de James Tully (ed.). *Philosophical Quarterly*, 46 (1996), pp. 522-4; Recensión de *Philosophical Arguments*, de Charles Taylor, *Philosophical Quarterly*, 47, 1997, pp. 94-6; “Natural Law Reconsidered”: recensión de *Aquinas Theory of Natural Law* (Oxford University Press, 1996), de Anthony J. Lisska. *International Philosophical Quarterly*, 37 (1997) 1, pp. 95-99; “Preface”, en *Morality: The Catholic View*, de Servais Pinckaers. Traducción inglesa por Michael Sherwin, St. Augustine's Press; South Bend, Ind., 2000.

²³⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 296 (240).

de comunidad local, donde encajen las actividades de las familias, los trabajos, las escuelas, las clínicas, los clubes de debate, los clubes deportivos y las organizaciones religiosas”²³⁷.

Tenemos, por tanto, varias clases de asociación humana que no cumplen los requisitos de la verdadera comunidad: el Estado, al menos como lo conocemos en su forma moderna, no los reúne por carecer estructuralmente de un concepto adecuado de bien común. Pero tampoco los reúne la familia, u otras asociaciones humanas más simples, como la comunidad educativa, porque sus escasas dimensiones hacen imposible su sostenimiento al margen de otras asociaciones humanas, y por tanto, no pueden alcanzar las virtudes básicas pertinentes para el desarrollo del bien común, a no ser amparada por ellas.

Tengamos en cuenta, que no son sólo las dimensiones las que privan a esos modelos asociativos de su constitución en comunidad, sino la falta de coordinación de los factores necesarios para que pueda darse obtención del bien en aspectos esenciales de la vida humana. Si esa comunidad se viera forzada a apoyarse en un ámbito externo para aspectos fundamentales para el bien común, ni siquiera podría construir su identidad. Imaginemos una familia que se ve en la necesidad de confiar la educación de sus hijos a una escuela con criterios distintos a los que ella quiere transmitir; o cuyos miembros estén obligados a trabajar en empresas con criterios de justicia y convivencia completamente opuestos a sus planteamientos. Lo que está diciendo MacIntyre es que esas familias arriesgan su propia identidad y no podrán ser capaces de desarrollar las virtudes básicas, salvo en un grado marginal. Podrían mantener sus principios, y de hecho en muchos casos lo consiguen,

“pero cuando lo pueden hacer y lo consiguen es siempre porque los miembros de la familia, y más concretamente los padres, son capaces de construir para ella una gama de actividades y oportunidades que sustituyen a ese entorno social más favorable”²³⁸.

²³⁷ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 159 (135).

“The relatively small-scale character and the face-to-face encounters and conversations of local community are necessary for the shared achievement of the common goods of those who participate in the rational deliberation needed to sustain networks of giving and receiving, but, absent the virtues of just generosity and of shared deliberation, local communities are always open to corruption by narrowness, by complacency, by prejudice against outsiders and by a whole range of other deformities, including those that arise from a cult of local community”.

²³⁸ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 158 (134).

“But when they can and do, it is always because the family members and more specially the parents have been able to construct for that family a range of activities and opportunities that substitute for those of a more favorable social environment”.

Hace falta un conjunto de prácticas integradas por una tradición, para poder hablar de una comunidad. Hace años, antes de elaborar el concepto de prácticas y relacionarlo con el de comunidad, ya se interesó por estos problemas. Al afrontar el estudio de una parroquia católica, nuestro autor consideraba que la existencia de algún grupo más específico de los “comprometidos”, que sólo tuviera en común las actividades parroquiales, se quedaría en una “cristiandad de enclave”²³⁹, un coto cerrado que no constituiría una comunidad y que sería incapaz de influir en el resto del entramado de actividades que la podrían constituir. Por tanto, esas actividades aisladas del resto, no pueden favorecer realmente las virtudes.

Las comunidades de MacIntyre basan una importante parte de sus vínculos en el trabajo: por ejemplo, se detiene a considerar cómo incluso los vínculos religiosos decaen si no se basan en una comunidad de trabajo²⁴⁰. Se puede matizar este aspecto diciendo que el trabajo es un componente importante, porque supone la participación en múltiples prácticas e implica una actividad que proporciona el mínimo imprescindible para la sustentación de la vida humana: ese mínimo de soporte material necesario del que dice Aristóteles que, aunque no constituye la felicidad, proporciona un elemento esencial de ella²⁴¹. Pero las comunidades adecuadas han de conjugar la integración humana en los niveles comunicativo, educativo, moral, cooperativo, etc., sin ceñirse al aspecto laboral.

La marginalidad parece acentuarse en estos planteamientos, pues se añaden requisitos al modelo de comunidad —ahora deben conjugar distintas prácticas en una tradición uniforme—, que hacen más difícil su localización y creación en las sociedades contemporáneas. Con todo, MacIntyre seguirá reivindicándolas y confiando en su superioridad moral respecto a los modelos de convivencia del liberalismo. Éste carece de comunidad, incluso conceptualmente, con lo que cualquier salida de su órbita, por marginal que pueda parecer, supone un logro importante.

El sinfín de perspectivas teóricas que aporta MacIntyre en apoyo a su tesis de la ausencia de comunidad en las sociedades liberales occidentales viene avalada por el aislamiento cultural de las comunidades verdaderas que podemos encontrar vigentes en nuestros días. Esto supone una confirmación de cómo precisamente el contacto con la modernidad es un disolvente de la verdadera comunidad. Existen pequeñas comunidades de pescadores o de campesinos, y otras muchas, que subsisten gracias a su aislamiento de los criterios de la modernidad. Estas comunidades idóneas se dan en el presente: en forma de comunidades de pescadores en Nueva Inglaterra en los últimos 150 años;

²³⁹ Vid. *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lectures*, Oxford University Press (University of Newcastle upon Tyne Publications); London, 1967, p. 64.

²⁴⁰ Vid. *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lectures*, Oxford University Press (University of Newcastle upon Tyne Publications); London, 1967, pp. 63-64.

²⁴¹ Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1099a31-33.

algunas comunidades mineras en Gales; cooperativas granjeras en Donegal. Y también han existido en el pasado: ciudades Mayas en Guatemala y México; algunas formas medievales de comuna; ciudades-estado de un pasado más distante: característicamente, ciertas etapas de la Atenas clásica...

Estas comunidades, más que un modelo que debamos imitar, constituyen la ejemplificación de una realidad: no puede haber componendas entre el liberalismo y las comunidades en orden. En el momento en que se deje de percibir su inconmensurabilidad, se pretenderá construir la comunidad sobre bases mucho más endebles que el bien común, proyecto abocado al fracaso.

El apoyo de las disciplinas históricas y sociológicas debe tenerse en cuenta para desarrollar un estudio comparativo —y aquí vislumbramos una vez más la metodología aristotélica— de las comunidades existentes en el presente y en el pasado, que puedan ajustarse al modelo macintyreano. Al mismo tiempo, nos están indicando modos de construir nuevas comunidades distintas de las que ya se dan en la actualidad o se han dado en otro tiempo.

El análisis sociológico ha de explicar cómo esas comunidades se apoyan a su vez en prácticas rectamente concebidas: por ejemplo, en el caso de esas comunidades mineras, estaban informadas por la práctica del trabajo del carbón y sus modos éticos concretos, la práctica del canto coral, la práctica del *rugby*, y la práctica del sindicalismo. En el caso de las comunidades de pescadores, cómo se da también una búsqueda de los bienes internos al trabajo cooperativo, se informa una solidaridad entre las distintas familias ante los riesgos del trabajo en el mar, etc.

La reacción de MacIntyre contra la fácil acusación de utopía ²⁴² no deja resquicios:

“(...) el abismo entre la Utopía y la realidad social corriente puede proporcionar a veces una medida, no de la falta de justificación de la Utopía, sino, más bien, del grado en que aquellos que no sólo viven en la realidad social contemporánea, sino que insisten en ver tan sólo lo que ella les permite ver, y en aprender los que ella les permite aprender, no pueden ni aun reconocer los problemas que se inscribirán en sus epitafios, por no decir enfrentarse con ellos. Puede ser, por ello, que el cargo de utopismo se entienda mejor como un síntoma del estado de quienes lo hacen, que como una crítica de los proyectos contra los que se dirige” ²⁴³.

²⁴² Cfr. MARCO D'AVENNA: Recensión a *Dependent rational Animals*, Acta Philosophica, 10 (2001)1, p. 173.

²⁴³ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 288-9 (235).

Por descontado, esta defensa del escocés no se dirige a un enemigo indeterminado, sino a quienes apoyan el sistema político y económico dominante en las sociedades occidentales.

“Estos son, por supuesto, criterios Utópicos, realizados pocas veces fuera de Utopía, e incluso entonces, como ya he apuntado, de modo defectuoso. Pero tratar de vivir conforme a los criterios de Utopía no es Utópico, aunque siempre suponga un rechazo de los objetivos económicos del capitalismo avanzado”²⁴⁴.

La construcción de nuevos modelos de comunidad que conecten con los ejemplos anteriormente citados, pero que superándolos y adaptándolos, es uno de los grandes retos que tiene que asumir MacIntyre. Una universidad, un hospital, una escuela o una parroquia pueden asumir los vínculos mínimos entre distintas prácticas como para constituir una comunidad incipiente en el seno de una tradición compartida. Los lazos entre este tipo de comunidades pueden ir ampliándose y buscar variados marcos institucionales.

Así, últimamente ha introducido algunas características principales de las comunidades en orden en *Animales racionales y dependientes*²⁴⁵:

a) En la identificación de esas comunidades y de sus modelos de justicia no hemos de fijarnos tanto en los posibles errores históricos que se han podido dar en la vida de esas comunidades, sino en su capacidad de sobreponerse a ellos y corregirlos. Es la evolución de esas comunidades —una vez más, la perspectiva histórica— la que nos dará las claves para su interpretación y juicio. Se reproduce en el ámbito social aquí el juicio de las tradiciones, que son capaces de sobreponerse a sus crisis epistemológicas.

b) Su motor no es el juego de intereses en competencia, sino **“los recursos de cada individuo y cada grupo para hacer su particular contribución al bien común, y, en la medida en que la comunidad está en orden, cada uno debería ser capaz de hacer esa contribución en interés de todos”**²⁴⁶. Es decir no es un acuerdo formal sobre actuaciones dentro de un sistema libre de contenidos lo que da cohesión a la comunidad, sino

²⁴⁴ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 170 (145).

“These are, of course, Utopian standards, not too often realized outside Utopia, and only then, as I have already suggested, in flawed ways. But to try to live by Utopian standards is not Utopian, although it does involve a rejection of the economic goals of advanced capitalism”.

²⁴⁵ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 169 -171 (144-146).

²⁴⁶ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 169 (144).

“la lealtad compartida a los bienes internos a las prácticas comunitarias, de tal manera, que los usos del poder y la riqueza estén subordinados la consecución de esos bienes. Así se hace posible una forma de vida en la que los participantes persiguen sus bienes racional y críticamente, en lugar de estar luchando continuamente, con más o menos éxito, contra ser reducidos a la condición de instrumentos de tal o cual tipo de formación de capital ”²⁴⁷.

c) La importancia que den a las necesidades de los niños y de los discapacitados es un constitutivo de tales comunidades. Se trata del reconocimiento del papel que juega cada uno en la comunidad.

“Tales reconocimientos son una condición para la adecuada percepción tanto de las necesidades comunes, como de los bienes comunes, a cuyo servicio están las redes de aportación y recepción y las virtudes, tanto las de la independencia como las de la dependencia reconocida”²⁴⁸.

Pongamos un ejemplo, que él mismo ha desarrollado, de una comunidad en orden, que siempre está basada de un conjunto de prácticas en orden:

“El objetivo interno a esas actividades productivas, cuando están en orden, no es sólo capturar peces, o producir carne o leche, o construir casas. Es hacerlo de un modo consonante con las excelencias de la actividad, de tal modo que no es sólo se consigue un buen producto, sino que quien practica la actividad se perfecciona a sí mismo a través de ella y en ella. Esto es lo que tienen que aprender los que se inician en una actividad. De ahí deriva el sentido de la dignidad de la misma. Y en esos términos reciben las virtudes su definición inicial, si bien parcial”²⁴⁹.

²⁴⁷ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xxvii-xxviii.

²⁴⁸ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 171 (146).

“Such recognitions are a condition of adequate awareness of both the common needs and the common goods that are served by networks of giving and receiving and by the virtues, both of independence and of acknowledged dependence”.

²⁴⁹ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 284.

“The aim internal to such productive crafts, when they are in good order, is never only to catch fish, or to produce beef or milk, or to build houses. It is to do so in a manner consonant with the excellences of the craft, so that not only is there a good product, but the craftsperson is perfected through and in her or his activity. This is what apprentices in a craft have to learn. It is from this that the sense of a

En el seno de las prácticas los bienes de la excelencia están por encima de los bienes de la eficacia; en otros términos, los bienes internos no se subordinan fácilmente a los bienes externos. Al menos, para que se dé tal subordinación hay que vencer una serie de barreras racionales, que, en el mejor de los casos dejarán en entredicho la razonabilidad de la acción de quien la protagoniza. De este modo se hace más remota la posibilidad de que una oferta monetaria o una mejora de posición causen la salida de los participantes de la práctica, en busca de otras actividades. La lealtad a esa forma de convivencia no está condicionada primariamente por los aspectos del poder adquisitivo o político, sino por los mismos bienes que se consiguen en la actividad, y que están unidos al bien personal.

Pero, como ya hemos dejado claro, una sola práctica no producirá por sí sola normalmente las condiciones necesarias para la formación del carácter y de las virtudes pertinentes para el obrar moral recto. Hace falta una red de prácticas en una comunidad de orden superior, pero con un acuerdo compartido en los bienes fundamentales. De tal modo, que el bien interno a esa práctica de participar en la construcción de una comunidad es el bien común de todos los participantes en las diversas prácticas. Para que se pueda dar ese acuerdo es necesario que tanto los participantes como las prácticas que desempeñan puedan reducirse racionalmente a un modo compartido de razonar sobre los bienes y sobre el bien común. Sin un acuerdo sobre el contenido de esos bienes no podrá hablarse de comunidad en orden.

Cuando MacIntyre las califica de comunidades que incorporan *redes de aportación y recepción*, está aludiendo con esta expresión al tipo de justicia que se da forzosamente en las comunidades bien construidas. La institucionalización de esas redes —la institucionalización de la justicia—, puede darse en mayor o menor medida. El riesgo de corrupción que conlleva toda institución también recae aquí sobre los modos adecuados de justicia. Pero lo que MacIntyre detecta es que mientras otras instituciones como las del liberalismo están abocadas al fracaso, por la desorientación intrínseca que se da en ellas, cabe construir otro tipo de instituciones en las que se puedan salvar estos inconvenientes, aunque no sin una constante vigilancia. Nunca se ha de confiar plenamente en las instituciones, sino en las prácticas y en sus bienes, y en las comunidades que subsisten en esas prácticas y al mismo tiempo las sostienen.

Hay determinadas funciones de salvaguardia del bien común que es preciso cubrir en toda comunidad, y que no pueden dejarse simplemente en manos del Estado. La comunidad en orden es ante todo, una instancia educativa; también tiene que proveer un sistema de compensaciones a los riesgos y posibles

craft's dignity derives. And it is in terms of this that the virtues receive their initial, if partial, definition”.

necesidades, para que se pueda hablar de una comunidad justa, etc. El modo de institucionalizar la educación o la justicia puede variar de caso a caso, pero ha de darse siempre si estamos ante este tipo de comunidad. La inexistencia de este tipo de instituciones; la ausencia de comprensión de la asunción del riesgo en favor de la comunidad, es un signo de la falta de una auténtica comunidad. La sensación de que nada puede compensar el sacrificio personal por el bien de una comunidad —significativamente el riesgo de la vida— es un síntoma acusado en nuestros días, que delata lo lejos que estamos de las comunidades bien estructuradas.

Las comunidades macintyreanas constituyen también un reducto frente al carácter invasivo del capitalismo:

“En esta situación lo que se necesita con más urgencia es una política de autodefensa para todas aquellas sociedades locales que aspiran a alcanzar alguna forma independiente y autosuficiente de comunidad participativa basada en las *prácticas*, y, por tanto, necesitan protegerse de los efectos corrosivos del capitalismo y de las agresiones del poder del Estado”²⁵⁰.

Ante la crítica del progreso material que han hecho posible las sociedades capitalistas modernas, la réplica de MacIntyre se basa en considerar que ese progreso está excesivamente concentrado en una parte del mundo, y que el criterio de progreso no se debe centrar en aspectos materiales o incluso técnicos. El progreso epistemológico y los aspectos morales cobran para él mucha más relevancia.

3. LA AMISTAD COMO CONSTITUTIVO DE LA COMUNIDAD

De un modo muy cercano a Aristóteles, el filósofo de Glasgow caracteriza la base y el vínculo de la comunidad a partir de la amistad. Las comunidades humanas surgen y se constituyen por vínculos de amistad. Con ello quiere

²⁵⁰ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, p. xxiv-xxv, xxx. La cursiva es nuestra.

“In this situation what is most urgently needed is a politics of self-defence for all those local societies that aspire to achieve some relatively self-sufficient and independent form of participatory practice-based community and that therefore need to protect themselves from the corrosive effects of capitalism and the depredations of state, power. (...) And we need answers to these questions, if we are to be able to construct and sustain practice-based forms of local participatory community that will be able to survive the insidious and destructive pressures of contemporary capitalism and of the modern state”.

alejarse intencionadamente de las modernas teorías contractualistas, que ponen el acento en el interés como factor de cohesión de la comunidad.

“(...) una comunidad, cuyo fin compartido es la realización del bien humano y presupone por descontado un margen amplio de acuerdo en esa comunidad acerca de los bienes y de las virtudes, y este acuerdo hace posible la clase de vínculo entre los ciudadanos que, según Aristóteles, constituye una *polis*. Ese vínculo es el vínculo de la amistad, y la amistad es ella misma una virtud. El tipo de amistad que contempla Aristóteles es el que conlleva una idea común del bien y su persecución. Este compartir es esencial y primario para la constitución de cualquier forma de comunidad, se trate de una estirpe o de una ciudad”²⁵¹.

La amistad es, pues consecuencia de un bien común compartido. No es el mero acuerdo de voluntades, —aunque sea acuerdo de benevolencia y no sólo de interés— el que constituye una comunidad en orden, sino un acuerdo racional de criterios básicos compartidos. Cuanto más profundo sea este acuerdo, mayor será la base para la amistad y para la comunidad que pueda surgir. Y, al mismo tiempo, las incipientes formas de convivencia en torno a un bien —ya sea en forma de prácticas o de comunidades— fortifican la unidad de criterios necesaria para la amistad. En esta manifestación de la paradoja del *Menón*, encontramos una razón más para evitar los obstáculos que puedan interponerse en el desarrollo de la virtud. Fácilmente pueden producirse desviaciones por la intervención de instituciones basadas en criterios contrarios a esas formas de convivencia; o bien a través de crisis epistemológicas, pues lo que al principio se tomaba como un acuerdo racional, se puede encontrar más tarde que no era más que un consenso.

Nótese que el acuerdo racional sobre los bienes internos, excluye de por sí la postura de quien los pretende subordinar al dinero o al poder, que también son bienes, pero externos a las prácticas y a las comunidades en orden; es decir, secundarios. Toda comunidad que se precie de estar bien constituida tiene que mostrar su fortaleza frente a la transposición del orden de estos bienes. Las relaciones de pugna económica o política no pueden ser constitutivas de una comunidad así.

Las estructuras sociales de un conjunto de prácticas en orden, fácilmente derivan hacia una comunidad en orden. Esas estructuras cuajan en formas institucionales que protegen el libre desarrollo de la discusión racional valorativa dentro de las distintas prácticas, y al mismo tiempo, protegen de invasiones valorativas ajenas. Permiten que esas formas de vida se desarrollen libremente, pues son defendidas por formas de convivencia de orden superior y de carácter

²⁵¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 196 (155).

global. Las comunidades pueden cubrir así las necesidades básicas de sus componentes sin tener que acudir a formas institucionales de otras tradiciones que incorporan valores opuestos o incoherentes con los propios.

Pero no sólo debe ser tenida en cuenta la defensa contra la incursión de otras tradiciones, sino también la tendencia interna hacia la concentración de poder político y económico. Y esto enlaza con el alegato de MacIntyre en favor de la promoción de una cierta igualdad en la comunidad:

“Es, por tanto, importante, que, en la medida de lo posible, las comunidades estén estructuradas de modo que limiten la emergencia de intereses en competencia. En el aspecto económico, se trataría de que hubiera diferencias relativamente pequeñas de ingresos y riqueza. Porque la desigualdad abultada de ingresos y riqueza es, de por sí, siempre susceptible de generar conflictos de intereses y de oscurecer la posibilidad de comprensión de las relaciones sociales de cada uno en términos de bien común” ²⁵².

Entre las conclusiones a las que conducen estos planteamientos está el descubrimiento de unos pilares básicos que configuran una verdadera comunidad:

“El respeto de cada individuo humano como tal, aunque esté discapacitado. (Por tanto, no sometido al juego de los intereses).

El reconocimiento de que cada miembro de la comunidad es alguien de quien puedo y debo aprender, acerca de nuestro bien común y del bien propio de cada uno” (con esto reconoce un ámbito comunitario superior a los meros criterios de utilidad) ²⁵³.

Aunque sería fácil conectar estas consideraciones con su pasado marxista, es también posible estudiar más a fondo las implicaciones sociales y económicas del tomismo, para darnos cuenta que MacIntyre se apoya una vez más en esta tradición. Pues el propio autor matiza enseguida, cómo esta sugerencia está basada en el modo general en que han de ceder las consideraciones económicas,

²⁵² Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 169 (144):

“And it is therefore important that , so far as is possible, communities are structured so as to limit such emergence: Economically what matters is that there should be relatively small inequalities of income or wealth. For gross inequalities of income or wealth is by itself always liable to generate conflicts of interest and to obscure the possibility of understanding one’s social relationships in terms of a common good”.

²⁵³ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, pp. 159-160 (135):

“It will build upon that regard for each individual, however badly disabled (...) But it will be add to that regard a recognition that each member of the community is someone from whom we may learn and may have to learn about our common good and about those goods that we will not be able to learn elsewhere”.

ante otras consideraciones de tipo social y moral, para que subsistan verdaderas comunidades en orden con la justicia de las *redes de aportación y recepción*. Y aquí apunta otras sugerencias:

- la limitación de la movilidad laboral en función de consideraciones de la salvaguarda de los bienes de las familias u otras instituciones;
- la consideración de qué supone una inversión desproporcionada a la hora de atender la educación de niños que no sean económicamente productivos;
- el reparto del desempeño de los oficios más peligrosos o tediosos entre todos los miembros de una comunidad.

Con éstas y otras posibles medidas se trataría de dotar a esas comunidades de un sistema de protección frente a un ambiente hostil que puede generarse en su interior o venir de fuera. A través de sus consideraciones, MacIntyre quiere dejar claro que la creación y mantenimiento de las comunidades idóneas, aunque surge una y otra vez, incluso en las condiciones más adversas, requiere al mismo tiempo un trabajo incesante para que no se devalúen. Las comunidades sólo surgen y se desarrollan adecuadamente a partir de esfuerzos continuados de sus promotores. La participación ciudadana en todos los ámbitos de la comunidad — y no sólo en el Estatal— es la clave de este desarrollo.

Conviene resaltar que a través de las formas sociales adecuadas y de las virtudes necesarias se alcanzan al mismo tiempo el bien común y el bien individual de cada persona. No hay relación de subordinación de uno a otro, pero sí de mutua dependencia. MacIntyre no eleva la comunidad por encima de los individuos que forman parte de ella. Es más, coloca el bien del individuo en el mismo plano que el bien común, cuando dice que ninguna virtud puede concebirse como tal, si al mismo tiempo no puede definirse en función de los bienes internos a las prácticas, al bien común del grupo social donde se inserta el individuo, y al bien individual —el bien de una vida como un todo—²⁵⁴. Se deriva que sólo en el seno de una comunidad con una tradición compartida se puede dar esta unidad de criterios.

Por último, la solidaridad con los más desprotegidos de una comunidad se encuentra también en la entraña de su constitución y ligada a los vínculos de amistad que la constituyen.

²⁵⁴ Cfr. “A Partial Response to My Critics”, en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, p. 284.

4. EL BIEN COMÚN

El concepto de bien común es básico para definir el marco de relaciones comunitarias donde se dan las condiciones para el desarrollo humano. En su formulación MacIntyre sigue una vez más la tradición aristotélico-tomista que lo ha ido desarrollando a lo largo del tiempo, con múltiples profundizaciones²⁵⁵. Está en perfecta continuidad con sus aportaciones acerca del desarrollo moral en las fórmulas de cooperación humana que él denomina *prácticas*: así como las prácticas tienden a la realización de determinados bienes, que nuestro autor denomina *internos*, la *práctica de prácticas* que constituye la comunidad tiende a la realización de un bien que se denomina bien común.

El escocés se empeña en eliminar equívocos que muchas veces se han planteado al invocar el concepto de bien común sin ajustarse a una definición básica²⁵⁶. De hecho, se han dado distintas concepciones acerca del bien común, y no todas satisfacen sus verdaderas condiciones. Por eso se empeña en definir las notas esenciales para una concepción adecuada de bien común:

a) - es preciso que el bien particular de los diferentes individuos y prácticas que se ejercen en la comunidad se vea realizado en el bien común. No se da una oposición entre bien particular y bien común: ambos se realizan a un tiempo y se apoyan mutuamente. Es más, la posibilidad de alcanzar un adecuado concepto de bien común viene de la mano de la investigación y la práctica racional acerca de cuál es el bien del individuo y su relación con el mejor modo de vivir en una comunidad. Para MacIntyre se pueden avanzar soluciones racionales en estas cuestiones

²⁵⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO aborda el tema del bien común en relación con el concepto general de bien, principalmente en *Summa Contra Gentiles*, Lib. I, caps. 32, 37, 41, 70 y 85; Lib. II, cap. 44; Lib. III, caps. 16, 17, 19, 24, 25, 34, 39, 69, 90, 111-113, 117, 145, 146, 151; Lib. IV, cap. 50; *Summa Theologiae*, I.4, 5, 6, 11, 14, 15, 19, 22, 23, 39, 47, 49, 50, 56, 60-62, 65, 73, 75, 85, 93, 103; I-II .1-4, 11, 19, 21, 25, 27, 29, 30, 77, 78, 81, 92, 96, 100, 109, 111, 113; II-II, 23, 25, 26, 32, 47, 58, 64, 124, 152, 153; III .1, 8, 46; *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, Cap. XVII, lect. 3, n. 2214; *Super Epistulas S. Pauli Lectura; In Epistulam Pauli Ad Galatas*, Cap. V, lect. 3, n. 305; *In Epistulam Pauli Ad Hebreos*, Cap. VI, lect. 1, n. 289; *Scriptum super Quattuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I, d. 2, 17, 25, 34, 47; II, d. 1, 11, 16, 21, 38; III, d. 29; IV, d. 19, 49; *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, L. I, lect. 1, 2, 9, 14; L. V, lect. 3; L. VIII, 1, 2; L. IX, lect. 9; L. X, lect. 2; *In Libros Politicorum Expositio*, L. I, lect. 1 y 4. Son muchos los que han continuado sus argumentos: Cfr. JACQUES MARITAIN: *La personne et le bien comun*, Paris, 1947; E. GILSON: *Les metamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952. Traducción española: *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965.

²⁵⁶ Cfr. "Politics, Philosophy and the Common Good", publicado en italiano: "Politica, filosofia e bene comune", en *Studi Perugini*, n° 3, Jun. 1997, pp. 9-29. Reproducido y traducido al inglés en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 235-252.

que demuestran no sólo la compatibilidad de ambos bienes, sino su mutua exigencia e interdependencia;

b) - el genuino bien común no está constituido por la suma de los intereses particulares o bienes privados de todos los individuos de la comunidad. La participación en la comunidad no se concibe —desde el punto de vista del bien común— como una más eficaz consecución de los fines personales de cada uno. Cada individuo y cada práctica han de aprender que consiguen sus fines sólo si alcanzan también los fines de la comunidad; y ésta ha de ser consciente de que la consecución de sus fines no agota las posibilidades del individuo para la obtención de bienes. Es decir, ni la comunidad se coloca a merced de cada individuo, ni éste se ve subordinado a ella;

c) - el bien común no se puede establecer previamente a la pertenencia a determinada comunidad. No es *el resultado* de una actividad cooperativa, sino que la propia actividad cooperativa lo integra en cierta medida. Esta nota diferenciadora es una aportación *post-moderna*, en el sentido de que es una respuesta a las pretensiones de la modernidad de fundar la comunidad a partir del previo acuerdo de voluntades individuales independientes;

d) - el bien común impone una ordenación de los bienes privados de los individuos y de los bienes internos propios de las diferentes prácticas que existen en el seno de la comunidad. Esa ordenación constituye la política de esa comunidad, y ha de estar justificada racionalmente para poder hablar de acercamiento al bien común. Esto no significa que se pueda prescindir de aquellas prácticas cuyos bienes queden entre los inferiores en esa prelación. La misma constitución de verdaderas prácticas ya comporta un valor para la comunidad, y su creación e incremento contribuye necesariamente al bien común, aunque el grado de aportación sea variable.

MacIntyre afirma que el concepto de bien común no se adquiere primariamente por vía de reflexión filosófica, sino por la práctica continuada. El conocimiento del bien común es el ejercicio de un saber práctico: el de quien comprueba en su quehacer diario cómo el bien propio se incentiva al promover el bien de la comunidad como un todo. Ese saber práctico desemboca en un acuerdo racional de fondo entre los integrantes de la comunidad de la que se trate, pues sin ese acuerdo ni siquiera se podrían evaluar las aportaciones o detracciones de los miembros de esa comunidad.

Una cierta unidad, no implica, sin embargo, la uniformidad. La comunidad tiene que mantener un debate abierto acerca de sus fines y de los modos de lograrlos. Las comunidades que reivindica MacIntyre no basan sus vínculos en la

raza, o en el idioma o en las costumbres, como tales. MacIntyre se opone a este planteamiento tanto como al liberalismo, pues detecta que es susceptible de incurrir en graves injusticias.

La estructura política y social que puede encarnar las relaciones de intercambio, mediante las cuales se obtienen tanto los bienes individuales como el bien común, tiene que ceñirse a ciertos requisitos:

a) Como acabamos de ver, dentro de la comunidad de que se trate, tiene que darse el máximo acuerdo racional posible. Y cada ciudadano ha de insertarse en profundidad en las tradiciones presentes en su entorno, detectarlas en las comunidades y prácticas de las que forme parte, para llegar a una conclusión acerca de los temas básicos que esas tradiciones se disputan. Hay un acuerdo racional de fondo presente en toda política del bien común, que viene constituido por los principios básicos de una tradición. Los que detectan esa unidad de principios de una tradición en las actividades que realizan, se empeñan en dar una amplitud mayor a esos aspectos compartidos, en la línea de ir configurando políticamente las instancias comunitarias en las que participan, siempre en diálogo con los que comparten los principios básicos de esa tradición y con las demás tradiciones que les circundan. Este dinamismo racional ha de expresarse en la toma de decisiones políticas. Y para eso hacen falta **“formas institucionales de deliberación a las que tengan acceso todos los individuos que quieran contribuir con propuestas, objeciones y argumentos”**²⁵⁷.

b) La importancia del predominio de un tipo de virtud que MacIntyre ha denominado justicia del mérito y recientemente —de un modo más tomista— llama “justa generosidad”, ha de ser un imperativo para que se puedan dar esas estructuras.

Bien común y justicia están íntimamente relacionados. Las aportaciones al bien común de la sociedad han de ser retribuidas conforme a la participación de cada uno, y también teniendo en cuenta la importancia de esa aportación y la necesidad que tienen de esa retribución los posibles beneficiarios. Sin una comprensión adecuada de los bienes en juego y de lo que constituye el bien común no es posible calibrar los criterios de justicia y se cae en el formalismo o en el normativismo. Pero la comprensión de ese bien se presenta como problemática en una sociedad que pretende configurarse como una comunidad y responder a

²⁵⁷ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 152 (129).

“So there will have to be institutionalized forms of deliberation to which all those members of the community who have proposals, objections and arguments to contribute, have access”.

una tradición, sin reunir de hecho estas características. El acuerdo cognitivo sobre los bienes en juego en la comunidad y sobre el bien común no ha de venir, para MacIntyre, de la mano de la mera negociación entre intereses y concepciones contrapuestas que se toleran mutuamente, sino a partir de una discusión racional prolongada, que permita descubrir las afinidades de fondo y las discrepancias, y facilite de este modo que los que comparten concepciones expresen esos acuerdo a través de formas de vida comunitaria. Pero MacIntyre detecta que el moderno Estado nacional coarta estas posibilidades fingiendo ser una verdadera comunidad de valores compartidos y evitando que surjan en su seno verdaderas comunidades con un concepto adecuado de bien común que tengan trascendencia política.

c) Un tercer elemento de la configuración de las estructuras sociales y políticas del bien común, es la delimitación de la necesidad. La justicia del mérito ha de ser conjugada con la “justicia de la necesidad”. En concreto, MacIntyre está ahora preocupado por aquellos individuos que son incapaces de aportar recursos materiales o intelectuales por su incapacidad o debilidad.

“La única manera en que estos últimos pueden tener una voz en la deliberación comunitaria es que haya otros que sean capaces y estén preparados para ejercer el papel de un tutor y que este papel esté formalizado en las estructuras políticas”²⁵⁸.

Lo que en este caso está indicando nuestro autor tiene especial relevancia, pues la necesidad no se presenta en este caso como un cierto obstáculo transitorio con que se encuentran las sociedades, sino como una condición permanente, dada la vulnerabilidad humana, que es preciso asumir como algo propio del hombre y por tanto con unas funciones dentro de la sociedad. Las instituciones para prestar ayuda a los discapacitados han de partir de la base de que son seres humanos, miembros de pleno derecho de la comunidad, y con una voz que tiene que ser interpretada y amplificadas para hacerse oír en los medios de decisión política.

Una vez más MacIntyre no utiliza los recursos de la retórica de los derechos humanos porque se demuestra ambivalente, y por eso no es capaz por sí misma de dotar de protección y de valor político a los más débiles. Las consecuencias de la alternativa de MacIntyre constituyen una

²⁵⁸ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 154 (130):

“The only way in which the latter can have a voice is if they are others who are able and prepared to stand proxy for them and if the role of proxy is given a formal place in the political structures”.

propuesta para dar más peso en las decisiones políticas a los discapacitados, a los ancianos, e incluso a los disminuidos psíquicos y a los no nacidos. No se trata sólo de defender su integridad, sino de valorarlos como seres humanos dependientes, condición que comparten con los restantes miembros de la comunidad. La necesidad de una tutela efectiva de esos individuos, se ha de articular en el seno de la comunidad misma. No se advierte como mera *solidaridad*, sino como un componente de la virtud de la *justa generosidad*, que propugna una verdadera justicia que va más allá del mero reparto equitativo.

MacIntyre no ha expuesto el desarrollo de esas formas políticas, sobre todo de los posibles sistemas tutoriales de representación y ayuda a los miembros de la comunidad más vulnerables y dependientes. Es del todo seguro que esas formas de representación y defensa no se han de confiar exclusivamente al Estado. Las sociedades intermedias como núcleos agrupados en torno a un bien común compartido tienen mucho que decir en estos casos. Serán las primeras que tengan que proteger y dotar de voz a esos miembros y en el desarrollo de esa función cumplirán un aspecto esencial de la política del bien común.

Para completar esta crítica a la política de los Estados modernos MacIntyre es partidario de la posibilidad de regenerar elementos del marxismo. De este modo intenta poner en juego todos los recursos críticos posibles que contribuyan a minar el carácter monolítico de la concepción de comunidad que impera en la actualidad en las sociedades occidentales. Es importante resaltar que MacIntyre sólo pretende salvar algunos recursos teóricos del marxismo para esta empresa, no sus formas de desarrollo político.

“Porque a mí también me parece, no sólo que el marxismo está agotado como tradición política, pretensión confirmada por el número casi indefinido y conflictivo de fidelidades políticas que las banderas marxistas amparan (y esto en absoluto implica que el marxismo no sea todavía una de las fuentes más ricas de ideas acerca de la sociedad moderna), sino también que este agotamiento lo padecen todas las demás tradiciones políticas de nuestra cultura”²⁵⁹.

Con esta afirmación MacIntyre pretende consolidar la crítica a las formas comunitarias modernas. Esa crítica permite un margen de distancia de las instituciones modernas donde construir las fórmulas comunitarias alternativas que fomentan un verdadero concepto de bien común.

²⁵⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 322 (262).

El desarrollo de una posible recuperación de recursos teóricos del marxismo para esta labor constructiva es bastante reciente²⁶⁰. No se trata de rescatar el marxismo como un cuerpo de doctrina, pues se da cuenta de sus profundas incoherencias. Sólo algunos elementos del marxismo, o más bien de la filosofía de Marx, se podrían utilizar, transformados: los que, con un desarrollo adecuado, dan cabida a un concepto de bien común como el que MacIntyre propugna. La formulación del criterio de justicia “de cada uno de acuerdo con su capacidad, a cada uno de acuerdo con su necesidad”²⁶¹ es perfectamente adaptable al programa de las comunidades de intercambio de *justa generosidad* a que se refiere el escocés.

Pero, sea cual fuere la posibilidad de recuperar elementos de la filosofía marxista, lo más importante es la necesidad de fomentar y proteger las prácticas y las comunidades locales que se configuran con ese concepto aristotélico de bien común. MacIntyre sugiere que esta posibilidad ya se ha dado históricamente:

“Se dio un giro crucial en la antigüedad cuando hombres y mujeres de buena voluntad abandonaron la tarea de defender el *imperium* y dejaron de identificar la continuidad de la comunidad civil y moral con el mantenimiento de ese *imperium*. En su lugar se pusieron a buscar, a menudo sin darse cuenta completamente de lo que estaban haciendo, la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales pudiera continuar la vida moral de tal modo que moralidad y civilidad sobrevivieran a las épocas de barbarie y oscuridad que se avecinaban. Si mi visión del estado actual de la moral es correcta, debemos concluir también que hemos alcanzado ese punto crítico. Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza”²⁶².

²⁶⁰ Cfr. “The Theses on Feuerbach: A Road not Taken”, en *Artifacts, Representations and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*, Robert S. Cohen y Carol C. Gould (eds.), Kluwer Academic Publishers; Dordrecht, 1994, pp. 277-90. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 223-234.

²⁶¹ Cfr. KARL MARX: *Der "Gotha". Randglossen zum programm der detuschen arteiterpartei*, *The Gotha program*, New York, National executive committee, Socialist labor party, 1922, 64 pp. *Critique of the Gotha programme*, edición inglesa: International Publishers; New York, 1933, 119 pp. Traducción española: *Crítica al programa de Gotha*, Materiales; Barcelona, 1977, 110 pp.

²⁶² Cfr. *Tras la virtud*, p. 322 (263).

Nuestro autor constata la inviabilidad del Estado-nación moderno para adoptar un concepto adecuado de bien común. En primer lugar, porque se basa en construcciones de la vida en sociedad que son ajenas y antagonistas respecto a los fundamentos filosóficos de un concepto verdadero de bien común. El bien común es algo más y distinto que el “bien de todos”. Algo más que la suma de los intereses de todos los individuos. Tampoco se concibe como un *valor añadido* de la unidad de la acción de varios para el provecho de cada uno. Es típico de la modernidad imponer un tipo de sociedad ajena a un adecuado concepto de bien común, porque no ve la sociedad más que como instrumento al servicio del bien particular del individuo. No comprende el carácter de la necesidad de la sociedad para el individuo y, consiguientemente, cómo la cooperación al bien común es, en sí misma, un bien propio de cada uno de los componentes de la comunidad. La desviación en la concepción de la comunidad está relacionada con el concepto de justicia, pues las sociedades que carecen del recurso a un bien común compartido no pueden apreciar ni ejercer la justicia del mérito ni de la *justa generosidad*.

Las estructuras sociales han de estar amparadas por un marco normativo. No necesariamente por las leyes estatales, pero sí por la reglamentación de los ámbitos comunitarios. La necesidad de evitar la impersonalidad y contemplar la diversidad de circunstancias particulares, esencial para la justicia, hace aconsejable que las normas dimanen de las propias comunidades locales y también que las protejan como algo positivo, pues como ya hemos visto, **“la razón primaria para obedecer y respetar las leyes es que suministren el marco que al menos proteja y mejor fomenta aquellas actividades en las que encontramos orientación y sentido”**²⁶³. Podemos apreciar cómo el concepto de práctica está latente en esta definición de obediencia legal.

Concluimos que, si sólo determinadas formas comunitarias facilitan que la justicia se entienda de un modo racional, es de esperar un amplio descontento con las normas vigentes. Incluso puede verse justificada cierta resistencia a los marcos legales que ponen trabas a esas formas de comunidad. La intensidad y extensión de esta resistencia depende del grado en que las normas se enfrenten a los modelos de justicia y de aspectos prudenciales que se derivan de las circunstancias de esa sociedad. Pero MacIntyre no especifica esa resistencia. Más bien espera que la incoherencia del sistema político y social, en forma de crisis epistemológica, desemboque en el fortalecimiento de las auténticas prácticas y comunidades.

²⁶³ Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, p. 306. Cit. en esta tesis, *supra*, Capítulo III, p. 463, nota 361.

“What I take to be the true account of reasons for obedience to any system of laws. The primary reason for obeying and respecting laws is that they provide a framework which at least protects and at best fosters those activities in which we find point and purpose”.

5. OTRAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS

Las consecuencias políticas de la filosofía macintyreana vienen de la mano de la catalogación de las expectativas y posiciones presentes en nuestras sociedades. Los que aparentemente se presentan como modos plurales de concepción política y social se convierten, con una perspectiva más amplia, en agentes al servicio de intereses uniformes. Así, MacIntyre desmarcándose de una posible aplicación a sus posiciones de los esquemas políticos o ideológicos dominantes, es capaz de afirmar, por ejemplo, que

“los modernos conservadores están comprometidos en conservar las versiones antiguas del individualismo liberal más que las modernas. El mismo núcleo de su doctrina es tan liberal e individualista como la de quienes se confiesan liberales”²⁶⁴.

Por tanto, a MacIntyre no se le debe aplicar el adjetivo de *conservador*, pese a que reivindique un fuerte peso a la tradición y lance un alegato demoledor contra la modernidad. Por el contrario, sus posiciones sociales están más inclinadas a acabar con formas políticas y privilegios imperantes, y a no ceder ante las desigualdades económicas o sociales.

MacIntyre vislumbra claramente la similitud de fondo entre las posiciones políticas de socialdemócratas y liberales. El duelo Rawls-Nozick se traslada de las posiciones sobre la justicia a las concepciones políticas. En el fondo el escocés no ve salida racional a ese enfrentamiento, porque ambos parten de la misma posición de fondo, viciada por enraizarse profundamente en la modernidad. Para darnos cuenta de la novedad del planteamiento de nuestro autor, Es significativo que éstos sean los términos imperantes en la política de todo el mundo occidental.

“La política moderna, sea liberal, conservadora, radical o socialista, ha de ser simplemente rechazada desde el punto de vista de la auténtica fidelidad a la tradición de las virtudes; porque la política moderna expresa en sí misma y en sus formas institucionales el rechazo sistemático de dicha tradición”²⁶⁵.

Las aportaciones políticas de MacIntyre se alejan del sistema de partidos, de los órganos de representación estatal y más aún de los sistemas burocráticos de gobierno. Por otro lado, no dejan de vislumbrar la estrecha alianza Estado-

²⁶⁴ Cfr. *Tras la virtud*, p. 274 (222).

²⁶⁵ Cfr. *Tras la virtud*, p. 313 (255).

mercado, que condiciona decisivamente el marco político. Sin embargo, se basa en el principio de que la soberanía reside en el pueblo y procura un acercamiento a éste de las instancias de decisión de la comunidad. Lo que ha aportado el Estado moderno quizá haya sido un logro histórico en la toma de conciencia de esa necesidad, pero no es suficiente en la práctica. Las propias instituciones de los partidos, la representación electoral, y la influencia real de los ciudadanos en los gestores del bien común genera desencanto que se demuestra por el cada vez más escaso interés por intervenir en los asuntos públicos, y en la presencia de injusticias endémicas.

Una de las ideas recurrentes en MacIntyre es la importancia de las instituciones, las estructuras sociales vigentes y las normas jurídicas para la configuración moral de una sociedad. Su preocupación es el desarrollo moral: un progreso y desarrollo humano que no se centre en modelos en los que el progreso se entiende de un modo individualista y hedonista. Para ello debemos localizar las tradiciones presentes no sólo en los grupos sociales, sino también las que han producido instituciones y estructuras, así como normas y leyes. La detección de que el Estado moderno es una institución típicamente moderna lleva a MacIntyre a distanciarse de ella en su proyecto de regeneración. A cambio se deben proteger y potenciar otras estructuras sociales que, sin pretender sustituir al Estado, constituyan ámbitos de relación social ajenos a una tradición viciada como la del liberalismo. Deben ser formas sociales, porque sólo socialmente podemos realizar el aprendizaje y desarrollo moral; y deben estar impregnadas por una concepción de la vida que facilite que, de hecho, ese aprendizaje y ese desarrollo se busquen en comunidad:

“la importancia de las formas intermedias [entre el Estado moderno y los individuos], apoyadas en la práctica y en las relaciones humanas, como la familia, la escuela, la profesión, es decir, de formas de vida comunitaria en las que se transmite la enseñanza y en las que aprendemos a concebirnos como parte de un “nosotros” socialmente comprometido, más que como un “yo” que reclama derechos” ²⁶⁶.

La institucionalización de relaciones y formas de asociación intermedias entre el Estado y el individuo constituye la solución política de MacIntyre. Donde debe considerarse la cuestión del bien común es precisamente en esas formas sociales. Los medios institucionales que su promoción y defensa puedan precisar, son una cuestión de prudencia política que habrá que valorar en cada caso. El desarrollo político no viene primariamente de la intervención de las instancias estatales sino de la efectiva participación ciudadana en estas formas comunitarias. La aceptación del apoyo estatal para estos proyectos viene siempre condicionada por la preservación del carácter propio de esas comunidades.

²⁶⁶ Cfr. “Después de Tras la virtud”: entrevista con RICARDO YEPES STORK. Atlántida, vol. 1, n.º 4, 1990, pp. 95-96.

Las consecuencias de estos planteamientos alcanzan una dimensión inusitada si se piensa en los ámbitos de libertad que propugna esta política. La limitación del poder estatal por división, es insuficiente, como se ha demostrado históricamente. Es preciso que el poder se reparta también a partir de las instancias comunitarias presentes en la sociedad. Y no basta con reproducir el esquema estatal en niveles de carácter más local. Una mayor participación ciudadana y una mayor autonomía de aquellas comunidades que responden a tradiciones específicas, junto con un favorecimiento del debate público en aspectos de fondo, son características necesarias del modelo político alternativo.

La proverbial neutralidad estatal del liberalismo necesita también ser puesta en tela de juicio. El Estado no debe ser el garante absoluto de unos valores comunitarios, porque no es la instancia adecuada para constituir una comunidad. Pero es necesario arbitrar medios para que el Estado respete y favorezca las formas comunitarias que se presenten en buena lid al debate racional y constituyan sus vínculos con un concepto de bien común. Y también el Estado puede y debe perseguir aquellas actividades y fórmulas de carácter comunitario que tengan carácter nocivo ²⁶⁷.

Esto puede poner en entredicho, por ejemplo, el modelo de enseñanza estatal con pretensiones de universalidad. Los responsables primeros de la educación son los núcleos comunitarios, no los Estados. Los poderes públicos podrían intervenir para paliar la falta de iniciativa o de recursos de determinados grupos, o el carácter pernicioso de algunos de ellos, pero siempre favoreciendo el desarrollo comunitario y sus valores propios. El principal agente educativo es la comunidad y no el Estado; así como el desarrollo moral sólo es posible en determinadas formas comunitarias que no incorporen en *ethos* del Estado liberal, parece que se puede derivar de ahí la necesidad de articular fórmulas que eviten dejar la función docente en manos del Estado, pues toda educación tiene un carácter moral.

Respecto al resto de las funciones asistenciales, la política que propugnaría MacIntyre es similar. Dejar en manos del Estado toda la responsabilidad en estos campos supone privar a la iniciativa comunitaria de muchas posibilidades de cooperación que le son propias y que contribuyen a afianzar los lazos de solidaridad en cada comunidad. El Estado puede desarrollar supletoriamente estas funciones y compensar las desigualdades.

Es importante distinguir este proceso descentralizador de las funciones del Estado, de una mera *privatización*. MacIntyre se enfrenta con la misma intensidad a las formas institucionales estatales y a la implantación de la ética del mercado. La política de las comunidades no trata en primer lugar de que los

²⁶⁷ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 170 (145).

individuos tengan absoluta facilidad para perseguir sus intereses personales, sino que limita y corrige los intereses a partir de la discusión racional y de la educación acerca de los bienes. Las comunidades que se basan en el bien común potencian esa política corrigiendo las posibles desviaciones, también normativamente, de tal manera que se evite que bienes externos, como el beneficio económico, tengan un peso decisivo en su constitución y en su actividad. Como hemos visto, es precisa una política de ordenación de bienes si es que se quiere realizar el bien común que la comunidad ha alcanzado racionalmente.

“(...) las consideraciones económicas tendrán que estar subordinadas a las consideraciones sociales y morales, para que pueda sobrevivir y más aún desarrollarse una comunidad que sea una red de auténtico intercambio”²⁶⁸.

Los ejemplos de esos límites de los fines económicos van desde la reducción de la movilidad laboral para la protección de familias o de otras prácticas y comunidades, hasta la potenciación de ciertas inversiones en educación o promoción de grupos sociales “no productivos”. MacIntyre se da cuenta de que estas limitaciones a la sociedad de consumo sólo pueden partir de las comunidades auténticas de las que él habla. El impulso para avanzar en esa dirección no proviene del Estado, que en todo caso puede coadyuvar con carácter instrumental.

D. APLICACIONES PRÁCTICAS DE LA JUSTICIA MACINTYREANA

MacIntyre no ha extraído de un modo sistemático las consecuencias de sus posiciones teóricas sobre la justicia. Sin embargo las referencias son abundantes en los distintos escritos, donde ejemplifica muchas veces sobre esta materia. Nosotros pretendemos en este apartado demostrar la coherencia interna de todas esas afirmaciones con el modelo aristotélico-tomista que defiende el autor, y la posibilidad de ver las consecuencias prácticas de la aplicación de esas ideas en el momento actual. La mayor parte de las aproximaciones que vienen a continuación están hechas a partir de fundamentos de nuestro autor, pero los desarrollos son nuestros.

²⁶⁸ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 169 (145).

“(...) economic considerations will have to be subordinated to social and moral considerations, if a local community that is a network of giving and receiving is to survive, let alone thrive”.

1. LA IMPORTANCIA DEL MÉTODO MACINTYREANO PARA EL ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS JURÍDICOS

Uno de los aspectos más destacables del modo filosófico propio de MacIntyre es su agudeza para el análisis histórico de las distintas posiciones que se dan en toda corriente social. No son una excepción las ciencias jurídicas. Podemos desentrañar mejor los fundamentos teóricos en los que se sustentan tanto las posiciones de la doctrina como de la legislación o la jurisprudencia, si nos fijamos en sus condicionantes temporales, y en las tradiciones en las que se sitúan y a las que necesariamente prestan su voz. La inconmensurabilidad de las distintas tradiciones sirve para distinguirlas entre sí y analizar sus manifestaciones específicas, que muchas veces en la realidad se encuentran entremezcladas con expresiones de tradiciones rivales. A MacIntyre le interesa especialmente detectar los elementos de la tradición liberal-moderna, que hay que salvar y superar; analizar hasta qué punto el proyecto ilustrado ha cuajado en instituciones y estructuras de organización y pensamiento. El Derecho no ha sido ajeno a esta influencia, ni en sus conceptos básicos, ni en sus instituciones.

2. RELACIÓN ENTRE DERECHO Y MORAL

El concepto de justicia que incorpora cada tradición hace referencia necesariamente a las relaciones entre derecho y moral. MacIntyre se da cuenta de cómo determinados malentendidos continuados a través de la historia, han originado la peculiar concepción de la relación de esos conceptos que sustenta la modernidad. Por un lado, hay una reacción hacia los abusos de la identificación del poder político con la imposición de un comportamiento moral. Pero curiosamente, la reacción de la modernidad contra esas prácticas abusivas termina en una hipertrofia de los aspectos legales en detrimento de los morales. No se admite que el derecho pueda imponer una determinada moral, pero, precisamente por los efectos *desmoralizadores* de una teoría que pretende separar completamente derecho y moral, se termina invocando al derecho cuando no hay acuerdos en las soluciones morales más ordinarias. Hay una juridificación de todos los órdenes de la vida y una nueva clerecía constituida por los abogados, que MacIntyre no ha dejado de denunciar como elementos portadores de una moralidad invasiva ²⁶⁹.

La separación entre moral y derecho se dibuja pues, como un aspecto de la pretensión de neutralidad que postula la modernidad. Pero, una vez más, quienes postularon esa separación por motivos muy razonables, no vieron que el engaño consistía también en el desprestigio de la verdadera comunidad en favor de las

²⁶⁹ Cfr. "Social Structures and Their Threads to Moral Agency", *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, n.º 74(289), Jul. 1999, pp. 311-329.

formas institucionales de carácter impersonal. El poder centralizado de las formas incipientes del estado nacional se sirvió primero de la moral y después de la neutralidad, para imponer sus condiciones a las formas comunitarias básicas que eran los auténticos focos de relación social, es decir, de armonía entre moral y derecho ²⁷⁰. La consecuencia es la marginación de esas formas de comunidad y fruto de ella la decadencia moral que nos aflige.

La justificación teórica de la separación entre moral y derecho es parte de una tradición que no puede comprenderse a partir de vínculos de verdadera comunidad. Es a la vez, en parte, causa y consecuencia de esa evolución social, cuando se ha llegado a eliminar las comunidades donde puede prender un concepto de bien común compartido, y donde las virtudes morales informan todas las actividades de la comunitarias, desde las prácticas más básicas hasta la práctica del gobierno político. El error en la comprensión de la unidad de la virtud, da paso a la desvinculación entre poder político y moral. Una de las consecuencias inmediatas es la creación de un ámbito moral peculiar para el poder político: estamos ante la razón de Estado, verdadera justificación teórica de una corrupción práctica. Es una manifestación de la separación entre moral y derecho, de la cual las teorías del positivismo jurídico serán un corolario.

3. IMPUTABILIDAD Y RESPONSABILIDAD

Las distancias entre MacIntyre y la tradición liberal se hacen más visibles al profundizar en los conceptos fundamentales. El concepto de libertad y su correlato de responsabilidad constituyen un buen ejemplo de esta disparidad.

Por un lado, su preocupación por el avance del determinismo en las ciencias sociales es patente. Por eso se preocupa de derivar consecuencias de la separación entre el ámbito público y el privado para el estatuto de la libertad humana: mediante esa separación se está en condiciones de limitar todo lo relevante para la justicia al ámbito de la actuación externa: la responsabilidad de la acción humana queda así en entredicho y las posibles intervenciones correctoras de la sociedad se ciñen a evitar nuevas acciones desviadas, por parte del mismo actor o de otros miembros de la comunidad, sin intentar ofrecer un marco moral global coherente con la legislación civil ²⁷¹.

²⁷⁰ Para una versión ampliada de este relato, cfr. "Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, pp. 61-83.

²⁷¹ En el ámbito del derecho penal surgen teorías de la acción que dejan muy poco espacio a la libertad individual, contra las que se podrían traer los argumentos de MacIntyre: cfr: SANTIAGO MIR PUIG, *Manual de Derecho Penal*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992, pp. 584-586.

Por otro lado, el error de la tradición moderna consiste también en no haber incoado una explicación coherente de la acción humana. Según la tradición a la que se adscribe el escocés, el argumento de que la voluntariedad y responsabilidad se da cuando el agente no pudo actuar de otra manera es extraño a Aristóteles: para éste, el agente virtuoso se encamina a tener cada vez menos posibilidades de actuar mal. Y en cada elección se ha de tener en cuenta el pasado de la persona que no se dirigió adecuadamente en su educación moral.

El igualitarismo de la modernidad postilustrada no puede soportar esto. Por eso corta la conexión causal entre pasado moral educativo, y elección presente. La moral se desprende así del resto de capacidades de la persona ²⁷². El agente moral entendido de esta forma se convierte en un *fantasma* que deshumanizado, pues pierde notas esenciales como las de su propio pasado o la de su situación en un contexto ²⁷³.

El problema de la responsabilidad, tan relevante en el campo del Derecho, se encuentra viciado de raíz si se parte de un planteamiento equivocado de la responsabilidad moral y de la imputación de las acciones humanas al sujeto. La trascendencia de este tema se extiende multitud de manifestaciones prácticas, como, por ejemplo, a la moralidad de las acciones de los componentes de las personas jurídicas. MacIntyre combate con fuerza visión de que **“la vida de las empresas sea un terreno neutral en lo moral, pues esa concepción fragmenta las vidas individuales disolviendo la conexión entre el yo de los roles corporativos y el sujeto de otros roles”** ²⁷⁴.

Explicando más esta idea, MacIntyre muestra cómo

“en el mundo empresarial moderno (...) la estructura de medios-fines del razonamiento ejecutivo reproduce la estructura de utilitarismo clásico. Y el marco de ese razonamiento ejecutivo está definido socialmente de tal modo, que se establecen límites sobre qué preguntas se pueden formular acerca de él. Estas limitaciones toman la forma de una definición de responsabilidad. En su capacidad como ejecutivo empresarial, el *manager* no solamente no tiene necesidad

²⁷² Cfr. “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, 53 (1982), pp. 309-10. Esto tiene implicaciones sobre el sistema legal de imputación de responsabilidad. Tal sistema ha de tener en cuenta la trayectoria vital de la persona y no sólo el que en un momento dado haya incurrido en un acto previsto por un tipo legal. El sistema de atenuantes y eximentes conjugado con el de los antecedentes penales resulta insatisfactorio desde este punto de vista.

²⁷³ Cfr. GILBERTO GUTIÉRREZ LÓPEZ: “El agente fantasma” *Agora*, 5 (1985); *Papeles de filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 227-34.

²⁷⁴ Cfr. “Corporate Conscience”, *Harvard Business Review*, vol. 60, (May-Jun.) 1982, p. 164.

“the view (...) that corporate life is a nonmoral arena, fragments individual lives by dissolving the connection between the self of the corporate role and the selves of other roles”.

alguna de tener en cuenta cierto tipo de consideraciones que debería verse obligado a reconocer si actuase como padre, como consumidor o como ciudadano, sino que incluso no *debe* tenerlas en cuenta” ²⁷⁵.

Así, MacIntyre detecta la transformación de las relaciones morales en ciertas formas de participación humana como las empresas modernas, derivadas de una específica noción fragmentaria de la responsabilidad humana, y a la vez cooperan a la perpetuación de nociones como esa.

Estos conceptos básicos influyen en otros muchos aspectos. Analizaremos uno que MacIntyre toca de pasada, pero que se muestra muy relevante en su conexión, por ejemplo, con el Derecho Penal. Nos referimos al concepto de imputabilidad. MacIntyre descubre que distintas tradiciones sustentan conceptos distintos de imputabilidad y esto no puede dejar de tener consecuencias importantes para el Derecho. Está en juego el concepto de persona que cada tradición introduce y en el cual se apoya. La aproximación de MacIntyre cuenta con los recursos peculiares de su explicación de la estructura narrativa del yo.

“Lo fundamental para los seres humanos, en tanto que personajes de narraciones representadas, es que, poseyendo sólo los recursos de la continuidad psicológica, hemos de responder a la imputación de identidad estricta. Soy para siempre cualquier cosa que haya sido en cualquier momento para los demás, y puedo en cualquier momento ser llamado para responder de ello, no importando cuánto pueda haber cambiado. No hay forma de encontrar mi identidad —o mi carencia de ella— en la continuidad o discontinuidad psicológica del yo. El yo habita un personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje” ²⁷⁶.

La unidad del yo es una importante fuente de inspiración para el filósofo de Glasgow, pues de da cuenta que las distintas tradiciones pueden ser enjuiciadas certeramente a partir de la coherencia que demuestren en esta materia. La importancia de la descripción psicológica tiene inmediatas consecuencias en el campo de la teoría del conocimiento, de la ética y de las

²⁷⁵ Cfr. “Corporate Modernity and Moral Judgement: Are they Mutually Exclusive?”, en *Ethics and Problems of the 21st Century*, Kenneth E. Goodpaster y Kenneth M. Sayre (eds.), Notre Dame University Press; Notre Dame y London, 1979, pp. 126.

“The means-ends structure of such executive reasoning reproduces, (...) the structure of classical utilitarianism: and the framework of such executive reasoning is socially defined so that certain limits are placed upon what questions may and may not be raised about it. These limitations take the form of a definition of responsibility. In his capacity of corporate executive, the manager not only has no need to take account of, but *must* not take account of certain types of considerations which he might feel obliged to recognize were he acting as parent, as consumer, or as citizen”.

²⁷⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 267 (217).

ciencias sociales. MacIntyre se da cuenta de que, históricamente, a cada concepción de la psicología humana corresponde una visión distinta de los demás ámbitos, por lo que logra establecer una conexión entre ambos temas.

Sin embargo, vislumbra que hace falta algo más que una concepción de la psicología humana para fundamentar la unidad del yo. Lo contrario sería caer en alguna manifestación del *cogito* cartesiano. Intenta salir de esa perspectiva añadiendo los recursos del yo en relación con su entorno, pero también está prevenido contra el riesgo de construir el yo humano sobre las movedizas arenas de los papeles sociales. Una mezcla de ambos elementos no puede satisfacer a nadie. Entonces, para llegar a una posición más sólida, MacIntyre se apoya en un concepto de naturaleza humana y trae a colación el realismo aristotélico y tomista. La explicación en términos de narratividad parece un modo psicológico más, aunque se apoya en el aspecto corporal de la vida humana. La insatisfacción de la explicación de MacIntyre en estos términos le lleva a explorar otras posibilidades como la aparcada metafísica biológica de Aristóteles, desarrollada por Santo Tomás. Sin embargo, ignorar las aportaciones de una aproximación psicológica o sociológica nos dejaría sin recursos para profundizar en este tema. Con su explicación de la vida humana en términos de animalidad nuestro autor no ha rechazado los avances explicativos de su teoría de la narratividad, si bien es cierto que han pasado a un segundo plano.

Las consecuencias para los conceptos jurídicos no se ocultan. La estructura narrativa del yo supone un modo de fundamentar la imputabilidad como responsabilidad que, en el caso del Derecho penal, es de la mayor importancia:

“Ser tema de la narración que discurre desde el propio nacimiento hasta la muerte propia, antes lo subrayé, es ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable. Esto es, estar abierto, cuando se le pregunte a uno, a dar cuenta en cierto modo de lo que uno ha hecho, lo que a uno le ha sucedido o de lo que uno presencié en cualquier momento de la propia vida, anterior a aquél en que se plantea la pregunta (...). Soy también alguien que puede siempre pedir cuentas a los demás, que puede poner a los a demás en cuestión. Soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía” ²⁷⁷.

Varias cuestiones surgen cuando, a partir de la crisis de la tradición moderna, se ha llegado a poner en tela de juicio el mismo concepto de responsabilidad, hasta llegar a asociar las sanciones jurídicas a una mera imputación *objetiva*, que parece dejar en suspenso la posible implicación

²⁷⁷ Cfr. *Tras la virtud*, p. 268-9 (218).

voluntaria en las propias acciones; la libertad humana²⁷⁸. La exposición macintyreana de la narratividad de la vida humana da cuenta de la lejanía de estas teorías de la experiencia común y la incoherencia con otros aspectos de la misma tradición, argumentos suficientes, en la perspectiva del escocés, para dejar de lado una teoría.

La aplicación de la responsabilidad está ligada a la narratividad porque ésta apunta a la comprensión intelectual de los actos humanos, tanto propios como ajenos. La necesidad de integrar la historia personal con las historias de los demás miembros de la comunidad es un índice de la inteligibilidad de nuestras acciones; la libertad se muestra por las posibilidades reales de tomar otros caminos diferentes y seguir intentado dar una justificación racional, tanto para nosotros mismos, como para quienes nos rodean.

De todas formas, la narratividad de la vida humana no es para MacIntyre sino un modo más de dar una explicación a la asignación de responsabilidad en la vida humana, que se entrelaza bien tanto con el intento psicológico como con el sociológico, y que propicia una fundamentación teleológica, pues la indispensabilidad de la estructura narrativa postula un concepto de naturaleza.

El siguiente paso en esta fundamentación será la aproximación a la vida humana desde su corporalidad²⁷⁹. El componente realista de la teoría Macintyreana está reñido con la pretensión de una separación abrupta entre *res cogitans* y *res extensa*. En la corporalidad humana, en su dimensión animal, MacIntyre encuentra rasgos que tienen influencia en la vida moral:

“(...) las virtudes que necesitamos si hemos de desarrollarnos desde nuestra inicial condición animal hasta la de agentes racionales independientes, y las virtudes que requerimos si hemos de afrontar y responder ante la vulnerabilidad y la discapacidad tanto en nosotros mismos como en los demás, pertenecen al mismo cuerpo de virtudes, las virtudes características de los animales racionales dependientes, cuya dependencia, animalidad y racionalidad tienen que entenderse unas en relación con las otras”²⁸⁰.

²⁷⁸ Cfr. SANTIAGO MIR PUIG: *Manual de Derecho Penal*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992, pp. 584-586.

²⁷⁹ Cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, p. 245 (196).

²⁸⁰ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 10 (x); p. 19 (5):

“It will be a central thesis of this book that the virtues that we need, if we are to develop from our initial animal condition into that of independent rational agents, and the virtues that we need if we are to confront with vulnerability an disability both in ourselves and in others, belong to one and the same set of virtues, the distinctive virtues of dependent rational animals, whose dependence, rationality and animality have to be understood in relationship to each other”.

La constitución biológica del hombre es un indicio más de la unidad de la vida humana desde su inicio hasta su fin. Y también se constituye como centro de imputación de las acciones que, para ser humanas, han de ser realizadas por un animal racional, en un acto reflexivo que no se vea impedido por factores accidentales externos o internos. Y tiene repercusiones sociales, ya que los factores corporales reclaman la ayuda de otros, sobre todo en situaciones de debilidad y vulnerabilidad.

La inserción de la *justicia del mérito* en una tradición más amplia nos da luces respecto a cómo se articula, según este modelo de justicia, el concepto de responsabilidad. La ausencia de justicia del mérito en un determinado planteamiento conecta con una falta de fundamentación en la racionalidad e inteligibilidad de los actos como característicamente humanos, propios de seres dotados de reflexión y libertad. Si no se tiene como posible tal explicación racional de las acciones, se termina derivando hacia aspectos formales, o meramente funcionales, a partir de las circunstancias, no de lo más relevante para el propio ser humano. La *justicia del mérito* es la justicia de quienes confían en que el hombre puede dar razones de sus actos y ser valorado por ellos empleando criterios de verdad, es decir, de imputación real de valor.

La valoración de la corporalidad tiene amplias consecuencias en cuanto a la justificación de decisiones sobre los más vulnerables seres humanos: aquellos que no se encuentran en condiciones de decidir por sí mismos, por sus deficiencias físicas o psíquicas. Una fundamentación que no reconozca la corporalidad humana como aspecto clave en su unidad, tenderá a menospreciar a estos individuos hasta el punto de no reconocer su identidad humana. El convencimiento de que la familia constituye una institución endeble para llevar a cabo tal protección por sí sola, abre la perspectiva a la creación de las comunidades que compartan una tradición de fundamentación de la vida humana como un todo, y, sean capaces de desarrollar modos de acción coherentes con estos postulados, donde las mismas familias puedan desarrollarse de un modo adecuado, desarrollo que tendrían muy limitado en un ambiente hostil.

4. LA APLICACIÓN DE LAS TESIS MACINTYREANAS A LA JUSTICIA DE LOS ÓRGANOS JUDICIALES

Ortega Cotarelo ha desarrollado un intento de aplicación de la doctrina macintyreana de la racionalidad de las tradiciones a la práctica de la justicia de los tribunales ²⁸¹. La aplicación de la justicia debe ser razonada. Pero el problema

²⁸¹ Cfr. RUBÉN ORTEGA COTARELO: “El valor justicia en la constitución española. Una perspectiva de análisis desde la obra de Alasdair MacIntyre”, Tesis de Licenciatura, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, Feb. 1999, pp. 123-6, 139-42.

que se plantea es qué tipo de racionalidad ha de fundamentar esas decisiones. Si el juez sólo se ha de ceñir a la mentalidad y tradición dominante, entonces no sirve de nada la teoría de la racionalidad de las tradiciones. Sólo serviría en un planteamiento crítico, donde el organismo judicial comparta las premisas de los que piden justicia. No serviría de nada que impartiera “su” propia justicia desde el punto de vista de la tradición que el juez comparte, si no se tiene en cuenta la diversidad de tradiciones en las que pueden situarse los implicados.

Concretamente cita la doctrina del Tribunal Constitucional español según la cual ese razonamiento debe demostrarse superior a cualquier otra solución alternativa, para presentar como legítimo un alejamiento de los precedentes judiciales. Pero, una vez más, no sabemos adónde conduce esa fundamentación. No parece suficiente que el órgano decisorio sólo se limite a jactarse de una pretendida superioridad racional. El juicio sobre tal superioridad no lo ha de emitir el legislador ni el juez, sino que es una cuestión más de los debates de la filosofía práctica y de su efectiva vivencia por los ciudadanos.

MacIntyre ha criticado algunas manifestaciones de impartir justicia en los sistemas políticos y judiciales enmarcados en el liberalismo²⁸². Las decisiones del Tribunal Supremo de los Estados Unidos intentan en este caso una aplicación de la justicia que sólo puede aportar una aproximación muy tenue a las pretensiones de las partes. La imposibilidad de fundamentar las decisiones con argumentaciones racionales satisfactorias para todos los contendientes, termina por llevar las sentencias al terreno de la solución de compromiso. Esto no llevaría consigo mayores problemas, si no se reivindicara precisamente lo contrario: que las decisiones de las altas instancias judiciales son una articulación del consenso moral de una sociedad.

MacIntyre se da cuenta que el consenso moral no se puede imponer por las instancias judiciales o legislativas, si no se da de hecho en la sociedad concreta. La actividad judicial es prudencial, y como tal no siempre puede estar sujeta a reglas establecidas ni aportar soluciones exactas. Cuanto mayor sea el disenso en cuanto a los principios de fondo en un litigio, mayor será el uso de los aspectos prudenciales y menor la invocación de un acuerdo racional para su resolución. Desde luego, para MacIntyre ese acuerdo racional es deseable y por eso ve preferibles otras formas institucionales que realmente lo favorezcan y no lo finjan mientras sólo llegan a decisiones de compromiso.

²⁸² Cfr. *Tras la virtud*, pp. 310-11 (253).

“Los autores liberales como Ronald Dworkin nos invitan a considerar la función del Tribunal Supremo como la de definidor de un conjunto de principios coherentes, la mayoría o quizá todos de gran importancia moral, a la luz de los cuales han de valorarse las leyes y decisiones concretas. Quienes mantienen tal opinión forzosamente deben considerar inadecuadas ciertas decisiones del Tribunal Supremo a la luz de esos supuestos principios”.

Invocar el razonamiento de una tradición concreta en una solución judicial, por muy asumida que se tenga esa tradición por el tribunal, —y apartarse así de los precedentes—, aparte de la inseguridad jurídica que genera, supone una grave afrenta a la confianza depositada por las partes. Pero ceñirse a las valoraciones presentes de hecho en la sociedad, tampoco es resolver en justicia. Lo que MacIntyre está negando es la función moralizante de las instituciones del Estado liberal, también las judiciales.

MacIntyre no niega la necesidad de las instituciones judiciales en una sociedad, pero se queja de modo muy crítico del alto grado de litigiosidad presente en las sociedades contemporáneas. Este recurso inmediato a los tribunales se debe, de modo fundamental, a la falta de confianza y acuerdo, al apenas poderse invocar en la sociedad principios comunes de razonamiento y decisión, principios cuya base sólida ha de ser la naturaleza humana que compartimos y los principios de ley natural que de ella se derivan²⁸³. Así, donde no haya acuerdo sobre la naturaleza del hombre y sobre la relevancia de la cooperación social en su descubrimiento y desarrollo, no será posible que arraigue un sistema judicial coherente, no sólo que dicte resoluciones conforme a criterios racionales de justicia, sino incluso que alcance un grado de efectividad satisfactorio²⁸⁴.

Con esto el escocés vuelve a situar el punto de mira de la moralidad en la comunidad y no en la institución. Las comunidades no deben confiar las bases de su moralidad a las decisiones judiciales, aunque éstas siempre impliquen una influencia en la moral que ha de ser tenida en cuenta. En el caso que nos ocupa, ha de quedar claro que la instancia judicial se ve muchas veces sin argumentos para tomar una decisión aceptable racionalmente por ambas partes, y en cambio entra en una solución de compromiso.

Naturalmente la función moral de la administración de justicia se encuentra muy limitada en una comunidad sin acuerdos racionales de fondo. Por eso es urgente la regeneración de las comunidades. Un modo de llevar a cabo esa regeneración, que al mismo tiempo suponga una identificación de los valores morales de la justicia, podría venir por la constitución de instancias de solución de conflictos en grupos comunitarios más homogéneos. La justicia de las prácticas, la justicia del mérito, se aprende y se desarrolla porque las prácticas giran en torno al bien interno compartido por sus participantes. Las decisiones de justicia entre contendientes dentro de la misma práctica se confían tradicionalmente a un árbitro. La aplicación de una solución racional de justicia

²⁸³ Cfr. “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths : New Perspectives on Natural Law*, Edward B. McLean (ed.), ISI Books; Wilmington, Delaware, 2000, pp. 113-4.

²⁸⁴ En *Justicia y racionalidad*, p. 199 (199) MacIntyre repasa algunas de las características de la justicia legal tomista en la aplicación judicial, incluyendo algunas premisas fundamentales, que implican un acuerdo moral compartido (S.Th. Ila-IIae, 67-71).

se confía a alguien que conoce y valora el bien interno de las prácticas según los mismos principios que los participantes. Éstos, si se mantienen coherentes como agentes racionales —no ofuscados por otros criterios de conveniencia o revancha—, llegan de avenirse no sólo a las soluciones, sino también a las razones por las que se decide. Por eso es más importante en este caso razonar las decisiones judiciales, pues la misma tradición que se explicita en la comunidad avanza con las discusiones y los razonamientos subsiguientes.

Las decisiones tomadas en este contexto no sólo sirven para la resolución de un conflicto concreto, sino que se pueden tomar como pautas morales de la justicia que se da en la vida diaria en las prácticas, una justicia menos solemne pero no por ello menos eficaz. Es decir, las decisiones judiciales sirven así de pauta para la virtud personal de la justicia ²⁸⁵.

Y todo lo dicho de las prácticas, se puede aplicar a esa *práctica de prácticas* que es el modelo de comunidad idónea. La proyección política de estas comunidades tiene ramificaciones importantes en el aspecto judicial. Una comunidad en orden, integrada en torno a principios de fondo asumibles por todos sus componentes —donde haya un acuerdo racional compartido sobre la naturaleza del bien común—, puede influir positivamente en la construcción de la justicia. Por otro lado, la litigiosidad en una comunidad así tenderá a ser de otro orden, pues los principios compartidos llevarán a un más fácil acuerdo racional, todo ello sin caer en la ingenuidad de una comunidad idílica en la que se haya erradicado el conflicto. Pero el conflicto en este caso, al obligar a la profundización racional de criterios de decisión, colabora a la propia construcción del bien común.

Las consecuencias de las teorías macintyreanas para las instituciones de una sociedad típicamente liberal moderna, han de quedar siempre matizadas por el carácter perverso que para él ya tienen esas instituciones. No podemos considerarlas asépticas: participan de los bienes o males de las concepciones que las alumbraron y las siguen sosteniendo. Esto no quiere decir que no deban ser apoyadas muchas veces, pero tampoco se debe adoptar una actitud pasiva que pagaría el precio de perpetuarlas.

5. LA INTERPRETACIÓN DE LA NORMA ESCRITA SEGÚN CRITERIOS VIGENTES EN LA COMUNIDAD; MODOS DE COMPRENSIÓN DE LAS NORMAS

²⁸⁵ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 128 (120).

MacIntyre no puede ser partidario del uso alternativo del derecho por parte de los tribunales del Estado: un uso inclinado a una tradición concreta en detrimento de otras. Al no tratarse de una comunidad en sentido estricto, esos tribunales han de ser conscientes de la pluralidad de tradiciones presentes en la sociedad donde imparten justicia. Sus soluciones no pueden ser más que prudenciales, teniendo en cuenta los principios de seguridad jurídica²⁸⁶. Pero esto no quiere decir que hayan de aplicar las leyes de un modo meramente positivista. La idea de justicia de los jueces influye inevitablemente en el modo de decidir, y esto es importante, pues de otro modo, una mera aplicación formal llevaría a palmarias injusticias. La sociedad tiene mecanismos de corrección de la arbitrariedad, a través del sistema de recursos y de las normas que limitan el margen de decisión de los agentes de la justicia.

En este marco, una posible aplicación *selectiva* de las normas, mediante la utilización de distintas interpretaciones en función de los grupos sociales o personas de diferentes comunidades, degeneraría en una inseguridad jurídica insoportable. La corriente del uso alternativo del Derecho pretendía precisamente un uso ideológico de la interpretación de las normas jurídicas en favor de determinadas las clases sociales menos favorecidas, quizá con fines buenos, pero con unos medios irrespetuosos con los principios de imparcialidad y de seguridad jurídica. Aunque MacIntyre no ha entrado en el desarrollo de estos temas, pensamos que sería coherente con las sugerencias que ha vertido el reconocimiento palmario de las limitaciones de la justicia de los tribunales sobre todo en los que operan en una sociedad donde conviven plurales tradiciones. Precisamente ese reconocimiento hace posible la toma de decisiones prudenciales que hacen posible la convivencia.

Un caso distinto sería la existencia de organismos judiciales en comunidades con una fuerte coherencia de principios. Nos estamos refiriendo a sistemas de justicia no estatales; no integrados en el aparato administrativo del Estado. En ese caso quienes aplican la justicia han de manejar las normas y los argumentos de fondo presentes en la tradición de esa comunidad, sin dejarse llevar por la mera solución de compromiso. La elección de los jueces en este caso, tendría que basarse en una profunda identificación con los principios básicos de la comunidad, y no sólo en una pericia legislativa. Los razonamientos han de estar basados en esos principios básicos: sería incoherente fundamentar las decisiones desde un punto de vista distinto. Muchas veces, las decisiones basadas en una posición racional aparentemente imparcial, llevarían consigo un fuerte contraste. En este caso, la fundamentación que quisiera apartarse de los principios básicos de la tradición de esa comunidad tendría que argumentar de tal

²⁸⁶ Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 128 (120).

“Aristóteles (...) insiste en que la ‘epieikeia’ se utiliza adecuadamente como el nombre de un tipo de justicia que corrige esa justicia que consistiría en la aplicación de reglas ya establecidas (Ética a Nicómaco, 1137b11-24)”.

modo que los propios integrantes de la comunidad pudieran reconocer el razonamiento como superior al alcanzado por esa tradición hasta ese momento. No bastaría con invocar unos criterios impersonales que no pudieran fundamentarse desde los principios básicos de esa tradición.

Hemos de señalar que estos modelos de aplicación de justicia sólo son coherentes en un grupo social que sea verdaderamente una comunidad. Hay asociaciones o corporaciones con una fuerte cohesión que no cumplen los requisitos necesarios para constituir una comunidad en orden, ni siquiera pueden ser realmente prácticas con bienes internos. La pretensión de erigir tribunales especiales, es, en tal caso, una fórmula similar a la de la justicia del Estado, que nada tiene que ver con los objetivos de justicia en el marco del bien común, y por tanto, no puede basarse en un razonamiento compartido sobre el bien y sobre lo mejor. En esos casos el bien que se estipula se encuentra limitado por los intereses parciales de la corporación o asociación, y es ajeno a la crítica racional acerca del bien común. Las comunidades en orden, aparte de un acuerdo básico sobre un bien compartido, han de poder defenderlo racionalmente también ante terceros. Sólo así su justicia puede también tener pretensiones racionales. La aspiración a la verdad está presente en toda verdadera justicia.

Un problema adicional es cómo respetar los conceptos de justicia propios de las auténticas comunidades en sentido macintyreano que están presentes dentro de los Estados modernos. MacIntyre propone no procurar establecer un concepto unificado de justicia en el marco del Estado moderno: lo importante es que las verdaderas comunidades que surjan en su seno no tengan obstáculos para desarrollar sus particulares conceptos de justicia; aunque las verdaderas comunidades puedan servirse hasta cierto punto de esas instituciones en la medida en que aportan protección contra agresiones, o un sistema armónico de organización y convivencia, o determinadas libertades, no se debe confiar a esas instituciones la salvaguarda de la justicia en todas sus dimensiones: han de tener carácter subsidiario respecto a otros ámbitos comunitarios de justicia.

Así, determinados Estados pueden proporcionar una seguridad y libertad insustituibles por parte de otras formas de organización que surgen en su seno. Por ejemplo, la lucha frente a ciertos poderes fácticos en un mercado fuertemente capitalista, seguramente no se podría llevar a cabo sin la concurrencia del Estado. Pero el apoyo de las comunidades al poder estatal debe quedar limitado a esas necesidades, y no extrapolarse a otras funciones que el Estado tiende a asumir y que en realidad sólo pueden desarrollarse adecuadamente en y desde ese tipo de comunidades idóneas.

Un posible medio para realizar una aproximación a la justicia de las comunidades, podría resultar de un amplio uso de la delegación por parte del Estado en los órganos de estas comunidades con una fuerte identidad. Ya hemos hablado de la posibilidad del arbitraje voluntario. Ahora incluso aventuramos la

posibilidad de inhibición o descentralización por parte de los tribunales estatales, cuando los conflictos jurídicos se den en el seno de determinadas comunidades en orden, con una coherente comprensión del bien común y unos sistemas propios de impartición de justicia. Puede parecer una fórmula extravagante — para muchos, sin duda un retroceso en el Estado de Derecho— pero, según la aproximación macintyreana no tendría por qué ser así. De hecho las comunidades administran justicia de muy diversos modos, y es esencial que lo sigan haciendo, de tal manera que los tribunales estatales sólo tengan que intervenir cuando no exista un acuerdo racional sobre los principios por los que regirse, o de modo residual. El problema de la hipertrofia del sistema judicial, es una manifestación más del problema de la burocracia estatal cuya voluntad de control tiende a expandirse; y de la falta de acuerdos compartidos sobre modelos y pautas de justicia.

A partir de aquí se podría construir un proyecto de aplicaciones prácticas a criterios de justicia. O, más bien, modos adecuados de extraer esos criterios de las prácticas, comunidades y tradiciones que se vayan a tratar:

- las instancias decisorias de justicia no se han de vincular necesariamente al Estado, salvo en cuestiones concretas que se hayan reservado por su importancia o por la presencia de grupos heterogéneos;
- el Estado ha de favorecer y dar cobertura a los mecanismos de aplicación de justicia que se den en el seno de determinadas comunidades capaces de impartirla. Salvo en determinados temas de orden público y bienes especialmente susceptibles de protección, no debe sustituir a comunidades humanas homogéneas con principios compartidos, que no lesionen el bien de otras comunidades y un mínimo de valores de mayor importancia;
- las comunidades locales con criterios de justicia compartidos por pertenecer a una misma tradición y coordinar una serie de prácticas complementarias, han de gozar de la necesaria independencia para administrar justicia en su seno, sin perjuicio de las posibles normas de coordinación con otras comunidades, competencias reservadas al Estado, etc. Cuanto más amplio sea el ámbito de esa comunidad mayores competencias deberían tener sus instancias de decisión jurídica;
- se ha de reconocer que la justicia se imparte en todos los ámbitos de relación humana. Una comunidad homogénea debe velar por que los componentes de las diferentes instancias de relación se identifiquen racionalmente con los criterios básicos de la comunidad. La falta de aprecio o explicitación de esos criterios denotaría falta de convencimiento en las propuestas epistemológicas y morales que avanza toda tradición al informar una comunidad. La inclusión en la comunidad de elementos que

fingen identificarse con sus criterios sin hacerlo realmente es un síntoma de decadencia.

En todo caso, las ideas de MacIntyre son una llamada al diálogo y la conciliación como medios de evitar una excesiva litigiosidad en una sociedad que realmente no comparte criterios para soluciones de fondo. Puestos a llegar a una solución que comporte una cesión en esos criterios, parece más beneficioso para el cuerpo social y para los afectados, hacerlo sobre una base de voluntariedad, en lugar de por la fuerza coercitiva de la aplicación de las sentencias. El diálogo y la racionalidad de las tradiciones ayudarán, si no a evitar el conflicto, a aceptar racionalmente sus consecuencias y a comprender al menos, —si no se pueden compartir— las posiciones enfrentadas.

6. LA IMPORTANCIA DE LA COSTUMBRE

Si la costumbre es una instancia jurídica y no solamente moral, es porque la comunidad liga a determinadas acciones o vínculos un valor portador de tradición y de autoridad. No olvidemos que, para MacIntyre, la tradición es un debate racional prolongado en el tiempo, y la autoridad un elemento esencial del aprendizaje humano.

La sospecha de que toda costumbre esconde un factor de irracionalidad e imposición arbitraria es, en parte, el mismo fenómeno que empuja a la modernidad a desconfiar de cualquier autoridad. Por ello, la abolición indiscriminada y prepotente de muchas fuentes consuetudinarias se revela como un paso más en el avance dominador del poder del Estado sobre los individuos. Nótese que MacIntyre no es partidario de la costumbre por la costumbre, sino de aquellas costumbres que son portadoras de una tradición racional y, por tanto, pueden ser defendidas con criterios racionales. Por tanto, la abolición de la tradición también ha de ser vindicada de esta manera.

La sospecha sistemática contra toda forma de autoridad —distinta del Estado— deriva en la falta de instancias de educación moral. El esfuerzo titánico del Estado para asumir por sí sólo la carga de la educación moral se demuestra inútil, porque no puede evitar que el desprestigio de la autoridad se vuelva contra él mismo. Lo demuestran las diversas formas de insumisión civil, de disolución moral y de ausencia de participación política, tan frecuentes en las sociedades modernas.

Como ya hemos señalado, MacIntyre asume el tratamiento que sobre la costumbre realiza el Aquinate en la *Summa Theologiae* I-IIae, 97, 3²⁸⁷. La costumbre predispone a los hombres a obedecer las normas. Cuestionarla por sistema implica una deformación para quienes han de educarse en los criterios de racionalidad de la tradición en la que crecen y que les dotará de los recursos para ser agentes racionales independientes. La costumbre no debe estar exenta de crítica racional, pero esta crítica ha de desarrollarse según los propios parámetros de la tradición que informa la costumbre. Y esto, tanto para los participantes en la comunidad en cuyo seno ha surgido, como para los que la miran desde fuera. Estos han de ser capaces de hablar, como segunda lengua materna, el idioma de la tradición rival, si quieren criticarla y ofrecer mejores alternativas.

MacIntyre hace una importante incursión en el estudio de la costumbre en Santo Tomás, que pone esta fuente normativa en contacto con la sociología que postula para la tradición de las virtudes.

La costumbre puede tener rango de ley —aunque muchos sistemas modernos, sobre todo a partir de la codificación, niegan la costumbre *contra legem* e incluso *praeter legem*—. Se trata de una norma que emana de la comunidad y tiene como fin el bien común. El acto de su promulgación puede derivarse de los mismos hechos externos que la constituyen y de un consentimiento de la autoridad. De todos modos, existirán casos de conflicto entre la ley escrita y la costumbre, donde a veces tendrá que ceder esta última. Pero el predominio de la ley escrita sobre la costumbre no deja de causar un efecto pernicioso que MacIntyre denuncia con el Aquinate:

“De acciones que se repiten, de modo que llegan a ser consuetudinarias, «se puede establecer algo que tiene fuerza de ley» (Summa Theologiae I-IIae, 97, 3). E incluso cuando un pueblo libre haya entregado la autoridad para hacer leyes a un legislador, la costumbre imperante tiene fuerza de ley hasta que se cambie. Pero Aquino había señalado antes que el cambio de ley es por sí mismo perjudicial para el bien común, porque la costumbre produce obediencia a las leyes y la abolición de una costumbre aminora la fuerza vinculante de la ley (Ibid. 97, 2)”²⁸⁸.

A esta razón hay que unir la proximidad de la autoridad del pueblo de donde ésta deriva. En la costumbre tal cercanía es mayor que en otro tipo de normas. MacIntyre detecta en el avance histórico de la codificación legal sobre la costumbre, paralelo al predominio de las formas políticas del Estado nacional

²⁸⁷ Cfr. “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, p. 70.

²⁸⁸ Cfr. “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, p. 70.

sobre las formas comunitarias locales, que lleva aparejado el retroceso de la concepción de justicia basada en el bien común. Las comunidades locales se ven invadidas, no sólo por reglamentaciones ajenas, cuyo bien implícito es más difícil de detectar, sino por formas que incorporan estructuras de valores, distintas y frecuentemente contradictorias con aquellas que se venían viviendo al amparo de la costumbre. MacIntyre no ha defendido en ningún lugar la costumbre como tal: seguramente será fácil detectar costumbres opuestas a la justicia de la tradición aristotélico-tomista, pero sí ha de dejar claro que un desprecio indiscriminado hacia la costumbre como el que produjo la modernidad, tuvo efectos nocivos para las formas comunitarias sobre las que influyó. Y también para la consideración del mismo valor de la ley: el factor de descomposición ínsito en la propia modernidad se puede ver aquí en el plano jurídico.

7. LA ÉTICA DE LAS PROFESIONES JURÍDICAS

MacIntyre no es partidario del corporativismo si por éste se entiende aquella forma institucional de determinados sectores profesionales para cerrarse sobre sí mismos, o para influir en los aparatos de poder del Estado. Sin embargo, las diferentes profesiones, si guardan determinada relación a los bienes internos que las constituyen, pueden establecerse como verdaderas prácticas.

En ese caso, la organización en torno a esta práctica no es necesariamente perniciosa. Estamos una vez más ante el problema de las instituciones, que suponen un constante riesgo, pese a su importante papel en las prácticas humanas. Y las prácticas se fundan y desarrollan a través de los bienes internos: el planteamiento de la orientación de las actividades humanas a la mera influencia en los poderes políticos estatales se aleja de las prácticas.

Cuando las profesiones jurídicas son verdaderas prácticas pueden cumplir un papel positivo en el seno de una comunidad. Pero no existen verdaderas prácticas sin unos determinados bienes internos considerados necesariamente desde el punto de vista de una concreta tradición. La ética de las profesiones jurídicas se hace inteligible sólo a la luz de unos bienes internos caracterizables racionalmente, y que cooperen al bien común de una comunidad bien integrada. En el seno de estas prácticas surgen normas de régimen interno. Por ejemplo:

“El código deontológico, donde se identifica el ámbito de competencia exclusiva públicamente acreditada de la profesión, que dota a ésta de un amplio campo de autonomía a fin de que puedan desempeñar sus tareas de acuerdo con sus propios criterios, y que a su vez no puede dejar de contemplar pormenorizadamente la correspondiente responsabilidad personal de los profesionales por los actos realizados u

omitidos, los juicios emitidos y las técnicas empleadas en el ejercicio de su actividad, así como el sentido de la responsabilidad ante sus clientes, la sociedad, las instituciones y los órganos jurisdiccionales en consideración a la alta función que ejercen, a la valoración social que reciben, y como exigencia moral ineludible de toda profesión”²⁸⁹.

Las profesiones jurídicas como meros instrumentos del poder político o del mercado no son verdaderas prácticas. No girarían en torno a sus bienes internos, sino que sus objetivos vendrían marcados por intereses cambiantes ajenos a las mismas prácticas. La vuelta de las profesiones jurídicas a la idea de justicia es fundamental. El bien interno de esas prácticas lo constituye el bien de la justicia, caracterizado desde una concreta tradición. En el caso de MacIntyre se fundamentaría desde la tradición aristotélico-tomista, como justicia del mérito. Por supuesto, esa práctica de los juristas está al servicio de otros bienes —característicamente del bien común de la sociedad, el bien de los clientes o de la empresa jurídica—, pero la única forma de que tal servicio sea efectivo es que la propia práctica esté en orden.

Las consecuencias de esa caracterización de las prácticas jurídicas no se hace esperar. Hemos de distinguir las comunidades donde las prácticas se desarrollan. En comunidades homogéneas con un fuerte acuerdo racional, las conductas de los profesionales del derecho vendrían orientadas por el bien común de esa comunidad. Cuando la profesión jurídica está al servicio de una comunidad no estructurada alrededor de un concepto suficientemente fundamentado de bien común, las posiciones varían. Existen unos bienes internos a las prácticas, que han de ser respetados. También existe en toda práctica un acuerdo racional acerca de las conductas lícitas, de los objetivos internos de la práctica, etc. Pero cuando las prácticas se ven invadidas por planteamientos ajenos a sus bienes internos (piénsese en las presiones políticas, o en el predominio de la compensación económica por encima del bien mismo de la búsqueda de la justicia) la colaboración de las prácticas con esos fines se problematiza; las virtudes, —prudencia, retórica, laboriosidad— *se convierten en vicios* —astucia, seducción, codicia—²⁹⁰.

Para MacIntyre las prácticas no deben subordinarse a un bien externo respecto a los que les son propios. No hay un rechazo taxativo de la comunidad mal estructurada en la que esas prácticas se insertan, pero sí una limitación de la participación en tal comunidad. La marginalidad aparece como un cierto

²⁸⁹ Cfr. JOSÉ ITURMENDI MORALES: *En torno a la deontología: La función social y la responsabilidad de las profesiones jurídicas*, separata del Anuario Jurídico y Económico Escorialense, 31, 1998, p. 130.

²⁹⁰ Cfr. “How Virtues Become Vices: Medicine and Society”, *Encounter*, vol. 45(1), Jul. 1975, pp. 11-17; reimpresso como “How Virtues Become Vices: Values, Medicine and Social Context”, en *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences*, H. T. Engelhardt y S. F. Spicker (eds.), Reidel; Dordrecht, 1975, pp. 97-111.

repliegue necesario si se han de conservar los bienes internos a las prácticas, pero no como aislamiento. Los agentes que, desde puntos de vista similares, contribuyen al desarrollo de las distintas prácticas y se niegan a al predominio de los bienes externos, casi sin querer se imbrican. El resultado de esta interrelación puede ser el nacimiento —en el seno de organizaciones políticas más amplias como el Estado— de verdaderas comunidades con un concepto de bien común que les es propio, y unos criterios de justicia determinados.

La relación de las comunidades locales en orden, con esas otras organizaciones más amplias, es, como hemos visto, de colaboración limitada. Una cerrazón a ultranza no contribuiría al desarrollo de las propias comunidades, porque el papel regenerador que ostentan se vería coartado por su aislamiento. Deben, pues, estar en constante diálogo racional con la realidad circundante — con otras comunidades de tradiciones diversas quizá informadas por los mismos parámetros ideológicos de esas insituciones—. De ello depende en primer lugar el fortalecimiento de la propia comunidad, ya que con ese diálogo sus componentes se enriquecen y pueden ser cada vez más capaces de explicar su superioridad respecto a los parámetros de las tradiciones rivales, así como de progresar hacia formas más evolucionadas de conocimiento y progreso, e incluso síntesis de tradiciones.

Pero, al mismo tiempo, tienen que prevenirse de las concesiones a los bienes externos que se imponen, no sólo como rivales que pretenden a su vez superioridad racional, sino incluso con medios de presión institucionales. Las verdaderas prácticas y comunidades no sólo han de estar preparadas para razonar frente a esos pretendidos bienes, sino que también han de prevenir las imposiciones del dominio económico, político y social de esos mismos bienes. El ejercicio de determinadas virtudes, como la prudencia, la justicia o la templanza, puede ser socialmente perturbador para los que no participan en esa tradición, y acarrear multitud de inconvenientes para los que pretenden no integrarse ²⁹¹, pero es el medio adecuado para mantener ese tipo de comunidad y demostrar su superioridad.

Además, los modelos de prácticas han de conjugarse con los bienes de la vida humana tomada como un todo y los de la comunidad. La crítica acerca de los bienes internos que constituyen una práctica puede venir del papel de esos bienes en el conjunto de la vida humana y también de su aportación más o menos valiosa al bien común.

²⁹¹ Cfr. “Sóphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, 1988, pp. 1-11. Reimpreso en *Ethical Theory: Character and Virtue*, Peter A. French, Theodore E. Uehling y Howard K. Wettstein (eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1988, pp. 1-11.

La proximidad o lejanía de las prácticas o comunidades al modelo ideal de integración en una determinada tradición admite grados. Por tanto, también hay grados de cooperación con las instituciones de tradiciones opuestas con las que conviven. Pero siempre hay que tener en cuenta que sería una incoherencia, perniciosa para las propias prácticas, que esa postura colaboracionista llevara al eclecticismo. La colaboración se ha de dar como punto de contacto para el diálogo racional, pero no se puede exigir en la medida que violenta las propias prácticas o comunidades con sistemas de imposición o corrupción.

A la luz de estos criterios, las verdaderas prácticas jurídicas se han de integrar en sociedades que incluyen tradiciones plurales y rivales. La colaboración con la justicia del Estado ha de llevarse a cabo en la medida que sirva para incrementar las posibilidades de regeneración comunitaria y moral en el seno de esas sociedades. En esa misma línea, como factor que también apoya el desarrollo de verdaderas prácticas y comunidades, se sitúa la resistencia a determinadas leyes positivas que vulneren aspectos esenciales de la ley natural. Hay un componente prudencial básico en esta resistencia que MacIntyre extrae de la doctrina tomista: no causar escándalo, o un daño mayor. Muchas veces esa resistencia radical produce unos efectos contraproducentes, para las los individuos, comunidades y prácticas sanos, o para el conjunto de bienes que se han alcanzado en una sociedad. En algunos casos, paradójicamente, pueden desencadenar violaciones de otros preceptos básicos de la ley natural; y no olvidemos que **“la conformidad con los preceptos de la ley natural es un prerrequisito de la investigación racional seria”**²⁹².

Las aplicaciones de estos principios a los distintos aspectos de la práctica jurídica no han sido analizadas con detalle por nuestro autor. Nuestros desarrollos han querido ir en su propia dirección, dentro de la tradición tomista. La pretensión de MacIntyre no es reformar el Estado, sino regenerar otro tipo de comunidades. De todos modos, no excluye la prestación de servicios dentro del Estado, pues determinados individuos y comunidades convencidos de cómo arraiga y se desarrolla la moral son capaces de desactivar el influjo negativo que ejerce el poder Estatal en las prácticas auténticas. MacIntyre no ha explicitado cómo desactivar estos efectos perniciosos del Estado desde dentro. Le parece una perspectiva de acción limitada, aunque posible. Da más valor a la reactivación autónoma de las genuinas comunidades en sentido aristotélico-tomista.

En estas comunidades locales, tiene cabida la profesión jurídica como una verdadera práctica y como una contribución de primer orden al bien común. No es utópica esta percepción del Derecho en las comunidades. Se configura como una tendencia, que en muchas ocasiones se verá frustrada por fallos humanos individuales y estructurales, pero nuestro autor piensa que en una configuración

²⁹² Cfr. “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, pp. 67-69.

de este tipo existe una capacidad especial de explicar y solucionar esos mismos fallos. En las comunidades en orden se controlan mejor las disfunciones de las insituciones y se comprende más fácilmente la necesidad del respeto a la ley natural y positiva. Precisamente pueden desarrollar esa comprensión porque se ordenan mediante el cumplimiento de los preceptos de la ley natural. La comprensión del bien en términos cooperativos, por criterios de excelencia y en el marco de una comunidad, conduce al respeto de ciertas normas que, aunque se amoldan a las circunstancias, están basadas en los preceptos básicos de la ley natural. Esto nos lleva a que tales preceptos sólo se oscurecen cuando hay una deformación personal o de las estructuras sociales. En tal deformación incurre la sociedad moderna liberal.

Existen determinadas profesiones, que, por la relación al bien común y al bien de la vida humana como un todo, no son lícitas y han de ser evitadas; pongamos como ejemplo la usura o, en relación con las prácticas forenses, la tortura. Otras, serán más o menos valiosas según su contribución al bien común. Por lo demás, prácticas que en sí podrían aportar mucho a la comunidad y a sus integrantes, al separarse de sus bienes internos pueden corromperse y convertirse en perniciosas. Sus componentes no desarrollan las genuinas virtudes. La abogacía puesta al servicio de bienes externos como el máximo beneficio a ultranza de una empresa o del poder político como medio de manipulación, pierden su estatus de prácticas en orden.

Se impone una reflexión sobre el carácter de las profesiones jurídicas en cada sociedad. En las sociedades contemporáneas existen muchas pseudoprácticas que se ponen al servicio de intereses que poco tienen que ver con el bien común, con el propio bien de las prácticas de la administración de justicia y de la vida humana como un todo. MacIntyre pondría en tela de juicio la colaboración de abogados, notarios y corredores de comercio en operaciones de carácter especulativo; la selección de clientes en función de sus medios económicos o de cualquier género de influencia en el poder; la intervención profesional en apoyo de esos mismos agentes que ejercen posiciones de privilegio, dominación y especulación, etc. La posición de jueces, notarios, y funcionarios se ve más templada por la necesidad básica de un sistema de orden social, pero no se debería descartar la inhibición en determinados casos de corrupción institucionalizada.

Las decisiones de este tipo tienden a poner con relación a los agentes que se identifican con tradiciones que se basan en un concepto de bien común, de prácticas donde se busquen los bienes de la excelencia, y de la configuración del bien de la vida humana como un todo. Quizá sean la base de nuevas comunidades como las que propugna MacIntyre.

8. OTRAS APLICACIONES

Con todo lo expuesto hasta el momento hemos querido mostrar algunas repercusiones de la filosofía de MacIntyre en el ámbito de la justicia, como ya los ha habido en otros campos²⁹³. Las posibilidades de nuevas aplicaciones quedan abiertas a ulteriores estudios.

²⁹³ Sobre las aplicaciones del pensamiento de MacIntyre en medicina *vid.* N. S. JECKER "Disenfranchising the Elderly from Life: Extending Medical Care" *Public Affairs Quarterly*, 11 (Jul. 1988), pp. 51-68; EDMUND D. PELLEGRINO "Moral Agency and Professional Ethics: Some Notes on Transformation of the Physician-Patient Encounter" en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, H. TRISTRAM ENGELHARDT, JR. y STUART F. SPICKER (eds.), Reidel; Dordrecht, 1977, pp. 213-20; *idem* "Philosophical Groundings for Treating the Patient as a Person" en *Changing Values in Medicine*, ERIC J. CASSELL y MARK SIEGLER (eds.), University Press of America; New York, 1979, pp. 97-104; LANCE SIMMONS "On Not Destroying the Health of One's Patients" en *Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics*, David S. Oderberg y Jacqueline A. Laing (eds.), New York: ST. Martin's Press, 1997, pp.144-60; LAURA ELIZABETH LEE "Patient Narrative: The Contributions of MacIntyre, Cassell and Kleinman to an Understanding of Narrative Relevant to Medicine" Thesis (M.A. in Interdisciplinary Studies: Medical Humanities)--Vanderbilt University, 1990, iv + 81 pp.; MARY KATHY RUDY "Mapping the Moralities of Abortion", Duke University, PhD 1993, 268 pp.

Más concretamente en la enfermería: "To Whom is the Nurse Responsible?", en *Ethical Problems in the Nurse-Patient Relationship*, CATHERINE P. MURPHY y HOWARD HUNTER (eds.), Allyn and Bacon; Boston, 1983, pp. 73-83; CHRIS GASTMANS, BERNADETTE DIERCKX DE CASTERLE y PAUL SCHOTSMAN "Nursing Considered as Moral Practice" *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8 (1998), pp. 43-69; PAUL SCHOTSMAN, CHRIS GASTMANS y BERNADETTE DIERCKX DE CASTERLE "Nursing Considered As a Moral Practice: A Philosophical-Ethical Interpretation of Nursing" *Kennedy Institute for Ethics Journal*, 8 (Mar. 1998) 1, pp. 43-69; CAROL A. TAYLOR "Reflections on 'Nursing Considered as a Practice'" *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8 (1998), pp. 70-82.

Acerca de las aplicaciones en el mundo de la empresa, *vid.* CHARLES M. HORVATH "Excellence v. Effectiveness: MacIntyre's Critique of Business" *Business Ethics Quarterly*, 5 (1995), pp. 499-532; MANUEL VELASQUEZ y F. NEIL BRADY "Natural Law and Business Ethics" *Business Ethics Quarterly*, 7 (1997) 2, pp. 83-107; CHARLES MICHAEL HORVATH "Excellence v. Effectiveness: An Exploration of MacIntyre's Critique of Business", University of Massachusetts, PhD 1993, 145 pp.

En el campo de la educación *vid.* HUNT JR., JASPER S. "Ethics and Experimental Education as Professional Practice" *Journal of experimental education*. Aug 1991, vol. 14, nº 2, p. 14; JONAS F. SOLTIS "The Virtues of Teaching" *Journal of Thought*, 22 (1987), pp. 61-7; BRIAN WILCOX "Schooling, School Improvement and the Relevance of Alasdair MacIntyre" *Cambridge Journal of Education*, 27 (1997), pp. 249-60; EUN-SOOK HONG CHOI "Education as Initiation into Practices", (tesis doctoral) Syracuse University, PhD 1991. 165 pp.

Para otras profesiones *vid.* EDMUND B. LAMBETH, "Waiting for a New St. Benedict: Alasdair MacIntyre and the Theory and Practice of Journalism" *Business and Professional Ethics Journal*, 9 (Pri. 1990) 1/2, pp. 97-108; *Journal of Mass Media Ethics*, 5 (1990) 2, p. 75; IAN S. HOWARD, "Farming and the Virtues", University of Guelph (Canada), MA 1990, 119 pp.

En teología *vid.* PAUL GIURLANDA "The Challenge of Post-Liberal Theology: Testimony, Community and Nonviolence" *Commonweal*, 114 (30-Ene. 1987), pp. 40-42; JONATHAN WILSON "Living Faithfully in a Fragmented World: Four Lessons for the Church From MacIntyre's *After Virtue*" *Crux*, 26 (Dic. 1990), pp. 38-42; NANCEY MURPHY, BRAD J. KALLENBERG, y MARK THIESEN NATION (eds.), *Virtues and Practices in the Christian*

No dejar la justicia al albur de las instituciones que se derivan de la tradición liberal moderna, supone encontrar manifestaciones de la justicia del mérito en todos los ámbitos de la sociedad. Implica, en primer lugar, que los ciudadanos pongan la propia confianza en otro tipo de instancias de justicia distintas de aquellas instituciones. Sólo con ese desplazamiento de la confianza en la justicia se realiza no sólo un cambio social, sino un paso de la justicia meramente legal o procedimental a una justicia de contenidos, o del mérito. Lo que se espera ahora en las relaciones sociales, es que cada uno dé lo suyo a los demás y al todo social. Para ello también una mayor confianza en la posibilidad de llegar a conclusiones fehacientes de lo que constituye lo justo, lo verdadero en una relación.

Así se puede producir un desplazamiento del procedimentalismo al cognitivismo, que impulsa a los propios miembros de tal comunidad a desarrollar una búsqueda personal de la verdad, que es para MacIntyre el constitutivo de la buena vida humana. La vida orientada al descubrimiento de qué es lo bueno y lo mejor. Esto incita a cada uno a entrar en liza con los obstáculos que se puedan oponer a tal búsqueda, algunos de los cuales estarán constituidos por las opiniones divergentes de otros participantes en la comunidad. No obstante, la presencia de principios compartidos, comenzando por el modelo de búsqueda, facilitan el ulterior y más profundo acuerdo. Como se puede vislumbrar, la recuperación de la virtud en todos estos ámbitos es una parte esencial del proyecto de regeneración de la justicia. La primera acepción de este concepto no es para MacIntyre la ejercida por las instancias institucionales, sino la llevada a cabo por las relaciones sociales más inmediatas al individuo, y a partir de ellas, en una aplicación siempre coherente, la que realizan las instancias más sofisticadas de la organización social.

Tradition: Christian Ethics after MacIntyre, Trinity Press International, 1997; JOSEPH WOODILL "Virtue Ethics and Its Suitability for Orthodox Christianity" *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 41 (1997), pp. 61-75; STEPHEN BRADLEY WILSON "Liturgical Life: Elements of a Contemporary Account of the Christian Moral Life Based on a MacIntyrean Read of Virgil Michel's Thought", University of Notre Dame, PhD 2000, 372 pp.

En el deporte *vid.* MIKE MCNAMEE, "Sporting Practices, Institutions and Virtues: A Critique and a Restatement", *Journal of the Philosophy of Sport*, 22 (1995) pp. 61-82; JOHN HOWARD GIBSON, "Performance v Results: A Critique of Values in Contemporary Sport", (tesis doctoral) The Ohio State University, PhD 1989, 219 pp.

Para las repercusiones políticas *vid.* KELVIN KNIGHT, "Revolutionary Aristotelianism" en *Contemporary Political Studies*, I. Hampsher-Monk y J. Stanyer (eds.), vol. 2, Political Studies Association of the United Kingdom, 1996; MURRAY DONALD JARDINE, "Speech and Political Practice", Duke University, PhD 1992, 338 pp.; RUBÉN ORTEGA COTARELO, "El valor justicia en la constitución española. Una perspectiva de análisis desde la obra de Alasdair MacIntyre" Tesis de Licenciatura, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, Feb. 1999, 183 pp.; H. JEFFERSON POWELL, "American Constitutionalism as a Moral Tradition: A Theological Interpretation", Duke University, PhD 1991, 490 pp. Advisor: Stanley Hauerwas.

Este desplazamiento incide en que las instancias de justicia se acerquen más a las distintas actividades que desarrolla el sujeto: la justicia no se ve como una instancia externa y anónima, sino propia y cercana; los criterios esenciales de asignación y valoración sólo varían de una actividad a otra en cuanto a lo más específico de los bienes afectados y teniendo en cuenta las circunstancias específicas del grupo humano concreto; los modos de reconocimiento de la justicia no necesitan ser dictados por una órgano institucional, salvo en casos límite; la justicia se valora como virtud más que como proceso; se lleva a todos los órdenes de las relaciones humanas; la vida no se juridifica; el vínculo comunitario no se basa en la competencia sino en la cooperación.

CONCLUSIONES

A. *LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE MACINTYRE*

Nuestra investigación ha discurrido por los cauces más relacionados con las cuestiones jurídicas y políticas del pensamiento de Alasdair MacIntyre. Y lo hemos hecho a lo largo de toda la trayectoria intelectual del autor, durante casi 50 años. Es importante resaltar que todos sus escritos son importantes a estos efectos —monografías, artículos en revistas especializadas, reseñas bibliográficas, prólogos, entrevistas, etc.—, pues el pensador escocés puede volcar en cualquier momento nuevos argumentos y aproximaciones de un interés inusitado.

Hemos estudiado cómo el itinerario de MacIntyre está sometido a múltiples discontinuidades y cambios de perspectiva. Sin embargo, en toda su trayectoria permanecen estables al menos dos características: la crítica a la modernidad y al liberalismo; y una búsqueda constante apoyada en la conjunción de verdad y justicia. El compromiso con la justicia protege a la racionalidad de los peligros de una solución demasiado complaciente con la situación personal. La búsqueda apasionada de la verdad supone estar siempre dispuesto a afrontar la realidad y corregir los errores, así como a abrazar con entusiasmo lo que se encuentre como verdadero. Más aún cuando esa explicación conduce a una cosmovisión capaz de dar razón de un amplio espectro de problemas de modo superior a otras opciones.

Con el telón de fondo de la justicia se aprecia que el pensamiento de MacIntyre —con ligeras desviaciones en épocas de mayor desorientación—, ha permanecido tenso hacia el objetivo de conectar teoría y práctica, y detectar su mutua influencia, en un intento de contextualizar la racionalidad para rescatarla del alto grado de abstracción y formalismo de que adolece en la visión moderna. En esa contextualización los factores sociales y sus modelos de justicia juegan un papel decisivo.

En el itinerario de MacIntyre, las múltiples correcciones de sus puntos de vista han discurrido en la línea de adaptarlos a una mejor crítica frente a los modelos imperantes en la modernidad y a la posibilidad de reconstrucción a partir de una posición alternativa. De ahí que no resulte difícil identificar, a lo largo de toda su trayectoria, muchos temas íntimamente relacionados con estos problemas: su preocupación por el emotivismo y la desorientación moral fundamentada en factores tanto conceptuales como sociales; la pregunta sobre el

teísmo y la religión, y la fundamentación racional de la religión junto con su preocupación de que ésta ejerza una función relevante en la sociedad; la búsqueda de la verdad, y el ataque al relativismo, o, mejor dicho, el problema de la necesidad del contexto para la adecuada racionalidad y, por otro lado, el imperativo de una verdad que trascienda los factores históricos y culturales; la pregunta sobre la influencia de los factores sociales en la determinación de la conducta humana y la consideración del sistema político más adecuado para el desarrollo racional y moral del hombre, etc.

CORRELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y BIOGRAFÍA

El paralelismo entre el itinerario biográfico de MacIntyre y su interpretación del progreso epistemológico es un punto de especial importancia, pues, para el escocés, todo conocimiento es una empresa moral. Podemos encontrar en su trayectoria las etapas de tradición en calma, reconocimiento de la diversidad, crisis, resolución de conflictos y progreso, que tanto fruto han dado en sus teorías. Y, junto a eso, el valor de la vida humana tomada como una unidad narrativa, donde los avances y retrocesos son inteligibles. La tensión epistemológica de MacIntyre viene de la mano de la necesidad de dar una explicación a las discontinuidades de su biografía intelectual.

MacIntyre llega al aristotelismo tras convencerse de que los planteamientos erróneos del liberalismo que ya venía criticando tenían su raíz en los fundamentos de la modernidad. El concepto de tradición juega un papel fundamental en la percepción de las distancias entre ambas posturas. MacIntyre fue avanzando progresivamente en los problemas de esa fundamentación, hasta que se persuadió de la importancia de la evaluación y discusión entre tradiciones, y la necesidad de que ese proceso terminara en la adscripción en una tradición determinada.

La llegada a ese punto es una constatación fáctica de la propia experiencia vital de MacIntyre, y de sus intentos de resolución de conflictos, significativamente en problemas de justicia. Esta convicción del callejón sin salida de la justicia liberal parte de dos extremos en la trayectoria de nuestro autor. El primero de ellos es su temprana sospecha de las disfunciones del liberalismo, que le llevaron a una dura crítica de los aspectos sociales. El segundo, la propia experiencia personal en la aplicación de los puntos de vista de la modernidad —especialmente de su utilización de la filosofía marxista y después la analítica— a los problemas morales. Se trata, pues, de una constatación de que los recursos con los que él mismo contaba como pensador moderno se mostraban insuficientes para la fundamentación moral, y que el liberalismo había de ser rechazado de raíz, en los mismos presupuestos modernos en los que se basaba. Nuestra indagación nos ha conducido a los años

de investigación del escocés en el campo de la ética médica, en la década de los 70 del siglo recién transcurrido, que fueron de una importancia trascendental para su evolución. MacIntyre comprobaba una y otra vez que las solas armas de la filosofía analítica eran claramente insuficientes para enfrentarse a los modos de plantear y resolver los problemas éticos de la biomedicina y de la justicia social. El proceso de profundización y toma de distancia de los presupuestos de la modernidad le dio la perspectiva necesaria para reconocer una tradición donde esas aporías no pudieran producirse.

B. IMPORTANCIA DE LA JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO DE MACINTYRE

Como hemos apuntado, la preocupación por la justicia es una de las constantes a lo largo de toda su trayectoria. Esta característica del pensamiento macintyreano no es accidental. Tiene más valor que otros conceptos morales básicos. Esto se explica por diferentes razones:

A) *El empeño por vencer a la modernidad en su terreno* y, con ello, superar sus disfunciones. La modernidad, en parte, surge como un intento de corregir, mediante la imparcialidad de la razón, las parcialidades de la sociedad estamental. Por tanto, se presenta como un modelo de justicia.

Pero la imposibilidad de alcanzar el acuerdo racional que pretendía la primera Ilustración hace que este modelo justicialista pase a basarse en criterios formales de tipo procedimental, en lugar de profundizaciones con aspiración al rango de verdad. Por su parte, la progresiva desintegración en el seno de las sociedades modernas, degenera en un individualismo que necesariamente produce injusticias.

Por tanto, se produce una desvinculación del contexto, que MacIntyre detecta como una lacra, pues todo conocimiento, toda racionalidad, está basada, lo reconozca o no, en unos modelos teóricos e influida por unos comportamientos prácticos; condicionada por una historia previa; imbuida por una transmisión social. MacIntyre reivindica la necesaria contextualidad de todo tipo de conocimiento; en primer lugar, del conocimiento moral.

De este modo, se empeña en demostrar que el intento de racionalidad descomprometida universal ha fracasado —“el rey va desnudo”—, y con él, el sistema de vida social que pone en práctica. Los gritos que han de desenmascararlo deben aunar la explicación teórica, con la denuncia de las disfunciones del sistema social. Y, como hemos visto, ha de demostrarse la conexión entre ambos factores. Precisamente el

concepto de justicia es clave para entender tal conexión: la justicia como concepto teórico sobre la vida de los hombres en comunidad y como virtud, se refiere a las relaciones interpersonales. Es el medio más adecuado para demostrar esa relación conceptual interna entre un sistema de ideas y sus realizaciones prácticas.

En el caso concreto del liberalismo —tradición triunfante en la práctica social de la modernidad—, todo el proyecto de MacIntyre consiste en hacer ver cómo sus modelos de justicia son el puente entre un modelo de racionalidad desenfocado y unas instituciones que tienden a amparar y perpetuar los errores que produce.

La racionalidad moderna *desencarnada* ha de ser corregida mediante la conexión con la justicia, y, a partir de ella, con el resto de las virtudes morales. No se trata de elevar la virtud de la justicia por encima de la racionalidad, sino de hacer ver cómo se armonizan ambos factores. El diagnóstico de MacIntyre es que en algún momento de la modernidad se perdió la conexión adecuada entre racionalidad y justicia, y esto produjo desenfoques en ambos conceptos. Una racionalidad separada de la justicia se corresponde con una visión del individuo independiente de sus lazos sociales: la razón se convierte en abstracta y descontextualizada. Una justicia separada de la racionalidad, deviene en un método procedimental de compromiso, o en la mera imposición coercitiva. Hace falta acabar con esa dicotomía y reivindicar una justicia racional. A partir de ahí, la racionalidad se abre a los contextos y al resto de las virtudes, para integrar también el mundo emocional y sensitivo del hombre.

B) *Raíces cristianas de la preocupación de MacIntyre por la justicia y su relación con el marxismo:*

Reunimos ambas notas en un apartado, porque en MacIntyre constituyen un campo de tensión constante, como se demuestra en sus escritos. Desde muy joven encontró en el cristianismo, impulso y razón para su inconformismo, que le llevó a implicarse en un desarrollo político apasionado por cambiar el mundo¹. Paralelamente, conoce y se involucra

¹ Cfr. “Marxists and Christians”, *The Twentieth Century*, vol. 170, Otoño 1961, pp. 28-37. Es llamativo cómo incide en la situación de los jóvenes cristianos con inquietudes sociales. Es claro que MacIntyre está repasando aquí su propio itinerario. Hay constancia de su relación con estos grupos de estudiantes cristianos, a los que proporcionaba libros de orientación marxista (cfr. PERRY ANDERSON: *Arguments within English Marxism*, Verso; London, 1980. Citado por PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, p. 178).

en movimientos marxistas, e intenta conjugar sus creencias cristianas con esta ideología ².

La decepción viene cuando esa empresa se demuestra más ardua de lo que parecía. A finales de la década de los años 50 del pasado siglo, MacIntyre no encuentra salida a sus ansias de transformación social a partir del cristianismo conformista presente en la sociedad británica, y, al mismo tiempo, se ve sin recursos intelectuales para situar racionalmente sus creencias. Tanto el artículo “Marxists and Christians” ³, como la introducción del autor a la segunda edición de *Marxism and Christianity* ⁴, proporcionan una buena base para trazar su biografía de esa época, que desembocó en desencanto, y, al mismo tiempo, en profunda admiración y añoranza hacia el cristianismo, que volverá a profesar en los años 80.

Pero, aún en su época de decepción ante los recursos del cristianismo, no deja de reconocer las incompatibilidades entre éste y el liberalismo, algunas de las cuales comparte con el marxismo. Significativamente, una de estas características es la **“insistencia en la unidad de teoría y práctica por parte de cristianos y marxistas (...) que hace violencia a las más fundamentales categorías de la mente liberal (...), [para la cual] una cosa son los hechos y otra los valores; descubrir qué tipo de lugar es el mundo y decidir cómo actuar en él son dos tareas muy distintas y separadas”** ⁵.

El papel de la justicia como punto de intersección de ambas tareas constituye un especial interés para la visión cristiana, no ya sólo como virtud, sino como desarrollo de instituciones que provean a un efectivo desarrollo del hombre en comunidad.

Poco a poco irá ampliando su percepción de la conexión entre justicia y racionalidad, a través de una profundización en la unidad del conocimiento humano y de las distintas disciplinas de la filosofía. Así, estará en condiciones de conectar tanto el binomio racionalidad práctica-justicia, como el de virtud-configuración social,

² Cfr. *Marxism: An Interpretation*, SCM Press; London, 1953, 126 pp.

³ *The Twentieth Century*, vol. 170, Otoño 1961, pp. 28-37.

⁴ Cfr. “Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. v-xxxii.

⁵ Cfr. “Marxists and Christians”, *The Twentieth Century*, vol. 170, Otoño 1961, p. 34.

“(...) an insistence on the unity of theory and practice by Christians and Marxists (...) which does violence to the most fundamental categories of the liberal mind. (...) fact is one thing and value is another. Discovering what sort of place the world is and deciding how to act in it are two quite distinct and separate tasks”.

MacIntyre se da cuenta de que el marxismo es una visión herética del cristianismo. Pero al principio encauzó esa similitud en detrimento de ambos, adjudicándoles un poder despótico, que viciaba su percepción haciendo que se volcara en los aspectos negativos. No deja de reconocer, sin embargo, los recursos potenciales de ambos frente al liberalismo. La afirmación del marxismo vendría a paliar las limitaciones de influencia secular del cristianismo, pero, más adelante, su escepticismo se cierne también sobre las realizaciones prácticas del marxismo.

Javier de la Torre lanza la idea de que el cristianismo, marxismo y aristotelismo constituyen tres etapas sucesivas en MacIntyre. Nos parece que la realidad es más compleja. Se acercaría más a ella afirmar que esos elementos —sobre todo los dos primeros— están presentes en toda su trayectoria con diferente intensidad. No olvidemos que MacIntyre no había resuelto los problemas de su filosofía mediante la adscripción a una tradición hasta la publicación de *Tras la Virtud*. Entretanto, subsisten elementos de varias tradiciones enfrentadas en su filosofía ⁶.

Las sucesivas investigaciones del escocés en diferentes tendencias filosóficas durante los años 60 constituyen un intento de superar las contradicciones a las que le habían llevado sus compromisos ideológicos anteriores. Pero, al no encontrar explicación adecuada en los recursos del psicoanálisis, del existencialismo o de la filosofía analítica, vuelve a las raíces de su formación metafísica, a la reivindicación marxista de la justicia y a la percepción cristiana de la realidad.

A partir de ahí, todo el empeño de MacIntyre será conjugar esas tendencias que han informado su propia vida y pensamiento, para proponer una alternativa al liberalismo. Esa tarea irá acompañada de una teoría general de la tradición, de la racionalidad de las tradiciones y de la superación del conflicto entre tradiciones. Porque es entonces cuando percibe que está construyendo esa teoría desde un determinado punto de vista filosófico (desde una tradición) y que no sería posible hacerlo de otra manera. De ahí su profundización en ese compromiso, y su puesta en marcha de toda una teoría de superación del relativismo a partir de las propuestas de verdad de una tradición específica.

La conjunción de tradiciones, la superación de la *crisis epistemológica* que el propio MacIntyre ha padecido durante años, comienza con su reconocimiento: no supo conjugar adecuadamente las

⁶ Cfr. JAVIER DE LA TORRE “Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre”, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1998, p. 287.

pretensiones entre marxismo y cristianismo⁷. Eso significa que tampoco supo reconocer las raíces verdaderas de ambas tradiciones y su propio papel como heredero de ambas.

El aristotelismo, como hemos visto, está presente en la formación universitaria de MacIntyre. Su temprana reivindicación de la metafísica frente al positivismo lo delata. Sus posteriores actividades académicas como alumno y profesor de historia de la filosofía le proporcionan recursos de conocimiento y aplicación del modelo aristotélico. No sería posible la identificación que hace del mismo sin haber vivido *more aristotélico* tanto en su temprana formación cerca de comunidades tradicionales como posteriormente en una comunidad de investigación⁸. Pero ¿dónde concretamente? Una época particularmente productiva de su vida académica es la desarrollada entre 1975 y 1979 como colaborador en un grupo de investigación sistemática sobre los fundamentos de la ética de las profesiones sanitarias. Aprovechará las ponencias publicadas en esa época para adelantar partes fundamentales de *Tras la Virtud*⁹. MacIntyre no sólo descubre en esa época las dificultades de esa empresa, al contacto con *prácticas* concretas, como la medicina, sino que se encuentra él mismo formando parte de una *práctica*: la de la investigación moral. Una práctica de discusión racional con una metodología y unos fines concretos.

Por otro lado, el aristotelismo le ayuda a fundamentar algunas percepciones presentes en el marxismo (naturaleza humana, necesidad de la comunidad, alienación...), sin los inconvenientes de su carácter ideológico. Esto mismo contribuye a explicar las desviaciones de algunos marxistas que se han pasado una fundamentación de la moral emparentada con la liberal¹⁰. Por tanto, el aristotelismo proporciona una percepción adecuada del hombre y unida a su participación en comunidad, que siempre venía reivindicando aunque fuese desde el punto de vista marxista.

En lo relativo al cristianismo, esa misma percepción aristotélica le pone en relación con otro modo de entender la tradición cristiana, opuesta

⁷ Cfr. "Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives", en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. xv-xix.

⁸ En una entrevista con DMITRI NIKULIN en 1995 MacIntyre se reconoce heredero y al mismo tiempo transmisor de una tradición situada en los extremos de la cultura occidental moderna, e intentando dar voz a toda persona que no pertenece a la cultura de las áreas metropolitanas. Cfr. "Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), p. 671.

⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 11.

¹⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 10.

"Además, llegué a entender que el propio marxismo ha padecido un serio y perjudicial empobrecimiento moral a causa de lo que en él había de herencia del individualismo liberal (...)".

al *cristianismo liberal* en el que MacIntyre se había formado. La maduración de esta percepción le hace comprender que marxismo y cristianismo compartían una visión de determinadas facetas humanas a partir de una común raíz aristotélica. Pero la necesidad de proyectar a Aristóteles en el futuro hace que la adscripción de MacIntyre a esa tradición procure armarse de los recursos más potentes: se los proporcionará el tomismo, con una característica adicional: la fundamentación racional de la fe cristiana.

Pero entonces, ¿qué le queda a MacIntyre del marxismo? Por supuesto, no una reivindicación política constructiva, de la que reniega en *Tras la Virtud* afirmando que **“está agotado como tradición política”**¹¹. Y si, al mismo tiempo, la tradición marxista de fundamentación moral se ha extraviado por sus presupuestos modernos, parece que las dos posibilidades de concebir una tradición confluyen en su esterilidad. Sin embargo, MacIntyre sigue postulando una recuperación desde un momento dado, antes del extravío, con el aprovechamiento de determinados recursos críticos frente a la cultura liberal dominante. Entre ellos su denuncia de la injusticia y su penetrante captación de los factores que la producen.

En suma, los problemas de justicia constituyen el hilo conductor de la evolución de MacIntyre, siempre con un punto de mira: superar las disfunciones del liberalismo. Los medios para su crítica los proporciona, primero la cosmovisión cristiana, que enciende las inquietudes de MacIntyre en este terreno, y hace que se enfrente con ella a la modernidad liberal. El marxismo se abre camino como sustitutivo, al darse cuenta nuestro autor de la dificultad de la relevancia social de su concepción cristiana inicial. Al mismo tiempo, las contradicciones de la formación teológica de MacIntyre le hacen caer en una profunda crisis en sus creencias. El marxismo, por su parte, no le proporciona la seguridad deseada, pues se dan grandes contradicciones en su puesta en práctica en los regímenes comunistas. La adscripción a la tradición aristotélico-tomista constituye una fundamentación de sus posiciones críticas, al tiempo que provee de una solución satisfactoria a sus incertidumbres respecto al cristianismo. El marxismo queda descartado como proyecto político, pero algunas de las aportaciones de Marx pueden también hacerse compatibles con sus posiciones críticas respecto al liberalismo, y por tanto, conjugarse con la tradición aristotélico-tomista.

La constatación inequívoca de las injusticias del mundo moderno, junto a la tozudez de carácter del escocés —que en ningún momento ha

¹¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 322 (262).

dudado de sus objetivos— han hecho posible la unidad de este intrincado itinerario.

C. LAS FUNCIONES DEL CONCEPTO DE JUSTICIA

Hemos visto cómo en MacIntyre las virtudes son imprescindibles no sólo para vivir de una determinada manera, sino para poder comprender determinados argumentos. El proyecto teórico está condicionado por la práctica de las virtudes, sin las cuales resulta inasequible un modo de entender adecuado —sobre todo en la moral—.

También hemos estudiado con detenimiento, cómo el concepto justicia ejerce en MacIntyre determinadas funciones, que resultan capitales para entender toda su filosofía ¹²:

a) *Función explicativa*: los ejemplos sobre la justicia sirven para comprobar cómo influye el contexto en la determinación de la acción, y cómo se producen disfunciones sociales a partir de una deformación en la racionalidad práctica. MacIntyre los utiliza con profusión, sabiendo que se encuentran en el meollo de los problemas de la modernidad liberal: los deberes de justicia con la patria ¹³; los problemas de relaciones interpersonales como la esclavitud ¹⁴; la propiedad ¹⁵; las cuotas étnicas de matriculación en los colegios y universidades ¹⁶, o las discusiones sobre bioética ¹⁷, le proporcionan abundante base para la constatación fáctica del estado actual de las cuestiones y del modo en que se pueden entender las teorías.

También le proporcionan un criterio histórico, pues el escocés gusta de comprobar las diferencias entre las épocas a través del concepto de justicia. Las *transformaciones* del concepto de justicia pueden rastrearse a través de investigaciones sobre prácticas e instituciones de las sociedades del pasado, quizá mejor que otras virtudes y rasgos morales, que se transmiten con menor facilidad al quedar en el fuero interno de las personas.

b) *Función epistemológica*: una razón práctica separada de la justicia, al desconocer el contexto social, incurre necesariamente en disfunciones. Dentro de esta función racional de la justicia se encuentra la construcción del concepto de tradición, que juega un papel trascendental en toda la filosofía de MacIntyre. La

¹²Vid. Cap.II; A.2.f)

Funciones del concepto de justicia en el proyecto de MacIntyre. Características que permanecen pp. 171-188.

¹³ Cfr. “Is Patriotism a Virtue?”, (The Lindley Lecture, 1984), Department of Philosophy, University of Kansas; Lawrence, 1984, 20 pp.; también *Tras la virtud*, pp. 311-313 (253-255).

¹⁴ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), pp. 3-9 y 21.

¹⁵ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 193-196 (152-156).

¹⁶ Cfr. *Tras la virtud*, pp. 310-311 (253-254).

¹⁷ Cfr. “Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?”, Hastings Center Report, vol. 9(4), Ago. 1979, pp. 16- 22.

tradición es un argumento desarrollado en el tiempo, que se corrige una y otra vez, para aproximarse a la forma más coherente de explicación de la realidad. Pero también se expresa en formas de vida y en actitudes morales. La influencia de esos modos prácticos de aprendizaje es vital para entender el progreso de la tradición. Sin la asimilación de un cuerpo coherente de virtudes no somos capaces de incorporar realmente una tradición y, por tanto, de llevarla más allá.

La justicia como virtud ejerce una influencia capital sobre la racionalidad, ligándola más a la realidad, y aplicando sobre ella factores vivenciales que suministran nuevos datos a la razón. Como virtud propia de la voluntad, es un apetito racional, que es necesario cultivar de modo práctico, en las diferentes actividades —prácticas— y comunidades donde se desenvuelve el agente racional. No basta con desarrollar un criterio teórico: es necesario contrastarlo con la realidad y corregir lo que sea necesario ¹⁸.

c) *Función integradora de las tradiciones*: Sin duda la justicia es una de las virtudes fundamentales, puesto que rige los criterios de intercambio entre los miembros de la comunidad. Una justicia que siempre se basa en el mérito, porque parte de una valoración racional de los bienes presentes en una comunidad. También debemos fijarnos en la virtud de la *pietas*, pues se ha aprendido a partir de la valoración de lo recibido y mediante la aceptación de la autoridad de la tradición; y que ha de ser completada con la virtud de la generosidad cuando el agente autónomo percibe la necesidad de otros miembros de la comunidad o foráneos, y está en condiciones de afrontarla ¹⁹. Existen, pues, relaciones de justicia y otras afines entre los individuos y las comunidades que encarnan una tradición: debemos algo a quienes nos han puesto en condiciones de ser agentes racionales independientes ²⁰, aunque no se lo debemos incondicional e irracionalmente.

Un paso fundamental de ese agente racional independiente es la percepción de la particularidad de su propia tradición y el contraste con otras tradiciones incompatibles. MacIntyre se sirve del concepto de tradición para incoar como virtud la *integridad*: pueden ser varias las tradiciones rivales de las que me puedo encontrar formando parte y que se disputen mi fidelidad en distintos ámbitos; pero sólo puedo fundamentar mi vida como un todo con una explicación racional que me adscriba a una de las cosmovisiones contrapuestas. Captamos la esencia de una tradición a través de los primeros principios y fines últimos que le son propios. El avance o retroceso de esa tradición se mide, en

¹⁸ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), p. 7.

¹⁹ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, p. 166 (142).

²⁰ Cfr. “Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), p. 13; *Animales racionales y dependientes*, pp. 159-160 (135-136).

primer lugar, por la mayor o menor adecuación de las nuevas soluciones a esos primeros principios o fines últimos.

Este fenómeno integrador comienza de modo interno en los individuos, pues en las relaciones de justicia se pueden contrastar las propias ideas y actitudes con las de los demás componentes de las prácticas o comunidades donde los agentes se encuentran de hecho insertados, y con las reglas internas que las gobiernan. De este modo, se pueden trascender los vínculos que no sean del todo racionales e intentar reconducirlos a un discurso racional. Este proceso llevará al agente a revisar las lealtades que mantiene en distintas prácticas y comunidades, y a identificar las distintas tradiciones presentes en ellas, para adjudicar su lealtad a una sola tradición, pues no caben soluciones eclécticas ante los principios básicos que configuran las tradiciones. Aunque el contexto juega un papel importante en la valoración de los criterios de justicia, no es posible delimitar *esferas de justicia* incomunicables donde tengan aplicación distintos principios de justicia según las situaciones. Tampoco es posible separar abruptamente la justicia en el ámbito público y en el privado: aunque no son intercambiables, son fiduciarios de la justicia del mérito y de un concepto de justicia como virtud. Por su parte, la importancia de la unidad narrativa de la vida como un todo realiza esta misión integradora interna de modo diacrónico.

MacIntyre desarrolla el concepto de *inconmensurabilidad* en las sociedades modernas, a partir de la justicia²¹, para terminar extendiéndolo a los modelos de pensamiento y vida social, es decir, a las tradiciones. La percepción de la inconmensurabilidad lleva al planteamiento de la integración de varias tradiciones, bien por la victoria racional de una sobre otra, o por la superación del conflicto en una tradición ulterior que pueda abarcar a las demás. MacIntyre otorga un valor positivo al conflicto en esta fase. Aquí se acerca a las concepciones del Derecho como controversia, pues esta dialéctica de MacIntyre va encaminada a una solución más profunda de los problemas. Así como el Derecho crece con la controversia, que hace llegar a plantearse cuestiones que de otro modo quedarían escondidas, la verdadera percepción de la inconmensurabilidad no tiene un objetivo inmovilista sino, muy al contrario, el de la superación del conflicto *a radice*.

La justicia tiene un importante papel en esa función integradora, en primer lugar de un modo externo, es decir, percibiendo la profunda incompatibilidad de

²¹ Cfr. "Patients as Agents", en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, "Philosophy and Medicine III", Stuart F. Spicker y H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, p. 198, "A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating?": *Knowing and Valuing: The Search for Common Roots, The Foundations of Ethics and Its Relationship to the Science IV*, Tristram H. Engelhardt Jr. y Daniel Callahan (eds.), Hastings on the Hudson: Hastings Center, 1980, pp. 18-25. Ambos artículos anticipan el ejemplo de diferentes opiniones presentes en los debates sobre la justicia en nuestros días, desarrollado en *Tras la virtud*, pp. 20-22 (6-9).

unas concepciones con otras dentro de un marco social y haciendo un esfuerzo por superarlas en un sentido u otro, pero siempre racionalmente. Los distintos modelos de justicia presentes en una sociedad son fácilmente identificables en los conflictos que se originan en su seno. Los debates sobre la justicia muestran con más claridad la inconmensurabilidad de las tradiciones. La salida de esa inconmensurabilidad pasa también por la integración de un concepto adecuado de justicia, bien por la crisis epistemológica de alguna de las tradiciones en liza, o bien por parte de una tradición capaz de llevar a cabo una síntesis superadora de las demás.

d) *Función valorativa*: el autor de *Tras la Virtud* utiliza los criterios de justicia para demostrar cómo las personas corrientes, los *ciudadanos de a pie*, — y no sólo los filósofos— están implicados en la empresa de la fundamentación moral. La percepción cercana de los problemas justicia, de su presencia en las distintas relaciones interpersonales en todo ámbito social, de su influencia de hecho en nuestras vidas, nos compromete y exige respuesta. La *función explicativa* de la justicia, reclama una respuesta *valorativa* por nuestra parte. La visión macintyreana integra *hecho* y *valor*: a partir de la descripción de los problemas de justicia y de su trascendencia somos interpelados por un *debe*, que nos compromete en el enjuiciamiento de las situaciones y en la aportación de soluciones teóricas y prácticas, como miembros de una sociedad e incluso como observadores de otras sociedades. De aquí se derivan otras dos funciones del concepto de justicia en MacIntyre, que pueden ejercerse por separado o coordinadamente. En su caso, tiende a hacer uso, en primer lugar, de una *función crítica*, para después aportar la *función constructiva*, que precisamente por esta sucesión cobra tintes de *regeneración* o *reconstrucción*.

d). 1 *Función crítica*: las distorsiones morales tienen una repercusión social más aparatosa y visible, y éste es el terreno propio de la justicia. Un requisito para ejercitar la justicia consiste en percibir una situación de deuda (*debitum*). Y, en un momento de predominio de una visión sesgada de la realidad, se impone una fuerte denuncia a partir de criterios de justicia, como ya hizo el marxismo. Además, la ejemplificación constante a partir de la justicia muestra la relevancia del conflicto en la filosofía macintyreana. La conflictividad como requisito de avance epistemológico y social: la justicia sirve para mostrar cómo el conflicto está incorporado en una sociedad que, como la moderna, pretende haberlo excluido. Para evaluar el conflicto entre tradiciones —también en el seno de una misma tradición— es fundamental el relato narrativo de la justicia²². De este modo podemos apreciar la crisis interna de una tradición, y la inconmensurabilidad respecto a otras tradiciones, paso previo a la puesta en diálogo entre ambas con el fin de superar esos conflictos.

²² Cfr. *Justicia y racionalidad*, p. 349 (371).

La preocupación por los problemas de justicia ha originado una toma de postura más radical en nuestro autor, al darse cuenta de las profundas raíces ideológicas de esa mentalidad dominante en las sociedades occidentales. Es preciso desembarazarse de muchos clichés preponderantes en la mentalidad moderna para darnos cuenta del calado de la alternativa macintyreana: no se trata de un mero cambio de guardia en la sucesión conservadora-progresista, o socialista-individualista, sino de una superación de los fundamentos de las ideologías que han dominado los últimos siglos de nuestra era.

La función de la justicia como denuncia cobra un interés aún mayor si se tiene en cuenta cómo caracteriza MacIntyre el empobrecimiento de la propia percepción de los problemas morales y de la situación lamentable en que nos encontramos. En otras palabras ¿cómo es posible que de hecho nos encontremos sumergidos en una crisis y tantos no se den cuenta? Puede explicar este fenómeno la *gran transformación*, tomando el término de Karl Polanyi: la crisis moderna ha afectado a los modos de vida tradicionales en los que era posible percibir las instancias morales de valoración, y también a la propia percepción de la moral en sus aspectos básicos: uno de ellos el cambio del concepto de justicia y, de modo progresivo, la falta de sensibilidad ante la injusticia. Por eso la constatación y denuncia de las injusticias requiere un instrumento teórico. Hay que mostrar, junto a las disfunciones en la práctica de la justicia, las aporías conceptuales que encarnan, y esto supone, a su vez, un marco social de aprendizaje.

d). 2 *Función constructora o regeneradora*: la justicia es un factor determinante a la hora de construir una nueva forma de sociedad basada en lazos comunitarios idóneos. El compromiso político ha de estar presente en toda empresa humana, precisamente porque todas se ven afectadas por los problemas de justicia en el ámbito social. En el pensamiento de MacIntyre la función regeneradora pasa por la convivencia en ámbitos comunitarios donde se pueda desarrollar un adecuado concepto de justicia. Una justicia basada en el mérito y en la necesidad, y que tenga en su fundamentación un adecuado concepto de bien común y de la naturaleza humana. Sólo es susceptible de realizar una regeneración moral una sociedad donde puedan desarrollarse estas instancias comunitarias. La regeneración moral no puede provenir de estructuras de carácter institucional que, como el Estado moderno, no hacen sino ahogar el tejido comunitario que podría desarrollarse en una sociedad. El Estado fuertemente burocrático, tal como se da en las sociedades avanzadas, tiende a ostentar un carácter invasivo, que relega a esas comunidades a la marginalidad cuando no las destruye. MacIntyre no trata de dismantelar el Estado, sino de privarle de su prestigio como

constructor moral y traspasarlo a ese otro tipo de comunidades basadas en el bien común y con un entramado de prácticas ligadas a bienes internos, en una tradición que permita pervivir a las genuinas virtudes. Quedan pendientes los desarrollos de esta visión política que, lógicamente, podrán ser muy variados.

MacIntyre está convencido de que la regeneración moral parte de la posibilidad de un debate racional diáfano, que está muy impedido por los planteamientos ideológicos de la modernidad liberal. Pero el deterioro de la discusión contemporánea es sólo parcial; quienes lo detectan pueden exponer su posición alternativa de varias maneras:

a) contribuyendo a mantener y construir las comunidades adecuadas para que se vea cómo funciona en cada una de distinta manera una justicia que es única;

b) participando en las distintas prácticas con quienes quizás no comparten nuestro punto de vista; allí podremos desarrollar un diálogo que se nos impide en los más amplios sectores del debate público²³.

El modelo macintyreano de diálogo entre tradiciones plantea una posibilidad de superación de la *incommensurabilidad* de los planteamientos rivales, si bien quizás demasiado lenta, también concienzuda y seria. Pero hace falta tomar conciencia en primer lugar de las posiciones de cada uno y de la distancia que nos separa. Si queremos entender las razones del otro en profundidad, no basta con una traducción superficial de sus planteamientos a nuestros términos, sino la adquisición de sus criterios como se aprende una segunda lengua materna. La asimilación de sus modelos de justicia resulta de capital importancia a la hora de esta comprensión.

D. RELATO RETROSPECTIVO Y EVOLUTIVO

Si la justicia posee todas estas virtualidades lo es en gran medida por su carácter de virtud básica en la vida humana. Los debates de MacIntyre comiencen en la justicia, para después desarrollar el concepto genérico de virtud. Su modo de tratar las ciencias humanas le hace partir de los presupuestos reales, constatables en la sociedad y en la historia, para derivar a partir de ahí una profundización teórica, y esto en dos direcciones.

²³ Cfr. "Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights", *Listening/Journal of Religion and Culture*, vol. 26, 1991, pp. 96-101.

Si el hombre singular entiende su vida narrativamente, la humanidad ha de ofrecer una comprensión histórica. El relato retrospectivo discurre como una búsqueda del rastro que dejan determinadas disfunciones teóricas y prácticas actuales, a través del tiempo, hasta comprobar si en algún momento se dejan de producir. Una vez se ha constatado que realmente hay momentos sociales y filosóficos que no sufrieron ese tipo de deterioro, emprende el relato evolutivo, es decir, la explicación de los recursos a través de los cuales se originó esa situación de estabilidad, y las posibilidades presentes y futuras de reproducirla.

Rastreando las aporías actuales de la justicia, MacIntyre arriba al concepto de virtud, y a los distintos modos de entenderlo que se han dado históricamente en la humanidad. Al esforzarse por comprender otros lenguajes y contextos es capaz de distanciarse de la mentalidad dominante, y a partir de ahí, descubrir su especificidad. Hemos llegado al concepto de tradición.

Hemos querido reproducir en nuestro trabajo este movimiento, precisamente por el orden sistemático escogido: el liberalismo y los problemas de justicia que encarna han dado lugar a un relato crítico retrospectivo; la virtud y la tradición de las virtudes, suponen el movimiento evolutivo y el intento de regeneración. La diferencia de una narrativa respecto a otra se basa en los primeros principios de los que parte cada una y en los fines últimos a los que tienden. La incompatibilidad en ese plano pone en pie necesariamente el problema de la verdad: de la necesaria opción entre alguna de las visiones y de que precisamente lo que ofrezca la triunfadora sea la posibilidad de alcanzar una verdad.

E. LA TRADICIÓN COMO CRITERIO EPISTEMOLÓGICO

El primer elemento de esta dinámica está constituido de un sustrato anterior de conocimientos y formas de vida —todo el pasado de la tradición—, sobre el que se edifican o se contrastan las nuevas propuestas. El conocimiento histórico es fundamental para hacernos cargo de los recursos con que cuenta una tradición. Todo aprendizaje es una toma de contacto con este soporte tradicional, que nos proporciona unos criterios esenciales de significado y sentido a partir del cual podemos desarrollarnos como agentes críticos.

El avance o retroceso se mide, en primer lugar, por la mayor o menor adecuación de las nuevas soluciones a esos primeros principios o fines últimos. MacIntyre describe una forma de crisis en la falta de percepción de esa inconmensurabilidad entre tradiciones; otra es haber captado la inconmensurabilidad pero carecer de la necesaria determinación para entrar en un diálogo de fondo y llegar a la integración de varias tradiciones, u optar por la más convincente si no se ve posible dicha integración.

Esto nos conduce a la concepción macintyreana de progreso epistemológico a partir de la *falsación*. La idea, tomada de un pensador liberal como Popper, cobra, sin embargo, un cariz distinto, pues es importante señalar que lo que para MacIntyre es susceptible de falsación son propuestas veritativas, no meras hipótesis²⁴. Incluso las tradiciones que reniegan de un concepto fuerte de verdad, incorporan alguno en el fondo y por eso, tanto el liberalismo como las posiciones postmodernas, se convierten en tradiciones. Un posible modo de *falsar* los argumentos morales de una tradición es la *reductio ad absurdum*. En el caso que nos ocupa, la demostración de que un determinado modo de encarar la moral acarrea injusticias también proporciona un argumento para corregir la teoría: es otro criterio de falsación. En la base del aprecio de MacIntyre por las tesis epistemológicas de la falsación está la huida de las ideologías, que llevan a aplicar un molde teórico a costa de ignorar o forzar la realidad. Otra virtualidad de la falsación es que no puede haber progreso epistemológico si a las propuestas se puedan oponer argumentos. Toda propuesta de verdad ha de ser susceptible de oposición racional. He aquí la raíz de la apertura al diálogo de MacIntyre, y también la necesidad de profundizar en las tradiciones hasta hablar su propio lenguaje.

Aunque partimos siempre desde una tradición no todo se resuelve en la tradición. Existen posibilidades de superación, de diálogo entre tradiciones, de colapso por una crisis epistemológica en ellas, y de realizar una síntesis superadora entre dos o más tradiciones. La tradición ha de estar en constante revisión y búsqueda de soluciones. El concepto de tradición de MacIntyre le aleja de cualquier tipo de inmovilismo o conservadurismo.

F. MACINTYRE Y LA MODERNIDAD

El distanciamiento de MacIntyre respecto a la modernidad es radical²⁵. La réplica de que el escocés no puede dejar de ser moderno resulta un espejismo. Las profundas raíces hegelianas, marxistas, o incluso humeanas de MacIntyre no implican una asimilación de la sustancia de la modernidad en sus propuestas. Precisamente su amplio grado de familiarización con la modernidad le proporciona un conocimiento de causa suficiente para fundamentar su distanciamiento, al menos en los aspectos esenciales.

²⁴ En esto se aleja de Karl Popper: cfr. KARL POPPER: “Unended Quest: An Intellectual Autobiography of Karl Popper”, en *The Philosophy of Karl Popper*, Schlipp (ed.), pp. 3-181; hay traducción española: *Búsqueda sin término: Una autobiografía intelectual*, Tecnos; Madrid, 1977.

²⁵ Vid. *supra*, Cap. I, E: *OBJECIONES AL DISTANCIAMIENTO RADICAL DE MACINTYRE RESPECTO A LA MODERNIDAD Y AL LIBERALISMO*, pp. 125-144.

MacIntyre se ha granjeado todo tipo réplicas por su aguda crítica a la modernidad y al liberalismo. Sin embargo, sigue menentiendo que

“Nada menos que el rechazo de una gran parte de dicho *ethos* [el de la modernidad] nos proveerá de un punto de vista racional y moralmente defendible desde el que juzgar y actuar, y en cuyos términos evaluar los diversos y heterogéneos esquemas morales rivales que se disputan nuestra lealtad”²⁶.

El intento, por tanto, implica desmarcarnos de los clichés de la mentalidad dominante. Y muchas veces el rechazo de recursos e instituciones liberales es un requisito del distanciamiento necesario para evitar las confusiones. Hemos de tenerlo en cuenta para comprender a fondo algunas críticas de MacIntyre que pueden resultar aparentemente excesivas. Detrás de su postura, se encuentra el argumento de que, aunque otras tradiciones compartan algunos de los fines de la modernidad, lo hacen en muchos casos según una fundamentación distinta y rival. Por eso nuestro autor ha de renunciar incluso a una determinada terminología *moderna*, —que teóricamente podría compartir—, para no verse envuelto en confusiones respecto a la fundamentación²⁷.

Esto nos sitúa ante dos intentos yuxtapuestos de la réplica moderna a MacIntyre:

A) El primero de ellos consiste en su exclusión por la falta de consideración hacia los recursos de la modernidad. Aquí podríamos incluir las críticas a MacIntyre como reaccionario, anti-moderno, y nostálgico.

Sin embargo lo apuntado más arriba no significa que MacIntyre sea *a-moderno*, sino que más bien el suyo es un intento por superar la modernidad. Lo acometerá mediante lo que denomina una *racionalidad de las tradiciones*. En este caso, la tradición aristotélico-tomista sería capaz de explicar y solucionar muchos de los problemas que plantea la modernidad. Precisamente para ello, hay que conocer a fondo la modernidad y distinguirla de otras tradiciones —detectar primero la *inconmensurabilidad*—, para después pasar a hablar su idioma como una segunda lengua materna.

Por tanto, el distanciamiento es un paso para el objetivo fundamental de MacIntyre, que conduce a la integración de tradiciones. Él mismo se percibe como depositario de varias de ellas: las tradiciones heroicas de las sagas islandesas que llegaron a él en su niñez, la tradición

²⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 10.

²⁷ Es el caso de los “derechos humanos”: cfr. “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *Listening: Journal of Religion and Culture*, vol. 26, 1991, pp. 96-110.

aristotélica de las comunidades tradicionales, y también la tradición moderna, presente al menos en las universidades donde estudió y en tantos ámbitos sociales del Gran Bretaña y los Estados Unidos²⁸. “Tales estudios en la escuela primaria y en la Universidad, fueron realizados en Latín y Griego —literatura, filosofía, historia— por lo que pronto fue consciente de la radical diferencia entre cultura griega y modernidad liberal”²⁹.

Su cometido no es otro que descubrir de qué tradiciones uno está formando parte, en qué medida esas tradiciones se pueden conjugar, o si, por el contrario, son irreconciliables; y, en este caso, cuál de ellas resulta más adecuada para resolver el conjunto de los problemas epistemológicos, morales o sociales que se nos plantean.

En cuanto a la modernidad, MacIntyre demuestra su incompatibilidad básica —*inconmensurabilidad*— con la tradición aristotélica, entre otras. En la confrontación de ambas, denota la superioridad de esta última y su proyección a través de una historia, que hace posible su definición esencial y las posibilidades de desarrollo ulterior. Pero es capaz de aprovechar elementos de la modernidad, puestos en el contexto de otra tradición, y liberados de otros factores de la propia modernidad que resultan perniciosos³⁰. Muchas de las instituciones de la modernidad pueden ser valiosas, precisamente porque suponen un esfuerzo ímprobo por corregir las disfunciones a las que conducen sus

²⁸ Cfr. “Después de Tras la virtud”: entrevista con RICARDO YEPES STORK, traducida por José Luis del Barco. *Atlántida*, vol. 1, n.º 4, 1990, pp. 87-95.

²⁹ Cfr. JAVIER DE LA TORRE DÍAZ: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Dykinson; Madrid, 2001, p. 16.

³⁰ Por ejemplo, en *Tras la virtud*, (p. 90 (64)), al hablar del utilitarismo como una filosofía encubridora, hija de la modernidad, afirma algunos de sus logros:

“Decir esto no es, por descontado, negar que muchos de sus usos han estado al servicio de ideas socialmente beneficiosas. Las reformas radicales de Chadwick para provisión de medidas de salud pública, la militancia de Mill a favor de la extensión del voto y el fin de la opresión de la mujer y otras causas e ideales del siglo XIX invocaron todos la norma de utilidad para sus buenos fines. Pero el uso de una ficción conceptual para una buena causa no la hace menos ficticia”.

Otra realización que muchas veces la modernidad busca sin encontrarla es la dotación de recursos críticos a los ciudadanos:

“Lo que se ha perdido (...) es la creación de un gusto crítico autónomo, de gente que pueda defenderse por sí misma tanto contra los anunciantes como contra los educadores ...”

Cfr. “Against Utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. Hollins (ed.); Manchester University Press; Manchester, 1964, p. 8.

“What is lost in this is the concept of the creation of autonomous critical taste, of people who can defend themselves against both the advertisers and the educators ...”.

propios presupuestos³¹. Un rasgo típico del talante de MacIntyre consiste no rehusar al diálogo con el adversario, y servirse de los mismos problemas que le plantean los partidarios de la modernidad y el liberalismo para llevar más allá su contestación. MacIntyre está agradecido a todos ellos porque le proporcionan recursos y argumentos adicionales para demostrar la gran distancia entre la modernidad y a la tradición que él sostiene.

B) La segunda corriente crítica de la modernidad frente a MacIntyre es de carácter inclusivo: MacIntyre sería, aunque no lo reconozca, un moderno más.

Sin embargo, aunque MacIntyre sea capaz de articular el lenguaje de la modernidad, no se le puede considerar dentro de la tradición moderna, sino como un intento de superación de los problemas de la modernidad desde unos parámetros distintos y opuestos a ella. Las pretensiones de situarle dentro de la modernidad minusvaloran la potencia de sus críticas y los recursos de otras posibilidades filosóficas. La acusación de que todos somos modernos de modo irremisible, tras haber conocido los avances de la modernidad³², reintroduce la idea de progreso necesario y la ideología del final de la historia.

Hemos acuñado la expresión “síndrome MacIntyre” para expresar la incapacidad —característica de la modernidad— para detectar los problemas de *inconmensurabilidad* y traducción entre varias tradiciones³³. Un rasgo típico de la modernidad, con su idea de progreso necesario y sus intentos de alcanzar soluciones universalizantes, consiste en intentar homogeneizar las diferencias entre las tradiciones y restar importancia a la misma idea de tradición racional. Los críticos que acusan a MacIntyre de no poder salir de la modernidad, son víctimas de esta ceguera propia de la situación en que se hallan ellos mismos: suponen que la falta de soluciones a los problemas —MacIntyre incide sobre todo en los de tipo moral, pero va más allá— que acucian a las sociedades y sistemas de pensamiento actuales, es una situación inevitable e incluso aceptable. En el fondo están reivindicando a MacIntyre como un moderno más, aunque un moderno con añoranzas de un pasado que no puede volver: para ellos no hay inconmensurabilidad entre MacIntyre y la modernidad, porque la visión macintyreana no logra el objetivo de proponer una verdadera tradición distinta y más allá de la moderna, y porque las soluciones que

³¹ Martin Rhonheimer achaca a MacIntyre que “no percibe (...) que a filosofía política moderna no es la causa de los conflictos de la Modernidad, sino el intento por resolverlos”. Cfr. MARTIN RHONHEIMER: *La perspectiva de la moral*, p. 252. También MARTIN RHONHEIMER: *La filosofía política di Thomas Hobbes, Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Roma, 1996.

³² Cfr. CARLOS THIEBAUT: *Cabe Aristóteles*, Visor; Madrid, 1988, p. 55.

³³ Vid. *supra* Cap. I, E.1: *El “síndrome MacIntyre”*, pp. 127-130.

aporta son, como mínimo, utópicas³⁴. Para ellos, la propia percepción crítica de MacIntyre sería un rasgo de la reflexividad moderna, la única capaz de trascender las fronteras de los condicionamientos y situarse por encima de los factores que han influido en ella.

Tales acusaciones, para ser efectivas, tendrían que ser ampliamente demostradas en la trayectoria y en el momento presente de MacIntyre. Éste, por el contrario, no deja de responder a sus críticos, oponiendo una cada vez más amplia demostración de la incompatibilidad entre modernidad y visión aristotélico-tomista, y de la superioridad de esta última. Aunque MacIntyre ha dialogado con la modernidad y se ha empeñado en un intento de traducción, no ha conseguido, ni cree que sea posible, la fusión entre las tradiciones moderna y aristotélica. A medida que esta brecha se va abriendo, las contestaciones tendrían que ir más en la línea de demostrar la posibilidad de conjugar ambas visiones, en lugar de excluir aisladamente —y por diferentes razones— las distintas propuestas del escocés, como frecuentemente se tiende a hacer. Es decir, está aún pendiente la tarea de evidenciar, en los diferentes ámbitos del pensamiento, que MacIntyre realmente encaja dentro de la modernidad, y de resolver, con los propios recursos modernos, las críticas que plantea el escocés.

A nuestro entender, no es impensable que MacIntyre realice en el futuro una aproximación a distintos elementos de la cultura moderna con una visión más positiva de sus logros, e incluso aprovechándolos explícitamente para la construcción de las teorías morales de la tradición aristotélico-tomista. Su mismo modo dialéctico de enfocar las discusiones deja una puerta abierta para ello. Pero hasta ahora no ha hecho más que aumentar las distancias, no sólo con los planteamientos teóricos, sino también respecto a las instituciones culturales y políticas de la modernidad liberal, alejamiento sin el cual no podrá florecer el contrapunto social aristotélico. Todavía estamos, pues, en una fase del reconocimiento de la inconmensurabilidad, toda vez que el liberalismo sigue siendo dominante y, al mismo tiempo, postula su propia neutralidad. Esta neutralidad enmascaradora ha de ser contrarrestada por la denuncia y la oposición frontal y también con la construcción de instituciones sociales que se distancien significativamente de su dominio. La concepción y puesta en práctica de una justicia de que hunda sus raíces en una tradición distinta es un factor clave en este proceso.

G. MACINTYRE Y EL LIBERALISMO

³⁴ Cfr. CARLOS THIEBAUT: *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 108-114.

Una de las realizaciones en las que se bifurca la tradición moderna es el liberalismo que, por su carácter dominante, adquiere tintes de generalidad en el mundo occidental contemporáneo. También porque sus formas sociales amparan toda una serie de tendencias contradictorias, propias de la modernidad, aunque se llegue a ellas por medio de ciertas fundamentaciones concretas en las que no todas esas tendencias estarían de acuerdo. Al ser, por tanto, el liberalismo el principal baluarte dentro de la modernidad, y haber triunfado su implantación política en los países occidentales, MacIntyre dirige fundamentalmente sus críticas hacia él.

Hemos abundado en la idea de que la crítica al liberalismo es una constante en toda la trayectoria de MacIntyre³⁵. También hemos visto que el profesor de Notre Dame ha ido progresando en la delimitación del liberalismo como tradición, al mismo tiempo que acuñaba el propio concepto de tradición: de ello resulta que en un primer momento no incluyera en él al liberalismo, para después darse cuenta de que efectivamente constituía una tradición, pero, eso sí, llena de contradicciones. El mismo MacIntyre ha apuntado las razones de esta trayectoria, y cómo es posible que el sistema político liberal haga coexistir en su seno tendencias fuertemente enfrentadas sin venirse abajo.

Para MacIntyre el liberalismo es, al mismo tiempo, una tradición de investigación moral y una tradición social y cultural³⁶. Una tradición de investigación puede no coincidir en amplitud y profundidad con su implantación social. Puede haber individuos fuertemente implicados en la construcción teórica de una tradición, cuya actuación pública no sea coherente con esa actividad. Al mismo tiempo, en el aspecto social los protagonistas de una tradición pueden incorporar sus presupuestos básicos sin haber alcanzado la fundamentación teórica de sus actitudes. Esta posible incoherencia entre fundamentación teórica y actitudes prácticas es importante a la hora de enjuiciar las tradiciones.

Como intento de fundamentación moral, el liberalismo como tradición ampara una serie de subtradiciones de pensamiento que coexisten, enfrentadas e inconmensurables entre sí (el utilitarismo, la visión kantiana, el iusnaturalismo moderno, el contractualismo, etc.). Cada una pretende avanzar frente a las demás soluciones teóricas propias y definitivas, con sus propios parámetros, eliminando racionalmente cualquier tipo de incoherencia. Precisamente por la ambición del proyecto, las continuas discusiones y la pobreza de los acuerdos constituye un mentís a toda la tradición liberal de construcción moral.

En el plano social y cultural, sin embargo, el liberalismo hace coexistir diferentes opciones en su seno, de un modo que no se somete totalmente al

³⁵ Ha recogido ampliamente este hecho PETER MCMYLOR: *Alasdair MacIntyre Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, 219 pp.

³⁶ Vid. *supra*: pp. 176-184.

escrutinio racional. Uno de los modos de eludir tal escrutinio podría ser la imposición por la fuerza, pero el liberalismo prefiere hacerlo de un modo más intrincado: pactar el desacuerdo entre las diferentes facciones presentes en la sociedad. Esto limita la investigación racional, que no se puede llevar a sus últimas consecuencias; y, por tanto, limita también la posible percepción de inconmensurabilidad. Así, se puede definir al liberalismo como **“un conjunto de acuerdos para disentir”**³⁷.

Se trata, por tanto de un modo de ocultar las crisis en una tradición: asumir que el desacuerdo fundamental en cuestiones básicas de la vida humana es un requisito del sistema arraigado en sus instituciones. Ello origina que se evite la discusión en cuestiones fundamentales, con la consiguiente estabilidad social. Pero esto, a la larga, resulta contraproducente, por no realizarse el necesario progreso racional y moral.

Pero, al mismo tiempo que se evalúan las diferencias, ha de contemplarse una *relación conceptual interna*, es decir, una relación intrínseca, entre ambos modos de expresarse la tradición liberal. Esta conexión nos servirá para interconectar las distintas manifestaciones del liberalismo, político, económico, filosófico, etc.:

a) El desacuerdo práctico se potencia, porque en la teoría se ha producido un desacuerdo pactado:

“(…) el rechazo compartido [por todas las tendencias de la modernidad] de toda visión de los seres humanos como participantes por naturaleza en formas de comunidad dirigidas a un bien singular, aunque complejo, sobre todo en las concepciones Platónica, Aristotélica o Tomista”³⁸.

Este error viene motivado por la propuesta de una racionalidad desencarnado, que pone bajo sospecha cualquier tipo de razón ligada a tradiciones y ocasiona, no sólo la ruptura con el mundo antiguo y medieval, sino la pérdida de la contextualidad comunitaria del

³⁷ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 292. **“A set of agreements to disagree”**.

³⁸ Cfr. “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 292:

“Hence derives the shared rejection of all accounts of human beings as by their natures participants in forms of community aimed at a single, if a complex good, most notably of Platonic or Aristotelian or Thomistic accounts. Liberalism, then, as a form of social life, is partly constituted by its continuing internal debates between rival incommensurable points of view”.

pensamiento, de modo particular en lo referente a la moral. Como consecuencia, el liberalismo es realmente una tradición de fundamentación teórica, pero se trata de una tradición en grave crisis, pues en ella coexisten distintos proyectos de fundamentación inconmensurables entre sí.

b) Al mismo tiempo, las estructuras sociales del liberalismo coadyuvan a perpetuar la situación sostenida de desacuerdo, obviando el debate racional entre las distintas facciones, a través de múltiples instituciones sociales, culturales y políticas. Además, para construir ese orden social el liberalismo ha buscado la eliminación de las formas sociales tradicionales. Se trata de la “gran transformación” denunciada por Karl Polanyi³⁹ y apuntalada por MacIntyre como fenómeno fundamental para entender el éxito social del liberalismo y su prolongación en el tiempo:

“El origen de la modernidad ocurre cuando la producción sale fuera de la economía doméstica (...) tal trabajo ha sido expulsado también del dominio de las prácticas dotadas de bienes internos”⁴⁰.

En definitiva, en esta relación, factores sociales y teóricos se complementan y refuerzan entre sí, para llegar a la compleja situación actual de las *sociedades avanzadas modernas*, como gusta denominarlas nuestro autor:

“A nivel filosófico, el rechazo explícito del Aristotelismo fue la contrapartida de los cambios sociales cuyo resultado consistió en privar de su trasfondo conceptual a las virtudes”⁴¹.

La tarea de establecer esa relación es ardua: es necesario todo un *proyecto genealógico* que demuestre la concatenación a lo largo del tiempo, en etapas sucesivas. Se trata del proyecto histórico de definición de las tradiciones. La tradición se mantiene, o falla como un todo, con sus desarrollos filosóficos y sus concreciones morales y sociales. El proyecto de MacIntyre viene a demostrar que se da ese tipo de *relación conceptual interna*, entre las concepciones de la Ilustración y las plasmaciones de la moral emotivista en las sociedades avanzadas de la actualidad. Y esa relación se puede apreciar especialmente en el ámbito donde ambos aspectos están más cerca: la justicia. No basta con demostrar que el proyecto ilustrado **“tenía que fracasar”⁴²**; MacIntyre postula

³⁹ Cfr. KARL POLANYI, *The Great Transformation*, Octagon Books; New York, 1944, xii + 315 pp. Hay traducción española: *La gran transformación*, Ed. Endymion; Madrid, 1989, 468 pp.

⁴⁰ Cfr. *Tras la virtud*, p. 279 (227).

⁴¹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 281 (228).

⁴² Cfr. *Tras la virtud*, Cap. 5.

que de hecho ha fracasado: a la falta de comprensión teórica de las virtudes, se une la comprobación fáctica de que no existen los ámbitos necesarios para que éstas se desarrollen: la hostilidad moderna frente a las *prácticas*, la prioridad de los bienes externos en las actividades humanas cooperativas, la falta de criterios estables para resolver las cuestiones morales, y el desacuerdo permanente, se muestran en una concatenación necesaria con la ideología del liberalismo.

H. EL CONCEPTO DE JUSTICIA EL DEBATE TEÓRICO CON EL LIBERALISMO

Como hemos visto, la filosofía de MacIntyre adquiere una fuerte relevancia en la denuncia de las insuficiencias de las teorías modernas de la justicia. Ha aportado argumentos originales y contundentes en la confrontación con los autores liberales que han aventurado concepciones más acabadas sobre la justicia. El examen de sus discusiones con Rawls, Nozick, Dworkin y Gewirth nos ha proporcionado una perspectiva de las afinidades de las distintas teorías modernas de la justicia en el ámbito liberal anglosajón, y de la profundidad de las críticas del escocés. La descripción de las posiciones de estos autores los sitúa dentro de una tradición específica y llena de contradicciones⁴³, que sin embargo han arraigado profundamente en nuestras escuelas jurídicas y en nuestras sociedades.

El filósofo de Glasgow ha detectado con clarividencia los aspectos comunes de las teorías de la justicia de la modernidad liberal y, al mismo tiempo, la diversidad y falta de acuerdo entre todas esas propuestas. El secreto de su aproximación estriba en preguntarnos por los fundamentos de las diversas teorías modernas que se disputan nuestro compromiso: existe una base común en el convencimiento de que la sociedad surge como consecuencia un pacto de individuos plenamente constituidos con anterioridad a ella, que implica una concepción del hombre como individuo contrapuesto a la sociedad; en la peculiar psicología de la acción en la que los hechos se separan de los valores, las razones de los deseos, el ámbito público del privado; en una moral que minimiza el aspecto relacional de la persona, y la constituye de un modo autónomo, desdibujando así la importancia del factor social en la constitución moral del individuo...⁴⁴.

MacIntyre se da cuenta de que una vez que se aceptan esas premisas no tenemos más remedio que sancionar conclusiones como las de esos autores, en una u otra variante. Sin embargo, un primer problema consiste en que las

⁴³ Vid. *supra*, Cap. II, D.3.a) *Los pensadores actuales y su falta de acuerdo sobre la justicia*, pp. 220-236.

⁴⁴ Vid. Cap. I: C.3 *EL LIBERALISMO SEGÚN ALASDAIR MACINTYRE*, pp. 49-65.

conclusiones de cada uno no son fácilmente conjugables con las de los demás, produciéndose modelos alternativos e incompatibles. Nos hallamos ante desajuste endémico que muestra la debilidad de los principios comunes en los que se apoyan. El resultado será pensar que la opción por una u otra variante es meramente emotiva.

El hallazgo de MacIntyre en este caso consiste en situar a cada uno de esos autores como legítimos herederos de las distintas dinastías ideológicas del liberalismo: Kant, el utilitarismo, el contractualismo o el intuicionismo. De este modo se puede situar mejor su origen y se encuentran parecidos fundamentos. La modernidad se sostiene y perece en bloque. La justicia que buscan proviene de un intento de reacción frente a cualquier instancia heterónoma —está presente la necesidad de pensar “etsi Deus non daretur”—: el resultado es que todos esos intentos son incapaces de resolver problemas tan básicos, como la fundamentación de las mismas normas morales universales que ellos postulan precisamente como una reminiscencia de sus orígenes teístas.

Así, la base de la cohesión de los autores modernos de la justicia es más la voluntad que la racionalidad. La justificación del sistema a partir de los derechos y libertades muestra su debilidad si no se profundiza en su contenido, orden y posibilidades de ejercicio real. Por eso es preciso desenmascarar la falta de libertades en los sistemas contemporáneos, y MacIntyre se centrará en la crítica de las realizaciones de dos instituciones hijas de esta ideología: el Estado-nación y el mercado capitalista.

I. LA PROPUESTA POLÍTICA

La superioridad de la justicia macintyreana, se basa en una actualización renovada de los recursos de una tradición alternativa que no es otra sino la aristotélico-tomista. La toma de conciencia de la tradición y la adscripción reflexiva a los criterios de una determinada tradición que se estima racionalmente superior, comporta su puesta en práctica en los ámbitos más diversos de la vida humana. La creación y sostenimiento de prácticas y comunidades acordes con ella, y la construcción o transformación de instituciones que fomenten o al menos permitan su desarrollo, constituye el punto de partida de la propuesta política de MacIntyre.

Pero el núcleo de un posible desarrollo político de las ideas del escocés se muestra con una gran potencialidad para la articulación de las transformaciones en las comunidades que, como las actuales, asisten a procesos de intercomunicación e intercambio cada vez mayores. Y la virtualidad más importante de estas ideas reside principalmente en su modelo de interrelación y diálogo entre tradiciones, en un momento como el actual, en el que el paradigma

político-geográfico entra en crisis, y pasa a tener mayor relevancia la relación intercultural. La creciente movilidad informativa y social entraña asimismo una transformación de las comunidades, donde realmente se configuran las tradiciones. Este fenómeno ha pasado desapercibido hasta ahora para nuestro autor, pero su pensamiento será muy relevante para la dilucidación y propuesta de nuevas alternativas socio-políticas, pues la necesidad de un marco de convivencia de pequeña escala, como el gusta definir al escocés, es perfectamente compatible con el esquema nodular o reticular de las nuevas comunidades.

El desarrollo político no pasa por la constitución de un macro-Estado, que desarticule todas las posibles instancias intermedias entre su estructura y el individuo, como tiende a hacer el Estado contemporáneo, sino por la potenciación de comunidades y tradiciones conscientes tanto de su especificidad, como de que su subsistencia depende de modo fundamental, no de sus fronteras políticas, o de determinados marcos institucionales, sino de su apertura a entrar en diálogo con otras tradiciones y de las soluciones racionales que aporten en él. El modelo de progreso de MacIntyre favorece que las comunidades no se cierren sobre sí mismas, pues no se basa en criterios de poder, ni de economía o bienestar, ni siquiera de desarrollo insitucional, sino en el progreso moral.

La clave de la superioridad de la posición macintyreana respecto a los problemas de justicia se encuentra en la estructura de tal comunidad. Una justicia verdadera sólo se puede dar en una comunidad que reúna determinados requisitos. Cuando una comunidad no se articula conforme a esos criterios adecuados no hay posibilidades de alcanzar un concepto adecuado de justicia. Esto nos da luces para entender las aporías de las comunidades modernas, así como las de otras comunidades alternativas.

La importancia del fenómeno macintyreano para la producción de nuevos enfoques que pongan en entredicho lo que hoy aparece como incuestionable, y analicen sus resultados, nos puede servir para la regeneración de aspectos tan importantes como el de la justicia. La importancia de que existan conexiones entre la justicia como virtud y el sistema legal y jurisprudencial; la relevancia de la homogeneidad de las tradiciones en la impartición de justicia; y, sobre todo, la introducción del debate de fondo sobre las diversas tradiciones de justicia incommensurables entre sí, pueden ser algunas de las aportaciones de MacIntyre en este campo. Hemos aventurado posibles consecuencias de la incorporación de esas ideas: desde la comprensión más profunda del fenómeno del nacionalismo y las posibles aportaciones del modelo comunitarista, hasta el desarrollo de los métodos alternativos de administración de justicia, como el arbitraje en una sociedad pluralista compuesta de grupos heterogéneos, o la importancia de

concebir las profesiones jurídicas como prácticas dotadas de bienes internos, y la relevancia de la costumbre en la vida jurídica y social ⁴⁵.

La propuesta de un modelo social alternativo es, por tanto, uno de los objetivos de MacIntyre. Pero ha querido comenzar mediante una fundamentación filosófica de las posibilidades de interacción y emergencia de las distintas corrientes profundas de pensamiento y acción. Está convencido de que todo intento de acción y cambio ha de estar fuertemente sustentado en unas ideas filosóficas coherentes. Al mismo tiempo, *more aristotelico*, dichas ideas han de poder ser reconocidas en la realidad. Encontramos que MacIntyre se muestra reacio a la construcción forzada de comunidades que puedan incorporar esa tradición. Han de surgir sin estridencias, pero puede haber un esfuerzo positivo para reconocer y fundamentar las ya existentes, o bien para construir otras nuevas.

El modelo macintyreano tiene la ventaja de ser directamente visible y aplicable en muchos ámbitos de convivencia antes de saltar a la comunidad política: prácticas de tipo lúdico, profesional, o cultural, pueden adoptar la forma de las prácticas de MacIntyre; familias, granjas, escuelas, universidades, etc., pueden constituir las comunidades de que habla. Por tanto, no se le debe tachar prematuramente de utópico. Acerca de la acusación de marginalidad hemos contestado con la idea de que el escocés no pretende en primer lugar una reforma institucional a gran escala, entre otras razones porque eso supondría una confrontación con el modelo estatalista o capitalista en su propio terreno ⁴⁶. El proyecto de regeneración moral no vendrá de la mano de las instituciones de la modernidad, ni tampoco de su mero desmantelamiento: el marco institucional no es para MacIntyre la clave del avance moral, y éste ha de desarrollarse siempre en el ámbito de la prudencia política. La alternativa ha de llevarse a cabo en primer lugar mediante el fomento de verdaderas prácticas y comunidades humanas, que irán tomando cuerpo al hilo de su propia superioridad racional y de las contradicciones de las formas de vida dominantes. La superioridad de un modelo se muestra en que se reproduce fácilmente en cualquier entorno de relación intersubjetiva. El proceso, más que marginal, ha de ser forzosamente capilar. Paulatinamente constituirán formas institucionales propias, sobre las que, no obstante habrá que adoptar una actitud vigilante, por la intrínseca facilidad con que se corrompen las instituciones políticas.

El rechazo de las realizaciones sociales del liberalismo no lleva consigo una separación total, una suerte de encierro en un gueto comunitario. En primer lugar, porque las comunidades en orden han de mantenerse en constante relación

⁴⁵ Vid. *supra*, Cap. IV, D: *APLICACIONES PRÁCTICAS DE LA JUSTICIA MACINTYREANA*, pp. 645-669.

⁴⁶ Vid. *supra*, Cap. IV, C.2: *La marginalidad de las comunidades de la tradición aristotélico-tomista*, pp. 621-631.

y diálogo con las demás comunidades como requisito de su avance racional y moral. Este rechazo tiene, por tanto, un sentido diferente: tiende a desenmascarar la presentación del sistema político liberal como una instancia moralizante. La posible colaboración con el marco institucional liberal pasa por el conocimiento de sus presupuestos y el convencimiento de su incapacidad para fomentar el desarrollo moral, si no es como apoyo al desarrollo de comunidades, prácticas y tradiciones donde sí es posible tal construcción moral.

Una posibilidad para este desarrollo comunitario podría verse favorecida por la limitación de los organismos estatales o para-estatales, en primer lugar, con la cesión de competencias de sus hipertrofiados mecanismos de regulación, a favor no de instancias políticas que reproducen el esquema estatal en niveles inferiores, sino de auténticas comunidades de bienes básicos compartidos, hacia las que la autoridad política debe adoptar una actitud no sólo de aprobación, sino también de fomento. El Derecho tiene un papel trascendental precisamente por su ligazón a la realidad y sus virtualidades para la transformación social.

El modelo comunitario de MacIntyre no es inmovilista y sabe distinguir los ámbitos moral, jurídico y político, sin separarlos. El aliento de las comunidades idóneas es el primer requisito para que los avances morales cuajen en insituciones jurídicas y en un cambio político. A este cambio conduce el modelo progresivo de tradición que implica, tanto en el plano individual como en el comunitario, el diálogo con otras tradiciones y la superación del conflicto entre ellas, por vía de reconocimiento de la superioridad racional o bien por la síntesis de tradiciones.

El esquema de MacIntyre entraña un fuerte compromiso con la convivencia y la confianza en la razón para dirimir los conflictos. De ahí podemos derivar necesariamente un modelo de tolerancia, definido por el indispensable contacto con comunidades y formas de vida basadas en otras tradiciones, y el diálogo con ellas, sabiendo que los distintos modelos de racionalidad que incorporan necesariamente, no implican ceder en el concepto de verdad, al que están subordinados. Esa cesión significaría tanto como perder la propia sustancia moral. La búsqueda de una verdad posible como empresa moral está presente en toda la trayectoria teórica y vital del escocés⁴⁷.

El esquema de corte aristotélico que, partiendo de las prácticas, llega a la conservación y constitución de verdaderas comunidades basadas en un concepto de bien común, ya ha proporcionado abundantes líneas de reflexión y de acción. Lo muestran en primer lugar el amplio interés que ha suscitado en muchos intelectuales, y la abundancia de aplicaciones que ha producido. De todos modos, hace falta un esfuerzo imaginativo filosófico y práctico para articular

⁴⁷ Cfr. en este sentido ANTONIO MILLÁN-PUELLES: *El interés por la verdad*, Rialp; Madrid, 1997, 336 pp.

esos recursos en la actualidad y no quedar atrapados en formas nostálgicas de dicha tradición. El propio MacIntyre sigue aportando herramientas intelectuales y vías de soluciones. Nosotros apuntamos este proyecto seguirá dando resultado a medida que nuevas prácticas y comunidades se identifiquen con estos conceptos, proceso al que esperamos haber contribuido en alguna medida con el presente trabajo.

CRONOLOGÍA DE ALASDAIR CHALMERS MACINTYRE *

1929 (12-enero): Nace en Glasgow, Escocia

Enseñanza primaria en Escocia e Irlanda del Norte (tradición Gaélica).

Continúa estudiando en Epsom College y otras escuelas privadas.

Estudios universitarios en el *Queen Mary College* de la Universidad de Londres y en la Universidad de Manchester. Estudia profundamente Latín y Griego.

Desde 1948 comienza a interesarse por el Marxismo. Desde esa fecha ya se considera marxista. A través de su profesor de Griego, George Thomson (Miembro del Comité ejecutivo del Partido Comunista) se afilia al Partido. Se involucra también en grupos cristianos universitarios.

1949 Termina sus estudios universitarios de cultura clásica en Londres

Bachelor of Arts en la Universidad de Manchester

1951 Obtiene el *Master of Arts* en Filosofía por la Universidad de Manchester. Dorothy Emmet, supervisó la famosa disertación ('The Significance of Moral Judgments', Universidad de Manchester, 1951).

1951-57 *Lecturer* de Filosofía de la Religión en la Universidad de Manchester ¹

1953 Publica *Marxism: An Interpretation*, SCM Press, London, 1953, 126 pp.

1956 Ante dos sucesos —las revelaciones de Kruchev acerca de Stalin y el aplastamiento de la revuelta Húngara—, deja el Partido Comunista y se afilia a otro de un Trotskismo dogmático, intentado diferenciar el estalinismo del marxismo.

* Su padre se llamaba Eneas John MacIntyre; su madre, Margaret Emily Chalmers, ambos médicos, nacidos en Glasgow. Cfr. VINETA COLBY (ed.) *World Authors 1985-1990: A Volume in the Wilson Authors Series*, The H. W. Wilson and Co.; New York, 1995, p. 517.

¹ Según el testimonio personal de Marjorie Grene, quien afirma no recordar con seguridad el dato de los estudios que impartía MacIntyre allí, la estancia se prolongó hasta 1958. Cfr. "In and On Friendship", en *Boston Studies for the Philosophy of Science*, Vol. 89: *Human Nature and Natural Knowledge: Essays Presented to Marjorie Grene on the Occasion of Her Seventy-Fifth Birthday*, Alan Donagan, Anthony N. Perovich, Jr., and Michael V. Wedin (eds.), Reidel, Dordrecht, 1986, pp. 355-368.

Más tarde, tras ser expulsado junto a otros semi-sindicalistas por no aceptar el engaño de la entrada en el Partido Laborista, se afilia a otro grupo trotskista menos dogmático. En este periodo intenta conjugar las formas Leninistas de organización revolucionaria con los lazos con los que se fueron del Partido Comunista en 1956. Crea instancias para una New Left, como la revista *New Reasoner*.

1957-61 *Lecturer of Philosophy* en la Universidad de Leeds

1958 Publica *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, Routledge and Kegan Paul, London; Humanities Press, New York, 1958.

1959 “Hume on «Is» and «Ought»”, *Philosophical Review*, vol. 68, pp.451-68
²: él mismo dice que podría haberse titulado “Contra el formalismo burgués en la ética”.

1959 Ha perdido la fe cristiana: publica *Difficulties in Christian Belief*, SCM Press, London; Philosophical Library, New York, 1959, 126 pp.³

1961 (Otoño) - 1962: Se traslada a Oxford como *Research Fellow* en el *Nuffield College*⁴

1962-63 *Senior fellow* del Consejo de Humanidades de la Universidad de Princeton

1963-66 *Fellow y Preceptor* de Filosofía en el *University College* de Oxford

1963 Se aprecia un giro en cuanto a su admiración por el teólogo Karl Barth, al que ahora discute: “God and the Theologians (recensión de John Robinson, *Honest to God*)”, *Encounter*, Sep. 1963.

1964 - (11, 12 y 13 de noviembre): Imparte las *Riddell Memorial Lectures* en la Universidad de *Newcastle upon Tyne*. *Secularization and Moral Change*, Oxford University Press, London, 1967, 76 pp. Se advierte que, pese a su desconcierto, el interés religioso sigue en un primerísimo lugar.

² Se aprecia cierta admiración por Hume, a la vez que lo reinterpreta.

³ Toma bastante del principio de causalidad de Hume. Enlaza con Karl Barth: Dios como el “absolutamente otro”.

⁴ Cfr. “Marxists and Christians”, *The Twentieth Century*, vol. 170, Otoño 1961, p. 28. En esta época declara:

“Was a Christian. Am not. It is less misleading when asked if I am a Marxist to say ‘yes’ rather than ‘no’. But other Marxists have been known to say ‘no’”.

1965 - (27-julio): Intervención en el 62º encuentro anual de la División del Este de la Asociación Filosófica Americana.

1965-66 Profesor Visitante de la Universidad de Princeton (Departamento de Filosofía)

Participa en el *Soma advertisement* con Francis Crick (premio Nobel), Graham Greene. John Piper, médicos, miembros del Parlamento y los Beatles. sobre la legislación británica acerca del *cannabis*.

1966-70 Profesor de Sociología en la Universidad de Essex

1966 Publica *Historia de la ética* a partir de sus lecciones en Oxford.

1966 Imparte las *Bampton Lectures* en la Universidad de Columbia. Las publica como “The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en Alasdair MacIntyre y Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, New York and London, 1969, pp. 1-55.

1967 Profesor de *Social Philosophy* en la Universidad de Essex.

— *Lecturer* de Filosofía de la Religión en la Universidad de Manchester.

1968 Miembro de la Internacional Socialista (IS)

1970 Emigra a Estados Unidos.

1970-72 *Richard Koret Professor* de Historia de las Ideas en la Universidad de Brandeis una de las más prestigiosas de USA en Humanidades, fundada por la comunidad judía.

1971 Publica *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London; Schocken Books, New York, 1971, x + 284 pp. Recopila artículos anteriores junto a otros nuevos.

1972-80 Profesor de Filosofía y de Ciencia Política en la Universidad de Boston: este periodo coincide con la composición de *Tras la virtud*⁵.

⁵ Cfr. “Después de *Tras la virtud*”, entrevista realizada por Ricardo Yepes Stork. *Atlántida*, vol. 1, no. 4, 1990, p. 87.

“Comencé a escribir *Tras la virtud* en 1972 y la publiqué en 1981”.

Cfr. “Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: a reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita and Stephen R. L. Clark”, *Inquiry*, vol. 26, 1983, p. 447.

- 1972 Publica una aguda crítica al nuevo libro de John Rawls, profesor de Harvard también en Boston. “Justice: A New Theory and Some Old Questions (recensión de John Rawls, *A Theory of Justice*)”, *Boston University Law Review*, vol. 52, 1972, pp. 330-4.
- 1973 *Honour Memory* en el *Phi Beta Kappa*.
- 1973 - (27.-abril) Publica “The Essential Contestability of Some Social Concepts”, *Ethics*, vol. 84, 1973-4, pp. 1-9. (Ponencia principal del simposium del mismo título de la reunión anual de la *Western Division* de la *American Philosophical Association* en Chicago).
- 1974 Recibe el Metcalf Prize.
- 1975 - (Marzo) Presenta una ponencia en la *American Philosophical Association, Pacific Division* (Aparece una versión de esa ponencia como una recensión al libro de C. B. MacPherson *On Democratic Theory: Essays in Retrieval*, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 6, 1976, pp. 177-81).
- 1976-79 Participa en un grupo dedicado durante tres años al estudio continuo de los Fundamentos de la Ética en el *Hastings Center*, con la ayuda de una subvención del *National Endowment for the Humanities* ⁶.
- 1977 Contrae matrimonio con Lynn Sumida Joy: Doctora en Historia de la Ciencia en Harvard U.; ha enseñado filosofía de la ciencia e historia de la filosofía en Vanderbilt, Notre Dame y Duke ⁷.

Publica “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy

“**After Virtue took me more than eight years to write**”. Confiesa en este artículo que inicialmente había pensado escribir dos libros diferentes, uno sobre el destino de la moralidad en el mundo moderno (los capítulos 2. “La naturaleza del desacuerdo moral actual y las pretensiones del emotivismo”, 3. “Emotivismo: contenido social y contexto social”, 4. “La cultura precedente y el proyecto ilustrado de justificación de la moral”, y 17. “La justicia como virtud: conceptos cambiantes” de “Tras la virtud” van en esa línea), y otro sobre la filosofía de las ciencias sociales (Caps. 7. “«Hecho», explicación y pericia”, 8. “El carácter de las generalizaciones de la ciencia social su carencia de poder predictivo” y 15. “Las virtudes, la unidad de la vida humana y el concepto de tradición”) de ahí surgió lo demás. Todo esto es importante para estudiar cómo se cruzan en Aristóteles el argumento moral y el epistemológico, las dos inquietudes principales de MacIntyre).

⁶ Cfr. *Tras la virtud*, p. 11:

“**breves pasajes de las ponencias presentadas a este grupo en los volúmenes III (“Objectivity in Morality and Objectivity in Science” 1978) y IV (“Why Is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?”, 1979) de la serie sobre The Foundations of Ethics and its Relationship to the Sciences (1978 y 1980), se publican en los capítulos 9 y 14 de este libro ...**”.

⁷ MacIntyre tiene un hijo y tres hijas de matrimonios anteriores.

of Science”, *The Monist*, vol.- 60, 1977, pp. 453-72.

Imparte el *National Endowment for the Humanities Seminar* en la Universidad de Boston, en el verano de 1978, las críticas universitarias de los estudiantes de su obra sobre las virtudes jugaron una parte importante para muchas percepciones de *Tras la Virtud*⁸.

Por esa misma época participa en las *Perspective Lecture XI Series* en la Universidad de Notre Dame (Indiana)⁹.

1979-80 El *National Endowment for the Humanities* le concede un *fellowship* que le permite investigar el contexto escocés de Hume.

1980-82 *Luce Professor* en el *Wellesley College*.

1981 Publica *Tras la virtud*.

1981 Imparte el *Gauss Seminar* en la Universidad de Princeton.

1981 - (25 de abril) Participa el simposio sobre “Philosophy in America Today” en las reuniones de la División Oeste de la *American Philosophical Association*, en Milwaukee¹⁰.

1982-88 Asume la *W. Alton Jones Chair of Philosophy* en la Universidad de Vanderbilt

1982 Imparte las *Carlyle Lectures* en la Universidad de Oxford: “Some transformations of Justice”. El tema es el que da origen al libro *Whose Justice? Which Rationality?*¹¹.

1983 Pronuncia las *Adams Lectures* en el *Bowdoin College*.

1983 Doctor Honoris Causa en *Humane Letters* por el *Swarthmore College*.

⁸ Cfr. *Tras la virtud*, p. 11.

⁹ Cfr. *Tras la virtud*, p. 11.

“Me permitieron algunas de las más importantes oportunidades de desarrollar las ideas de *Tras la virtud*”.

¹⁰ Intervención publicada como “Philosophy, the “Other” Disciplines and Their Histories: A Rejoinder to Richard Rorty”, *Soundings*, vol. 65 (1982), pp. 127-45. Aparece también, con algunas modificaciones en la introducción y en el n. 3, con el título “Philosophy and Its History”, en *Analyse und Kritik*, N. 4 (1982), pp. 102-113.

¹¹ Cfr. “Moral Philosophy: What Next?”, p. 11.

1983 Coedita con Stanley Hauerwas, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1983, x + 286 pp.

En el artículo “Moral Philosophy What next?” anuncia que está trabajando en una obra que se llamará “Some Transformations of Justice”.

1984 Presidente electo de la División Este de la *American Philosophical Association*.

1984 Pronuncia la *Lindley Lecture* en la Universidad de Kansas: se publica con el título “Is Patriotism a Virtue?” (1984), Department of Philosophy, University of Kansas, Lawrence, 1984, 20 pp.

1984 En el epílogo a la segunda edición de *Tras la virtud* declara que está trabajando en un libro que se llamará *Justice and Practical Reasoning*¹².

1984-85 Obtiene un *fellowship* de la fundación Guggenheim mediante el que investiga los conceptos de racionalidad práctica en Aristóteles y Hume.

1985 *Fellow* de la Academia Americana de Artes y Ciencias.

1985 - (primavera) Pronuncia las *Richard Peter's Lectures* en el Instituto de Educación de la Universidad de Londres: se publica con el título “The Idea of an Educated Public”, en *Education and Values*, Graham Haydon (ed.), Institute of Education, London, 1987.

1988 (septiembre)- 1994 Se instala como primer ocupante de la Cátedra de Filosofía <i>McMahon/Hank</i> en la Universidad de Notre Dame (Indiana)
--

1988 Doctor Honoris Causa en Literatura por la *Queen's University* de Belfast.

Publica *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth; London, University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1988.

1988 Pronuncia las *Gifford Lectures* en la Universidad de Edimburgo, que darán lugar a su siguiente libro: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*, Duckworth, London; University of Notre Dame Press, Notre Dame.

1988-89 <i>Henry R. Luce Jr. Visiting Scholar</i> en el <i>Whitney Humanities Center</i> de la Universidad de Yale
--

¹² Cfr. *Tras la virtud*, p. 324 (264).

Se convierte al catolicismo en la década de los 80.

1990 Doctor *honoris causa* por la Universidad de Essex.

1990 – (18 de abril): Da su lección inaugural “The Privatization of Good” en el *Center of Continuing Education* de la Universidad de Notre Dame. Convocó para que le contestaran a los profesores Donald P. Kommers, William David Salomon y Richard McCormick S.J.

Miembro de la *American Academy of Arts and Sciences*.

1990 – (25 de febrero): Pronuncia la *Aquinas Lecture* en el *Todd Wehr Chemistry Building* de la Universidad de Marquette: se publica como “First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues”: Marquette University Press, Milwaukee, 1990

1991 – (24 de enero): Pronuncia una conferencia en la Universidad de Dallas, con motivo de la festividad de Santo Tomás de Aquino. Se publica con el título: “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 66, 1992, pp. 3-20.

1993 Doctor *honoris causa* en el *Williams College*, Massachusetts.

1994 *Fellow* de la *British Academy*.

1994 Imparte las *Agnes Cuming Lectures*, una de las cuales se publica después como: “Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996.

1996 Pronuncia la lección “Compartmentalization, Fragmentation and the Unity of Moral Life” en la *Harvard Business School*.

1997 Se instala con su mujer en la Universidad de Duke. *Philosophy and political theory, Acting Chair* en el Departamento de Filosofía
Trabaja allí con Stanley Hauerwas

1997 - marzo: Imparte la 28ª edición de las *Carus Lectures* (3 conferencias) en el Pacific Meeting de la American Philosophical Association. Su tema fue “Dependent Rational Animals” y las lecciones llevaron por título: “Animal Rationality”, “The Virtues of Dependence”, y “Dependence, Accountability and Friendship”.

1999 - (24 de Febrero): *Annual Lecture del Royal Institute of Philosophy*. La publica como “Social Structures and their Threads to Moral Agency”.

1999 Publica su libro *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues?*, Open Court; Chicago y La Salle (Illinois) 1999. 166 pp.

1999 – (29 de Diciembre): Participa en la reunión de la *American Philosophical Association; Eastern Division Program*, sobre el tema “Citizens Who Are in Extended Medical Dependence: Virtue, Obligation, and Federal Law”.

2000 Miembro del Consejo Editorial de la revista *Ethics*, del *Journal of Medieval and Early Modern Studies* (Duke University), y del *Journal of Chinese Philosophy*. Associate Editor de la *Review of Politics*.

2001 Notre Dame University

2001 – (16 de Febrero): Johns Hopkins University: imparte la conferencia “The Moral of Moral Luck” en el Freeman Center for Jewish Life.

2001 – (2 de diciembre), a las 19.00 horas, en el McGuire Hall impartirá la segunda *John Ziegler Lecture* del Departamento de Filosofía de la Universidad de Saint Xavier (Chicago) con el título “Aquinas and the Problem of Moral Disagreement”¹³

¹³ “If Aquinas's account of the natural law is true, we might expect general and widespread moral agreement, at least on fundamentals. But we do not find it. What difficulties do the facts of moral disagreement pose for Aquinas's account? And what resources can be found in Aquinas or elsewhere for responding to those difficulties?”.

BIBLIOGRAFÍA DE ALASDAIR MACINTYRE

1950

“Analogy in Metaphysics”, *Downside Review*, 69 (1950-1), pp. 45-61.

1953

Marxism: An Interpretation, SCM Press; London, 1953, 126 pp.

2ª edición revisada: *Marxism and Christianity*, Schocken Books; New York - Duckworth; London, 1968, ix + 143 pp.

Notre Dame University Press; Notre Dame, 1984.

Reimpreso en 1995 con una nueva introducción del autor.

(Recensión) de *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, de GOTTFRIED MARTIN. *Downside Review*, 71 (1953), pp. 199-201.

(Recensión) de *The Meaning of Existence*, de DOM MARK PONTIFEX y DOM ILLTYD TRETOWEN. *Downside Review*, 71 (1953), pp. 452-4. También en *Philosophical Quarterly*, 4 (1954), pp. 286-87.

1954

(Recensión) de *Christian Faith and Natural Science*, y de *The Transformation of the Scientific World View*, de KARL HEIM. *Philosophy*, 29, 1954, pp. 264-5.

1955

New Essays in Philosophical Theology, ALASDAIR MACINTYRE Y ANTHONY G. N. FLEW (eds.), SCM Press, London, 1955, x + 274 pp.; Macmillan; New York, 1964. “Preface”, pp. vii-x; “Visions”, pp. 254-60.

- Traducido al italiano: *Nuovi Saggi di Teologia Filosofica*, Edizioni Dehoniane; Bologna, 1971; “Visioni”, pp. 301-7.

“Cause and Cure in Psychotherapy”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 29 (1955), pp. 43-58.

“A Note on Immortality”, *Mind*, 64 (1955), pp. 396-9.

“Nature and Destiny of Man: On Getting the Question Clear”, *Modern Churchman*, 45 (1955), pp. 171-6.

1956

“Manchester: the Modern Universities and the English Tradition”, *Twentieth Century*, 159 (Ene./Jun.-1956), p. 123-9.

“Marxist Tracts”, *Philosophical Quarterly*, 6(25), Oct.-1956, pp. 366-70.

“A Society without a Metaphysics”, *Listener*, 56(1433), 13- Sep.-1956, pp. 375-376.

(Recensión) de *An Essay on Christian Philosophy*, de ILLTYD TRETOWEN. *Philosophical Quarterly*, (1956), pp. 378-9.

(Recensión) de *Subject and Object in Modern Theology*, de JAMES BROWN. *Journal of Theological Studies*, 7 (1956), pp. 340-2.

(Recensión) de *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, de BOTTOMORE & RUBEL, y de *Philosophy, Politics and Society*, de LASLETT (ed.), *Sociological Review*, 4 (1956), pp. 265-627.

1957

“The Logical Status of Religious Belief”, en STEPHEN TOULMIN, RONALD W. HEPBURN y ALASDAIR MACINTYRE, *Metaphysical Beliefs: Three Essays*, R. G. SMITH, (ed.), SCM Press; London, 1957, pp. 157-201. 2ª edición: SCM Press; London - Schocken Books; New York, 1970; con un nuevo “Preface”, pp. vii-xii.

“Determinism”, *Mind*, vol. 66, 1957, pp. 28-41.

“What Morality is Not”, *Philosophy*, vol. 32, 1957, pp. 325-35. Reimpreso en *The Definition of Morality*, WALLACE y WALKER (eds.), Methuen, 1970. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. *infra*, 1971), pp. 96-108.

1958

The Unconscious: A Conceptual Analysis, Routledge and Kegan Paul; London - Humanities Press; New York, 1958, ix + 100 pp. - Thoemmes Press, 1997.

- Traducido al Alemán por GUDRUN SAUTER: *Die Unbewusste: Ein Begriffsanalyse*, Suhrkarnp; Frankfurt am Main, 1968, 139 p.

- Traducido al Francés por GABRIELLE NAGIER: *L'inconscient*, Presses Universitaires de France; Paris, 1984.

- Traducido al Castellano: *El Concepto de Inconciente*, Amorrortu Editores; Buenos Aires 1982; vii + 127 pp.

“On Not Misrepresenting Philosophy”, *Universities and Left Review*, 4, 1958, pp. 72-3.

“Notes from the Moral Wilderness I”, *New Reasoner*, 7 (In. 1958-9), pp. 90-100. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.) University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 31-40.

“The Irrelevance of the Church of England”, *Listener* 59(1526), (26-Jun.-1958), pp. 1054-1056.

(Recensión) “The Algebra of the Revolution”: recensión de *Marxism and Freedom*, de RAYA DUNAYEVSKAYA. *Universities and Left Review*, 5, Otoño 1958, pp. 79-80.

(Recensión) de *Faith Reason and Existence*, de JOHN A. HUTCHISON, *Mind*, 67, 1958, pp. 283-4.

1959

Difficulties in Christian Belief, SCM Press; London - Philosophical Library; New York, 1959, 126 pp.

“Dr. Marx and Dr. Zhivago”, *Listener* 61(1554), (8-Ene.-1959), pp. 61-72.

“Notes from the Moral Wilderness II”, *New Reasoner*, vol. 8, Pr. 1959, pp. 89-98. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 41-49.

“Hume on «Is» and «Ought»”, *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, pp. 451-68. Reeditado en *The Is-Ought Question*, HUDSON W.D. (ed.) Macmillan; London, 1969. Reeditado en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. *infra*, 1971), pp. 109-24.

“The ‘New Left’”, *Labour Review*, 4, 1959.

(Recensión) "Soviet Ideology", *New Reasoner* 1(9), Verano-1959, p. 123-140.

(Recensión) "Marcuse, Marxism and the Monolith": recensión de *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, de HERBERT MARCUSE. *New Reasoner*, 9, 1959, pp. 139-40.

(Recensión) "Straw Men of the Age": recensión de *The Establishment*, de HUGH THOMAS (ed.). *New Statesman*, vol. 58, 3-Oct. 1959, pp. 433-434.

(Recensión) de *Faith and Logic*, de BASIL MITCHELL (ed.). *Philosophical Quarterly*, 9 (1959), pp. 90-1.

1960

"Breaking the Chains of Reason", en *Out of Apathy*, E. P. THOMPSON (ed.), Stevens and Sons; London, 1960, pp. 195-240.

"Purpose and Intelligent Action", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 34, 1960, pp. 79-96.

"Communism and British Intellectuals", *Listener* 63(1606), (7-Ene.-1960), pp. 21-24.

"Freedom and Revolution", *Labour Review*, Feb./Mar. 1960, pp. 19-24.

"Comment upon "Commitment and Objectivity"", en *Moral Issues in the Training of Teachers and Social Workers*, PAUL HALMOS (ed.), *Sociological Review*, Monograph 3, 1960, pp. 89- 92.

"Theory and Activity", en *What is Marxist Theory For?*, Plough Press; London, 1960, pp. 5-7.

"From MacDonald to Gaitskell", *Socialist Labour League Pamphlet*, Plough Press; London, 1960, 8 p.

(Voz) "Deism", en *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, J. O. URMSON (ed.), Hawthorn Books; New York, 1960, p. 91. Versión revisada en *ibid.*, segunda edición, J. O. URMSON y JONATHAN RÉE (eds.), Unwin Hyman; London y Boston, 1989, p. 70.

(Voz) "Pantheism", en *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, J. O. URMSON (ed.), Hawthorn Books; New York, 1960, p. 286.

(Voz) "Theism", en *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, J. O. URMSON (ed.), Hawthorn Books; New York, 1960, pp. 377-9. Versión revisada en *ibid.*, segunda edición, J. O. URMSON y JONATHAN RÉE (eds.), Unwin Hyman; London y Boston, 1989, pp. 312-15.

(Recensión) "Positivism in Perspective": recensión de *Language, Truth and Logic*, de A. J. AYER. *New Statesman*, vol. 59, 2-Abr.-1960, pp. 490-1.

(Recensión) de *History and Eschatology*, de RUDOLF BULTMANN. *Philosophical Quarterly* (10), 1960, pp. 92-3.

(Poema) "Case History", *New Statesman*, 8- Oct.-1960, p. 532.

(Poema) "On the Death of an Oxford Philosopher", *New Statesman*, 12-Mar.-1960, p. 369.

(Carta al editor) *Listener* 63(1610), (4-Feb.-1960), p. 225.

(Carta al editor) *Listener* 63(1613), (25-Feb.-1960), p. 354.

(Carta al editor) *Listener* 63(1616), (17-Mar.-1960), p. 500.

1961

"Beyond Max Weber?", *New Statesman*, 61, 6-Ene./30-Jun.-1961, p. 181

"Irrational Book", *New Statesman*, 61, 6-Ene./30-Jun.-1961, p. 270

"Iron Rationalism", *New Statesman*, 61, 6-Ene./30-Jun.-1961, pp. 550-2.

"Arguments of an Age", *New Statesman*, 61, 6-Ene./30-Jun.-1961, pp. 886-7.

"Ehrenburg Explains", *New Statesman*, 62, 7-Jul.-1961/29-Dic.-1961, p. 351

"Marxists and Christians", *The Twentieth Century*, 170, Otoño 1961, pp. 28-37. Reimpreso en *Marxism: The Inner Dialogues*, MICHAEL CURTIS (ed.), Transaction Publishers; New Brunswick, N.J., 2ª ed., 1997, Cap. 14.

(Recensión) "The Man who Solved the Irish Question": recensión de *The Life and Times of James Connolly*, de C. DESMOND GREAVES. *New Left Review*, 8, Mar.-Abr. 1961, pp. 66-7.

1962

“A Mistake about Causality in Social Science”, en *Philosophy, Politics and Society* (Second Series), PETER LASLETT y W. G. RUNCIMAN (eds.), Blackwell; Oxford, 1962, pp. 48-70.

“Sartre as a Social Theorist”, *Listener* 67(1721), (22-Mar.-1962), pp. 512-514.

“Cold Intensities”, *New Statesman*, 63, Ene./Jun-1962, p. 419.

(Recensión) de *Religious Belief*, de C. B. MARTIN. *Philosophical Quarterly*, 12 (1962), p. 288.

1963

“Going into Europe”, *Encounter*, 20(2), Feb. 1963, p. 65.

“Prediction and Politics”, *International Socialism*, 13, Ver.-1963, pp. 15-19.

“Awful Warning”, *New Statesman*, 65 Ene./Jun.-1963, p. 426.

“True Voice”, *New Statesman*, 66, Jul./Dic.-1963, p. 259.

“Fromm's Dogma”, *New Statesman*, 66, Jul./Dic.-1963, p. 748.

(Recensión) de *Neo-Freudian Social Philosophy* de BIRNBACH, *Sociological Review*, 11(1), Mar.-1963, pp. 98-99.

(Recensión) en *Twentieth Century*, 172(1018), Ver.-1963, p. 121.

(Recensión) “God and the Theologians”: recensión de *Honest to God*, de JOHN ROBINSON. *Encounter*, 21(3) Sept. 1963. pp. 3-10. Reimpresa en (1) Version abreviada en *The Honest to God Debate*, DAVID L. EDWARDS (ed.) Westminster Press; Philadelphia, 1963, pp. 215-28; (2) en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. *infra*, 1971), pp. 12-26.

(Recensión) “Trotsky in Exile”: recensión de *The Prophet Outcast*, de ISAAC DEUTSCHER. *Encounter*, 21 (Dic. 1963) 6, pp. 73-9. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. *infra*, 1971), pp. 52-9.

(Recensión) de *Freedom and Immortality*, de IAN T. RAMSEY. *Philosophical Quarterly*, 13 (1963), pp. 182-3.

1964

“Freudian and Christian Dogmas as Equally Unverifiable”, en *Faith and the Philosophers*, JOHN HICK (ed.), Macmillan; London, - St. Martin's Press; N.Y., 1964, pp. 110-11.

“Is Understanding Religion Compatible with Believing?”, en: (1) *Faith and the Philosophers*, JOHN HICK (ed.), Macmillan; London - St. Martin's Press; N.Y., 1964, pp. 115-33. (2) *Philosophy of Religion*, STEVEN M. CAHN (Ed), Harper & Row; New York, 1970, vi + 397 pp. (3) en: *Rationality (Key Concepts in the Social Sciences)*, BRYAN WILSON (ed.). Basil Blackwell; Oxford, 1977. pp. 62-77. (4) *Contemporary classics in philosophy of religion*, ANN LOADES y LOYAL D. RUE (eds.), Open Court; La Salle, Ill., 1991, cap. 25.

“Against Utilitarianism”, en *Aims in Education: The Philosophic Approach*, T. H. B. HOLLINS (ed.); Manchester University Press; Manchester, 1964, pp. 1-23.

“Existentialism”, en *A Critical History of Western Philosophy*, D. J. O'CONNOR (ed.); Free Press; New York - Collier-Macmillan; London, 1964, pp. 509-29.
- Traducido al castellano: “Existencialismo” en *Historia Crítica de la Filosofía Occidental*, D. J. O'CONNOR (ed.), Vol. VII: Filosofía contemporánea. Paidós; Barcelona.

“Marx”, en *Western Political Philosophers: A Background Book*, MAURICE CRANSTON (ed.), Bodley Head; London, 1964, pp. 99-108.

(Recensión) “Guide Through a Maze”: recensión de *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, de MAX BLACK. Guardian, 23-Oct.-1964, p. 13.

(Recensión) “Freud as Moralist”: recensión de *The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, de HEINRICH MENG y ERNST L. FREUD (eds.). New York Review of Books, 20-Feb.-1964, p. 7.

(Recensión) “The Socialism of L. H. Tawney”: recensión de *The Radical Tradition*, de L. H. TAWNEY. New York Review of Books, 30-Jul.-1964, pp. 21-7. Reimpreso en *Against the Self Images of the Age* (cfr. *infra*, 1971), pp. 34-42.

(Recensión) “After Hegel”: recensión de *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*, de KARL LÖWITH. New York Review of Books, 24-Sep.-1964, pp. 15-16.

(Recensión) “Pascal and Marx: on Lucien Goldmann's "Hidden God"”: recensión de *The Hidden God*, de LUCIEN GOLDMANN. Encounter 23(4), Oct.

1964, pp. 69-76. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. infra, 1971), pp. 76-87.

1965

(ed.) *Hume's Ethical Writings: Selections from David Hume edited, with an Introduction*, Collier Books; New York - Collier-Macmillan; London, 1965, 339 pp. "Editor's Introduction", pp. 9-17. - University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1979.

"Pleasure as a Reason for Action", *The Monist*, 49(2), Abr.-1965, pp. 215-33. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. infra, 1971), pp. 173-90.

"The Psycho-Analysts: the Future of an Illusion?", *Encounter*, 24 (May. 1965) 5, pp. 38-43. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. infra, 1971), pp. 27-37.

"Imperatives, Reasons for Action, and Morals"¹, *Journal of Philosophy*, vol. 62, 1965, pp. 513-24. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. infra, 1971), pp. 125-35.

"Max Weber", *Encounter*, (Jul. 1965).

(Recensión) "Modern Society: An End to Revolt?", *Dissent* 12(2), Pri.-1965, pp. 239-244

(Recensión) "Weber at his Weakest": recensión de *The Sociology of Religion*, de MAX WEBER. *Encounter*, 25(5), Nov.-1965, pp. 85-7.

(Recensión) "Irrational Man": recensión de *Man and His Symbols*, de C. G. JUNG (ed.), y de *Outline of a Jungian Aesthetics*, de MORRIS PHILIPSON. *New York Review of Books*, 25-Feb.-1965, pp. 5-6.

(Recensión) "Marxist Mask and Romantic Face: Lukács on Thomas Mann": recensión de *Essays on Thomas Mann*, de GEORG LUKÁCS. *Encounter*, 24, (4), Abr.-1965, pp. 64-72. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. infra, 1971), pp. 60-9.

(Recensión) de *Language, Logic and God*, de FREDERICK FERRÉ. *Philosophical Quarterly*, 15(60), Jul.-1965, pp. 284-5.

¹ Escrito para presentarlo en un simposium sobre "Ethics and Language" en la sexagésimo segunda reunión anual de la American Philosophical Association, Eastern Division, 27-Dic. 1965.

1966

A Short History of Ethics, Macmillan; New York, 1966, viii + 280 pp. - Routledge and Kegan Paul; London, 1967, viii + 280 pp. (2ª edición: *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Routledge, 1997 - University of Notre Dame Press, 1998).

- Traducido al Castellano por ROBERTO JUAN WALTON: *Historia de la ética*, Paidós; Barcelona, 1971.

- Traducido al Holandés por J. A. ALDINGTON, Boom Meppel; Amsterdam, 1974.

- Traducido al Alemán por HANS-JÜRGEN MILIER: *Geschichte der Ethik im Überblick: Vom Zeitalter Homers bis zum 20 Jahrhundert*, Beltz Athenäum Königstein; Weinheim, 1984.

- Traducido al Polaco por ADAM CHMIELEWSKI: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN; Warsaw, 1996.

- Traducido al Danés por KÅRE GRØTTING: *Moralfilosofiens historie*, Det lille Forlag, København 1996.

- Traducido también al Noruego, y al Esloveno.

- Segunda edición con un prefacio nuevo del autor: University of Notre Dame Press; Indiana - Routledge; London, 1998.

- Textos tomados para "Introduction", en *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues* ("Historical Sources"), STEVEN M. CAHN y PETER MARKIE (eds.), Oxford University Press; New York, 1998, vi +, 887 pp.

"Recent Political Thought", en *Political Ideas*, DAVID THOMSON, (ed.), Watts; London, 1966, pp. 180-190 - Basic Books; New York, 1966, pp. 189-200.

"The Antecedents of Action", en *British Analytic Philosophy*, BERNARD WILLIAMS Y ALAN MONTEFIORE (eds.), Routledge and Kegan Paul; London - Humanities Press; New York, 1966, pp. 205-25.

- Traducido al Italiano por B. NOTARMARCO: "Gli Antecedenti dell'Azione" en *Filosofia analitica inglese*, Lerici editori; Roma, 1967, pp. 255-280.

- Traducido al Alemán: en *Analytische Handlungstheorie, Vol 2*, BECKERMANN, A. (ed.) 1985. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. *infra*, 1971), pp. 191-210.

"A Kind of Atheism", Manchester Guardian, Jul. 1966.

(Recensión) "Modern Times": recensión de *An Introduction to Contemporary History*, de GEOFFREY BARRACLOUGH, y de *Power and Human Destiny*, de HERBERT ROSINSKI. New York Review of Books, 17-Mar.-1966, pp. 24-6.

1967

*Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lectures*², Oxford University Press (University of Newcastle upon Tyne Publications); London, 1967, 76 pp.

“The Idea of a Social Science”, Proceedings of the Aristotelian Society, suppl. vol. 41, 1967, pp. 95-114. Reimpreso (omitiendo el segundo párrafo) en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. *infra*, 1971), pp. 211-29. Reimpreso en *The Philosophy of Social Explanation*, A. RYAN (ed.), Oxford University Press; Oxford, 1973 y 1978, pp. 15-32.

- Traducido al Castellano: “La Idea de una Ciencia Social”, en *La Filosofía de la Explicación Social*, F.C.E.; México, 1976, pp. 27-53.

“Sociology and the Novel”, Times Literary Supplement, (27-Jul. 1967), pp. 657-8.

Voces en *Encyclopaedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), Macmillan; New York, 1967: “Being”, vol. 1, pp. 273-7; “Brunner, Emil”, vol. 1, pp. 403-5; “Egoism and Altruism”, vol. 2, pp. 462-6; “Essence and Existence”, vol. 3, pp. 59-61; “Existentialism”, vol. 3, pp. 147-54; “Freud, Sigmund”, vol. 3, pp. 249 - 53; “Jung, Carl Gustav”, vol. 4, pp. 294 -6, “Kierkegaard, Soren Aabye”, vol. 4, pp. 336-40; “Myth”, vol. 5, pp. 434-7; “Ontology”, vol. 5, pp. 542-3; “Pantheism”, vol. 6, pp. 31-5; and “Spinoza, Benedict (Baruch)”, vol. 7, pp. 530-41.

(Recensión) “The Well-Dressed Theologian”: recensión de *The New Theologian*, de VED MEHTA. Encounter, vol. 28, Mar. 1967, pp. 76-8.

(Recensión) de *Exchange and Power in Social Life*, de PETER M. BLAU, Sociology, 1(2) May.-1967, pp. 199-201.

(Recensión) “Emasculating History: on Mazlish's "Riddle"”: recensión de *The Riddle of History*, de BRUCE MAZLISH. Encounter, 29, Ago.-1967, pp. 78-80.

(Recensión) de *Twenty Letters to a Friend*, de SVETLANA ALLILUYEVA. Yale Law Journal, vol. 77, 1967-8, pp. 1032-6. Reimpreso como “How Not to Write About Stalin”, en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. *infra*, 1971), pp. 48-51.

(Recensión) de *Philosophy of Social Science*, de RICHARD RUDNER. British Journal for the Philosophy of Science, nº 18, 1967, pp. 344-5.

² Impartidas en la University of Newcastle upon Tyne el 11, 12 y 13 de Noviembre de 1964.

(Recensión) de *The Savage Mind*, de CLAUDE LÉVI-STRAUSS. *Philosophical Quarterly*, 17(69), Oct.-1967, pp. 559-61.

1968

“The Reith Lectures are Discussed”, *Listener*, 79 (1968), pp. 38-42.

“Secularisation”, *Listener*, 79(2029), 15-Feb.-1968, pp. 193-6.

“Noam Chomsky's View of Language”, *Listener*, 79(2044), 30-May.-1968, pp. 685-6.

“Death and the English”, *Listener*, 79(2045), 6-Jun.-1968, pp. 719-20.

“The Strange Death of Social Democracy in England”, *Listener*, 4-Jul.-1968, pp. 7-8. Reimpreso en *The Left in Britain 1956-68*, D. WIDGERY (ed.), Penguin; Harmondsworth, 1976.

“Who Gets Killed - Alasdair MacIntyre Discusses the Death of Senator Kennedy”, *Listener*, 18-Jul.-1968, pp. 80-1.

“Future Unpredictable?”, *New Statesman*, 76, Jul./Dic.-1968, pp. 203-205.

“Living or Dead?”, *New Statesman*, 76, Jul./Dic.-1968, pp. 400-404.

“Le Rouge et le Noir”, *New Statesman*, 76, Jul./Dic.-1968, pp. 713-716.

“Workers & Politics”, *New Statesman*, 76, Jul./Dic.-1968, pp. 907-910.

(Recensión) “How to Write about Lenin - and How Not to”: recensión de *Lenin: The Man, the Theorist, the Leader*, de LEONARD SCHAPIRO y PETER REDDAWAY (eds.), *Encounter*, 30(5), May.-1968, pp. 71-4. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. *infra*, 1971), pp. 43-7.

(Recensión) “Son of Ideology”: recensión de *The Concept of Ideology and Other Essays*, de GEORGE LICHTHEIM. *New York Review of Books*, 9-May.-1968, pp. 26-8.

(Recensión) de *The Phenomenology of the Social World* de WALSH y LEHNERT, *Sociological Review*, 16(2) (Jul.-1968), pp. 269-271.

(Recensión) “Doubts about Koestler”: recensión de *Drinkers of Infinity.- Essays 1955-67*, de ARTHUR KOESTLER. *Listener*, 80(2059), 12-Sep.-1968, pp. 342-46.

(Recensión) “In Place of Harold Wilson?”: recensión de *The Politics of Harold Wilson*, de PAUL FOOT, y de *Matters of Principle: Labour's Last Chance*, de TYRRELL BURGESS (ed.). Listener 80(2063), 10-Oct.-1968, p. 476.

(Recensión) “Technocratic Smokescreen”: recensión de *Technocracy*, de JEAN MEYNAUD. Listener, 28-Nov.-1968, pp. 723-4.

1969

“The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance”, en ALASDAIR MACINTYRE y PAUL RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures in America delivered at Columbia University, 1966), Columbia University Press; New York y London, 1969, pp. 1-55.

“From Zutphen to Armageddon”, New Statesman, 77, Ene./Jun.-1969, p. 18.

“Universities for the Rich”, New Statesman, 77, Ene./Jun-1969, pp. 42-3.

“Lumps of Thought”, New Statesman, 77, Ene./Jun-1969, pp. 159-163.

“The Self as Work of Art”, New Statesman , 77, Ene./Jun-1969, pp. 447-450.

“On Marcuse”, New York Review of Books, 23-Oct.-1969, pp. 37-8. Reimpreso en *Marcuse* (cfr. infra, 1970) como capítulo 8.

(Recensión) “Made in the USA”: recensión de *International Encyclopaedia of the Sciences*, de DAVID SILLS (ed.). New York Review, of Books, 27-Feb.-1969, pp. 14-16.

(Recensión) “Philosophy and Sanity: Nietzsche's Titanism”: recensión de *The Will to Power*, de F. NIETZSCHE, traducido por WALTER KAUFMANN y R. J. HOLLINGDALE. Encounter, vol. 32 (4), Abr. 1969, pp. 79-82.

(Recensión) “Marxism of the Will”: recensión de *¡Venceremos! The Speeches and Writings of Che Guevara*, de JOHN GERASSI (ed.); *Reminiscences of the Cuban Revolutionary War*, de CHE GUEVARA; *The Complete Bolivian Diaries of Che Guevara*, de DANIEL JAMES (ed.); *My Friend Che*, de RICARDO ROJO; *Revolution in the Revolution*, de REGIS DEBRAY; y *The Communists and the Peace*, de JEAN-PAUL SARTRE. Partisan Review, 36(1), Invierno-1969, pp. 128-33. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age* (cfr. infra, 1971), pp. 70-5.

(Recensión) de *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, MAY BRODBECK (ed.), British Journal for the Philosophy of Science, 20 (1969), pp. 174-5.

1970

Marcuse, Collins-Fontana; London, 1970, 95 pp. También editado con modificaciones y un índice añadido, en *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*, Modern masters, Viking Press; New York, 1970, 114 pp.
- Traducido al Chino por ZHANG XIAOMING y ZHAO YIDAN, Chinese State Publishing House; Beijing, 1990.

(ed.) con DOROTHY EMMET, *Sociological Theory and Philosophical Analysis: A Collection Edited with an Introduction*, Macmillan; London y New York, 1970, xxiv + 232 pp. "Introduction", pp. ix-xxiv. 2ª edición 1972.

"Gods and Sociologists", *Encounter*, vol. 34(3), Mar. 1970, pp. 68-74.

(Recensión) "Political and Philosophical Epilogue: A View of *The Poverty of Liberalism* by Robert Paul Wolff". *Proceedings of the Conference for Political Theory*; New York, 1970. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, (cfr. *infra*, 1971), pp. 280-84.

(Recensión) de *Confrontation: The Student Rebellion and the Universities*, de DANIEL BELL, e IRVING KRISTOL (eds.); de *Higher Education in Social Psychology*, de SVEN LUNDSTEDT; y de *University in Turmoil*, de IMMANUEL WALLERSTEIN, *American Journal of Sociology*, 75(1/6), 1969/1970, pp. 562-564.

1971

Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy, Duckworth, London; Schocken Books; New York, 1971, x + 284 pp. - University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1978. 2ª edición 1983. Reimpresión de 15 artículos (vid. *supra*), con 8 nuevos.

"The End of Ideology and the End of the End of Ideology", en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 3-11.

"Philosophy and Ideology", en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 91-5.

"Ought", en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 136-56.

“Some More about ‘Ought’”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 157-72.

“Emotion, Behavior and Belief”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 230-43. Versión revisada publicada con el título “Behavior, Belief and Emotion”, en *Interpretations of Life and Mind: Essays Around the Problem of Reduction*, MARJORIE GRENE (ed.), Routledge and Kegan Paul; London, 1971, pp. 84-98.

“Rationality and the Explanation of Action”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 244-59.

“Is a Science of Comparative Politics Possible?”, en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 260-79. Reimpreso en (1) *Philosophy, Politics and Society*, 4th Series, PETER LASLETT, W. G. RUNCIMAN y QUENTIN SKINNER (eds.), Blackwell; Oxford, 1972, pp. 8-26; (2) *The Philosophy of Social Explanation*, ALAN RYAN (ed.), Oxford University Press; Oxford, 1973 y 1978, pp. 171-88.

- Traducido al Castellano: “¿Es posible una ciencia política comparada?”, en *La filosofía de la explicación social*, F.C.E.; México, 1976, pp. 267-293.

“A Perspective on Philosophy”, *Social Research*, 38(4), Inv.-1971, pp. 655-68. Reimpreso en *Social Research*, 51(1/2), Pri./Ver.-1984, pp. 477-491.

“The Reviewer Replies”, *American Journal of Sociology*, 76(1/6), 1970/1971, pp. 161-162.

(Recensión) “Mr. Wilson's Pragmatism”: recensión de *The Labour Government 1966-70: A Personal Record*, de HAROLD WILSON. *Listener*, 86(2209) 29-Jul.-1971, pp. 150-1. Reimpreso en *A Second Listener Anthology*, K. MILLER (ed.), BBC; London, 1973.

(Recensión) “Tell me Where you Stand on Kronstadt”: recensión de *Kronstadt 1921*, de PAUL AVRICH. *New York Review of Books*, 12-Ago.-1971, pp. 24-5.

(Entrevista) “Conversations with Philosophers - Alasdair MacIntyre Talks to Bryan Magee about Political Philosophy and its Emergence from the Doldrums”, *Listener* 85(2187), 25-Feb. 1971, pp. 235-8. Reimpresa como “Philosophy and Social Theory”, en *Modern British Philosophy*, BRYAN MAGEE (ed.), Secker & Warburg, 1971 - Paladín, 1973, pp. 190-201.

1972

(ed.) *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Anchor Books, Modern studies in philosophy; Garden City, New York, 1972 - University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1976, ix + 350 pp. "Introduction", pp. vii-viii.

"Hegel on Faces and Skulls", en *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ALASDAIR MACINTYRE (ed.), Anchor Books, Modern studies in philosophy, Doubleday; Garden City, New York, 1972 - University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1976, pp. 219-36.

"Predictability and Explanation in the Social Sciences", *Philosophical Exchange*, vol. 1, n.º 3, 1972, pp. 5-13.

"Chairman's Opening Remarks", en *Linguistic Analysis and Phenomenology*. WOLFE MAYS y S.C. BROWN (eds.), The Macmillan Press; London, 1972. pp. 40-45

(Recensión) "Justice: A New Theory and some Old Questions": recensión de *A Theory of Justice*, de JOHN RAWLS. *Boston University Law Review*, vol. 52, 1972, pp. 330-4.

(Recensión) "Praxis and Action": estudio crítico de *Praxis and Action*, de RICHARD BERNSTEIN. *Review of Metaphysics*, vol. 25, 1972, pp. 737-44.

(Recensión) "Rational Science": recensión de *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, de KARL POPPER. *Listener* 88(2281), 14-Dic.-1972, pp. 835-6.

1973

"Ideology, Social Science, and Revolution", *Comparative Politics*, vol. 5, 1972-3, pp. 321-42. Reimpreso en *Revolution: Critical Concepts*, ROSEMARY O'KANE (ed.), Routledge; London, 2000.

"The Essential Contestability of some Social Concepts", *Ethics*, vol. 84, 1973-4, pp. 1-9. (Ponencia principal del simposium del mismo título de la reunión anual de la Western Division de la American Philosophical Association en Chicago; 27-Abr.-1973).

"The Frankfurt Marxists", *New Statesman*, 86(2222), 19-Oct.-1973, p. 567.

(Recensión) *New Statesman*, 86(2211), 3-Ago.-1973, p. 160.

(Recensión) “Ancient Politics and Modern Issues”: recensión de *Civil Disobedience in Antiquity*, de DAVID DAUBE, y de *Enemies of the Roman Order*, de RAMSAY MACMULLEN. *Arion*, (New series), 1(2), 1973-4, pp. 425-30.

1974

“Sunningdale: a "Colonial" Solution”, *Irish Press*, 5 June 1974.

“Ireland”, *New Statesman*, 87(2250), 3-May.-1974, p. 626.

“Irish Conflicts and British Illusions”, *New Statesman*, 88, 19-Jul.-1974, pp. 75-6.

(Recensión) de *Touch The Earth* de MCLUHAN. *Landscape Architecture*, 64(2), Ene.-1974, p. 73.

(Recensión) “Durkheim's Call to Order”: recensión de *Émile Durkheim: His Life and Work*, de STEVEN LUKES. *New York Review of Books*, 7-Mar.-1974, pp. 25-6.

1975

“How Virtues Become Vices: Medicine and Society”, *Encounter*, vol. 45(1), Jul. 1975, pp. 11-17; reimpresso como “How Virtues Become Vices: Values, Medicine and Social Context”, en *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences*, H. T. ENGELHARDT y S. F. SPICKER (eds.), Reidel; Dordrecht, 1975, pp. 97-111.

“Has Science any Future?”, en *Science and Society: Past, Present, and Future*, NICHOLAS HANS STENECH (ed.), University of Michigan Press; Ann Arbor, 1975, pp. 356-62.

“Russell's Flawed Biography”, *Spectator*, 1-Nov. 1975, p. 567.

“Gramsci's Letters”, *New Statesman*, 90(2319), 29-Ago.-1975, p. 254.

(Recensión) “Jane's Fighting Ships”: recensión de *Jane Austen and the War of Ideas*, de MARILYN BUTLER. *New Statesman*, 90(2327), 24-Oct.-1975, pp. 508-9.

Con Samuel Gorovitz: "Toward a Theory of Medical Fallibility", Hastings Center Report, 5 (1975), pp. 13-23. Reimpreso (1) en *The Journal of Medicine and Philosophy*, 1 (1976), pp. 51-71; (2) en *Science Ethics and Medicine, The foundations of Ethics and Its Relationship to the Science I*, H. TRISTRAM ENGELHARDT, JR., y DANIEL CALLAHAN (eds.), Hastings Center; New York, 1976, pp. 248-274; (3) *Introduction to the Philosophy of Science*, ARTHUR ZUCKER (ed.), Prentice-Hall; Upper Saddle River, N. J., 1996.

1976

"Causality and History", en *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*, JUHA MANNINEN y RAIMA TUOMELA (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1976, pp. 137-58.³

- Traducido al Castellano: "Causalidad e Historia", en *Ensayos sobre Explicación y Comprensión*, JUHA MANNINEN y RAIMA TUOMELA (eds.), Alianza Universidad, Madrid, 1980.

"Power and Virtue in the American Republic", en *The Case For and Against Power for Federal Government*, Ripon College Press; Ripon, 1976, pp. 16-20.

"Owen Chadwick and Raymond Williams", *New Statesman*, 91(2342), 6-Feb.-1976, p. 160-161.

(Recensión) "On *Democratic Theory: Essays in Retrieval* by C. B. MacPherson", *Canadian Journal of Philosophy*, 6, 1976, pp. 177-81. Versión de una ponencia presentada en la American Philosophical Association, Pacific Division, en Marzo de 1975.

(Recensión) "Interpretation of the Bible": recensión de *The Eclipse of Biblical Narrative*, de HANS W. FREI. *Yale Review*, 65(2), 1975-6, pp. 251-5.

(Recensión) "Who Judges Whom?": recensión de *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, de ISIAH BERLIN. *Listener* 95(2446), 26-Feb.-1976, p. 251.

1977

"Patients as Agents", en *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, "Philosophy and Medicine III", STUART F. SPICKER y H. TRISTRAM ENGELHARDT, JR. (eds.), Reidel; Dordrecht y Boston, 1977, pp. 197-212.

³ Contestado por Von Wright.

“Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science”, *The Monist*, 60(4), 1977, pp. 453-72. Reimpreso en *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, GARY CUTTING (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1980, pp. 54-74.

“Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?” en *Knowledge, Value and Belief, The Foundations of Ethics and Its Relationship to the Science II*, pp. 25-43. Reimpreso en *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, DANIEL CALLAHAN y TRISTRAM ENGELHARDT JR. (eds.), Plenum; New York y London, 1981, pp. 119-37.

“A Rejoinder to a Rejoinder”, en *Knowledge, Value and Belief, The Foundations of Ethics and Its Relationship to the Science III*, H. TRISTRAM ENGELHARDT, JR. y DANIEL CALLAHAN (eds.), Hastings Center, Hastings-on-Hudson, 1977, pp. 75-8. Reimpreso en *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, DANIEL CALLAHAN y TRISTRAM ENGELHARDT JR. (eds.), Plenum; New York y London, 1981, pp. 171-4.

“Utilitarianism and the Presuppositions of Cost-Benefit Analysis: An Essay on the Relevance of Moral Philosophy of Bureaucratic Theory”, en *Values in the Electric Power Industry*, KENNETH SAYRE (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1977, pp. 217-37. Reimpreso (1) en *Ethics in Planning*, MARTIN WACHS (ed.), Rutgers; The State University of New Jersey, 1985; (2) reimpreso en *The Moral Dimensions of Public Policy Choice: Beyond the Market Paradigm*, JOHN MARTIN GILROY y MAURICE WADE (eds.), University of Pittsburgh Press; Pittsburgh y London, 1992, pp. 179-94.

1978

“How to Identify Ethical Principles”, en *The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research I*, DHEW pub. n.º (OS) 78-0013, Washington, 1978.

“Behaviorism: Philosophical Analysis”, en *Encyclopaedia of Bioethics*, WARREN T. REICH et al. (eds.), Macmillan; New York - The Free Press; London 1978, pp. 110-15.

“Kissinger-Brinkley ‘Horror Comic’”, *New York Times*, 3-Feb.-1978. A22.

“The Right to Die Garrulously”, en *Death and Decision*, Ernan McMullin, (ed.), American Association for the Advancement of Science Selected Symposium 18, Westview Press; Boulder, 1978, pp. 75-84. Reimpreso en *Moral Dilemmas: Readings in Ethics and Social Philosophy*, RICHARD L. PURTILL (ed.), Wadsworth; Belmont, 1985.

“What has Ethics to Learn from Medical Ethics?”, Annual Proceedings of the Center for Philosophic Exchange, 2(4), Verano 1978, pp. 37-47.

“Objectivity in Morality and Objectivity in Science”, en *Morals, Science and Sociality, The Foundations of Ethics and Its Relationship to the Science III*, H. T. ENGELHARDT, JR. y D. CALLAHAN (eds.), Hastings Center, Hastings-on-Hudson, Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences, 1978, pp. 21-39.

(Recensión) de *Lying*, de Sisela Bok; *Right and Wrong*, de CHARLES FRIED; y de *Ethics at the Edges of Life*, de PAUL RAMSAY. New Republic, 6 May 1978, pp. 28-30.

(Recensión) de *The Legitimation of Belief*, de ERNEST GELLNER. British Journal for the Philosophy of Science, vol. 29, 1978, pp. 105-10.

(Recensión) de *A History of Philosophy in America*, de ELIZABETH FLOWER y MURRAY G. MURPHY. New England Quarterly, 51(3), 1978, pp. 439-42.

1979

“Ethical Issues in Attending Physician-Resident Relations: A Philosopher's View”, Bulletin of the New York Academy of Medicine, vol. 55(1), Ene. 1979, pp. 57-61.

“Seven Traits for the Future (Designing our Descendants)”, Hastings Center Report, 9 (Feb. 1979), pp. 5-7.

“Corporate Modernity and Moral Judgement: Are them Mutually Exclusive?”, en *Ethics and Problems of the 21st Century*, KENNETH E. GOODPASTER y KENNETH M. SAYRE (eds.), Notre Dame University Press; Notre Dame y London, 1979, pp. 122-35.

“Power Industry Morality”, en Symposium, Edison Electric Institute; Washington, (1979), pp. 94-108.

“Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority”, en *Through the Looking Glass. Epistemology and the Conduct of Enquiry: An Anthology*, MARIA J. FALCO (ed.), University Press of America; Washington, 1979, pp. 42-58. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 53-68.

“Theology, Ethics, and the Ethics of Medicine and Health Care: Comments on Papers by Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hartt”, *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 4, 1979, pp. 435-43.

“Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?”, *Hastings Center Report*, vol. 9(4), Ago. 1979, pp. 16- 22. Reimpreso como “A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?” en (1) *Knowing and Valuing: The Search for Common Roots, The Foundations of Ethics and Its Relationship to the Science IV*, TRISTRAM H. ENGELHARDT JR. y DANIEL CALLAHAN (eds.), *Hastings on the Hudson: Hastings Center*, 1980, pp. 18-35; (2) *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, DANIEL CALLAHAN y TRISTRAM ENGELHARDT JR. (eds.), Plenum; New York y London, 1981, pp. 3-20.

“Medicine Aimed at the Care of Patients Rather Than What...?” en *Changing Values in Medicine*, ERIC J. CASSELL y MARK SIEGLER FREDERICK (eds.), University Publications of America; Maryland, 1979, pp. 83-96.

(Recensión) de *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, de B. Knei-Paz. *American Historical Review*, 94(1), Feb.-1979, pp. 113-14.

(Recensión) de *Rationality and the Social Sciences: Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, S. I. BENN y G. W. MORTIMER (eds.). *American Journal of Sociology*, 85(1/6), 1979/1980, pp. 217-19.

(Recensión) de *Concepts and Categories*, de ISAIAH BERLIN. *New Republic*, 9-Jun.-1979, pp. 34-5.

(Recensión) “The Poverty of Political Theory”, recensión de *Western Political Theory in the Face of the Future*, de JOHN DUNN. *London Review of Books*, 1(5), 20-Dic.-1979, pp. 4, 6.

1980

“Regulation; A Substitute for Morality”, *Hastings Center Report*, vol. 10(1), Feb. 1980, pp. 31-3. Reproducido en *The Ford Pinto Case: A Study in Applied Ethics, Business, and Technology*, DOUGLAS BIRSCH y JOHN H. FIELDER (eds.), State University of New York Press; Albany, NY, 1994, pp. 279-284.

“How Moral Education Came to Find Its Place in the Schools”, National Humanities Center Working Paper #1, en *Ethics and Moral Education*, Research Triangle Park, N. C: National Humanities Center, 1980.

“The American Idea”, en *America and Ireland, 1776-1976: The American Identity and Irish Connection*, DAVID NOEL DOYLE y OWEN DUDLEY EDWARDS (eds.), Greenwood Press; Westport, 1980, pp. 57-68.

“Rumpelstilskin's Rules”, Wellesley Wragtime, Dic. 1980, p. 6.

(Recensión) “Contexts of Interpretation: Reflections on Hans George Gadamer's *Truth and Method*”. Boston University Journal, Vol. 26, 1980, pp. 173-8.

(Recensión) “Ayer, Anscombe and Empiricism”: recensión de *Perception and Identity, Essays presented to A. J. Ayer with his Replies to them*; de G. E. MACDONALD (ed.); y de *Intention and Intentionality.- Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, de CORA DIAMOND y JENNY TEICHMAN (eds.). London Review of Books, 17-Abr.-1980, pp. 9-10.

(Recensión) “Alasdair MacIntyre on the Claims of Philosophy”: recensión de *Philosophy and the Mirror of Nature* de RICHARD RORTY; de *The Claim of Reason; Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, de STANLEY CAVELL; y de *Philosophy As It Is*, de TED HONDERICK y MYLES BURNYEAT (eds.). London Review of Books, 2(11), 5-Jun.-1980, pp. 15-16.

(Recensión) “John S. Mill's Forgotten Victory”: recensión de *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy by J. S. Mill*, de J. M. ROBSON (ed.). London Review of Books, 2(20), 16-Oct.-1980, pp. 13-14.

(Recensión) “The Idea of America”: recensión de *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*, de GARRY WILLS. London Review of Books, 2(21), 6/19-Nov.-1980, pp. 14-15.

(Recensión) de *The Greek Concept of Justice*, de ERIC HAVELOCK. American Historical Review, vol. 85, 1980, p. 605.

(Recensión) “The Wrong Questions to Ask About War”: recensión de *The Ethics of War*, de BARRIE PASKINS y MICHAEL DOCKRILL. Hastings Center Report 10(6), Dic. 1980, pp. 40-41.

1981

After Virtue: A Study in Moral Theory, Duckworth; London - University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1981, ix + 252 pp.

- 2ª edición (corregida), con un epílogo, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984; Duckworth; London, 1985, xi + 286 pp.

- Traducido al Alemán por WOLFGANG RIEHL: *Der Verlust der Tugend - Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Campus Verlag; Frankfurt, 1987.

- Traducido al Castellano por AMELIA VALCÁRCEL: *Tras la virtud*, Editorial Crítica; Barcelona, 1987.

- Traducido al Italiano por P. CAPRIOLO: *Dopo la virtù: saggio di teoria morale*, Feltrinelli, col. "Campi del sapere"; Milano 1988.

- Traducido al Francés por LAURENT BURY: *Après la vertu, Étude de théorie morale*, Presses Universitaires de France; Léviathan, París, 1997, 282 pp.

- Reproducción del capítulo 14 en *Virtue Ethics*, ROGER CRISP y MICHAEL SLOTE (eds.), Oxford University Press, 1997, pp. 118-140; (2) también en *Morality and the Good Life*, THOMAS L. CARSON and PAUL K. MOSER (eds.), Oxford University Press; New York, 1997, pp. 272-290; (3) también en *Ethics Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives*, JAMES P. STERBA, (ed.), Oxford UP, 1999, pp. 423-438.

- Reproducción del capítulo 15 en *The Reach of Dialogue: Confirmation, Voice, and Community*, ROB ANDERSON, KENNETH N. CISSNA, RONALD C. ARNETT (eds.), Hampton Press; Cresskill, N.J., 1994, pp. 263-274; (2) también en *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, LAWRENCE E. CAHOONE (ed), Blackwell Publishers: Cambridge, Mass., 1996, pp. 534-555; (3) también en *Memory, Identity, Community: The Idea of Narrative in the Human Sciences*, LEWIS P. HINCHMAN, SANDRA K. HINCHMAN (eds.), State University of New York Press; Albany, NY , 1997, pp. 241-263.

- Reproducción del capítulo 17 como "Justice as Virtue: Changing Conceptions", en *Individualism and Communitarianism*, SHLOMO AVINERI y AVNER DE SHALIT (eds.), Oxford, 1992. También en *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character*, ROBERT B. KRUSCHWITZ y ROBERT C. ROBERTS (eds.), Wadsworth Pub. Co.; Belmont, Calif., 1987. vii + 263 pp.

- Reproducción de varios fragmentos en *The Eighties: A Reader*, GILBERT T. SEWALL (ed.), Addison-Wesley; Reading, Mass., 1997.

- Reproducción de fragmentos en *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues*, STEVEN M. CAHN y PETER MARKIE (eds.), Oxford University Press; New York, 1998. vi +, 887 pp.

- Reproducción de fragmentos en el cap. "Justice, Tradition, and Desert" de *What is Justice?: Classic and Contemporary Readings*, ROBERT C. SOLOMON y MARK C. MURPHY (eds.), Oxford University Press; New York, 2000, pp. 309-315

Con otros 12 autores: *Experimentation in the Law. Report of the Federal Center Advisory Committee on Experimentation in the Law, to Chief Justice Warren Burger*. Federal Judicial Center; Washington, Sep.1981, viii + 134 pp.

"The Nature of the Virtues: from Homer to Benjamin Franklin", Hastings Center Report, vol. 11(2), Abr. 1981. pp. 27-34.

(Recensión) “Dr. Küng's Fiasco”: recensión de *Does God Exist?*, de HANS KÜNG. *London Review of Books*, 3(2), 5-18 Feb. 1981, pp. 7-8.

(Recensión) “Strangers”: recensión de *Modern French Philosophy*, de VINCENT DESCOMBES. *London Review of Books*, 3(7), 16-Abr./6-May.-1981, pp. 15-16.

(Recensión) “Pluralistic Philosophy”: recensión de *Philosophical Explanations*, de ROBERT NOZICK. *New York Times Book Review*, 20 Sept. 1981, pp. 7, 34. (S. 20, p.7).

(Recensión) de *Truth, Love and Immortality: An Introduction to McTaggart's Philosophy*, de PETER T. GEACH. *Ethics*, vol. 91, 1981, pp. 667- 8.

(Recensión) de *The Teaching of Ethics in the Social Sciences*, de DONALD P. WARWICK. *Teaching Philosophy*, vol. 4, 1981, pp. 170-1.

(Carta al editor) *London Review of Books*, 3(1), 22-Ene./4-Feb.-1981, p. 4.

1982

“Philosophy, the "Other" Disciplines and Their Histories: A Rejoinder to Richard Rorty”, *Soundings*, vol. 65, 1982, pp. 127-45. Aparece también, con algunas modificaciones en la introducción y en el n. 3, con el título “Philosophy and Its History”, en *Analyse und Kritik*, 4 (1982), pp. 102-113. Se presentó originalmente en un simposio sobre “Philosophy in America To-Day” en las reuniones de la División Oeste de la American Philosophical Association, en Milwaukee, el 25 de abril de 1981. ⁴

“Risk, Harm, and Benefit Assessments as Instruments of Moral Evaluation”, en *Ethical Issues in Social Science Research*, TOM L. BEAUCHAMP, R. R. FADEN, R. J. WALTACE, JR, y L. WALTERS (eds.), Johns Hopkins Press; Baltimore, 1982, pp. 175-92.

“Comments on Frankfurt's («The importance of what we care about»)”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, pp. 291-4.

“How Moral Agents Became Ghosts: or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, vol. 53, 1982, pp. 295-312.

⁴ Rorty le respondió en *Analyse & Kritik* 6, (1984).

“Contemporary Moral Culture”, Catholic Commission on Intellectual and Cultural Affairs Annual 1982, Catholic Commission on Intellectual and Cultural Affairs; Notre Dame, 1982, pp. 26-34.

“Intelligibility, Goods, and Rules”, *The Journal of Philosophy*, vol. 79, 1982 pp. 663-5. Resumen de una ponencia que se iba a presentar en el simposio sobre *Tras la Virtud* de la American Philosophical Association (30.XII.1982), comentando el artículo de J. B. SCHNEEWIND, “Virtue, Narrative and Community: MacIntyre on Morality”. *The Journal of Philosophy*, vol. 79, 1982, pp. 653-663.

“Corporate Conscience”, *Harvard Business Review*, vol. 60, (May-Jun.) 1982, pp. 164-166.

(Recensión) “Public Virtues”: recensión de *Explaining America*, de GARY WILLS; y de *James McCosh and the Scottish Intellectual Tradition*, de DAVID HOEVELER. *London Review of Books*, 4(3), 18-Feb.—3-Mar.-1982, p. 14.

(Recensión) “Good for Nothing”: recensión de *Iris Murdoch: Work for the Spirit*, de ELIZABETH DIPPLE. *London Review of Books*, 4(10), 3-16-Jun.-1982, pp. 15-16.

(Recensión) “Hannah Arendt as Thinker”: recensión de *Hannah Arendt: For Love of the World*, ELISABETH YOUNG-BRUEHL. *Commonweal*, 10-Sep.-1982, pp. 471-2.

(Recensión) “After Bertrand Russell”: recensión de *Philosophy in the Twentieth Century*, de A. J. AYER. *New York Times Book Review*, 28-Nov.-1982, pp. 3, 26.

(Recensión) de *Religion and Public Doctrine in England*, de MAURICE COWLING. *Political Theory*, 10(1), Feb.-1982, pp. 129-32.

(Recensión) de *Moral Philosophy at Seventeenth Century Harvard*, de NORMAN FIERING. *William and Mary Quarterly*, 39(4), 1982, pp. 687-9.

1983

Editado con STANLEY HAUERWAS: *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press; Notre Dame y London, 1983, x + 286 pp. “Preface”, p. vii; “Moral Philosophy: What Next?”, pp. 1-15.

“The Indispensability of Political Theory”, en *The Nature of Political Theory*, DAVID MILLER y LARRY SIEDENTOP (eds.), Clarendon Press; Oxford, 1983, pp. 17-33.

“To Whom is the Nurse Responsible?”, en *Ethical Problems in the Nurse-Patient Relationship*, CATHERINE P. MURPHY y HOWARD HUNTER (eds.), Allyn and Bacon; Boston, 1983, pp. 73-83.

“Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita and Stephen R. L. Clark”, *Inquiry*, vol. 26, 1983, pp. 447-66.

“Moral Arguments and Social Contexts: A Response to Rorty”, *Journal of Philosophy*, Symposium: *The Social Responsibility of Intellectuals*. Vol. 80, 1983, pp. 590-1. Reimpreso en *Hermentautics and Practice*, ROBERT HOLLINGER (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1985, p. 296.

“Are There Any Natural Rights?”, (Charles F. Adams Lecture, 28-Feb.-1983), President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, (1983), 22 pp.

(Recensión) de *Beyond Marxism*, de VRAJENDRA RAI MEHTA. *Political Theory*, 11(4), Nov.-1983, pp. 623-6.

(Recensión) de *Sartre*, de PETER CAWS. *The Journal of Philosophy*, vol. 80, 1983, pp. 813-17.

(Recensión) “The Magic in the Pronoun "My"”: recensión de *Moral Luck*, de BERNARD WILLIAMS. *Ethics*, vol. 94, 1983-4, pp. 113-25.

1984

“Is Patriotism a Virtue?”, (The Lindley Lecture, 1984), Department of Philosophy, University of Kansas; Lawrence, 1984, 20 pp. Reimpreso en (1) *Liberalism*, Volume III, RICHARD J. ARNESON (ed.), Elgar; Aldershot, 1992, pp. 246-263; (2) en *Morality and Moral Controversies*, JOHN ARTHUR (ed.), Prentice Hall, Englewood Cliffs; New Jersey, 1993, 3ª ed. pp. 424-431; (3) *Communitarianism: A New Public Ethics*, MARKATE DALY (ed.), Wadsworth; Belmont, California, 1994, pp. 307-18; (4) *Theorizing Citizenship*, RONALD BEINER (ed.), State University of New York Press; Albany, 1995, pp. 209-28; (5) *Political Thought*, MICHAEL ROSEN y JONATHAN WOLFF (eds.), Oxford University Press; London, 1999, pp. 269-284.

- Traducido al Alemán: “Ist Patriotismus eine Tugend?” en *Kommunitarismus: eine Debate über die moralischen Grundlagen modernen Gesellschaften*, AXEL HONNETH (ed.), Campus; Frankfurt and New York, 1993, pp. 84-101.

- Traducido al Castellano por ENRIQUE LÓPEZ CASTELLÓN: “¿Es el patriotismo una virtud?”, en Cuaderno Gris II (1994) pp. 38-46.

“The Claims of *After Virtue*”, *Analyse und Kritik*, vol. 6, 1984, pp. 3-7. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 69-72.

“Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder”, *Soundings*, vol. 67, 1984, pp. 30-41.

“*After Virtue* and Marxism: A Response to Wartofsky”, *Inquiry*, vol. 27, 1984, pp. 251-4.

“Does Applied Ethics Rest on a Mistake?”, *Monist*, vol. 67(4), 1984, pp. 498-513.

“Philosophy and Politics”, en *Philosophy and Human Enterprise*, (USMA Class 1951) Lecture Series 1982-83, West Point, 1984, pp. 131- 61.

“The Relationship of Philosophy to Its Past”, en *Philosophy and History. Essays in the Historiography of Philosophy*, RICHARD RORTY, J. B. SCHNEEWIND y QUENTIN SKINNER (eds.), Cambridge University Press; Cambridge and New York, 1984, pp. 31-48.

- Traducido al Castellano: *La filosofía en la historia*, Paidós Básica nº 49.

(Recensión) de *Ethica Thomistica*, de RALPH MCINERNY. *Teaching Philosophy*, vol. 7, 1984, pp. 168-70.

(Recensión) de *David Hume: Common-sense Moralist, Skeptical Metaphysician*, de DAVID FATE NORTON. *Noûs*, 18(2), May.-1984, pp. 379-82.

1985

“Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics”, *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, pp. 234-48.

“Relativism, Power, and Philosophy”, en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (Newark, Delaware: APA, 1985) pp. 5-22. Reimpreso en *After Philosophy. End or Transformation?*, KENNETH BAYNES, JAMES BOHMAN y THOMAS MCCARTHY (eds.), MIT Press; Cambridge, Mass. y London, 1987, pp. 385-411.

“How Psychology Makes Itself True - or False”, en *A Century of Psychology As Science*, SIGMUND KOCH y D. E. LEARY (eds.), McGraw Hill; New York, 1985, pp. 897-903.

“Eastern Division Meeting; Presidential Addresses”, American Philosophical Association, Proceedings and Addresses, 59(1), Sep.-1985, pp. 5-23.

(Recensión) de *Goods and Virtues*, de MICHAEL SLOTE. Faith and Philosophy, 2(2), Abr.-1985, pp. 204-7.

(Recensión) “Philosophical Analysis and Moral Psychology”. Recensión de *The Moral Psychology of the Virtues*, de N. J. H. DENT. Review of Politics, 47(3), 1985, pp. 436-8.

(Recensión) de *The Legitimacy of the Modern Age*, de HANS BLUMENBERG. American Journal of Sociology, 90(1/6), 1984/1985, pp. 924-6.

(Recensión) “Environmental Groups”, Politics, 20, 1985.

1986

“Positivism, Sociology, and Practical Reasoning: Notes on Durkheim's «Suicide»”, en Boston Studies for the Philosophy of Science, Vol. 89: *Human Nature and Natural Knowledge: Essays Presented to Marjorie Grene on the Occasion of Her Seventy-Fifth Birthday*, ALAN DONAGAN, ANTHONY N. PEROVICH, JR., y MICHAEL V. WEDIN (eds.), Reidel; Dordrecht, 1986, pp. 87-104.

“The Intelligibility of Action”, en *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, JOSEPH MARGOLIS, M. KRAUSZ y R. M. BURIAN (eds.), Martinus Nijhoff; Dordrecht, 1986, pp. 63-80.

“Which God Ought We to Obey and Why?”, Faith and Philosophy, vol. 3, 1986, pp. 359-71. Reproducido en *Philosophy of Religion: Selected Readings*, MICHAEL PETERSON, WILLIAM HASKER, BRUCE REICHENBACH, y DAVID BASINGER (eds.), Part 12, 2ª Ed., 2000.

“The Humanities and the Conflicts Of and With Traditions”, en *Interpreting the Humanities 1986*, Princeton, 1986, pp. 17-33.

(Recensión) de *Slavery and Human Progress*, de DAVID BRION DAVIS; y de *Bribes*, de JOHN T. NOONAN, JR. Ethics, 96(2), Ene.-1986, pp. 429-31.

(Recensión) de *The Theory of the Will in Classical Antiquity*, de ALBRECHT DIHLE. *Ancient Philosophy*, 6, 1986, pp. 242-5.

1987

“How to Be a North American”, Federation of State Humanities Councils; Washington, 1987, 20 pp.

“Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, *Irish Philosophical Journal* vol. 4, 1987, pp. 3-19. Reimpreso en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), pp. 120-35.

“The Idea of an Educated Public”, en *Education and Values*, (*Richard Peter's lectures*, Institute of Education, University of London, Pr. 1985), GRAHAM HAYDON (ed.), Institute of Education; London, 1987, pp. 15-36.

- Traducido al Castellano: “La Idea de un Público Educado”, *Revista de Educación*, n.º 292, May./Ago. 1990, pp. 119-36.

- También traducido por JAVIER OROZ EZCURRA como: “La Idea de una Comunidad Ilustrada”, *Diálogo Filosófico*, n.º 21, Sep./Dic. 1991, pp. 324-42.

- Traducido al Alemán: “Die Idee einer gebildeten Öffentlichkeit”, *Zeitschrift für Pädagogik*, vol. 28, 1992, pp. 25-44.

“Can One be Unintelligible to Oneself?”, en *Philosophy in its Variety: Essays in Memory of François Bordet*, CHRISTOPHER MCKNIGHT y MARCEL STCHEDROFF (eds.), Queen's University of Belfast; Belfast, 1987, pp. 23-37.

“Post-Skinner and Post-Freud: Philosophical Causes of Scientific Disagreements”, en *Scientific Controversies. Case Studies in the Resolution and Closure of Disputes in Science and Technology*, H. TRISTRAM ENGELHARDT, JR, y ARTHUR L. CAPLAN (eds.), Cambridge University Press; Cambridge, 1987, pp. 295-311.

“Philosophy: Past Conflict and Future Direction”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, suppl. vol. 61, n.º 1, Sept. 1987, pp. 81-7. Invited panel: The Future of Philosophy, Sixty-first Annual Division Meeting, San Francisco, California, March 27, 1987.

“The Relationship of Philosophy to History” en *After Philosophy. End or Transformation?*, KENNETH BAYNES, JAMES BOHMAN y THOMAS MCCARTHY (eds.), MIT Press; Cambridge, Mass. y London, 1987, pp. 412-421

“John Niemeyer Findlay 1903-87”, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, nº 16, Ot./In. 1987, pp. 4-7.

1988

Whose Justice? Which Rationality?, Duckworth; London, University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1988, xi + 410 pp.

- Traducido al Francés: *Quelle justice? Quelle rationalité?*, Presses Universitaires de France; París, 1993, 448 pp.

- Traducido al Castellano: *Justicia y racionalidad* por ALEJO J. SISON, EIUNSA; Barcelona, 1994, 387 pp.

- Traducido al Italiano: *Giustizia e Rationalità*, Anabasi; Milano, 1995.

- Reproducción del cap. 20 "The Rationality of Traditions" en *Moral Disagreements: Classic and Contemporary Readings*, CHRISTOPHER W. GOWANS (ed.) Routledge; London - New York, 2000, pp. 204-216

- Reproducción de fragmentos en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), pp. 155-170.

- "Rival Justices Competing Rationalities" (extracto de *Whose Justice? Which Rationality?*), *This World*, 21, (Pr. 1988), pp. 78-87.

"Poetry as Political Philosophy: Notes on Burke and Yeats", en *On Modern Poetry: Essays Presented to Donald Davie*, VERENE BELL y LAURENCE LERNER (eds.), Vanderbilt University Press; Nashville, 1988, pp. 145-58.

"Sóphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, 1988, pp. 1-11. Reimpreso en *Ethical Theory: Character and Virtue*, PETER A. FRENCH, THEODORE E. UEHLING y HOWARD K WETTSTEIN (eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1988, pp. 1-11.

"Imaginative Universals and Historical Falsification: A Rejoinder to Professor Verene", *New Vico Studies*, vol. 6, 1988, pp. 21-30.

"How to Teach Belief?", *The Maine Scholar*, 1 (1988), 17-

(Recensión) de *Visions of Virtue in Tokugawa Japan*, de TETSUO NAJITA. *Ethics*, 98(3), Abr.-1988, pp. 587-8.

1989

(Recensión) de *Human Character and Morality*, de STEPHEN D. HUDSON. *Noûs*, 23(3), 1989, pp. 389-90.

(Entrevista) “¿Qué Puede Aprender la Nueva Europa de la Vieja América?”: entrevista con EDUARDO NOLLA BLANCO. *Veintiuno*, vol. 1, 1989, pp. 74-85.

(Entrevista) “Of Aristotle and the Way We Leave Now”, con A. BROWN. *The Independent*, 23-Mar-1989, p. 27

1990

Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition, Duckworth; London; University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1990, x + 241 pp.

- Traducido al Castellano por ROGELIO ROVIRA: *Tres Versiones Rivales de la Ética (Enciclopedia, Genealogía y Tradición)* Rialp; Madrid 1992; 294 pp.

- Traducido al Italiano: *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione*, Massimo; Milano, 1993.

- El capítulo 2 reimpresso como “Genealogies and Subversions”, en *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's "Genealogy of Morals"*, RICHARD SCHACHT (ed.), University of California Press; Berkeley, 1994, pp. 284-305.

First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture, 1990, Marquette University Press; Milwaukee, 1990, 69 pp. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 171-201.

“The Gifford Lectures: Some Modest Proposals”, *Scots Philosophical Newsletter*, vol. 3, 1990, pp. 4-6.

“The Form of the Good, Tradition and Enquiry”, en *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, RAIMOND GAITA (ed.), Routledge; London y New York, 1990, pp. 242-62.

“Individual and Social Morality in Japan and the United States: Rival Conceptions of the Self”, *Philosophy East and West*, vol. 40, 1990, 489-97.

“The Privatization of Good. An Inaugural Lecture”, *Review of Politics*, vol. 52, 1990, pp. 344-61. Reimpresso (1) en *Justice. Alternative Political Perspectives*, JAMES P. STERBA (ed.) Wadsworth Publishing Company; Belmont, California, 1992, pp. 239 -251; (2) reimpresso en *The Liberalism-Communitarianism*

Debate: Liberty and Community Values, C. F. DELANEY (ed.), Rowman and Littlefield; Lanham, Md., 1994, pp. 1-17; (3) reimpresso en *Social and Political Philosophy: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives*, JAMES P. STERBA (ed), Wadsworth Pub.; Belmont, CA ,1998, pp. 507-517.

- Traducido al Alemán: “Die Privatisierung des Guten” en *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, AXEL HONNETH (ed.), Frankfurt, 1994, pp. 163-83.

“Rejoinder to my Critics, Especially Solomon”, *Review of Politics*, vol. 52, 1990, pp. 375-7.

“Moral Dilemmas”, *Philosophy and Phenomenological Research*, suppl. del vol. 50, 1990, pp. 367-82.

“The Return to Virtue Ethics”, en *The Twenty-Fifth Anniversary of Vatican II*, RUSSELL E. SMITH (ed.), The Pope John Centre; Braintree, 1990, pp. 239-49.

(Recensión) de *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, de ALBERT R. JONSEN y STEPHEN TOULMIN. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 28, 1990, pp. 634-5.

(Recensión) de *Contingency, Irony and Solidarity*, de RICHARD RORTY. *Journal of Philosophy*, vol. 87, 1990, pp. 708-11.

(Recensión) de *Era of Emancipation of British Government*, *Historical Journal*, vol. 33, 1990

(Entrevista) “Después de Tras la Virtud”: entrevista con RICARDO YEPES STORK, traducida por JOSÉ LUIS DEL BARCO. *Atlántida*, vol. 1, n.º 4, 1990, pp. 87-95.

1991

“Précis of Whose Justice? Which Rationality?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, 1991-2, pp. 149- 52. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 105-108.

“Reply to Dahl, Baier and Schneewind”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, 1991, pp. 169-78.

“Reply to Roque”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, 1991, pp. 619-20.

“Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues”, en *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives*, ELIOT DEUTSCH (ed.), University of Hawaii Press; Honolulu, 1991, pp. 104-22. Artículo confeccionado para la Sexta Conferencia de Filósofos Este-Oeste, publicado también en los *Proceedings* de tal evento.

“Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”, *Listening: Journal of Religion and Culture*, vol. 26, 1991, pp. 96-110.

“I'm Not a Communitarian, but ...” *The Responsive Community*, vol. 1, n.º 3, Verano 1991, pp. 91-2.

“How to Seem Virtuous without Actually Being So”, Occasional Paper Series nº1 of the Centre for the Study of Cultural Values, Lancaster University, Lancaster, 1991, 20 pp. Reimpreso en *Education in Morality*, J. MARK HALSTEAD y TERENCE H. MCLAUGHLIN (eds.), Routledge; London y New York, 1999, pp. 118-31.

“How Is Intellectual Excellence in Philosophy to Be Understood by a Catholic Philosopher?”, *Current Issues in Catholic Higher Education*, 12 (1), (Ver. 1991), pp. 47-50.

(Recensión) “Persons and Human Beings” recensión de *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*, de CHRISTOPHER GILL, *Arion*, 3rd series, 1 (3), Otoño 1991, pp. 188-94.

(Recensión) de *Moral and Spiritual Cultivation in Japanese Neo-Confucianism: The Life and Thought of Kaibara Ekken (1630-1714)*, de MARY EVELYN TUCKER. *Ethics*, 101(2), Ene. 1991 p. 441.

(Recensión) de *The Idea of Political Theory: Reflections on the Self in Political Time and Place*, de TRACY B. STRONG. *Ethics*, 101(4), Jul.-1991, pp. 878-9.

(Recensión) de *The Persistence of Faith*, de JONATHAN SACKS. *The Tablet*, 25-Feb.-1991, pp. 240-2.

(Recensión) de *The Tradition of Scottish Philosophy*, de ALEXANDER BROADIE. *Philosophical Quarterly*, vol. 41, 1991, pp. 258-60.

(Recensión) de *Newman After a Hundred Years*, de IAN KER y ALAN G. HILL (eds.). *Philosophical Books*, vol. 32, 1991, pp. 154-6.

(Recensión) de *An Introduction to the Metaphysics of Knowledge*, de YVES RENÉ SIMON. *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 65, 1991, pp. 112-14.

(Recensión) de *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, de NANCY SHERMAN. *Mind*, vol. 100, 1991, pp. 415-16.

(Recensión) de *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*, de LOUIS ALTHUSSER, editado por GREGORY ELLIOTT y traducido al inglés por BEN BREWSTER, JAMES H. KAVANAGH, THOMAS E. LEWIS y otros. *Isis*: Vol.: 82, Sep. 1991 p: 603-604.

(Entrevista) “Nietzsche o Aristotele?”: entrevista con GIOVANNA BORRADORI, en *Conversazioni Americane*, G. BORRADORI (ed.), Editori Laterza; Roma-Bari, 1991, pp. 169-87.

- Traducido al Inglés: “Nietzsche or Aristotle?”, en *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn by Giovanna Borradori*, Univ. of Chicago Press, 1994. Cap. 8. pp. 135-152. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 255-66.

(Entrevista) “An Interview with Alasdair MacIntyre”: entrevista con GORDON REDDIFORD y WILLIAM WATTS MILLER, *Cogito*, vol. 5, n.º 2, 1991, pp. 67-73. Reproducido en (1) *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 267-75. (2) *Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews*, ANDREW PYLE (ed.), Routledge; London y New York, 1999, pp. 75-84.

1992

“Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 66, 1992, pp. 3-20. (Conferencia pronunciada por el autor el 24 de enero de 1991 en la Universidad de Dallas, con motivo de la festividad de Santo Tomás de Aquino). Reimpreso en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 136-52; (2) también en *Ethics and Character: The Pursuit of Democratic Virtues*, WILLIAM D. RICHARDSON, J. MICHAEL MARTINEZ, AND KERRY R. STEWART (eds.), Carolina Academic Press; Durham, NC, 1998, pp. 47-68.

- Traducido al Castellano, por CARMEN CORRAL y BEGOÑA ROMÁN: “Persona Corriente y Filosofía Moral: Reglas, Virtudes y Bienes”, *Convivium*, 2ª serie, 5, 1993, pp. 63-80. También incluido en *Crisis de valores modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*, MARGARITA MAURI, JOAN CARLES ELVIRA et al. (eds.), Editorial Europea Universitaria, Barcelona, 1997, pp. 143-164.⁵

⁵ Incluye algunas diferencias no achacables a las traductoras.

“Colors, Cultures and Practices” *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 17, 1992, pp. 1-23. En *The Wittgenstein Legacy*, PETER A. FRENCH, THEODORE E. UEHLING y HOWARD K. WETTSTEIN (eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1992.

“What Has *Not* Happened in Moral Philosophy”, *Yale Journal of Criticism*, vol. 5, 1992, pp. 193-9.

“Virtue Ethics”, en *Encyclopedia of Ethics*, LAWRENCE C. BECKER y CHARLOTTE B. BECKER (eds.), St. James Press; Chicago y London, 1992, (2 Vols., Vol. 1: A-K.- 682 pp. ; Vol. 2: L-Index.-1462 pp.) pp. 1276-1282

(Recensión) “Victims of Modernity”: recensión de *Morality and Modernity*, de ROSS POOLE. *Radical Philosophy*, 60 (1992), 57-8.

(Recensión) de *Mind in Action*, de AMELIE O. RORTY. *Noûs*, vol. 26, 1992, pp. 101-2.

(Recensión) “Democracy Ancient, Modern and Post Modern”: recensión de *The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age*, de THOMAS L. PANGLE. *Review of Politics*, vol. 54, 1992, pp. 311-13.

(Recensión) de *The Moral Virtues and Theological Ethics*, de ROMANUS CESSARIO. *The Thomist*, vol. 56, 1992, pp. 339-44.

(Recensión) de *Cultural Otherness, Correspondence with Richard Rorty*, de ANINDITA NIYOGI BALSLEV. *Philosophy East and West*, vol. 42, 1992, pp. 682-4.

1993

“Are Philosophical Problems Insoluble?: The Relevance of System and History”, en *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, PATRICIA COOK (ed.), Duke University Press; Durham, NC y London, 1993, pp. 65-82.

“The Objectivity of the Good”, St. Lawrence University, 1993, 17 pp.

“Miller's Foucault, Foucault's Foucault”, en “A symposium on James Miller's *The Passion of Michel Foucault*”. *Salmagundi*, nº. 97. Invierno 1993 pp. 54-60.

“Some Sceptical Doubts”, en *Affirmative Action and the University: A Philosophical Inquiry*, STEVEN M. CAHN (ed.), Temple University Press; Philadelphia, 1993, pp. 264-8.

“Taboo Epistemology”, en *Challenges to Morality*, Jonathan Harrison (ed.) Macmillan Pub. Co.; New York - Maxwell Macmillan; Toronto, Canada, 1993, pp. 288-290.

“Prefacio a la Edición Italiana”, en *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo; Milano, 1993, pp. 15-21.

(Recensión) “Which World Do You See?”: recensión de *Metaphysics as a Guide to Morals*, de IRIS MURDOCH. New York Times Books Review, 3 Ene. 1993, p. 9.

(Recensión) de *Moral Education in Aristotle*, de GERARD VERBEKE. Ancient Philosophy, 13 (1993), pp. 220-21.

(Recensión) de *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, de JOHN FINNIS. Ethics, vol. 103, (4), Jul. 1993, pp. 811-812.

(Recensión) “The Truth Is in the Details”: recensión de *The Moral Sense*, de JAMES Q. WILSON. The New York Times Books Review, 29-Agosto-1993, Sec. 7, p. 13.

1994

“The Theses on Feuerbach: A Road not Taken”, en *Artifacts, Representations and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*, ROBERT S. COHEN y CAROL C. GOULD (eds.), Kluwer Academic Publishers; Dordrecht, 1994, pp. 277-90. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 223-234.

- Traducido al Alemán: “Thesen über Feuerbach —ein Weg, der nicht beschrritten wurde”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nº 44, 1996, pp. 543-56.

“The Splendor of Truth. How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has To Teach?”, *The Thomist*, nº 58, 1994, pp. 171-95.

- Traducido al Castellano: “¿Cómo aprender de la *Veritatis Splendor*? El punto de vista de un filósofo”, en *Libertad de Verdad (sobre la encíclica Veritatis Splendor)*, JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO (ed.), San Pablo; Madrid, 1995, pp. 49-76.

“My Station and its Virtues”, *Journal of Philosophical Research*, 19 (1994), pp. 1-8.

“A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 283-304.

“Moral Relativism, Truth and Justification”, en *Moral Truth and Moral Tradition: Essays on Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, LUKE GORMALLY (ed.), Four Courts Press; Blackrock County, Dublin, 1994, pp. 6-24. Reproducido en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 202-220.

“The Concept of a Tradition”, en *Communitarianism: A new Public Ethics*, MARKATE DALE (ed.), Wadsworth; Belmont, California, 1994.

“The Enlightenment’s Projects Reconsidered”, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, vol. 68, 1994, pp. 75-76; reeditado como “Some Enlightenment’s Projects Reconsidered”, en *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, R. KEARNEY y M. DOOLEY (eds.), Routledge; London, 1998, pp. 245-257.

“Hume, Testimony to Miracles, the Order of Nature, and Jansenism”, en *Faith, Scepticism and Personal Identity: A Festschrift for Terence Penelhum*, J. J. MACINTOSH y H. A. MEYNELL (eds.), University of Calgary Press; Calgary, 1994, pp. 82-99.

(Recensión) “Critical Remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994), pp. 187-90.

(Recensión) de *Political Psychology*, de JON ELSTER. *Ethics* Vol: 105; Oct. 1994, pp. 183-185.

(Entrevista) “Interview with Alasdair MacIntyre”, con THOMAS D. PEARSON. *Kinesis*, Pr. 1994, vol. 20, nº 2, pp. 34-47. Reimpreso en *Kinesis* nº 23, 1996, pp. 40-50.

1995

“Introduction 1953, 1968, 1995: Three Perspectives”, en *Marxism and Christianity*, segunda edición, Duckworth; London, 1995, pp. v-xxxii.

“The Spectre of Communitarianism”, *Radical Philosophy*, 70 (Mar./Abr. 1995), pp. 34-5.

“Truthfulness, Lies and Moral Philosophers: What Can We Learn from Kant and Mill”, en *The Tanner Lectures on Human Values, Vol. 16*, PETERSON, GRETHE B. (ed.), Univ. of Utah Press; Salt Lake City, 1995, pp. 307-61.

“Histories of Moral Philosophy”, en *The Oxford Companion to Philosophy*, TED HONDERICH (ed.), Oxford University Press; Oxford, 1995, pp. 356-60.

“Lying”, en *The Oxford Companion to Philosophy*, TED HONDERICH (ed.), Oxford University Press; Oxford, 1995, p. 515.

[Un autorretrato filosófico] en *A Dictionary of Philosophy*, THOMAS MAUTNER (ed.), Blackwell; Oxford, 1995, p. 252.

(Recensión) de *The Anatomy of Antiliberalism*, de STEPHEN HOLMES. *Radical Philosophy*, nº 70, 1995.

(Recensión) de *Prospects for a Common Morality*, de GENE OUTKA y JOHN P. REEDER (eds.). *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 1995, pp. 484-7.

1996

“Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, pp. 61-83 ⁶.

(Recensión) “To Live and Let Live”: recensión de *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, de JOHN GRAY. *Review of Politics*, 58, 1996, pp. 807-9.

(Recensión) de *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, de JAMES TULLY (ed.). *Philosophical Quarterly*, 46 (1996), pp. 522-4.

(Recensión) de *The Cambridge Dictionary of Philosophy* y de *The Oxford Dictionary of Philosophy*, en *Philosophical Books*, 37 (1996), pp. 183-6.

(Entrevista) con DMITRI NIKULIN en 1995. Publicada en Ruso, en *Voprosy Filosofii*, H 1/1996, pp. 91-100.

- Traducida al Alemán por WOLF-DIETRICH JUNGHANNS, “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), pp. 671-83.

⁶ Se trata de la primera de las tres *Agnes Cuming Lectures*, que impartió el 1 de marzo de 1994 en Dublín.

1997

“Politics, Philosophy and The Common Good”, publicado en italiano: “Politica, Filosofia e Bene Comune”, en *Studi Perugini*, nº 3, Jun 1997, pp. 9-29.

- Reproducido y traducido al Inglés en *The MacIntyre Reader*, KELVIN KNIGHT (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 235-252.

(Prólogo) con HANS FINK: Introducción a *The Ethical Demand*, de KNUD EJLER LØGSTRUP. University of Notre Dame Press. 1997, pp. xv-xxxviii. Contiene también reconocimientos de MacIntyre y Fink (p. xi), y nota de ambos autores sobre la traducción (p. xviii).

(Prólogo) a *Back to the Rough Ground: Practical Judgment and the Lure of Technique*, de JOSEPH DUNNE. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997) [Publicado primero en 1993 sin el prólogo de MACINTYRE, como *Back to the Rough Ground: 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle.*]

(Prólogo) a *Crisis de Valores Modernidad y Tradición: Una Reflexión Ética sobre la Sociedad Contemporánea*, MARGARITA MAURI, JOAN CARLES ELVIRA et al. (eds.), Editorial Europea Universitaria, Barcelona, 1997, 180 pp.

(ed.) con WILL, FREDERICK L. y WESTPHAL, KENNETH R., *Pragmatism and Realism. (Studies in Epistemology and Cognitive Theory)*, Lanham; Rowan y Littlefield, 1997. “Foreword”, pp. ix-xii.

(Recensión) de *Philosophical Arguments*, de CHARLES TAYLOR, *Philosophical Quarterly*, 47, 1997, pp. 94-6.

(Recensión) “Natural Law Reconsidered”: recensión de *Aquinas Theory of Natural Law* (Oxford University Press, 1996), de ANTHONY J. LISSKA. *International Philosophical Quarterly*, 37 (1997) 1, pp. 95-99.

(Recensión) de *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*, JOEL MARKS y ROGER T. AMES (eds.). *Journal of Asian Studies*, 56 (Ago. 1997), pp. 749-50.

(Recensión) de *The Morals of Modernity* y de *The Romantic Legacy*, de CHARLES LARMORE, *Journal of Philosophy*, 94 (1997), pp. 485-90.

1998

“Aquinas's Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours”, en *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, AMÉLIE OKSENBERG RORTY (ed.), Routledge; London y New York, 1998, pp. 95-108.

“Foreword”, en *The Sublime: Groundwork Towards a Theory*, de TSANG LAP-CHUEN, University of Rochester Press; Rochester, NY, 1998, pp. i-xxii.

(Recensión) “What Can Moral Philosophers Learn from the Study of the Brain?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Book Symposium: The Engine of Reason, The Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain; 58, (Dic. 1998) 4, pp. 865-9.

1999

Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues, Open Court; Chicago y La Salle (Illinois) 1999. 166 pp.

- Traducción española por Beatriz Martínez de Murguía *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona, 2001, 204 pp.

“Social Structures and Their Threads to Moral Agency”, *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, n.º 74(289), Jul. 1999, pp. 311-329. Annual Lecture del Royal Institute of Philosophy (24-II-1999).

“John Case: An Example of Aristotelianism's Self-Subversion?”, en *Recovering Nature: Essays in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerny*, de JOHN P. O'CALLAGHAN y THOMAS S. HIBBS (eds.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1999, cap. 5.

“Foreword” en *Wilderness and the Heart: Henry Bugbee's Philosophy of Place, Presence, and Memory*, EDWARD F. MOONEY (ed.), University of Georgia Press; Athens, 1999, xxii + 267 pp.

(Prólogo) a *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences II*, BABETTE E. BABICH y R. S. COHEN (eds.), *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 204, Kluwer; Dordrecht, 1999.

2000

“Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, EDWARD B. MCLEAN (ed.), ISI Books; Wilmington, Delaware, 2000, pp. 91-115.

“Toleration and the Goods of Conflict”, en *The Politics of Toleration in Modern Life*, SUSAN MENDUS (ed.), Duke University Press; Durham, NC, 2000. xii + 155 pp. El libro fue publicado originalmente como: *The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*. Edinburgh University Press; Edinburgh, 1999.

“Preface”, en *Morality: The Catholic View*, de SERVAIS PINCKAERS. Traducción inglesa por MICHAEL SHERWIN, St. Augustine's Press; South Bend, Ind., 2000.

“The Recovery of Moral Agency?”, Harvard Divinity Bulletin. Reeditado en *The Best Christian Writing 2000*, JOHN WILSON (ed.), Harper; San Francisco, xi + 340 pp.

(Recensión) de *Justice is Conflict* de Stuart Hampshire, *Mind*, 109 (2000), pp. 618-21.

2001

MacIntyre anuncia un libro que se llamará *A Very Long History of Ethics*⁷

“Catholic Universities: Dangers, Hopes, Choices”, en *Higher Learning and Catholic Traditions*, ROBERT E. SULLIVAN (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2001, cap. 1.

“Replie”, en *Kierkegaard after MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, DAVENPORT, JOHN J. Y PHILIP L. QUINN (eds.) Open Court, Chicago, 2001. 363 pp.

⁷ Prefacio de la segunda ed. de *Historia de la ética*. El proyecto ya estaba anunciado en “A Partial Response to my Critics”, en *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, p. 304:

“The task therefore now confronts me of writing the kind of history of moral and political philosophy in which these goals can be achieved. I have made so far in unpublished writing a significant beginning in carrying through the preliminary work required for this task, but I do recognize that until I am able to publish a suitably large-scale history of this kind, I will not have provided a sufficient answer to my critics”.

**BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA
(SOBRE ALASDAIR MACINTYRE)**

• **LIBROS**

BALLARD, BRUCE W. *Understanding MacIntyre*, University Press of America, Lanham, 2000, 95 pp.

BELLANTONI, LISA *Moral Progress: A Process Critique of MacIntyre*, State University of New York Press; Albany, 2000, 126 pp.

D'ANDREA, THOMAS D. *Alasdair MacIntyre: Tradition, Rationality, and Virtue*, Polity Press, 1999

D'AVENIA, MARCO *Philosophie, politique et bien commun chez Alasdair MacIntyre*, Paris, 2000

DAVENPORT, JOHN J. Y PHILIP L. QUINN (EDS.) *Kierkegaard after MacIntyre: essays on freedom, narrative, and virtue*, Open Court, Chicago, 2001

FIGUEIREDO, LÍDIA *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, EUNSA; Pamplona, 1999. 206 pp.

FULLER, MIKE *Making Sense of MacIntyre*, Ashgate Publishing; London, 1998. 149 pp.

HORTON, JOHN y SUSAN MENDUS (eds.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, 318 pp.

KNIGHT, KELVIN (ed.) *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, ix + 300 pp.

LANGSTON, DOUGLAS C. *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre*, Pennsylvania State University Press; University Park, Pa., 2001, viii + 191 pp.

LYNGØ-THOMSEN, KNUD *MacIntyre's syn pá Ideernes Historier*, Forlaget Ciris, 1996

MAURI, MARGARITA, JOAN CARLES ELVIRA et al. (eds.) *Crisis de valores modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*, Editorial Europea Universitaria; Barcelona, 1997, vi + 180 pp.

MATTEINI, MARIA *MacIntyre e la rifondazione dell'etica: la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come bene comune*, Città Nuova; Roma 1995. 150 pp.

MCMYLOR, PETER *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge; London y New York, 1994, 219 pp.

MURPHY, NANCEY, BRAD J. KALLENBERG y MARK THIESEN NATION (eds.) *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*, Trinity Press International, 1997, xiii + 385 pp.

NEPI, PAOLO *Individuo e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Studium, Roma, 2001

RESTAINO, FRANCO *Filosofia e post-filosofia in America: Rorty, Bernstein, MacIntyre*, Franco Angeli; Milano, 1990

RUIZ ARRIOLA, CLAUDIA M. *Tradición, Universidad y Virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre*, EUNSA; Pamplona, 2000, 326 pp.

TORRE DÍAZ, JAVIER DE LA *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Dykinson; Madrid, 2001, 228 pp.

WILSON, JONATHAN *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church From MacIntyre's After Virtue* Trinity Press International; Valley Forge, Pa., 1998, x + 85 pp.

• ARTÍCULOS SOBRE ALASDAIR MACINTYRE

ABBÁ, G. "L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù" *Salesianum*, 52 (1990) 4, pp. 799-818

ABBÁ, G. "Una filosofia morale per l'educazione alla vita buona" *Salesianum*, 53 (1991), pp. 273-314

ABBÁ, G. "L'etica aristotelica e tomista delle virtù a confronto con l'etica moderna" *Per la Filosofia*, 8 (1991) 23, pp. 27-39.

ABBÁ, G. *Studi Perugini*, 3 (1997)

ACHTEMEIER, P. MARK "The Truth of Tradition: Critical Realism in the Thought of Alasdair MacIntyre and T. F. Torrance" *Scottish Journal of Theology*, 47 (1994) 3, pp. 355-74

ACHTENBERG, DEBORAH "On the Metaphysical Presuppositions of Aristotle's *Nicomachean Ethics*" *Journal of Value Inquiry*, 26 (1991), pp. 317-40

ALDERMAN, HAROLD "By Virtue of a Virtue" *Review of Metaphysics*, 36 (1982), pp. 127-53

ALDERMAN, HAROLD "MacIntyre, Alasdair C." en *Encyclopaedia of Ethics*, BECKER, L.C. y BECKER, C.B. (eds.), Garland, New York, 1992, pp. 759-60

ALEXANDER, THOMAS M. "Philosophy and the Humanities: A Meditation Upon the Aesthetics of Human Existence" *Southwestern Philosophical Studies*, 12 (1990), pp. 1-11

- ALLEGRA, ANTONIO "Nietzsche, Kuhn e San Tommaso: le incertezze di Alasdair MacIntyre" *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 89 (Ene.-Mar. 1997) 1, pp. 48-81
- ALLEN, A. "MacIntyre's traditionalism" *The Journal of Value Inquiry*, 31 (Dic. 1997) 4, pp. 511-525
- ALLEN, JONATHAN "Liberals, communitarians and political theory" *South African Journal of Philosophy*, (Nov. 1992), pp. 77-90
- ALLEN, RICHARD C. "When Narrative Fails" *Journal of Religious Ethics*, 21 (1993), pp. 27-67
- ALMOND, BRENDA "Alasdair MacIntyre: The Virtue of Tradition" *International Journal of Applied Philosophy*, 7 (Mar. 1990) 1, pp. 99-103
- ALSTON, WILLIAM "On Sharing Concepts" en *Faith and the Philosophers*, JOHN HICK (ed.), St. Martin's Press; New York, 1964
- ANGELINI, G. "Individuazione delle norme e loro significato teologico-morale" en *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, BERTI E. (ed.), Gregoriana; Padova, 1990, pp. 205-255
- ANNAS, JULIA "MacIntyre on traditions" *Philosophy and Public Affairs*, 18 (Ott. 1989), pp. 388-404
- APCZYRISKI, JOHN V. "John Hick's Theocentrism" *Modern Theology*, 8 (1992)
- APPEL, FREDRICK "The Rationality of Traditions" *Telos*, 77 (Ott. 1988), pp. 171-176
- ARCHARD, DAVID "Three Ways to be a Good Patriot" *Public Affairs Quarterly*, 9 (1995) 2, pp. 101-13
- ARONOVITCH, HILLIARD "Social Explanation and Rational Motivation" *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978) 3, pp. 197-204
- ARTAL LA COSTA, MARÍA, EDGAR MARAGUAT y JOSÉ PEREZ ADÁN "Individualismo y analisis comunitarista. Una presentacion del comunitarismo a través de la obra de Amitai Etzioni y Alasdair Macintyre" *Sistema*, 124 (1995), pp. 79-100
- ATKINSON, R. F. "Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr. MacIntyre", *Philosophical Review*, 70 (1961), pp. 231-8
- BAIER, ANNETTE C. "MacIntyre on Hume" *MacIntyre Symposium Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991), pp. 159-163
- "What Do Women Want in a Moral Theory" *Noûs*, 19 (1985), pp. 53-63. Reimpreso en su *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Harvard University Press; Cambridge, 1994, pp. 1-17
- BALLARD, BRUCE W. "Macintyre and the Limits of Kierkegaardian Rationality" *Faith and Philosophy: Journal of the Society*, 12 (Ene. 1995) 1, pp. 126-32

- “Quasi-Hegelian Utopias” *Journal of Value Inquiry*, 31 (1997), pp. 407-10
- [Recensión de *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (eds.)] *International Philosophical Quarterly*, 32 (1998), pp. 105-7
- BARBER, MICHAEL “Docility, virtue of virtues” *International Philosophical Quarterly*, 38 (1998) 2, pp. 119-26
- BARBOUR, JOHN D. “Religious Ressentiment and Public Virtues” *Journal of Religious Ethics*, 11 (1983), pp. 264-79
- “The Virtues in a Pluralistic Context” *Journal of Religion*, 63 (1983)
- BARON, M. “Varieties of Ethics of Virtue” *American Philosophical Quarterly*, 22 (1985) 1, pp. 47-53
- BAYLES, MICHAEL D. y ARTHUR CAPLAN, “Medical Fallibility and Malpractice” *Journal of Medicine and Philosophy*, 3 (Sep. 1978), pp. 169-186
- BEAM, CRAIG ALLEN “Gadamer and MacIntyre: Tradition as a Resource of Rationality” *Kinesis*, 25 (Ve. 1998), pp. 15-35
- BECK, CLIVE “Community in Ethics and Education” *Philosophy of Education: Proceedings*, 41 (1985), pp. 285-294
- BEGLEY, JOHN “The Virtue Theory of Alasdair MacIntyre” *Pacifica*, 8 (1995), pp. 220-228
- BEINER, R. “Do We Need a Philosophical Ethics? Theory, Prudence, and the Primacy of *Ethos*” *Philosophical Forum*, 20 (1989) 3, pp. 230-243
- BELD, A. VAN DEN “Ethics and Virtue in MacIntyre's *After Virtue*” *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 37 (1983), pp. 136-49
- BELL, MICHAEL “How Primordial Is Narrative?” en *Narrative in Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature*, CHRISTOPHER NASH (ed.), Routledge; London, 1990, pp. 172-98
- BENEDICT-GILL, DIANE “Moral Objectivity” *Philosophy of Education: Proceedings*, 60 (1984), pp. 219-224
- BERNSTEIN, RICHARD J. “Philosophy and Virtue for Society's Sake” *Commonweal*, 115 (20-May. 1988), pp. 306-307
- “Conexiones inconmensurables” *Isegoría*, 3 (1991), p. 5
- BERTI, ENRICO “La philosophie pratique d'Aristote et sa ‘rehabilitation’ récente” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (1990), pp. 249-266
- “La filosofia pratica di Aristotele nell'odierna cultura anglo-americana” *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 145 (1992), pp. 31-40
- BIELSA DROTZ, ANTONI “Crítica a MacIntyre: Una lectura kantiana” en *Crisis de valores modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad*

contemporánea, MARGARITA MAURI, JOAN CARLES ELVIRA et al. (eds.), Editorial Europea Universitaria, Barcelona, 1997, pp. 83-114

BLOECHL, JEFFREY "The Virtue of History: Alasdair MacIntyre and the Rationality of Narrative" *Philosophy and Social Criticism*, 24 (Ene. 1998) 1, pp. 43-61

BLUM, LAWRENCE "Community and Virtue" en *How Should One Live?: Essays on the Virtues*, R. CRISP (ed.) Clarendon Press; Oxford, 1996, pp. 231-50

BODEI, R. "Democrazia, etica, agire comunicativo" *Quaderni della Fondazione San Carlo*, 3-4 (1987), pp. 79-93

BOND, E. J. "Could There Be a Rationally Grounded Morality? (Ethical Relativism in Williams and MacIntyre)" *Journal of Philosophical Research*, 15 (1990), pp. 15-45

BOYD, IAN. R. "What are Clergy for? Clerical Role Uncertainty and the State of Theology" *Theology*, 98 (1995)

BRADLEY, JAMES "Alasdair Macintyre on the Good Life and the 'Narrative Model'" *Heythrop Journal*, 31 (Jul 1990) 3, pp. 324-326

BRANDT, RICHARD "Critique of MacIntyre's Starting Point" en *Faith and the Philosophers*, John Hick (ed.) St. Martin's Press; New York, 1964, pp. 150-53

BRAYBROOKE, DAVID "No Rules Without Virtues; No Virtues Without Rules" *Social Theory and Practice*, 17 (1991), pp. 139-56

BREWER, KATHRYN BALSTAD "Management as a practice: a response to Alasdair MacIntyre" *Journal of Business Ethics Quarterly*, 16 (Jun. 1997) 8, pp. 825-833

BRIDGES, THOMAS "MacIntyre, Nietzsche and the unknown Aristotle" *Journal of Philosophy*, 81 (1984) 11, p. 722

BROWN, GRANT "Game Theory and the Virtues: The New and Improved Narrowly Compliant Disposition" *Reasons Papers*, 16 (1991), pp. 207-17

BRUHLMEIER, DANIEL "Nach dem Verlust der Tugend: Erlösing durch Tradition?" *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47 (1993), pp. 434-9

BRUNS, GERALD L. "Literature and the Limits of Moral Philosophy: Reflections on Alasdair MacIntyre's Project" en *Commitment in Reflection, Essays in Literature and Moral Philosophy*, LEONA TOKER (ed.), Hamden: Garland, 1993, Cap. 11

— "Along the Fatal Narrative Turn (Toward an Anarchic Theory of Literary History)" *Modern Language Quarterly*, 57, 1996, pp. 1-21

BUCHANAN "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism" *Ethics*, 99 (1989) 4, pp. 852-882

BURCHELL, DAVID “Civic Personae: MacIntyre, Cicero and Moral Personality” *History of Political Thought*, 19 (Pr. 1998), 1, pp. 101-18

— “The Private Citizen: MacIntyre, Cicero and the “Classical Tradition” of Civic Life” *Southern Review*, 31 (1998) 1

BURKE, MICHAEL “Drugs in Sport: Have They Practiced Too Hard?: A Response to Schneider and Butcher” *Journal of the Philosophy of Sport*, 24 (1997), pp. 47-66

CAHILL, LISA SOWLE “Moral Traditions, Ethical Language, and Reproductive Technologies” *Journal of Medicine and Philosophy*, 14 (1989), pp. 497-522

— “Beyond MacIntyre” en *Christian Social Ethics: Religion and Values in Public Life* Harvard Divinity Bulletin, Suppl. 5 (Ve. 1997), pp. 7-9

CALLAHAN, DANIEL “Assessing the Past for the Future: Tradition and the Moral Life” *Hastings Center Report*, 12 (Dic. 1982) 6, pp. 23-30

CALLINICOS, ALEX “Repressive Toleration Revisited: Mill, Marcuse, MacIntyre” en *Aspects of Toleration*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (eds.), Methuen; London, 1985, pp. 53-74

CANEY, SIMON “Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate” *Political Studies*, 40 (1992), pp. 273-89

CARE, NORMAN S. “On Fixing Social Concepts” *Ethics*, 84 (1973), pp. 10-21

CARR, DAVID “Narrative and the Real World: An Argument for Continuity” *History and Theory*, 25 (1986), pp. 117-31

CASSELL, ERIC J. “Toward a Science of Particulars” *Hastings Center Report*, 16 (1986), pp. 12-14

CHANSKY, JAMES D. “Reflections on *After Virtue* after Auschwitz” *Philosophy Today*, 37 (1993), pp. 247-56

CHAPMAN, JOHN W. y WILLIAM A. GALSTON (eds.) “Virtue” *Nomos*, New York University Press, (1992)

CHAPMAN, MARK D. “Why the Enlightenment Project Doesn’t Have to Fail” *Heythrop Journal*, 39 (Oct. 1998) 4, pp. 373-93

CLAPP, RODNEY “From Family Values to Family Virtues” en *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*, NANCEY MURPHY, BRAD J. KALLENBERG, y MARK THIESEN NATION (eds.), Trinity Press International, 1997, pp. 185-201

CLARK, STEPHEN “Morals, Moore and MacIntyre” *Symposium on After Virtue Inquiry*, 26 (1984), pp. 425-445

CLARKE, NORRIS “It Is Compatible!” en *Faith and the Philosophers*, John Hick (ed.), St. Martin's Press; New York, 1964, pp. 134-47

- “A Further Critique of MacIntyre's Thesis” en *Faith and the Philosophers*, John Hick (ed.), St. Martin's Press; New York, 1964, pp. 147-50
- CLEARY, JOHN “Modern Malaise, a Case History” *Philosophy and Social Criticism*, (Oto. 1984), pp. 97-110
- CLEVELAND, JOHN P. “Identity and Difference: An Ethical Issue” *Contemporary Philosophy*, 20 (Ene.-Abr. 1998) 1-2, pp. 9-15
- COBB, WILLIAM DANIEL “Pluralism and Ethics: Toward a Reconstruction of Value” *Encounter (Indianapolis)*, 47 (Oto. 1986) 4, pp. 309-31
- COCHRAN, CLARKE E. “The Thin Theory of Community: The Communitarians and Their Critics” *Political Studies*, 37 (Sep. 1989) pp. 422-435
- COERS, KATHY FRASHURE “Vico and MacIntyre” *New Vico Studies*, 4 (1986), pp. 131-133
- COETZEE, PETER “Principles and Virtues - or - Principles or Virtues” *South African Journal of Philosophy*, (Oto. 1985), pp. 25-28
- COHEN, ANDREW J. “In Defense of Nietzschean Genealogy” *Philosophical Forum*, 30 (Dic. 1999) 4, pp. 269-288
- “Does Communitarianism Require Individual Independence?” *The Journal of Ethics*, 4 (Jul. 2000) 3, pp. 283-304
- COLBY, MARK “Narrativity and Ethical Relativism” *European Journal of Philosophy*, 3 (1995), pp. 132-56
- “Moral Traditions, MacIntyre and Historicist Practical Reason” *Philosophy and Social Criticism*, 21 (1995) 3, pp. 53-78
- COLEMAN, JANET “MacIntyre and Aquinas” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 65-90
- COLLIER, JANE “Theorising the Ethical Organization” *Business Ethics Quarterly*, 8 (Oto. 1998) 4, pp. 621-54
- COLLINS, CLINTON “Before Virtue: A Critique of the New Essentialism in Ethics and Education” *Philosophy of Education: Proceedings*, 40 (1984), pp. 209-218
- CONDIT, CELESTE MICHELLE “Crafting Virtue: The Rhetorical Construction of Public Morality” *Quarterly Journal of Speech*, 73 (1987), pp. 79-97
- CONTRERAS PELÁEZ, FRANCISCO JOSÉ “Tres versiones del relativismo ético cultural” *Persona y Derecho*, 38 (1998) pp. 69-118
- CONWAY, DANIEL W. “After MacIntyre: Excerpts from a Philosophical Bestiary” *Soundings*, 69 (1986) 3, pp. 206-225
- COOKE “Moral Obligation and Metaphysics” *Thought*, (Mar. 1991), pp. 65-74

COOPER “Life and Narrative” *International Journal of Moral Social Studies*, (Ve. 1988), pp. 161-172

CORRAL SANTOS, CARMEN “Acción, identidad y tradición: El argumento narrativo” en *Crisis de valores modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*, MARGARITA MAURI, JOAN CARLES ELVIRA et al. (eds.), Editorial Europea Universitaria, Barcelona, 1997, pp. 115-142

CORSO, G. “Teorie recenti della giustizia” *Filosofia e Insegnamento*, 6 (1989) 17, pp. 29-41

COWLING, MAURICE “Alasdair MacIntyre Religion and the University” *The New Criterion*, 12 (Feb. 1994) 6, pp. 32-42

CROSTI, MASSIMO “La critica all’etica universalista in *After Virtue*, di Alasdair MacIntyre” *Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*, 38 (1995), pp. 611-27

— “Oltre MacIntyre, a proposito di: *Quale impostazione per la filosofia morale?*” *Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*, 39 (Dic. 1996) 3, pp. 559-570

CURADO, JOSÉ MANUEL “Racionalidade e teoria da mente em Alasdair MacIntyre” *Revista Portuguesa de Filosofia*, 54 (Jul.-Sep. 1998) 3-4, pp. 429-66

CURTHOYS, JEAN “Thomas Hobbes, the Taylor Thesis and Alasdair MacIntyre” *British Journal for the History of Philosophy*, 6 (Mar. 1998) 1, pp. 1-24

DA RE, A. “Virtù, valore, razionalità pratica” en AA. VV., *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Berti E. ed. Marietti Genova 1989, pp. 153-166

— “Il ritorno dell’etica nel pensiero contemporaneo” en AA. VV., *Etica oggi. - comportamenti collettivi e modelli culturali*, Gregoriana, Padova 1989, pp. 105-233

DAHL, NORMAN O. “Justice and Aristotelian Practical Reason”, *MacIntyre Symposium Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991), pp. 153-7

DALLMAYR, FRED R. “Virtue and Tradition” en *Critical Encounters Between Philosophy and Politics* University of Notre Dame Press, 1987, pp. 183-296

D'AVENIA, MARCO “Le ragioni nella storia. La teoria morale di A. C. MacIntyre” *Per la Filosofia*, VIII (1991), n. 23, pp. 64-78

— “Leggere MacIntyre” *Per la Filosofia*, X (1993), n. 28, pp. 88-99

— “Comunità, virtù e tradizioni,” in *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo; Milano, 1993, pp. 328-33

— “MacIntyre” *Dizionario di filosofia, teologia e morale* B. Mondin (ed.), Massimo: Milano, 1993

— “Comunità e pratica in Alasdair MacIntyre” *Il Quadrante Scolastico*, 16/58 (settembre 1993), pp. 91-102

- “L’Etica del bene condiviso”, en VVAA, *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, Armando, Roma, 1995 pp. 163-98
- “L’aristotelismo politico di Alasdair MacIntyre” *Acta Philosophica*, 9 (Jun. 2000) 1, pp. 111-19
- DAVENPORT, JOHN “The Meaning of Kierkegaard's Choice Between the Aesthetic and the Ethical: A Response to MacIntyre” *Southwestern Philosophical Review*, 11 (1995), pp. 73-108
- “Piety, MacIntyre and Kierkegaardian Choice: A Reply to Professor Ballard” *Faith and Philosophy*, 15 (Jul. 1998) 3, pp. 352-365
- “Replies” (to MacIntyre on Virtues and Rules) et al. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (Dic. 1998) 4, pp. 893-904
- DAVENPORT, MANUEL M. “Children, Idiots and Barbarians” *Southwestern Philosophical Review*, 1 (1984) pp. 70-84
- “Tradition and Translation” *Southwestern Philosophical Review*, 10 (1994), pp. 87-95
- DELL’OLIO, ANDREW J. “Alasdair MacIntyre’s Moral Medievalism”, *Studies in Medievalism* 10, 1998, p.232
- DE MERCHANT, B. “Moral Philosophy in the Post-Modern Age” *Contemporary Philosophy*, 13 (1990) 4, pp. 19-23
- DEN UYL, D. y T. MACHAN “Recent Work on the Concept of Happiness” *American Philosophical Quarterly*, 20 (1983) 2, pp. 115-134
- DIAMOND, CORA “Losing Your Concepts” *Ethics*, 98 (Ene. 1988), pp. 255-277
- DIEN WINFIELD, R. “Ethical Community Without Communitarianism” *Philosophy Today*, 40 (1996) 2/4, pp. 310-20
- DILLEY, F. B. “The Status of Religious Beliefs” *American Philosophical Quarterly*, 13 (1976) 1, pp. 41-47
- DINIS, ALFREDO “A filosofia da ciência e os novos paradigmas em final do século” *Revista Portuguesa de Filosofia*, 54 (Jul.-Sep. 1998) 3-4, pp. 393-4
- DISBREY, CLAIRE “George Fox and Some Theories of Innovation in Religion” *Religious Studies*, 25 (Mar. 1989), pp. 61-74
- DOBSON, JOHN “MacIntyre’s Position on Business: A Response to Wicks” *Ethics Quarterly*, 7 (Oct. 1997) 4, pp. 125-132
- DOLAN, FREDERICK M. “Nietzsche as Aristotelian: On Alasdair MacIntyre's *After Virtue*” *New Orleans Review*, 13 (Pr. 1986) 1, pp. 61-74
- DOMBROWSKI, DANIEL A. “On Why Patriotism is Not a Virtue” *International Journal of Applied Philosophy*, 7 (Ve. 1992), pp. 1-4
- “MacIntyre, Rawls and the «Republic»” *Philosophical Studies (Ireland)*, 31 (1986/1987), pp. 63-68

DOODY, JOHN A. "Recent Reconstructions of Political Philosophy" *Philosophy Today*, 28 (1984) 1, pp. 215-228

— "MacIntyre and Habermas on the Practical Reason" *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65 (Pr. 1991) 2, pp. 143-58

DOPPELT, GERALD "Modernity and Conflict" *Analyse und Kritik*, 7, pp. 206-233

DOUGLAS "After Bloom, after philosophy" *Interchange*, 22, (1991) 1-2, pp. 79-88

DOWLING, KEITH W. "Sartre's Student and the Captain of the HMS Indomitable" *South African Journal of Philosophy*, 12 (1993), pp. 1-5

DOWNING, LYLE y ROBERT THIGPEN "After 'Telos': The Implications of MacIntyre's Attempt to Restore the Concept in *After Virtue*" *Social Theory and Practice*, 10 (Pr. 1984) 1, pp. 39-54

DOWNING, LYLE "Virtue and the Common Good in Liberal Theory" *Journal of Politics*, 55 (1993), pp. 1046-1059

DREYFUS, HUBERT L. y STUART E. DREYFUS "Towards a Phenomenology of Ethical Expertise" *Human Studies*, 14 (1991), pp. 229-50

DUNN, ALLEN "The Ethics of Mansfield Park: MacIntyre, Said, and Social Context" *Soundings*, 78 (Ot. 1995) 3/4, pp. 483-500

DUNN, JOHN "Identity, Modernity and the Claim to Know Better" en su *Rethinking Modern Political Theory*, Cambridge University Press, 1985, pp. 139-53

DUNNE, JOSEPH en *Partnership and the Benefits of Learning*, PÁDRAIG HOGAN (ED.), Educational Studies Association of Ireland, 1995

DUSSELL, ENRIQUE "The Invention of the Americas: Eclipse of the Other and the Myth of Modernity" *Catholic New Times*, 20 (31-Mar. 1996) 7, pp. 15, 17

— "Algunas reflexiones ante el comunitarismo: MacIntyre, Taylor y Walzer" *Stromata*, 52 (1996), pp. 119-140

DWORKIN, GERALD "Ethics, Foundations, and Science: Response to Alasdair MacIntyre" en *Knowing and Valuing: The Search for Common Roots*, TRISTRAM H. ENGELHARDT (ed.), Hastings on the Hudson: Hastings Center, 1980, pp. 36-43. Reimpreso en *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, DANIEL CALLAHAN y TRISTRAM ENGELHARDT JR. (eds.), Plenum, New York y London, 1981, pp. 21-8

— "Reply to MacIntyre's «How Moral Agents Become Ghosts»" *Synthese*, 53 (1982), pp. 313-318

DYKSTRA, CRAIG "Reconceiving practice in theological enquiry and education" en *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after*

- MacIntyre*, NANCEY MURPHY, BRAD J. KALLENBERG, y MARK THIESEN NATION (eds.), Trinity Press International, 1997, pp. 161-184
- EDMISTON, J. "Methodology Considered as a System of Ethics" *Human Contest*, 7 (1975), pp. 448-457
- ELIE, PAUL "A Rebel in Defense of Tradition: The Incommensurable Lives of Alasdair MacIntyre" *Lingua franca: the review of academic life*, 6 (Nov. 1995) 1, pp. 55-64
- ELVIRA, JOAN CARLES "Práctica de la virtud e ideal ilustrado (Estudio crítico en torno a la obra de Alasdair MacIntyre sobre cuestiones de educación)" en *Crisis de valores modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*, MARGARITA MAURI, JOAN CARLES ELVIRA et al. (eds.), Editorial Europea Universitaria, Barcelona, 1997, pp. 23-56
- ERICKSON, GLENN W. "O som do Machado no bosque sagrado" *Diálogos*, 24 (1989), pp. 197-212
- EXDELL, JOHN "Ethics, Ideology, and Feminine Virtue" En *Science, Morality and Feminist Theory*, M. Hanen y K. Nielsen (eds.), *Canadian Journal of Philosophy*, supp. vol., 1987
- FEEZELL, RANDOLPH "Sport, Character and Virtue" *Philosophy Today*, 33 (Oto. 1989) 3, pp. 204-220
- FEINBERG, WALTER "The Public Responsibility of Public Education" *Journal of Philosophy of Education*, 25 (1991), pp. 17-23
- FELDMAN, SUSAN "Objectivity, Pluralism and Relativism; a Critique of MacIntyre's Theory of Virtue" *Southern Journal of Philosophy*, 24 (Oto. 1986), pp. 307-320
- FERRARA, A. "Sul pensiero postliberale in America e in Inghilterra" *Micromega*, 3 (1989), pp. 123-141
- FERNÁNDEZ-LLEBREZ, FERNANDO "La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo /comunitarismo" *Revista de Estudios Políticos*, 104 (Abr.-Jun. 1999), pp. 213-231
- FILEK, JAMINA "Longing for Ethics: Alasdair MacIntyre in the Quest for the *Abandoned Bride*" *Kwartalnik Filozoficzny*, 26 (1998) 1, pp. 129-159
- FINK, HANS "Alasdair MacIntyre" en *Menneske, Samfund, Natur: indføring i filosofi* Gyldendal, København 1993, pp. 237-240
- FLATHMAN, RICHARD E. "Culture, Morality and Rights: or, Should Alasdair MacIntyre's Philosophical Driving License Be Suspended?" *Analyse und Kritik*, 6 (1984) 1, pp. 8-27
- FLEET, KEN "Alasdair MacIntyre on Marxism and Christianity", *New Blackfriars*, 53 (Abr.-1972) 623, p. 186

- FLEW, ANTONY G. N. "The Ideologist Behind the Mask" *Humanist*, 87 (1972), pp. 59-60
- FOWL, STEPHEN E. "Some Uses of Story in Moral Discourse: Reflections on Paul's Moral Discourse and Our Own" *Modern Theology*, 4 (1988), pp. 293-308
— "Could Horace Talk with the Hebrews? Translatability and Moral Disagreement in MacIntyre and Stout" *The Journal of Religious Ethics*, 19 (Pr. 1991) 1, pp. 1-20
- FRANCO, V. "Sulla fondazione razionale dell'etica" *Critica Marxista*, (1988), pp. 145-158
- FRANKENA, WILLIAM K. "MacIntyre on Defining Morality" *Philosophy*, 33 (1958), pp. 158-61
- FRANKFURT, HARRY "The Importance of What We Care About" *Synthese*, 53 (1982), pp. 257-72
— "Comments on MacIntyre's «How Moral Agents Become Ghosts»", *Synthese*, 53 (1982), pp. 319-321
- FRANKS, JOAN M. "Aristotle or Nietzsche?" *Listening: Journal of Religion and Culture*, 26 (1991), pp. 156-63
- FRAZER, ELIZABETH y NICOLA LACEY "MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice" en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 265-82
- FRENTZ, THOMAS S. "Rhetorical Conversation, Time and Moral Action" *Quarterly Journal of Speech*, 71 (1985), pp. 1-18
- FREYTAG, MATTHEW "MacIntyre's Conservatism and Its Cure: The Formal Structure of Traditions" *Philosophy in the Contemporary World*, 1 (1994), pp. 1-10
- FRIEDMAN, JEFFREY "The Politics of Communitarianism" *Critical Review*, 8 (1994), pp. 297-340
- FRIEDMAN, MARILYN "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community" *Ethics*, 99 (1989), pp. 275-90
- FRIEDMAN, R. Z. "Morality and the Morally Informed Life" *Midwest Studies in Philosophy*, 13 (1988), pp. 149-60
- GADAMER, H.-G. "Gibt es auf Erden ein Mass" *Philosophische Rundschau*, 32 (1985), pp. 1-25
- GAGNON, BERNARD "L'Idée de la démocratie et de la philosophie d'Alasdair MacIntyre" *Congreso de la Asociación Canadiense-Francesa ACFA, Coloquio* 415

GAITA, RAIMOND "Virtues, human good and the unity of a life" Symposium on *After Virtue* Inquiry, 26 (1984), pp. 407- 424

GALSTON "Liberal Virtues" American Political Science Review, 82 (1988) 4, pp. 1277-1290

GAMWELL, FRANKLIN Y., BARDEN, y RONALD M. GREEN "Recovering Moral Philosophy: An Exchange" Journal of Religious Ethics, 24 (1996)

GANNON, J. F. "MacIntyre's Historicism" Cross Currents, 39 (Pr. 1989), pp. 91-96

GARE, ARRAN E. "Understanding Oriental Cultures" Philosophy East and West, 45 (Jul. 1995) 3, pp. 309-28

— "MacIntyre's Narratives and Environmental Ethics" Environmental Ethics, 20 (1997), pp. 413-35

GASTMANS, CHRIS, BERNADETTE DIERCKX DE CASTERLE y PAUL SCHOTSMAN "Nursing Considered as Moral Practice" Kennedy Institute of Ethics Journal, 8 (1998), pp. 43-69

GELLNER, ERNEST "Reply to Mr. MacIntyre", Universities and Left Review, 4 (Ver.-1958), p. 73

GEWIRTH, ALAN "Rights and Virtues" ¹ Review of Metaphysics, 38 (1984-85), pp. 739-62; y *Analyse und Kritik*, 6 (1984), pp. 28-48

— "A Brief Rejoinder" *Analyse und Kritik*, 7 (1985), pp. 249-50

— "Replies to my critics", ² en *Gewirth's ethical Rationalism*, E. REGIS JR. (ed.), Chicago, 1984, pp. 192-255

GILL, EMILY R. "MacIntyre, Rationality, and the Liberal Tradition" *Polity*, 24 (Pr. 1992) 3, pp. 433-457

GILL, CHRISTOPHER "Greek Ethics" *Philosophical Books*, 39 (Ene. 1998) 1, pp. 1-9

GIORGINI, GIOVANNI "Il neoepicureismo aristotelico di Alasdair MacIntyre" *Filosofia Politica*, (1988), pp. 473-479

— "Esiste un neoaristotelismo anglosassone?" En *Etica, Política e Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, BERTI, E. y NAPOLITANO VALDITARA, L. M., (eds.) Japadre Editore; L'Aquila-Roma, 1989, pp. 271-297

— "Crick, Hampshire and MacIntyre or Does an English-Speaking Neo-Aristotelianism Exist?" *Praxis International*, 9 (Oct. 1989) 3, pp. 249-272

¹ Contestado por MacIntyre en "Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics", *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 235-8

² Contestado por MacIntyre en "Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics", *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 235-8.

GIURLANDA, PAUL "The Challenge of Post-Liberal Theology: Testimony, Community and Nonviolence" *Commonweal*, 114 (30-Ene. 1987), pp. 40-42

GONZÁLEZ, SERGIO "El Espejo Trizado de la Etica Contemporánea: El Análisis de Alasdair MacIntyre" *Cinta de Moebio: Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile*, 6 (Sep. 1999)

GONZÁLEZ CASTÁN, OSCAR L. "Reflexión historiográfica y tradiciones filosóficas: Un conflicto sin resolver" *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 16 (1999) pp. 55-56

GRAHAM, GORDON "MacIntyre's Fusion of History and Philosophy" en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 161-75

GREBLO, E. "Dalle regole alle virtù, L'etica post-analitica di Alasdair MacIntyre" *Aut Aut*, (1988), n. 228, pp. 101-116

GREEN, RONALD M. "Recovering Moral Philosophy: an exchange" *Journal of Religious Ethics*, 23, 1995, pp. 367-85

GREIFF, PABLO DE "Trial and Punishment: Pardon and Oblivion: On Two Inadequate Policies for the Treatment of Former Human Rights Abusers" *Philosophy and Social Criticism*, 22 (1996) 3, pp. 93-111

GRENE, MARJORIE "Response to Alasdair MacIntyre" en *Morals, Science and Sociality, The Foundations of Ethics and Its Relationship to the Science III*, H. T. Engelhardt, Jr. y D. Callahan (eds.), Hastings Center, Hastings-on-Hudson, Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences, 1978, pp. 40-47

— "In and On Friendship" en *Boston Studies for the Philosophy of Science, Vol. 89: Human Nature and Natural Knowledge: Essays Presented to Marjorie Grene on the Occasion of Her Seventy-Fifth Birthday*, Alan Donagan, Anthony N. Perovich, Jr., y Michael V. Wedin (eds.), Reidel, Dordrecht, 1986, pp. 355-368

GRIFFIN y NASH "Individualism, Community and Education" *Educational Theory* Winter 90 pp. 1-18

GUARIGLIA, O. N. "¿Moral del deber o moral de la virtud?" *Crítica*, Abril 1986, pp. 95-110

GUIGNON, CHARLES "Philosophy After Wittgenstein and Heidegger" *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 1990, pp. 649-72

GUISTI, MIGUEL "Lassen sich Moralität und Sittlichkeit miteinander vermitteln?" *Philosophische Rundschau*, 38, 1991, pp. 14-47

GUNNEMANN, JON P. "Human Rights and Modernity: The Truth of the Fiction" *Journal of Religious Ethics*, Spring 88 pp. 160-189

- “Habermas and MacIntyre on Moral Learning” en H. Beckley, (ed.), *The Annual of the Society of Christian Ethics* 1994, Society of Christian Ethics, 1994
- GUTIÉRREZ LÓPEZ, GILBERTO “El agente fantasma” *Agora*, 5 (1985); Papeles de filosofía, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 227-34
- GUTMANN, AMY “Communitarian critics of liberalism” *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, Iss 3 1985, pp. 308-322
- HABERMAS, J. “Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht ein Lebensform «rational»”, en Schnaedelbach H., (ed.), *Rationalität*, Frankfurt a. M. 1984, pp. 218-233
- HALDANE, JOHN “MacIntyre's Thomist Revival: What Next?” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John HORTON y Susan MENDUS (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 91-107
- “A Marxist Take on MacIntyre” [Recensión de *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity* de Peter MCMYLOR (London y New York: Routledge, 1994)] *Review of Politics*, 57, 1995, pp. 736-8
- HALL, ROBERT T. “Communitarian Ethics and the Sociology of Morals: Alasdair MacIntyre and Émile Durkheim” *Sociological Focus*. May 1991, vol. 24, nº 2, pp. 93-194
- HARE, R. M. “A *reductio ad absurdum* of descriptivism” en *Philosophy in Britain Today*, S. G. SHANKER (ed.) State University of New York Press, 1986
- HATTINGH, HERSELMAN y PIETER VAN VEUREN “Identity and the Narrative Structure of Life” *South African Journal of Philosophy*, 14 (1995), pp. 60-71
- HAUERWAS, STANLEY “Authority and the Profession of Medicine” en *Responsibility in Health Care*, George J. Agich (ed.) Dordrecht; Reidel, 1982), pp. 83-104
- “Constancy and Forgiveness: The Novel as a School for Virtue” *Notre Dame English Journal*, 15 (1983), pp. 23-54
- “Critical Choices for Christmas - Stanley Hauerwas” *Commonweal* 114, (4-Dic. 1987) pp. 708-709
- “Can Aristotle be a Liberal? Nussbaum on Luck” *Soundings*, 72 (1989), pp. 675-91
- HEARN JR., T. K. “MacIntyre and Hudson on Hume” *Journal of Critical Analysis*, 4, (1973), pp. 153-8
- HEATH, ANTHONY “MacIntyre on Blau”, *Sociology*, 2 (Ene.-1968) 1, p. 93
- HENZE, D. F., “Hume, Treatise, III”, *Philosophy*, 48 (Jul. 1973), pp. 277-283
- HERBERG, WILL “God and the Theologians” *Encounter*, 21 (Nov. 1963) 5, pp. 56-8

HERBERT, DAVID “Getting by in Babylon: MacIntyre, Milbank and a Christian Response to Religious Diversity in the Public Arena” *Studies in Christian Ethics*, 10 (1997) 1, p. 61

HERDT, J. A. “Alasdair MacIntyre's 'Rationality of Traditions' and Tradition-Transcendental Standards of Justification” *Journal of Religion*, 78 (1998), pp. 524-46

HERRERA, MARÍA “Racionalidad y justicia en torno a MacIntyre” *Sistema*, 91 (1989), pp. 45-56

HERRNSTEIN SMITH, BARBARA “Judgment After the Fall” en D. Cornell et al., (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, 1992

HILL, R. KEVIN “MacIntyre's Nietzsche: A Critique” *International Studies in Philosophy*, 24 (1992) 2 pp. 3-12

HINCHMAN “Virtue or autonomy” *Polity*, 21 (1989), pp. 635-654

HITTINGER, RUSSELL “After MacIntyre: Natural Law Theory, Virtue Ethics, and *Eudaimonia*” *International Philosophical Quarterly*, Vol. 29, Dec. 1989 pp. 449-461

HOFMAN, L. “Where the Action Is Not?”, 4 (1973), pp. 531-553

HOGAN, PADRAIG “Philosophy as Arraignment” *Journal of Philosophy of Education*, 27 (1993), pp. 267-74

HOLLENBACH, DAVID “A Communitarian Reconstruction of Human Rights” en *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, R. B. Douglass y D. Hollenbach (eds.), Cambridge University Press, 1994

HOLMES, MARK “The Revival of School Administration: Alasdair MacIntyre in the Aftermath of the Common School” *Canadian Journal of Education*, 17 (1992), pp. 422-36

HORNE, JAMES R. “Two Ethical Modes and MacIntyre's Narrative Ideal” *Journal of Religious Studies*, 14 (1993), pp. 89-101

HORTAL ALONSO, Augusto “MacIntyre y la crítica comunitarista de la modernidad” *Prisma* N° 12 Relaciones, "Filósofos" Filósofos de Hoy (II) Montevideo, Oct. 1998

HORTON, JOHN y SUSAN MENDUS “Alasdair MacIntyre: *After Virtue* and After” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, pp. 1-15

HORVATH, CHARLES M. “Excellence v. Effectiveness: MacIntyre's Critique of Business” *Business Ethics Quarterly*, 5 (1995), pp. 499-532

HUNT JR., JASPER S. “Ethics and Experimental Education as Professional Practice” *Journal of experimental education*. Aug 1991, vol. 14, n° 2, p. 14

MERCEDES IGLESIAS, M. A. "Una propuesta ética contemporánea: Alasdair MacIntyre", *Revista de Ciencias y Sociales*. Universidad del Zulia, 11, (Septiembre 1991).

IRWIN, T. H. "Tradition and Reason in the History of Ethics" *Social Philosophy and Policy*, 7(Oct. 1989) 1, pp. 45-68

JAMESON, FREDRIC "Morality versus Ethical Substance: Or, Aristotelian Marxism in Alasdair MacIntyre" en su *The Ideologies of Theory: Essays* vol. 1 (University of Minnesota Press, 1988) pp. 181-5

JECKER, N. S. "Disenfranchising the Elderly from Life: Extending Medical Care" *Public Affairs Quarterly*, 11 (Jul. 1988), pp. 51-68

JEFFREY, PAUL y FRED D. MULLER, JR. "Communitarians and Liberal Theories of the Good" *Review of Metaphysics*, 43 (1990), pp. 803-30

JOHNSON, PETER "Reclaiming the Aristotelian Ruler" en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 44-64

JONES, L. GREGORY "Alasdair MacIntyre on Narrative, Community and the Moral Life" *Modern Theology*, 4 (Oct. 1987) 1, pp. 53-69

JURIST, ELLIOT L. "Recognizing the Past" *Historical Theory*, 31 (1992) 2, pp. 163-181

KAL, VICTOR "De afker van het Individualisme bij Alasdair MacIntyre en de Sovereiniteit van het Individu" *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijbeerte*, 81 (Oct. 1989) 4, pp. 285-303,

KALLENBERG, BRAD J. "The Master Argument of MacIntyre's *After Virtue*" en *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*, NANCEY MURPHY, BRAD J. KALLENBERG, y MARK THIESEN NATION (eds.), Trinity Press International, 1997, pp. 7-29

— "Positioning MacIntyre within Christian Ethics" en *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*, NANCEY MURPHY, BRAD J. KALLENBERG, y MARK THIESEN NATION (eds.), Trinity Press International, 1997, pp. 45-84

KEATING, DANIEL "The Ethical Project of A. MacIntyre: A 'Disquieting Suggestion'" *Lyceum*, (Pr. 1992), pp. 104-119

KEENAN, JAMES F. "Virtue Ethics" *Thought*, 67 (1992), pp. 115-27

KELLENBERGER, J. "We no Longer Have Need of That Hypothesis" *Sophia*, 8 (Oct. 1969), pp. 25-32

KELLY, MICHAEL "MacIntyre, Habermas and Philosophical Ethics" *The Philosophical Forum*, 21 (1989), pp. 70-93 también en *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics*, M. Kelly (ed.), MIT Press; Cambridge, Mass., 1990, pp. 70-93

- KELLY, PAUL “MacIntyre's Critique of Utilitarianism” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 127-45
- KEMP, P. “Per un'etica narrativa. Un ponte tra l'etica e la riflessione narrativa in Ricoeur” *Aquinas*, 31 (1988), pp. 435-457
- KENT, BONNIE “Moral Provincialism” *Religious Studies*, 30 (Sep. 1994), pp. 269-285
- KERCKHOVE, LEE F. “Re-Thinking Ethical Naturalism: Nietzsche's 'Open Question' Argument” *Man and World*, 27 (1994), pp. 149-59
- KERR, FERGUS “Moral Theology after MacIntyre: Modern Ethics, Tragedy and Thomism” *Studies in Christian Ethics*, 8(1) (1995), pp. 33-44
- KING, JAMES “Hume on Artificial Lives: With a Rejoinder to A. C. MacIntyre” *Hume Studies*, 14 (1988), pp. 53-92
- KING, PRESTON “Alasdair MacIntyre: Rationalism and Tradition” en *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*, Frank Cass; Portland, OR, 2000, 339 pp., Cap. 8
- KITCHEN, GARY “Alasdair MacIntyre: The Epitaph of Modernity” *Philosophy and Social Criticism*, 23(1) (1997), pp. 71-96
- KNIGHT, KELVIN “Revolutionary Aristotelianism” en *Contemporary Political Studies*, I. Hampsher-Monk y J. Stanyer (eds.), vol. 2, Political Studies Association of the United Kingdom, 1996
- “Introduction” y “Guide to further reading” en *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1998, pp. 1-27 y 276-294
- KOMMERS, DONALD P. “Comment on MacIntyre” *Review of Politics*, 52 (1990), pp. 362-8
- KUNNEMAN, H. “De Ondergang de Deugden en de Inconsequentie van MacIntyre” *Studia Moralia*, 29 (1991), 305-21
- KYMLICKA, WILL “Liberalism and Communitarianism” *Canadian Journal of Philosophy*, (Jun. 1988), pp. 181-203
- “Liberal Individualism and Liberal Neutrality” *Ethics*, (Jul. 1989), pp. 883-905
- LAMBETH, EDMUND B. “Waiting for a New St. Benedict: Alasdair MacIntyre and the Theory and Practice of Journalism” *Business and Professional Ethics Journal*, 9 (Pri. 1990) 1/2, pp. 97-108; *Journal of Mass Media Ethics*, 5 (1990) 2, p. 75
- LASCH, CHRISTOPHER “The Communitarian Critique of Liberalism” *Soundings*, 69 (1986), pp. 60-76

- LEE, SEUNG-HWAN "Was There a Concept of Rights in Confucian Virtue-Based Morality?" *Journal of Chinese Philosophy*, 19 (1992), pp. 241-61
- LEMMENS, WILLEM "Rechtvaardigheid en traditie: MacIntyre, Hume en het moderne ethos" en *Gehelen en fragmenten: de vele gezichten van de filosofie* (Acta van de 14e Filosofiedag te Leuven), Bart Raymaekers ed., (Leuven: Universitaire Pers, 1993) pp. 140-143
- LEMONS, JOHN "Virtue, Happiness and Intelligibility" *Journal of Philosophical Research*, 22 (Abr. 1997), pp. 307-320
- "The Problems with Emotivism: Reflections of some MacIntyrean Arguments", *Journal of Philosophical Research*, 25 (Ene. 2000), pp. 285-309
- LEVY, NEIL "Stepping Into the Present: MacIntyre's Modernity" *Social Theory and Practice*, 25 (1999), pp. 471-90
- LILLEGARD, NORMAN "Judge William in the Dock: MacIntyre on Kierkegaardian Ethics," en *International Kierkegaard Commentary: Either/Or Part II*, Robert L. Perkins (ed.), Mercer University Press; Macon, 1995, pp. 83-111
- LIN, HONG-HSIN "Interpreting Historical Tradition" *Taiwan Journal of Theology*, 19 (1997), pp. 11-25
- LISÓN BUENDÍA, JUAN FRANCISCO "Alasdair MacIntyre: un diagnóstico sobre los problemas actuales de la moral y un renovado concepto de virtud" *Quaderns de Filosofia y Ciència*, 25-26 (1995), pp. 197-204
- LIST, C. J. "Scientific Fraud: Social Deviance or the Failure of Virtue?" *Science, Technology, and Human Values*, 10 (1985), pp. 27-36
- LONG, ANTHONY A. "Greek Ethics after MacIntyre and the Stoic Community of Reason" *Ancient Philosophy*, otoño 1983, pp. 184-199
- LONG THOMAS A. "Narrative Unity and Clinical Judgment" *Theoretic Medicine*, VII (1986), pp. 75-92
- LÓPEZ SANTAMARÍA, J. "A propósito de Alasdair MacIntyre: una propuesta polémica, la vuelta a la tradición" *Estudios Filosóficos*, 121 (1993), pp. 529-538
- LOUGHRAN, THOMAS "Freedom and Good in the Thomistic Tradition" *Faith and Philosophy*, 11 (1994), pp. 414-36
- LOVIN, ROBIN W. "Waiting for St. Benedict" [Recensión de *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.)] *Religion and Values in Public Life* (Harvard Divinity Bulletin), Suppl. 5 (Ve. 1997), pp. 10-11
- LÜBCKE, POUL "Politikens bog om politiske ideologier: Kommunitarismen" *Politikens Forlag*, København 1995, pp. 173-185
- LUCAS JR., GEORGE R. "Agency After Virtue" *International Philosophical Quarterly*, 28(3) (1988), pp. 293-311

MACBETH, MURRAY “*Is and Ought in Context: MacIntyre’s Mistake*” *Hume Studies*, (Abr. 1992), pp. 41-50

MACDONALD, M. “After Virtue, Taking Rights Seriously” *Journal of Business Ethics*, 5 (1986), pp. 21-8

MACKAY, ROBERT E. “A Humanist Foundation for Restitution,” *Ratio Juris*, 6 (1993), pp. 324-36

MACKINNON, D. M. “God and the Theologians: Grammar and Theologic,” *Encounter*, 21 (Oct. 1963) 4, pp. 60-61

MACLEAN, ANNE “What Morality Is” *Philosophy*, 59 (Ene. 1984), pp. 21-38

MACNIVEN, DON en *Philosophy after E. H. Bradley*, James Bradley (ed.), Thoemmes Press, 1996

MACPHERSON, C. B. “Individualist Socialism. A Reply to Levine and MacIntyre” *Canadian Journal of Philosophy*, 6 (1976) 2, pp. 195-200

MADIGAN, A. “Plato, Aristotle and Professor MacIntyre” *Ancient Philosophy*, (Ot. 1983), pp. 171-183

MANGHAM, IAIN L. “MacIntyre and the Managers” Symposium: “The Manager and Morality”, *Organization*, 2 (1995)

MARINO, GORDON D. “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics”, *Kierkegaardiana*, 18 (1996) pp. 49-64

MARGOLIS, JOSEPH “The Options of Contemporary Ethical Theory” *Philosophy and Literature*, 37 (1987) 1, pp. 37-56

MARKHAM, IAN S. “Faith and Reason: Reflections on MacIntyre’s ‘Tradition-Constituted Enquiry’” *Religious Studies*, 27 (1991), pp. 259-67

MARTIN, MICHAEL “On a New Theory of Medical Ethics” *Journal of Medicine and Philosophy*, 2 (1977), pp. 84-8

MAS TORRES, SALVADOR “El tema de la virtud; A. MacIntyre, lector de Aristóteles” *Revista de Filosofía*, 8 (1996) 15, pp. 159-181

— “Relativismo y traducibilidad: A. MacIntyre y D. Davidson” *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 16 (Mayo 1997), pp. 213-227

MASON, ANDREW “Liberalism and the Value of Community” *Canadian Journal of Philosophy*, 23 (Jun. 1993), pp. 215-240

— “MacIntyre on Liberalism and Its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 225-44

— “MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues” en *How Should One Live?*, R. Crisp (ed.), Oxford U. Press, 1996, pp. 191-209

- MASSINI, CARLOS IGNACIO "La teoría contemporánea de la justicia, de Rawls a MacIntyre" *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 70 (1993) 2, pp. 203-221
- MAURI, MARGARITA "El tema de la virtud: recientes debates" *Filosofía*, IV/5 (1991), pp. 219-27
- "Autoridad y tradición" en *Crisis de valores modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*, MARGARITA MAURI, JOAN CARLES ELVIRA et al. (eds.), Editorial Europea Universitaria, Barcelona, 1997, pp. 1-21
- MATZKO, DAVID MCCARTHY "The Performance of the Good: Ritual Action and the Moral Life", *Pro Ecclesia*, 7 (1998), pp. 199-215
- MAXWELL JR., MICHAEL P. "A Dialectical Encounter Between MacIntyre and Lonergan on the Thomistic Understanding of Rationality" *International Philosophical Quarterly*, 33 (Dic. 1993) 4, pp. 385-99
- MCCASLAND, THOMAS "Kant and Virtue: In defense of Alasdair MacIntyre's Virtue Ethics" ocasional; Baylor Univ. (Waco, Texas)
- "The Rationality of Traditions" ocasional; Baylor Univ. (Waco, Texas)
- MCCLENDON JR., JAMES WM. "The Practice of Community Formation" en *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*, NANCEY MURPHY, BRAD J. KALLENBERG, y MARK THIESEN NATION (eds.), Trinity Press International, 1997, pp. 85-110
- MCGOWAN, JOHN "The New Tory Radicals" *Soundings*, 72 (1989), pp. 477-500
- MCKNIGHT "MacIntyre on Truth and Questions" *International Logic Review*, (Jun.-Dic. 1979), pp. 142-144
- MCNAMEE, MIKE "Sporting Practices, Institutions and Virtues: A Critique and a Restatement", *Journal of the Philosophy of Sport*, 22 (1995) pp. 61-82
- MEAGHER, SHARON M. "Histories, Herstories and Moral Traditions" *Social Theory and Practice*, 16 (pri. 1990) 1, pp. 61-84
- "MacIntyre and Habermas in Conversation; Toward a Dialogic Narrative Approach to Ethics" *Dissertation Abstracts International*, 52 (Oct. 1991), SUNY at Stony Brook
- MEHL, PETER J. "Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy" *Journal of Religious Ethics*, XIV (1986), Fall, pp. 247-278
- "In the Twilight of Modernity, MacIntyre and Mitchell on Moral Traditions and Their Assessment" *The Journal of Religious Ethics*, 19 (Pr. 1991) 1, pp. 21-54
- MENDUS, SUSAN "All the King's Horses and All the King's Men: Justifying Higher Education" *Journal of Philosophy of Education*, 26 (1992), pp. 173-82

MEYER, JOHN R. "Human Rights, Fact or Fiction? 'Human Rights and "the Risk of Freedom'" Scottish Journal of Theology, 52/1 (1999), pp. 47-81

MILLER, DAVID "Virtues and Practices" ³ Analyse und Kritik, 6 (1984), pp. -49-60

— "In What Sense Must Socialism Be Communitarian?" Social Philosophy and Policy, 6 (1989), pp. 51-73

— "Virtues, Practices and Justice" en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 245-64

MILLER, JIM "Way Out of Moral Disarray" Newsweek, (14-Sep. 1981), pp. 91-3

MINOGUE, BRENDAN P. "Error, Malpractice and the Problems of Universals" Journal of Medicine and Philosophy, 7 (Ago. 1982), pp. 239-250

MIRACCHI, SILVANO "MacIntyre, the Unconscious, and Freud" Modern Schoolman, 53 (ene. 1976) 2, pp. 151-161

MITCHELL, BASIL "The Justification of Religious Belief" *Philosophical Quarterly*, 11 (1961), pp. 213-26

MOLINE, J. "On Philosophical Neutrality" *Metaphilosophy*, 1 (Ene. 1970), pp. 20-38

MONASTERIO, XAVIER O. y MEHL, PETER J. "On MacIntyre's Rationality and Dramatic Space" *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 58, (1984), pp. 150-64

MOORE, ANDREW y ROGER CRISP "Welfarism in Moral Theory" *Australasian Journal of Philosophy*, 74 (1996), pp. 598-613

MORRISON, P. G. "Do Social Events Defy Scientific Prediction?" *Philosophic Exchange*, 1 (1972) 3, pp. 23 -31

MOUW, RICHARD J. "Alasdair MacIntyre on Reformation Ethics" *Journal of Religious Ethics*, 13 (Ot. 1985), pp. 243-257

MULHALL, STEPHEN "Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell" en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton y Susan Mendus (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford, 1994, pp. 205-24

— "MacIntyre", en *A Companion to the Philosophers* Robert L. Arrington (ed.) advisory editors, John Beversluis ... [et al.], Blackwell Publishers; Malden, Mass., 1999, pp. 99-100

³ Contestado por MacIntyre en "Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics", *Analyse und Kritik*, vol. 7, 1985, p. 242-4

MÜLLER, DENIS “Rationalité des traditions et possibilité d'une éthique universelle: discussion de la position de MacIntyre” *Laval Théologique et Philosophique*, 50 (1994), pp. 499-509

MURPHY, NANCEY “Postmodern Non-Relativism: Imre Lakatos, Theo Meyering, and Alasdair MacIntyre” *The philosophical forum*, 27 (Ot. 1995) 1, pp. 37-53

— en *Philosophy and Theological Discourse*, S. T. DAVIS (ed.), Macmillan y St. Martin's Press, 1997

— “Using MacIntyre’s Method in Christian Ethics” en *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*, NANCEY MURPHY, BRAD J. KALLENBERG, y MARK THIESEN NATION (eds.), Trinity Press International, 1997, pp. 30-44

NATHANSON, STEPHEN “In Defense of ‘Moderate Patriotism’” *Ethics*, 99 (1989), pp. 535-52

NEIMAN, ALVEN “Wittgenstein, Liberal Education, Philosophy” *Studies in Philosophy and Education*, 14 (1995), pp. 201-15

NELLER STARRETT, SHARI “Nietzsche and MacIntyre: Against Individualism” *International Studies in Philosophy*, 24 (1992) 2, p. 13

NESBITT “Should Philosophy Be Applied?” *Philosophical Context*, 1990, pp. 22-36

NIELSEN, KAI “Morality and God: Some Questions for Mr. MacIntyre” *Philosophical Quarterly*, 12 (1962), pp. 129-37

— “Critic of Pure Virtue: Animadversions on a Virtue-Based Ethics” en *Virtue and Medicine*, E. SHELP (ed.), Reidel Pub.; Dordrecht, 1985, pp. 133-50

— “Rationality, Intelligibility, and Alasdair MacIntyre's Talk of God” *Philosophical Forum*, 5 (1973/4), pp. 375-93; Reimpreso en su libro *God, Scepticism and Modernity*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1989, pp. 78-93

— “Cultural Pessimism and the Setting Aside of Marxism” *Analyse und Kritik*, 7 (1985), pp. 75-100

— “How to Be Sceptical about Philosophy” *Philosophy*, 61 (1986), pp. 83-93; Reimpreso en su libro *After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory, and the End of Philosophy*, Westview; Boulder, Colorado, 1991, pp. 27-38

NINO, CARLOS SANTIAGO “The Communitarian Challenge to Liberal Rights” *Journal Law Philosophy*, Abr. 1989, pp. 37-52

NORMAN, THERESA “MacIntyre’s Problem of Aristotelian Entelechy and Winter's Notion of the Transformative Potential of Law” *Southwestern Philosophical Studies*, 13 (1991), pp. 54-64

NORMAN “Telling It Like It Was: Historical Narratives on Their Own Terms” *Journal Historic Theory*, (May. 1991), pp. 119-135

NORTON, DAVID L. "Tradition and Autonomous Individuality" *Journal of Value Inquiry* 21 (1987), pp. 131-140

NOVAK, MICHAEL "Alasdair MacIntyre Takes Flight" *National Review*, Nov. 13 1981, pp. 13-49

OAKES, EDWARD T. "The Achievement of Alasdair MacIntyre" *First Things*, 65 (Ago./Sep. 1996), pp. 22-26

O'HAGAN, TIMOTHY "Searching for Ancestors" *Radical Philosophy*, 54 (Pr. 1990), pp. 19-22

OKIN, SUSAN MOLLER "Feminism, Moral Development, and the Virtues": *Essays on the Virtues* en *How Should One Live?*, ROGER CRISP (ed.), Clarendon Press; Oxford, 1996, pp. 211-29

O'NEIL, ONORA "Kant after virtue" - Symposium on "*After Virtue*" *Inquiry*, 26 (1984), pp. 387-405

O'REILLY-MEACOCK, HEATHER "Kantian Ethics and *A Theory of Justice*; Reinman, Kaufman and MacIntyre" *Religious Studies; an International Journal for the Philosophy of Religion*, 33 (Mar. 1997) 1, pp. 93-103

PADEN, ROGER "Post-Structuralism and Neo-Romanticism, or Is MacIntyre a Young Conservative?" *Philosophy and Social Criticism*, 13 (1987) 2, p. 125-143

— "The Lost Childhood of *Homo Economicus*" en *Exploration of Value*, THOMAS MAGNELL (ed.), Rodopi; Amsterdam, 1997, pp. 119-128

PALAUER, WOLFGANG y GUGGENBERGER, WILHELM "Pluralismus - Ethische Grundintuition - Kirche" *Zeitschrift für Katholic Theologie*, 120 (1998) 3, pp. 257-89

PALMER "Anarchy and the Condition of Contemporary Humanism" *Journal History of European Ideas*, Ene. 1993, pp. 577-583

PALTI, ELÍAS JOSÉ "Ética y política: Bernstein, Rorty, MacIntyre, y las aporías de la (post)filosofía en Norteamérica" *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8 (Dic. 1996), pp. 81-106

PAPA, EDWARD "Analytic Philosophy and the Question of Tolerance" *Proceedings of the Catholic Philosophical Association*, 64 (1990), pp. 99-106

PASSERIN D'ENTREVES, M. "La rifondazione della morale: note critiche su «*After Virtue*» di Alasdair MacIntyre" *Teoria Politica*, (1988), n. 1, pp. 159-170

— "Liberalismo e teorie comunitarie" *Il Mulino*, 39 (1990) 4, pp. 538-552

PAUL, J. y MILLER JR., F. D. "Communitarian and Liberal Theories of the Good" *Review of metaphysics*, 43 (Jun. 1990) 4, pp. 803-830

PELLEGRINO, EDMUND D. "Moral Agency and Professional Ethics: Some Notes on Transformation of the Physician-Patient Encounter" en *Philosophical*

Medical Ethics: Its Nature and Significance, H. TRISTRAM ENGELHARDT, JR. y STUART F. SPICKER (eds.), Reidel; Dordrecht, 1977, pp. 213-20

— “Philosophical Groundings for Treating the Patient as a Person” en *Changing Values in Medicine*, ERIC J. CASSELL y MARK SIEGLER (eds.), University Press of America; New York, 1979, pp. 97-104

PENCE, GREGORY E. “Recent Works on Virtues” *American Philosophical Quarterly*, 21 (1984) 4, pp. 281-298

PEÑA VIAL, JORGE “Virtudes y unidad narrativa en MacIntyre” Investigación más amplia, Fondecyt, Chile, 1997

PÉREZ ADÁN, JOSÉ, MARÍA ARTAL LA COSTA y EDGAR MARAGUAT “Individualismo metodológico y análisis comunitarista. Una presentación del comunitarismo a través de la obra de Amitai Etzioni y Alasdair MacIntyre” *Sistema*, 124 (1995)

PERINE, G. E. “A propósito de A. MacIntyre” *Syntèse*, 19 (1992) 58, pp. 391-412

PERRY, JEAN-MARC “Approaches to Liberty: Outline for a 'Methodological Communitarianism'” *Ratio Juris*, 7 (1994) pp. 291-307

PETRUCCIANI, S. “Comunitarismo, liberalismo, universalismo” *Parole chiave*, 1 (1993), pp. 31-49

PETTIT, PHILIP “Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 176-204

PIETY, MARILYN GAYE “Kierkegaard on Rationality” *Faith and Philosophy*, 10 (1993), pp. 365-79

PINCKAERS “A. MacIntyre et la morale des vertus” *Nova et Vetera*, 71 (1996) 2, pp. 77-86

PLATTS, M. “Tiene algún porvenir la filosofía moral” *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 13 (Mar. 1988), pp. 27-34

POLINSKA, WIOLETA “Alasdair MacIntyre on Traditions and Rationality” *Koinonia: Princeton Theological Seminary Graduate Forum*, 6 (1994), pp. 228-262

POPPI, A. “L'educazione all'etica: probleme filosofici e orientamenti morali” en *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, BERTI E. (ed.), Gregoriana, Padova 1990, pp. 261-296

PORTER, JEAN “Openness and Constraint: Moral Reflection as Tradition-Guided Inquiry in Alasdair MacIntyre's Recent Works” *Journal of Religion*, 73 (1993), pp. 514-36

PUTMAN, DANIEL "The Intellectual Bias of Virtue Ethics" *Philosophy*, 72 (1997), pp. 303-11

QUINN, PHILIP L. "Religious Ethics after *Ethics after Babel*: MacIntyre's Tradition versus Stout's Bricolage" en *Philosophy and Theological Discourse*, S. T. DAVIS (ed.), Macmillan y St. Martin's Press, 1997

RAGHURAMARAJU, A. "A Note on Critique and Alternative in Alasdair MacIntyre" *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 12 (1995), pp. 132-56

RAMOS, ALICE "Tradition as "Bearer of Reason" in Alasdair MacIntyre's Moral Inquiry" en *Freedom, Virtue, and the Common Good*, C. L. HANCOCK y A. O. SIMON (eds.), Notre Dame, 1995

RAMSEY, PAUL "Commentary: Kant's Moral Theology or a Religious Ethics?" en *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, DANIEL CALLAHAN y TRISTRAM ENGELHARDT JR. (eds.), Plenum; New York y London, 1981, pp. 139-69

RASHID, D. H. en *The Form of Ideology*, D. J. MANNING (ed.), Allen y Unwin, 1980

REAMES, KENT "Metaphysics, History and Moral Philosophy: The Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre's Argument for Thomism" *Thomist*, 62 (1998), pp. 419-43

REHG, WILLIAM "Discourse Ethics and the Communitarian Critique of Neo-Kantianism" *Philosophical Quarterly*, 22 (1991), pp. 120-38

REY, GEORGES "Metaphor Man - Moral Imagination: Implications of cognitive science for ethics by Mark Johnson" *Times Literary Supplement* Aug. 19, 1994 p. 26

RICHARDSON, HENRY S. "Political Theory" *American Political Science Review* Vol.: 83, Dec. 1989 pp. 1366-1367

RIVERO, ANGEL "Modernidad y emotivismo. MacIntyre tras la virtud" ⁴ *La Balsa de la Medusa* n. 5-6 1988, pp. 173-176

ROBERT "Moral Particularism, Thomism and Traditions" *Review of Metaphysics*, (Mar. 1989), pp. 593-605

ROBERTS, ROBERT C. "Virtues and Rules" *Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991), pp. 325-43

ROBINS, MICHAEL H. "Veatch and MacIntyre on the Virtues" en *The Georgetown Symposium on Ethics. Essays in Honor of Henry Babcock Veatch*, ROCCO PORRECO (ed.), University Press of America; Lanham, Maryland 1984, pp. 117-129

⁴ Primer comentario español a *Tras la virtud*.

- ROBINSON, JOHN A. T. "God and the Theologians: Reality and Revelation" *Encounter*, 21 (Oct. 1963) 4, 58-60. Version revisada publicada como "Comment," en *The Honest to God Debate*, DAVID L. EDWARDS y JOHN A. T. ROBINSON (eds.), SCM Press; London, 1963, pp. 228-31
- ROMÁN, BEGOÑA "La propuesta comunitarista de A. MacIntyre: Análisis y crítica" en *Crisis de valores modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*, MARGARITA MAURI, JOAN CARLES ELVIRA et al. (eds.), Editorial Europea Universitaria, Barcelona, 1997, pp. 57-82
- ROQUE, ALICIA JUARRERO "Language Competence and Tradition-Constituted Rationality" *Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991), pp. 611-17
- RORTY, RICHARD "A Reply to Six Critics" *Analyse und Kritik*, VI (1984), pp. 78-98
- ROSALES, J. M. "Más acá de la modernidad crítica: la filosofía moral del comunitarismo" *Estudios Filosóficos*, 42 (1993), pp. 155-61
- ROSENBAUM, STEWART E. "MacIntyre or Dewey" *American Journal of Theology and Philosophy*, 19 (1997), pp. 35-59
- ROTH, PAUL A. "Politics and Epistemology: Rorty, MacIntyre, and the Ends of Philosophy" *History of the Human Sciences*, 2 (1989), pp. 171-91
- RUPRECHT JR., LOUIS A. "In the Aftermath of Modernism: On Present Postures and Their Portrait of the Past" *Soundings*, 72 (1992), pp. 255-85. Reimpreso en su libro *Afterwords: Hellenism, Modernism, and the Myth of Decadence*, SUNY Press; Albany, N. Y., 1996, pp. 201-31
- "After Virtue? On Distorted Philosophical Narratives" en *The Annual of Hermeneutics and Social Concern*, Justus George Lawlor (ed.), Continuum; New York, 1994, pp. 9-34. Reimpreso en su libro *Afterwords: Hellenism, Modernism, and the Myth of Decadence*, SUNY Press; Albany, N. Y., 1996, pp. 91-123
- "Against 'Positions': Notes on the Relation Between Moral Vision and Moral Debate" *Soundings*, 78 (1995), pp. 501-518
- RYAN, ALAN "Our Disheveled World" [Recensión a *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* John Horton y Susan Mendus (eds.)] *Times Literary Supplement* (23- Jun.-1995), pp. 3-4
- RYAN, PHILIP "Gare, MacIntyre, and tradition" *Environmental Ethics*, 22 (2000) 2, p. 223
- RYU, HONGLIM "A study on the Philosophical Foundations of Communitarianism: Alasdair MacIntyre and Charles Taylor" *Migukhak. American Studies*, 19 (Dic. 1996), p. 1
- SÁNCHEZ CÁMARA, IGNACIO "El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos" *Persona y Derecho* 38 (1998), pp. 227-269

SANTILLI, PAUL "Moral Fictions and Scientific Management" *Journal of Business Ethics*, Nov. 1984, pp. 279-286

— "MacIntyre on Rationality and Tradition" *Lyceum*, 1 (1989), pp. 12-24

SAYERS, SEAN P. "Identity and Community" *Journal of Social Philosophy*, 30 (Pr. 1998) 1, pp. 147-60

SCHAEFFER, JOHN D. "Vico and MacIntyre's *Whose Justice? Which Rationality?*?" *New Vico Studies*, 7 (1989), pp. 85-95

SCHERER, DONALD "The Human Quest for the Good Life" *International Journal of Applied Philosophy*, 2 (1984), 97-107

SCHNEEWIND, J. B. "Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and Morality" *Journal of Philosophy* 75 (1982), pp. 653-663

— "Moral Crisis and History of Ethics" *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1983), pp. 525-539

— "The Divine Corporation and the History of Ethics" en *Philosophy in History*, RICHARD RORTY, J. B. SCHNEEWIND y QUENTIN SKINNER (eds.), Cambridge University Press; Cambridge, 1984, pp. 173-92

— "The Use of Autonomy in Ethical Theory" en *Reconstructing Individualism*, THOMAS C. HELLER, MORTON SOSNA y DAVID WELLERBY (eds.), Stanford University Press; Stanford, 1986, pp. 64-75

— "MacIntyre and the Indispensability of Tradition" *MacIntyre Symposium Philosophy and Phenomenological Research*, 51 (1991), pp. 165-169

SCHOTSMAN, PAUL CHRIS y BERNARDETTE DIERKX DE CASTERLE "Nursing Considered As a Moral Practice: A Philosophical-Ethical Interpretation of Nursing" *Kennedy Institute for Ethics Journal*, 8 (Mar. 1998) 1, pp. 43-69

SCOTT-TAGGART, M. J. "MacIntyre's Hume" *Philosophical Review*, 70 (1961), pp. 239-44

SEJERSTED, FRANCIS "Managers and Consultants as Manipulators: Reflections on the Suspension of Ethics" *Business Ethics Quarterly*, 6 (1996), pp. 67-86

SELKIRK, JOHN "The Incommensurability of Moral Argument" *Eidos*, 7 (Dic. 1988), pp. 175-182

SEOANE, JOSÉ ANTONIO "La universalidad de los derechos humanos y sus desafíos" *Persona y Derecho*, 38 (1998), pp. 187-226

SERFONTEIN, PAULA "MacIntyre and the Liberal Tradition" *South African Journal of Philosophy*, 11 (1992), pp. 32-40

SEUNG, T. K. "Virtues and Values: A Platonic Account" *Social Theory and Practice*, 17 (1991), pp. 207-49

SHAPIRO, DANIEL "Recent Work on Liberalism and Communitarianism" *Philosophical Books*, 36 (1995), pp. 145-55

- SHAPIRO, IAN "Three Ways to Be a Democrat" *Political Theory*, 22 (1994), pp. 124-51
- SHAW "Hegel theory of modern bureaucracy" *American Political Science Review* Vol. 86 (1992), pp. 381-389
- SHERMAN, N. "The Virtues of Common Pursuit" *Philosophy and Phenomenological Research*, 53 (1993), pp. 277-300
- SILVEIRA "Aristote, MacIntyre et le role de la norme dans la vie morale" *Revue Philosophique de Louvain*, 91 (1993) 92, pp. 548-75
- SIMMONS, LANCE "On Not Destroying the Health of One's Patients" en *Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics*, David S. Oderberg y Jacqueline A. Laing (eds.), New York: ST. Martin's Press, 1997, pp.144-60
- SIMPSON, EVAN "Moral Conservatism" *Review of Politics*, 49 (1987), pp. 29-58
- SINI, C. "Ritorno alle virtù" *Rinascita*, 24 (24-Sep. 1988), pp. 19-20
- SINOPOLI, RICHARD C. "Is There Room for Truth in Politics? The Limitations of Perspectivism" *Polity*, 26 (1994), pp. 363-86
- (Recensión) "Political theory - *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* Edited by John Horton and Susan Mendus" *American Political Science Review*, 89 (Sep. 1995), pp. 746-747
- SKINNER, RYAN "Philosophy Legends Join Faculty" *The Chronicle*, Duke U. 27-Jan. 1995
- SLATTERY, BRIAN "Rights, Communities, and Tradition" *University of Toronto Law Journal*, 41 (1991), pp. 447-67
- SOLOMON, ROBERT C. "A More Severe Morality: Nietzsche's Affirmative Ethics" *Journal of the British Society for Phenomenology*, XVI (1985), n. 3, pp. 250-267
- SOLOMON, W. DAVID "Comment on MacIntyre" *Review of Politics*, 52 (1990), pp. 369-74
- SOLTIS, JONAS F. "The Virtues of Teaching" *Journal of Thought*, 22 (1987), pp. 61-7
- SPARKS, RICHARD "A Strong Inference Approach to Causal Factors in Foreign Language Learning: A Response to MacIntyre" *The Modern Language Journal*, 79 (Ver. 1995) 2, p. 235
- SPOHN, WILLIAM C. "Virtue and American Culture" *Theological Studies*, 48 (1987), pp. 123-35
- STACKHOUSE, MAX L. "Alasdair MacIntyre: An Overview and Evaluation" *Religious Studies Review*, 18 (Jul. 1992) 3, pp. 203-8
- STARRETT, SH. N. "Nietzsche and MacIntyre: Against individualism" *International Studies in Philosophy*, 24 (1992) 2, pp. 13-20

STERN, ROBERT “MacIntyre and Historicism” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 146-60

STERN-GILLET, SUZANNE “Epicurus and Friendship” Dialogue: Canadian Philosophical Review-*Revue Canadienne de Philosophie*, nº 28(2), Wint. 1990, pp. 275-288

STOUT, JEFFREY “Liberal Society and the Languages of Morals” *Soundings*, 69 (1986), pp. 32-59

— “Commitments and Traditions in the Study of Religious Ethics” *Journal of Religious Ethics*, 25 (1998), pp. 23-56

STRUVE, LYNN A. “Not 'Conversant'? William James and Huang Zongxi on Being and Knowing” *Philosophy East and West*, 42 (1992), pp. 139-61

SULLIVAN, WILLIAM M. “After Foundationalism” en *Anti-foundationalism and Practical Reasoning*, E. Simpson (ed.), Academic Printing and Publishing, 1987

SWINDLER, J. K. “MacIntyre’s Republic” *Thomist*, (Abr. 1990), pp. 343-354

TATE, JOHN W. “Dead or Alive?: Reflective versus Unreflective Traditions” *Philosophy and Social Criticism*, 231 (1997), pp. 71-91

TAYLOR, CAROL A. “Reflections on ‘Nursing Considered as a Practice’” *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8 (1998), pp. 70-82

TAYLOR, CHARLES “A Response to MacIntyre's «Predicability and Explanation in the Social Sciences»” *Philosophic Exchange*, 1 (1972) 3, pp. 15-20

— “Justice After Virtue” en *Kritische Methode un Zukunft der Anthropologie* MICHAEL BENEDIKT y RUDOLF BERGER (eds.), Vienna, 1985, pp. 23-48; Reimpreso en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 16-43

— “Die Motive Einer Verfahrensethik” en *Moralität und Sittlichkeit: das Problem Hegels und die Diskursethik*, WOLFGANG KUHLMANN (ed.), Suhrkamp; Frankfurt, 1986, pp. 101-35. Versión inglesa: “The Motivation Behind a Procedural Ethics” en *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, RONALD BEINER y WILLIAM JAMES BOOTH (eds.), Harvard University Press; Cambridge, Mass., 1993, pp. 337-60

— “Reply to Commentators” *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994), pp. 203-13

TEMPORAL, JOSEPH “La lección del finalismo moral en los cuentos maravillosos”, *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 2, pp. 543-549

THIEBAUT, CARLOS “Cabe Aristóteles” *Revista de Occidente* 12 (1987), pp. 43; versión ampliada en *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid 1988. pp. 35-69

- “De nuevo, criticando al liberalismo” *Arbor*, 503-4 (Nov-Dic. 1987) 128, pp. 147-62
- “Tradición y contramodernidad: Alasdair MacIntyre ” en *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 103-141
- THIGPEN, ROBERT B. y LYLE A. DOWNING “Liberalism and the Communitarian Critique” *American Journal of Political Science*, 31 (1987), pp. 637-55
- THOMPSON, CHRISTOPHER J. “Benedict, Thomas, or Augustine? The Character of MacIntyre's Narrative” *The Thomist*, 59 (1995), pp. 379-407
- THOMPSON, E. P. “An Open Letter to Leszek Kolakowski” en *The Socialist Register 1973*, R. Miliband y J. Saville (eds.), London: Merlin Press, 1974, pp. 1-100. Reimpreso en su libro: *The Poverty of Theory and Other Essays*, Merlin Press, 1978, pp. 303-402
- TROSKY, SUSAN M. “MacIntyre, Alasdair” en *Contemporary Authors*, Susan M. TROSKY (ed.), Gale; N.Y., 1990, p. 257
- TUMULTY, PETER “A Contemporary Bridge from Facts to Values: But Will Natural Law Theorists Pay the Toll?” *International Philosophical Quarterly*, 28 (1988) 1, pp. 53-63
- TURNER, JEFFREY S. “To Tell a Good Tale: Kierkegaardian Reflections on Moral Narrative and Moral Truth” *Man and World*, (1991), pp. 181-98
- ULIN, ROBERT C. “Ordinary Language Philosophy in Question: Steven Lukes and Alasdair MacIntyre” en *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory*, University of Texas Press; Austin, 1984, pp.71-90
- UNWÍN, NICHOLAS “Can Emotivism Sustain a Social Ethic?” *Ratio*, NS, 3, (Jun. 1990), pp. 64-91
- URBINA, N. N. “Il ritorno alla comunità nella filosofia americana contemporanea” *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 71 (1992), pp. 518-535
- VAN ALSTYNE, LISA “Aristotle's Alleged Ethical Obscurantism” *Philosophy*, 73 (1998), pp. 429-52
- VAN GERWEN, JEF “Au-dèla de la critique communautarienne du liberalisme? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas” *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 89, n° 81, feb. 1991, pp. 129-43
- VELASQUEZ, MANUEL y BRADY, F. NEIL “Natural Law and Business Ethics” *Business Ethics Quarterly*, 7 (1997) 2, pp. 83-107
- VELODY, IRVING “Book reviews - *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* edited by John Horton and Susan Mendus / *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity* by Peter McMylor” *Sociology: The Journal of the British Sociological Association*, 28 (Nov. 1994), pp. 1014-1016

VIOLA, F. “Vivere bene ed essere giusti” *Per la Filosofia*, VI (1989), n. 17, pp. 2-17

VOKEY, DANIEL “MacIntyre and Rawls: Two Complementary Communitarians” *Philosophy of Education: Proceedings*, 48 (1992), pp. 336-341

— “MacIntyre, Moral Value and Mahayana Buddhism: Embracing the Unthinkable in Moral Education” *Educational Theory*, 49 (Inv. 1999) 1, pp. 99-106

VVAA “A Universal Grammar: Noam Chomsky, Stuart Hampshire and Alasdair MacIntyre on Philosophy and Linguistics”, *Listener* 79 (30-May-1968) 2044, p. 685

VVAA “Studentismus: John Sparrow, Donald Davie, Richard Gilbert Alasdair MacIntyre on Social Democratic England”, *Listener*, 80 (4-Jul.-1968) :2049, p. 7

VVAA “Alasdair MacIntyre on Koestler”, *Listener*, 80 (12-Sep.-1968) 2059, pp. 342-246

VVAA “Alasdair MacIntyre: The Survival of Political Philosophy”, *Listener* 85 (25-Feb.-1971) 2187 , pp. 235-246

VVAA “MacIntyre, Alasdair” *Colloquium on Narrative, Character, Community and Ethics, Man and World*, 18 (1985), pp. 461-7

VVAA “MacIntyre, Alasdair” en *Philosopher and Value Handbook*, Vol. 1 *Policy Handbooks*. West Coast Publisher

WAGNER, DAVID M. “Alasdair MacIntyre” en *Liberalism at the Crossroads*, C. Wolfe y J. Hittinger (eds.), Rowman and Littlefield, 1994

WAIN, KENNETH “Competing Conceptions of the Educated Public” *Journal of the Philosophy of Education*, 28 (1994), pp. 149-59

— “MacIntyre and the Idea of an Educated Public” *Studies in Philosophy and Education*, 14 (1995), pp. 105-23

WALLACE, DEBORAH “Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre: The Person, the Common Good and Human Rights” en *The Failure of Modernism: The Cartesian Legacy and Contemporary Pluralism*, BRENDAN SWEETMAN (ed.), American Maritain Association; Mishawaka, Ind. - Distributed by the Catholic University of America Press; Washington, D.C., 1999

WALLIS “The Relevance for Social Economics of MacIntyre’s Practice” *Review of Social Economy*, 50 (1992), pp. 2-23

WALSH, JAMES J. “Buridan on the Connection of the Virtues” *Journal of the History of Philosophy*, 24 (Oct. 1986), pp. 453-482

WALTON, PAUL “From Surplus Value to Surplus Theories: Marx, Marcuse and MacIntyre”, *Social Research*, 37 (Inv.-1970) 4, p. 644

WARNKE, GEORGIA “Feminism and Hermeneutics” *Hypatia*, 8 (1993), pp. 81-98

- WARTOFSKY, MARX W. "Virtue Lost or Understanding MacIntyre" Symposium on *After Virtue*, *Inquiry*, 27 (1984), pp. 235-250
- WEST, CORNEL "Neo-Aristotelianism, Liberalism, and Socialism: A Christian Perspective" en *Christianity and Capitalism: Perspectives on Religion, Liberalism and the Economy*, B. GRELE y D. A. KRUEGER (eds.), Centre for the Scientific Study of Religion, Chicago, 1986, pp.79-89
- WESTMORLAND WHITE, MICHAEL L. "Setting the Record Straight: Christian Faith, Human Rights, and the Enlightenment" *The Annual of the Society for Christian Ethics*, Vol.15 (1995), DePaul University Press; Chicago, 1998, pp. 75-96
- WHITE, JOHN y PATRICIA "Education, Liberalism and Human Good" en *Education, Values and Minds: Essays for R.S. Peters*, DAVID E. COOPER (ed.), Routledge and Kegan Paul; London, 1986, pp. 149-71
- WICKS, ANDREW C. "Reflections on the Practical Relevance of Feminist Thought to Business" *Business Ethics Quarterly*, 6 (1996), pp. 523-31
- "On MacIntyre's Modernity and the Virtues: A Response to Dobson" *Ethics Quarterly* 7 (Oct. 1997) 4, pp. 133-135
- WILCOX, BRIAN "Schooling, School Improvement and the Relevance of Alasdair MacIntyre" *Cambridge Journal of Education*, 27 (1997), pp. 249-60
- WILKIE, RAYMOND "The Premises of Four Moral Conceptions: Classical, Modern, Totalitarian, and Utopian" *Philosophical Studies in Education*, (1983), pp. 82-91
- WILLIAMS "Catholic Social Teaching: A Communitarian Democratic Capitalism" *Journal of Business Ethics*, 12 (1993), pp. 919-932
- WILSON, JONATHAN "Living Faithfully in a Fragmented World: Four Lessons for the Church From MacIntyre's *After Virtue*" *Crux*, 26 (Dic. 1990), pp. 38-42
- WINCH, PETER "Understanding a Primitive Society" *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964), pp. 307-24
- WINKLER, KAREN J. "Traditions of Justice" *Chronicle of Higher Education*, Vol. 34, Mar 2, 1988
- WOKLER, ROBERT "Projecting the Enlightenment" en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (eds.), Polity Press; Cambridge y Oxford 1994, pp. 108-126
- WOODILL, JOSEPH "Virtue Ethics and Its Suitability for Orthodox Christianity" *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 41 (1997), pp. 61-75
- WORSFOLD, VICTOR L. "MacIntyre and Bloom: Two Complimentary Communitarians" *Philosophy of Education: Proceedings*, 48 (1992), pp. 328-335
- YACK, BERNARD "Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy" *The Review of Politics*, 47 (1985), pp. 92-112

— “The Problem with Kantian Liberalism” en *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, RONALD BEINER y WILLIAM JAMES BOOTH (eds.), Harvard University Press; Cambridge, 1993, pp. 224-244

YOLTON, J. “Some Remarks on the Historiography of Philosophy” *Journal of the History of Ideas*, 23 (Oct. 1985), pp. 571-578

ZAGZEBSKI, LINDA TRINKAUS en *Philosophy and Theological Discourse*, S. T. DAVIS (ed.), Macmillan y St. Martin's Press, 1997

ZIMMERMAN, MICHAEL F. “The Critique of Natural Rights and the Search for a Non-Anthropocentric Basis for Moral Behaviour” *Journal of Value Inquiry*, 19 (1985), pp. 43-54

- **RECENSIONES**

- A. *Marxism and Christianity***

DEMANT, V. A. *Theology*, 72 (Nov.-1969) 593, p. 510

MACKINNON, D. M. *Journal of Theological Studies*, 21 (1970), p. 274

ROSE, SAUL [Recensión de *The End of a Revolution* (Sternberg); *Sociology of Communism* (Monnerot); *Marxism* (MacIntyre)], *Political Quarterly*, 24 (1953), p. 323

THROWER, JAMES, "The Rivals" [Recensión de *Marxism and Christianity*] *Humanist*, 87 (1972), p. 61

WARNKE, CAMILLA, "«Wither marxism»" [Recensión a la segunda edición de *Marxism and Christianity*] *Philosophische Rundschau*, 44 (1997) 1, pp. 81-7

- B. *New Essays in Philosophical Theology***

NOLET DE BRAUWERE, Y. *Revue philosophique de Louvain*, 58 (1960), p. 265

REARDON, B. M. G. *Theology*, 59 (Jun.-1956) 432, p. 254

VVAA *Plain View*, 11 (May.-1956) 1, p. 37

VVAA *Church Quarterly Review*, 157 (1956), p. 216

WASSMER, T. A., *SJ Theological Studies*, 17 (1956), p. 277

- C. "Determinism"**

BRADLEY, M. C., "A Note on Mr. MacIntyre's 'Determinism,'" *Mind*, 68 (1959), pp. 521-6

- D. *Difficulties in Christian Belief***

DONAGAN, ALAN [Recensión de *Difficulties in Christian Belief*, y de *Religious Belief*, de C. B. Martin] *Philosophical Review*, 71 (Ene.-1962) 1, p. 99

SHEEKS, WAYNE, "Alasdair C. MacIntyre and Theological Problems" [Recensión de *Difficulties of Christian Belief*] *Encounter* (Indianapolis), 30 (In. 1969), pp. 9-16

E. *The Unconscious: A Conceptual Analysis*

- MILLER, J. G. *Contemporary Psychology*, 4 (May.-1959) 5, p. 147
 SHOEMAKER, SYDNEY *Philosophical Review*, 69 (1960), p. 403
 STENGEL, E. *International Journal of Psycho-Analysis*, 40 (1959), p. 348
 THOMAS, J., *Heythrop Journal*, 23 (Jul. 1979), pp. 319-322
 WATSON, A., *Mind*, 68 (1959), p. 408

F. *A Short History of Ethics*

- ARDLEY, G *Philosophical Studies*, 17 (1968), p. 277
 DOWNIE, R. S. *Philosophy*, 43 (1968), p. 67
 MAEYAERT, J. *Tijdschrift voor filosofie*, 46 (1984), p. 545
 OBERDIEK, HANS, *The Journal of Philosophy*, 66 (8-may.-1969) 9, p. 265⁵
 PETERS, R. S. *British Journal of Educational Studies*, 15 (Oct.-1967) 3, p. 321
 TAYLOR, C. C. W., *Mind*, 77 (1968), p. 605
 SIMPSON, MICHAEL, *SJ Month n.s.*, 38 (1967) 1/6, p. 156
 SUNDQUIST, RALPH A. *Union Seminary Quarterly Review*, 22 (Ene.-1967) 2, p. 179
 WINCH, PETER, "Human nature" en *Ethics and Action*, Routledge and Kegan Paul; London, 1972
 ZEIDLER, KURT WALTER, en *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 17 (1985), pp. 245-246

G. *Secularization and Moral Change*

- DEMANT, V. A. *Journal of Theological Studies*, 19 (1968), p. 423
 DESCHEPPER, J.-P. *Revue philosophique de Louvain*, 65 (Nov.-1967), p. 640
 HANLY, C. M. *Dialogue*, 7 (1968) 2, p. 292
 HEBBLETHWAITE, PETER, *SJ, Month n.s.*, 38 (1967) 1/6, p. 194
 MACKAY, J. *Philosophical Studies (Maynooth)*, 16 (1967), p. 372
 MOORE, ROBERT *Sociology*, 2 (Ene.-1968) 1, p. 117

⁵ Contestada por MacIntyre en el prefacio de la segunda ed. de *Historia de la ética*.

H. *The Religious Significance of Atheism*

- DOUGHERTY, JUDE P., *Idealistic Studies*, 19, (Ene. 1989) 1, pp. 85-6
 FLEW, ANTHONY, "Two Views of Atheism" *Inquiry*, 12 (1969), pp. 469-473
 GRIMES, RONALD *Union Seminary Quarterly Review*, 25 (Oto.-1969) 2, p. 86
 KADT, EMANUEL DE *Sociology*, 5 (Ene.-1971) 1, p. 143
 SINYARD, BOYD *Canadian Journal of Theology*, 16 (1970), p. 103

I. *Marcuse*

- EVANS, LESLIE *Dialogue*, 10 (1971) 1, p. 146
 MCINTIRE, C. T. *Christian Scholar's Review* 2 (Prim.-1972) 2, p. 163
 VVAA *New Statesman*, 79 (Ene./Jun.-1970), p. 83

J. *Sociological Theory and Philosophical Analysis"*

- BARKER, EILEEN *Inquiry*, 15 (1972), p. 463
 BRYANT, C. G. A. *Sociology*, 6 (May.-1972) 2, p. 286
 CHANEY *American Anthropologist*, 75 (Abr.-1973) 2, p. 406
 COXON, A. P. M. *Sociological Review*, 19 (Nov.-1971) 4, p. 618
 KLAUSNER, SAMUEL Z. *Social Forces*, 52 (Jun.-1974) 4, p. 564

K. *Against the Self-Images of the Age*

- CROMBIE, I. M. *Theology*, 75 (Feb.-1972) 620, p. 93
 DANIELSON, P. *Philosophy of the Social Sciences*, 2 (Dic.-1972) 4, p. 364
 MONTEFIORE, A. *Mind*, 82 (1973), p. 311
 PIPPIN, R. B. *Review of Metaphysics*, 32 (Mar. 1979), pp. 558-560
 VVAA *New Statesman* 82 (Jul./Dic.-1971), p. 241

L. *Hegel. A Collection of Critical Essays*

- STHEINKROUS W. E., *Owl Minerva*, 5 (1973), pp. 5-7

M. *After Virtue*

- ABELSON, RAZIEL [Recensión de *After Virtue*] *Canadian Philosophical Review*, 2 (Ago. 1982), pp. 175-179
- ANON "Back to Aristotle" [Recensión de *After Virtue*] *Economist*, (3-Oct. 1981), pp. 107-8
- ARKES, HADLEY [Recensión de *After Virtue*] *Wilson Quarterly*, 6 (1982), pp. 118-20
- ARRINGTON, ROBERT L. "Philosophy and its Past: Recent Encounters," [Recensión de *After Virtue*] *Sewanee Review*, 91 (1983), pp. 309-21
- BAIER, ANNETTE "Civilizing Practices" [Recensión de *After Virtue*] *Analyse und Kritik*, 6 (1984), pp. 61-77
- BARBER, BENJAMIN "The World We Have Lost" [Recensión de *After Virtue*] *New Republic*, (13-Sep. 1982), pp. 27-32
- BARBOUR, JOHN D. "The Virtues in a Pluralistic Context" [Recensión de *After Virtue*] *Journal of Religion*, 63 (1983), pp. 175-82
- BARNETT, D. Essay review of "After Virtue" by Alasdair MacIntyre. En: F. N. Magill (ed.), *Masterplots II: Nonfiction Series*. 4 vols., Salem Press; Pasadena, CA, 1989, pp. 12-18
- BARNESLEY, JOHN H. [Recensión de *After Virtue*] *Society*, 20 (1983) 2, pp. 86-90
- BERNSTEIN, RICHARD J. "Nietzsche or Aristotle? Reflections on Alasdair MacIntyre *After Virtue*" ⁶ *Soundings*, 67 (1984), pp. 6-29; reimpresso en *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Polity Press; Oxford, 1986, pp. 115-40
- BLACKBURN, SIMON [Recensión de *After Virtue*] *Philosophical Investigations*, 5 (1982), pp. 146-53
- BOUSFIELD, JOHN [Recensión de *After Virtue*] *Theory, Culture and Society*, 2 (1985) 3, p. 174
- BROWN, GRANT [Recensión de *After Virtue*] *Eidos*, 7 (1988), pp. 105-10
- CAMERON, J. M. "Can We Live the Good Life?" [Recensión de *After Virtue*] *New York Review of Books*, (5-Nov. 1981), pp. 44-8
- CASEY, JOHN [Recensión de *After Virtue*] *Philosophical Quarterly*, 33 (1983), pp. 296-300
- CAUVEL, JANE [Recensión de *After Virtue*] *Teaching Philosophy*, 5 (1982), pp. 245-6
- COLBERT, J. G. [Recensión de *After Virtue*] *Atlántida*, 1 (1990), pp. 95-97

⁶ Entra en polémica con MacIntyre, que le responde en el mismo número.

- COLLINS, PETER [Recensión de *After Virtue*] South African Journal of Philosophy, 4, (1985), pp. 100-6
- CONNOLLY, WILLIAM E. [Recensión de *After Virtue*] Political Theory, 10 (1982), pp. 315-19
- DALIMAYR [Recensión de *After Virtue*] en *Critical Encounters*, Notre Dame, 1987
- DUNN, JOHN [Recensión de *After Virtue*] London Review of Books, 3 (17/30-Sep.-1981) 17, p. 19.
- EDEL, ABRAHAM [Recensión de *After Virtue*] Zygon, 18 (Sep. 1983) 3, pp. 343-349
- EDEL, ABRAHAM y ELISABETH FLOWER [Recensión de *After Virtue*] Journal of the History of Philosophy 21 (1983), pp. 246-29
- ELLIS, ANTHONY [Recensión de *After Virtue*] Philosophy, 57 (Oct. 1982), pp. 551-553
- ETZIONI, AMITAI "Toward an 'I & We' Paradigm" [Recensión de *After Virtue*] Contemporary Sociology, 18 (1989) 2, pp. 171-6
- EVANGELIOU, CHRISTOS [Recensión de *After Virtue*] Review of Metaphysics, 37, (Sep. 1983), pp. 132-134
- FARRELL, THOMAS B. [Recensión de *After Virtue*] Quarterly Journal of Speech, 70 (1984), pp. 96-8
- FEINBERG, WALTER "On '*After Virtue*'" [Recensión de *After Virtue*] Theory and Society, 13 (1984), pp. 249-62
- FELDMAN, SUSAN "Objectivity, Pluralism and Relativism: A Critique of MacIntyre's Theory of Value" [Recensión de *After Virtue*] Southern Journal of Philosophy, 24 (1986), pp. 307-20
- FIERING, NORMAN "Virtues Abandoned, Values Adrift" [Recensión de *After Virtue*] Virginia Quarterly Review, 58 (1982), pp. 720-27
- FOOT, PHILIPPA "Goods and Practices", [Recensión de *After Virtue*] Times Literary Supplement, (25-Sep. 1981), p. 1097
- FRANKENA, WILLIAM K. [Recensión de *After Virtue*] Ethics, 93 (Abr. 1983), pp. 579-587
- GADAMER, H. G. "Ethos und Ethik" [Recensión de *After Virtue*] Philosophische Rundschau, 32 (1985), pp. 1-7
- GALLIE, W. B. "A New Ulysses?" [Recensión de *After Virtue*] New Society, (13-Ago. 1981), pp. 275-6
- GOWANS, CHRISTOPHER W. [Recensión de *After Virtue*] International Philosophical Quarterly, 22 (1982) 3, pp. 215-19

- HALLER, BENEDIKT [Recensión de *After Virtue*] *Philophisches Jahrbuch*, 92 (1985), pp. 431-6
- HAUERWAS, STANLEY y PAUL WADELL [Recensión de *After Virtue*] *The Thomist*, 46 (1982), pp. 313-22⁷
- HEATON, J. M. [Recensión de *After Virtue*] *Journal of the British Society for Phenomenology*, 15 (Ene. 1984), pp. 97-98
- HITTINGER, RUSSELL [Recensión de *After Virtue*] *New Scholasticism*, 56 (1982), pp. 385-90
- JAMESON, FREDRIC [Recensión de *After Virtue*] *Social Text*, 8 (1983)
- JOHNSON, MARK [Recensión de *After Virtue*] *Personalist Forum*, 2 (1986), pp. 156-9
- KATEB, GEORGE [Recensión de *After Virtue*] *American Scholar*, 51 (1982), pp. 432-6
- KRESS, H. [Recensión de *After Virtue*] *Theologische Literaturzeitung* 114 (1989), pp. 382
- LEMMENS, WILLEM “Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*: Deugdenethiek als kritiek van het moderne Ethos” [Recensión de *After Virtue*] en *Ex libris van de filosofie in de 20ste eeuw: deel 2*, KOEN BOEY (ed.), Acco; Leuven, 1999, pp. 349-72
- LEVINE, DONALD N. “Sociology after MacIntyre” [Recensión de *After Virtue*] *American Journal of Sociology*, 89 (1983) 1/6, pp. 700-7
- LUKES, STEVEN [Recensión de *After Virtue*] *New Statesman*, (4-Sep. 1981), pp. 17-18
- MAIDAN, MICHAEL [Recensión de *After Virtue*] *History of European Ideas*, 6 (1985) 2, pp. 209-12
- MARTIN, DAVID [Recensión de *After Virtue*] *Sociological Analysis*, 43 (1982) 1, pp. 90-1
- MCKENZIE, GARY [Recensión de *After Virtue*] *Australasian Journal of Philosophy*, 61 (1983), pp. 450-454
- MONTOYA SÁENZ “A propósito de *After Virtue* de A. MacIntyre” [Recensión de *After Virtue*] *Revista de Filosofía*, 6 (1983), pp. 315-22
- MORRISEY, W. [Recensión de *After Virtue*] *Interpretation*, 12 (Ene. 1984), pp. 131-136
- MÜLLER, HANS-PETER [Recensión de *After Virtue*] *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 44 (1992), pp. 368-75

⁷ Citado por MacIntyre en *Tras la virtud*, p. 333 (272).

- MULLINS, WILLARD A. [Recensión de *After Virtue*] Canadian Journal of Political Science, 16 (1982), pp. 826-8
- MURCHLAND, BERNARD [Recensión de *After Virtue*] Commonwealth, 109 (29-Ene. 1982), pp. 60-62
- O'CONNOR, D. J. [Recensión de *After Virtue*] Journal of Philosophy of Education, 22 (1988), pp. 127-128
- PHILLIPS, D. Z. "Critical Notice of *After Virtue* by Alasdair MacIntyre" Mind, 93 (1985), pp. 111-24; reimpresso en su libro: *Interventions in Ethics*, State University of New York Press; Albany, 1992, pp. 42-60
- PINCKAERS, SERVAIS [Recensión de *After Virtue*] Revue Thomiste, 86 (1986), pp. 137-41
- PRAKASH, MADHU SURI y WEINSTEIN, MARK "After Virtue: A Quest for Moral Objectivity" [Recensión de *After Virtue*] Educational Theory, 32 (1982), pp. 35-44
- RASMUSSEN, DAVID M. "The Enlightenment Project: *After Virtue*" [Recensión de *After Virtue*] Philosophy and Social Criticism, 9 (Ot.-In. 1982), pp. 383-94
- RENSCH, BENT [Recensión de *After Virtue*] en *Ret og magt: retsfilosofi mellem etik og politik*, Systime; Århus, 1993, pp. 94-97
- ROBBINS, Jerry K. [Recensión de *After Virtue*] Christian Century, 98 (1981) 41, pp. 1318
- ROSS, STEVEN L. "Practice (+ Narrative Unity + Moral Tradition) Makes Perfect: Alasdair MacIntyre's *After Virtue*" [Recensión de *After Virtue*] Journal of Value Inquiry, 19 (1985), pp. 13-26
- ROWNTREE, STEPHEN [Recensión de *After Virtue*] America, 145 (14- Nov. 1981), pp. 304-6
- SCHAEFFER, JOHN D. New Vico Studies, 2 (1984), p. 134
- SCHEFFLER, SAMUEL [Recensión de *After Virtue*] Philosophical Review, 92 (1983) 3, pp. 443-7
- SEDGWICK, PETER "An Ethical Dance - A Review of Alasdair MacIntyre's *After Virtue*" en *The Socialist Register 1982*, MARTIN EVE y DAVID MUSSON (eds.), Merlin Press; London, 1982, pp. 259-67
- SERRANO, RAFAEL, Anuario filosófico, 22 (1989) 2, p. 193
- SHERER, DONALD [Recensión de *After Virtue*] International Journal of Applied Philosophy, 2 (1984-5) 2, pp. 97-107
- STEEL, C. [Recensión de *After Virtue*] Tijdschrift voor filosofie, 46 (1984), p. 169

- STOUT, JEFFREY “Virtue among the ruins: an essay on MacIntyre” [Recensión de *After Virtue*]⁸. *Neue Zeitschrift für System Theologie und Religion Philosophie*, 26 (1984), pp. 256-273
- STRUEVER, NANCY S. [Recensión de *After Virtue*] *Modern Language Notes*, 96 (1982) 5, pp. 1193-5
- TAYLOR, CHARLES “Aristotle or Nietzsche” [Recensión de *After Virtue*] *Partisan Review*, 51 (1984) 2, pp. 301-6
- TODD, JENNIFER [Recensión de *After Virtue*] *Philosophical Studies*, 29 (1982-3), pp. 281-7
- VAN DEN BELD, A. [Recensión de *After Virtue*] *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 37 (1983), pp. 136-9
- VENDEMIATI, A. [Recensión de *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*] *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 82 (1990), p. 170
- WACHBROIT, ROBERT “A Genealogy of Virtues” [Recensión de *After Virtue*] *Yale Law Journal*, 92 (1983), pp. 564-76⁹
- WALLACE, R. JAY [Recensión de *After Virtue* y *Whose Justice? Which Rationality?*] *History and Theory*, 28 (1989) 3, pp. 326-48
- WALLACH, JOHN R. [Recensión de *After Virtue*] *Telos*, 57 (1983), pp. 233-240
- WALLER, BRUCE N. “The Virtues of Contemporary Emotivism” [Recensión de *After Virtue*] *Erkenntnis*, 25 (Jul. 1986), pp. 61-75
- WALTON, A. S. [Recensión de *After Virtue*] *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 6 (1982), pp. 41-3
- WAX, MURRAY L. [Recensión de *After Virtue*] *Contemporary Sociology* 11 (May.-1982) 3, p. 346
- WESTON, ANTHONY [Recensión de *After Virtue*] *Free Inquiry*, 4 (1983-84), pp. 54-6
- WILK, STAN [Recensión de *After Virtue*] *American Anthropologist*, 84 (1982), pp. 935-6
- WINCH, PETER “Reconstructing a 'Good for Man'” [Recensión de *After Virtue*] *Times Higher Education Supplement*, (18-Sep. 1991), pp. 14-15
- WONG, DAVID B. [Recensión de *After Virtue*] capítulo de *Moral Relativity*, University of California Press, 1984
- ZANETTI G. *Il Mulino*, 6 (1988), pp. 196-199

⁸ Citado por MacIntyre en el epílogo de la segunda ed- inglesa de *Tras la virtud*. Citado también y contestado por MacIntyre en “Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita and Stephen R. L. Clark”, *Inquiry*, vol. 26, 1983, pp. 447-66.

⁹ Contestado por MacIntyre en el epílogo a la 2ª ed. de *Tras la virtud*.

N. Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy

HEWITT, G. *International Journal for Philosophy of Religion*, 16 (1984) 2, p. 178

MCCLEARY, RACHEL M. *Ethics*, 94 (Abr.-1984) 3, p. 515

VVAA *Theological Studies*, 45 (Sep.-1984) 3, p. 579

O. Whose Justice? Which Rationality?

APPEL, FEDRICK [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Telos*, 77 (1988), pp. 171-6. *Philosophy of the Social Sciences*, 20 (Mar.1990), pp. 135-138

BAND, D. C. "No-Fault Philosophy" [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *American Scholar*, 58 (1989), pp. 607-10

BARCENA, F. "Reseña de *Justicia y Racionalidad* de Alasdair MacIntyre" *Diálogo Filosófico*, 8 (1992), pp. 245-8

BARRY, BRIAN "The Light That Failed" [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Ethics*, 100 (Oct. 1989), pp. 160-168

BAUMRIN, BERNARD [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Noûs*, 24 (Dic.-1990) 5, p. 774

BERNSTEIN, RICHARD [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Commonweal*, 115 (20-May. 1988), pp. 306-7

BRODSKY, GARRY M. [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Canadian Philosophical Review*, 9 (Jul. 1989), pp. 276-279

EMMET, DOROTHY "Following *After Virtue*" [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Government and Opposition*, 24 (1989), pp. 363-7

FLEMING, THOMAS "Phronesis, Prudentia, Justice" [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *National Review*, (13-May. 1988), pp. 46-50

GAMWELL, FRANKLIN I. "Traditions of Moral Reasoning" [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Christian Century*, 105 (1988) 29, pp. 901-2

GEORGE, ROBERT P. "Moral Particularism, Thomism, and Traditions" [Critical Study of *Whose Justice? Which Rationality?*] *Review of Metaphysics*, 42 (1989), pp. 593-605

GRIFFIOEN, SANDER [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Christian Scholar's Review*, 19 (1989) 1, p. 79

HARRIS, ROGER [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Radical Philosophy* 51 (Pri.-1989) p. 1

HARTLE, ANN [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Journal of the History of Philosophy*, 28 (1990) 3, pp. 470-3

- HIBBS, THOMAS S. "MacIntyre, Tradition, and the Christian Philosopher" [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Modern Schoolman*, 68 (Mar. 1991) 3, pp. 211-223
- HOLMES, STEPHEN "The Polis State" [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *New Republic*, (6-Jun. 1988), pp. 32-9
- HOWES, DAVID [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *McGill Law Journal*, 34 (1988/1989), p. 1131
- ISAAC, JEFFREY C. [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Political Theory*, 17 (Nov. 1989), pp. 663-672
- IGLESIAS, TERESA [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Philosophical Studies (Maynooth)*, 32 (1988/1990), p. 333
- KIMBALL, ROGER [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *New Criterion*, 7 (Sep.-1988) 1, p. 64
- KING, PRESTON [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Political Studies*, 37 (1989), pp. 673-4
- LARMORE, CHARLES [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Journal of Philosophy*, 86 (1989) 8, pp. 437-442
- LAZCANO, RAFAEL [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Revista Agustiniana*, 36 (May.-Ago. 1995), pp. 644-645
- LEGENHAUSEN, MUHAMMAD [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Al-Tawhid*, 14 (1997)
- LOWRY, S. TODD "MacIntyre's *Whose Justice? Which Rationality?* A Review Essay" en *Research in the History of Economic Thought and Methodology: A Research Annual*, Vol. 9, WARREN J. SAMUELS (ed.), JAI Press; Greenwich, Connecticut y London, 1992, pp. 201-7
- LUKES, STEVEN "Return to a World We Have Lost" [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *New Statesman and Society*, (19-Ago. 1988), pp. 35-6
- MATHIE, WILLIAM [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Canadian Journal of Political Science*, 21 (1988), pp. 873-5
- MATSON, WALLACE Y. [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Philosophy*, 64 (Oct. 1989) 250, pp. 564-566
- MCCARTHY, GEORGE E. [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Contemporary Sociology*, 18 (Mar.-1989) 2, pp. 300-1
- MCMYLOR, PETER [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Sociological Review*, 38 (Feb.-1990) 1, pp. 173-75
- NAGEL, THOMAS "Agreeing in Principle" [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Times Literary Supplement*, (8-14-Jul. 1988), pp. 747-8

Reimpreso como “MacIntyre versus the Enlightenment” en su *Other Minds: Critical Essays: 1969-94*, Oxford University Press, 1995, pp. 203-9

NEUHAUS, RICHARD JOHN [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Commentary*, 85 (1988), pp. 64-68

NUSSBAUM, MARTHA “Recoiling from Reason” [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *New York Review of Books*, 36 (7-Dic. 1989), pp. 36-41

OPPENHEIMER, HELEN [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Theology* 92 (May.-1989) 747, p. 223

PETERS, JOHN D. et al. [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Quarterly Journal of Speech*, 77 (1991), pp. 82-4

POST, S. G. [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Medical Humanities Review*, (Ene. 1989), pp. 48-50

QUINN, PHILIP L. [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Faith and Philosophy*, 8 (1991), pp. 109-15

RICHARDSON, HENRY S. [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *American Political Science Review*, 83 (1989), pp. 1366-7

SCHAEFFER, JOHN D. “Vico and MacIntyre's *Whose Justice? Which Rationality?*” *New Vico Studies*, 7 (1989), pp. 85-95

SNIDER, ERIC W. [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Metaphilosophy*, 64 (Jul.-Oct. 1989) 30, pp. 387-390

STOUT, JEFFREY “Homeward Bound: MacIntyre on Liberal Society and the History of Ethics” [Recensión de *After Virtue* y *Whose Justice? Which Rationality?*] *Journal of Religion*, 69 (1989), pp. 220-32

STUTTAFORD, GENEVIEVE [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Publishers Weekly*, 233 (15-Ene. 1988) 2, p. 84

TURNER, STEPHEN P. “Whose Tradition about Tradition?” [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Theory, Culture and Society*, 7 (1990), pp. 175-185

TEUWSEN, RUDOLF [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992) pp. 181-186

WALLACE, R. JAY [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *History and Theory*, 28 (Oct. 1989), 326-348

WILCOX, JOHN T. [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *International Studies in Philosophy*, 22 (1990) 3, p. 131

WILLIAMS, BERNARD “Modernity” [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *London Review of Books*, 11 (1), (5-Ene. 1989), pp. 5-6

WINCH, PETER [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] *Philosophical Investigations*, 15 (1992), pp. 285-90

WONG, DAVID B. "MacIntyre and the Commensurability of Traditions" [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] Philosophical Books, 31 (Ene. 1990), pp. 7-14

WYSCHOGROD, EDITH [Recensión de *Whose Justice? Which Rationality?*] Wilson Quarterly, 12 (1988), pp. 136-9

P. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*

ABBÁ, G. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] Salesianum, 52 (1990) 4, pp. 915-917

BEAUCHAMP, RICHARD A. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] Journal of Speculative Philosophy, 7 (1993), pp. 317-23

BENESTAD, J. BRIAN [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] America, 164 (25-May. 1991), pp. 578-80

BETTENHAUSEN, ELIZABETH [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] Theology Today, 48 (1991), pp. 74-6

BUCKLE, STEPHEN [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] Australasian Journal of Philosophy, 69 (1991), pp. 354-7

D'AVENIA, MARCO [Recensión de *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo; Milano, 1993] Per La filosofia, 12 (Sep.-Dic. 1995) 35, pp. 101-3

DEGEORGE, RICHARD T. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] Faith and Philosophy, 8 (1991), pp. 541-5

DONOGHUE, D. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] Wilson Quarterly, 16 (1992), pp. 97-101

DOUGHTERY, JUDE P. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] Review of Metaphysics, 44 (1990), pp. 424-6

GAHL JR., R. A. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] Aquinas, 2 (1991), pp. 435-438

GALLAGHER, DAVID [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] Modern Age, 34 (1992), pp. 173-7

GRISWOLD, CHARLES L. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] Political Theory, 19 (1991), pp. 465-70

HARVEY, NICHOLAS PETER [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] Scottish Journal of Theology, 47 (1994), pp. 137-9

HIBBS, THOMAS S. "MacIntyre's postmodern thomism: Reflections on *Three Rival Versions of Moral Enquiry*" Thomist, 57 (Abr. 1993), pp. 277-297

KUPPERMAN, JOEL J. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Philosophy and Phenomenological Research*, 52 (1992), pp. 737-40

LOSIN, PETER [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Philosophy and Literature*, 15 (1991), pp. 339-40

LOVIBOND, SABINA [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Philosophy*, 66 (1991), pp. 533-4

MORTON, ADAM “Relating Our Values to Theirs” [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Times Literary Supplement*, (15-Mar. 1991), p. 24

PINKARD, TERRY [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Ethics*, 102 (1991), pp. 162-4

PITTMAN, JOHN P. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Science and Society*, 55 (1991), pp. 106-9

PORTER, JEAN [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Journal of Religion*, 72 (1992), pp. 133-5

QUIRK, MICHAEL J. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Auslegung*, 18 (1992), pp. 189-93

RYAN, ALAN “Liberal Anti-liberalism” [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *New Statesman and Society*, (17-Ago. 1990), pp. 37-8

SUTHERLAND, STEWART R. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Philosophical Quarterly*, 42 (1992), pp. 253-5

TASSET, JOSÉ L. [Recensión de *Tres versiones rivales de la Ética. (Enciclopedia, Genealogía y Tradición)* Barcelona, Rialp, 1992. 294 pp.] *Télos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 2 (Jun. 1993) 1, p. 149

TEICHMAN, JENNY [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *New York Times Book Review*, (12-Ago. 1990), p. 14

TONSMANN, DICK [Recensión de *Tres versiones rivales de la Ética. (Enciclopedia, Genealogía y Tradición)* Rialp, Madrid, 1992. 294 pp.] *Areté: Revista de Filosofía*, 8 (1996) 1, pp. 170-6

TURNER, JEFFREY S. “Socrates Amidst the Academics?” [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Inquiry*, 34 (Jun. 1991) 2, pp. 255-78

VOLKER, TODD [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Christian Century*, 108 (1991) 2, pp. 53-4

WESTON, M. [Recensión de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*] *Mind*, 100 (1991), pp. 400-3

Q. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*

BROWNING, DON [Recensión de *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*] *The Christian Century*, (17-May. 2000)

HORTON, JOHN [Recensión de *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*] *Journal of Applied Philosophy*, 17 (2000), pp. 225-226

MEILAENDER, GILBERT "Still Waiting for Benedict" [Recensión de *Dependent Rational Animals y The MacIntyre Reader*] *First Things*, 96 (Oct. 1999), pp. 47-55

SAYERS, SEAN [Recensión de *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*] *Radical Philosophy*, 102 (Jul.-Ago. 2000), pp. 47-8

TITTLE, PEG "No Friend of Fido" [Recensión de *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*] *The Philosophers' Magazine*, 10 (Pr. 2000), p. 54

• **TESIS DOCTORALES Y OTROS TRABAJOS SIN PUBLICAR**

BELLANTONI, LISA “The Progress of Moral Traditions: A Critique of MacIntyre”, Vanderbilt University, PhD 1997, 204 pp.

BREGLIA, DAVID ANTHONY “The Presence of Aristotle in the Thought of Edmund Burke and Alasdair MacIntyre: Their Response to the Enlightenment and Modern Liberal Conception of Community and Virtue”, University of Windsor (Canada), MA 1997, 139 pp.

BROWN, KATHARINE LETISHA GRAY “Resistance and Resilience: MacIntyre's Communitarianism and the Cherokee Tribal Tradition (Alasdair MacIntyre)”, University of Minnesota, PhD 2000, 139 pp.

BUCKLEY-ROHRER, LAURENCE MICHAEL “The Moral Pathology of Modern Character: A Parallel Account to MacIntyre's Critique of Modernity”, University of Missouri – Columbia, PhD 1995, 243 pp.

BURKUM, KEITH EDWARD “Moral Realism: From Metaphysics to Ethics as Action”, Vanderbilt University, PhD 1998, 175 pp.

BYRON, B. MICHAEL JR. “Rationality and the Paradoxes of Decision Theory: A Critique of Rational Choice Views”, University of Notre Dame, PhD, Date: 1996, 318 pp. Advisor: Alasdair MacIntyre.

CASTRO GUERRERO, SERGIO “La contextualidad del conocimiento moral según Alasdair MacIntyre” Universidad della Santa Croce, Facultad de Filosofía, Roma, 1994, 364 pp.

CHOI, EUN-SOOK HONG “Education as Initiation into Practices”, Syracuse University, PhD 1991. 165 pp.

COURT, SIMON EDWARD “Non-Cognitivism and Liberal-Individualism. Philosophy and Ideology in the History of Contemporary Moral and Political Life”, University of Durham (United Kingdom), PhD 1989, 245 pp.

CROCKER, NANCY RUTH “Ethical Agency in Modernity”, Michigan State University, PhD 1991, 210 pp.

DANIELS, THARON SCOTT “A Living Word: Worship, Word and Ethics in an Image-Oriented Culture”, Fuller Theological Seminary, School of Theology, PhD 2000, 216 pp.

DEGIOIA, JOHN JOSEPH “The Moral Theories of Charles Taylor and Alasdair MacIntyre and the Objective Moral Order”, Georgetown University, PhD 1995, 275 pp.

DISBREY, CLAIRE “Innovation and Tradition: Towards an Institutional Theory of Religion”, Open University (United Kingdom), PhD 1990, 415 pp.

ESPINOSA RONCAJOLO, TULIO ALBERTO "Alasdair MacIntyre y la Etica Contextualizada" Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, 1996 Departamento: Historia de la filosofía; Programa de doctorado: Filosofía. Director: Rafael Alvira Dominguez.

FITCH, DAVID ELMER "The 'Character Solution' and the Public Schools: An Analysis from a 'Narrative and Virtue' Point of View", Northwestern University, PhD 1998, 268 pp.

GAIGE, MARK PHILIP "MacIntyre and Ethical Naturalism", Temple University, PhD 1999, 221 pp.

GIBSON, JOHN HOWARD "Performance v Results: A Critique of Values in Contemporary Sport", The Ohio State University, PhD 1989, 219 pp.

GISMANO, FRANCO "The Ethics of Virtue. Analysis of a Debate in the Light of A. C. MacIntyre's Thought" [L'etica delle virtu. Analisi di un dibattito alla luce del pensiero di A. C. MacIntyre], Pontificia Universitas Gregoriana (Vaticano), ThD 1997, 452 pp.

HANSON, MARK JEFFREY "Implications of Nonfoundationalist Moral Epistemologies for Theological Ethics in Public Moral Discourse", University of Virginia, PhD 1993, 419 pp.

HART, JAMES LOUIS "Liberalism and Community: Communitarian Criticisms of John Rawls' Liberal Theory of Justice", University of Illinois at Urbana-Champaign, PhD 1989, 360 pp.

HAYES, CALVIN "Alasdair MacIntyre's Critique of Liberal Individualism", University of Guelph (Canada), PhD 1991, 370 pp.

HILL, SUSANNE ELISABETH "The Role of Theoria in Eudaimonia in the Works of Aristotle", University of Notre Dame, PhD 1991, 222 pp. Advisor: Alasdair MacIntyre.

HOLMAN, GLENN BRADLEY "Sensibility and community" (Liberalism, Emotivism, Relativism, Feminism), Concordia University (Canada), MA 1996, 116 pp.

HORVATH, CHARLES MICHAEL "Excellence v. Effectiveness: An Exploration of MacIntyre's Critique of Business", University of Massachusetts, PhD 1993, 145 pp.

HOWARD, IAN S. "Farming and the Virtues", University of Guelph (Canada), MA 1990, 119 pp.

HUEBNER, CHRISTOPHER KENNEDY "Alasdair MacIntyre's Tradition-Constituted Enquiry: An Examination of its Aristotelian Elements", The University of Manitoba (Canada), MA 1995, 218 pp.

JARDINE, MURRAY DONALD "Speech and Political Practice", Duke University, PhD 1992, 338 pp.

JEFFRIES, PAUL FRANKLIN "After MacIntyre: A Role for Tradition in Moral Philosophy", University of Minnesota, PhD 2000, 345 pp.

JOHNSON, PAUL FRANKLIN "After MacIntyre: A Critical Assessment of the Historical Method of Value Inquiry", University of Illinois at Urbana-Champaign, PhD 1992, 358 pp.

JOLLIFFE, CHRISTINE "After Relativism: Literary Theory after the Linguistic Turn", McGill University (Canada), PhD 1999, 173 pp.

KAVENY, MALVINA CATHLEEN "Neutrality about the Good Life v. the Common Good: MacIntyre, the Supreme Court, and Liberalism as a Living Tradition", Yale University, PhD 1991, 277 pp.

KELLY, LORI CARSEN "After Religion: Christianity, Politics, and the Search for Objectivity in the Thought of Alasdair MacIntyre", Columbia University, PhD 1992, 346 pp.

KINGWELL, MARK GERALD "Just Talking: Dialogic Models in Contemporary Justice Theory", Yale University, PhD 1991, 261 pp.

KITCHEN, GARY "Modernity and the Question of Moral Truth", University of Essex (United Kingdom), PhD 1998

KURELIC, ZORAN "Incommensurability as a Political Concept", New School for Social Research, PhD 2000, 259 pp.

LEE, LAURA ELIZABETH "Patient Narrative: The Contributions of MacIntyre, Cassell and Kleinman to an Understanding of Narrative Relevant to Medicine" Thesis (M.A. in Interdisciplinary Studies: Medical Humanities)--Vanderbilt University, 1990, iv + 81 pp.

LOVING, GREGORY D. "Narrative and Power Toward a Theology for the Overdog", Graduate Theological Union, PhD 2000, 279 pp.

LUTZ, CHRISTOPHER STEPHEN "Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy", The Catholic University of America, PhD, 2001, 344 pp.

MAGNUSON, DOUGLAS ROGER "Social Interdependence: The Goal Structure of Moral Experience", University of Minnesota, PhD 1999, 180 pp.

MAHON, JAMES EDWIN "Motivational Internalism and the Authority of Morality", Duke University, PhD 2000, 257 pp. Advisor: Alasdair C. MacIntyre.

MEAGHER, SHARON MARY "MacIntyre and Habermas in Conversation: Toward a Dialogic Narrative Approach to Ethics", State University of New York at Stony Brook, PhD 1991, 366 pp.

MEEHAN, MARY JOHANNA "Justice and the Good Life: An Analysis and Defense of a Communicative Theory of Ethics", Boston University, PhD 1990, 253 pp.

- MERIWETHER, NICHOLAS K. "On the Priority of the Good over the Right: Habermas vs. MacIntyre", Purdue University, PhD 1995, 177 pp.
- MONETTE, PETER L. "Pluralism and the Structure of Ethical Discourse: Insights from Lonergan, MacIntyre, and Conflict Resolution", University of Ottawa (Canada), PhD 1999, 352 pp.
- MURPHY, MARK CHRISTOPHER "Philosophical Anarchism and the Possibility of Political Obligation", PhD Date: 1993, 292 pp. Advisor: Alasdair MacIntyre.
- MUSTARD, LEWIS WILLIAMS "A Critical Appraisal of Alasdair MacIntyre's Theory of Metaethical Justification", California State University, Dominguez Hills, MA 1995, 77 pp.
- NELSON, JANET R. "Saving the Phenomena: Religion and the Aristotelian Moral Philosophy of Martha Nussbaum and Alasdair MacIntyre", Syracuse University, PhD 1998, 209 pp.
- ORTEGA COTARELO, RUBÉN "El valor justicia en la constitución española. Una perspectiva de análisis desde la obra de Alasdair MacIntyre" Tesis de Licenciatura, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, Feb. 1999, 183 pp.
- PANOPALIS, DIMITRIOS SOTIROS "Moral Complexity and the Communitarian Critique of Modern Liberalism", Dalhousie University (Canada), MA 1994, 159 pp.
- PEARSON, THOMAS DALE "Rational Persons and Ethical Practices: Alasdair MacIntyre's Project in Moral Philosophy", Southern Illinois University at Carbondale, PhD 1993, 187 pp.
- PLOOG, WILLIAM HENRY "A Response To Rationalism: Edmund Burke and the Contemporary Turn to Traditions", University of Massachusetts, PhD 1989, 179 pp.
- POWELL, H. JEFFERSON "American Constitutionalism as a Moral Tradition: A Theological Interpretation", Duke University, PhD 1991, 490 pp. Advisor: Stanley Hauerwas.
- REAMES, KENT EDSON "Histories of Reason and Revelation: With Alasdair MacIntyre and John Howard Yoder into Historicist Theology and Ethics", The University of Chicago, PhD 1997, 293 pp.
- RICHARDS, ROBERTA MAY "Virtue Theory in a Liberal World", Vanderbilt University, M.A. in Religion 1989, iii + 85 pp.
- ROUINTREE, KEVIN PAUL "Virtues, Pluralism, and Human Nature: Prospects for an Integration of Virtue Ethics and Modern Moral Theory", The University of Texas at Austin, PhD 2000, 401 pp.
- RUDY, MARY KATHY "Mapping the Moralities of Abortion", Duke University, PhD 1993, 268 pp.

RUPRECHT, LOUIS ARTHUR, JR. "The Tragic Posture in the Modern Age: An Essay on Tragedy--Classical, Christian and Modern", Emory University, PhD 1990, 638 pp.

SALLS, HOLLY "Refocussing American Character Education. A Study of J. Dewey and A. MacIntyre" Tesis de Master en Artes Liberales, 1997. Universidad de Navarra.

SHELTON, MARK EDWARD "Traditional Virtues and Universal Interests: Pluralism in a Kantian Framework", Harvard University, PhD 1996, 201 pp.

SIMMONS, E. LANCE "What Incommensurability Claims Mean: A Study of Ludwik Fleck's Contribution to the Incommensurability Debate", University of Notre Dame, PhD 1991, 248 pp. Advisor: Alasdair MacIntyre.

SNODGRASS, DAVID A. "Against the Idolatry of Culture: An Essay in the Theology of Rationality", Arizona State University, M.A. 1993, vii + 180 pp.

SOROSKI, JOHN ANDREW "Alasdair MacIntyre's Communitarian Vision: A Meaningful Moral Alternative for Modernity?", University of Calgary (Canada), MA 1996, 141 pp.

STOLLE, JEFFREY J. "Whose Eudaimonia?: Aristotle and MacIntyre on the Highest Human Good" Thesis (M.A. in Philosophy)--Vanderbilt University, 1994, 107 pp.

TORRE DÍAZ, JAVIER DE LA "Tradición, razón y justicia en la obra de Alasdair MacIntyre" Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1998, 616 pp.

TORRES, RICHARD STEPHEN "Virtues and Vices, Hearts and Histories: A Theory of Emotional Injustice, Stratification, Solidarity Rituals, and Habitus Production", Harvard University, PhD 1989, 527 pp.

TURNER, SUSAN "Defending Narrative Unity", University of Alberta (Canada), MA 1991, 99 pp.

VELASCO GOMEZ, AMBROSIO FRANCISCO JAVIER "History and Philosophy in the Study of Political Theory", University of Minnesota, PhD 1991, 205 pp.

VOKEY, DANIEL JAMES "Reasons of the Heart: Moral Objectivity and Moral Education", University of Toronto (Canada), PhD 1997, 293 pp.

WALSH, MOIRA MCCANN "Freedom and the Legitimacy of Moral Education: Philosophical Reflections on Aristotle and Rousseau", University of Notre Dame, PhD 1998, 218 pp. Advisor: Alasdair MacIntyre.

WEINSTEIN, JACK RUSSELL "Adam Smith and the Problem of Neutrality in Contemporary Liberal Theory", Boston University, PhD 1998, 234 pp.

WILSON, STEPHEN BRADLEY "Liturgical Life: Elements of a Contemporary Account of the Christian Moral Life Based on a MacIntyrean Read of Virgil Michel's Thought", University of Notre Dame, PhD 2000, 372 pp.

WYMA, KEITH DAVID “Weakness of Will as a Problem for Practical Rationality”, University Of Notre Dame, PhD 1997, 337 pp. Advisor: Alasdair MacIntyre.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ABBÀ, GIUSEPPE *Felicità, vita buona e virtù*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1989. Traducción castellana: *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992, 312 pp.

ADAMS, IAN *The Logic of Political Belief: a philosophical analysis of ideology*, Savage, Md.: Barnes & Noble Books, 1989, xiii + 155 pp.

ALLEGRA, ANTONIO *Identità e racconto* [Identity and Narration], Esi: Naples, 1999

ALONSO OLEA, MANUEL *Alienación. Historia de una Palabra*, Centro de Estudios Constitucionales; Madrid, 1974, 296 pp.

ANDERSON, PERRY *Arguments within English Marxism*, Verso; London, 1980, 217 pp.

ANSCOMBE, G.E.M. "Modern Moral Philosophy", en *Philosophy*, 33 (1958).

AQUINO, SANTO TOMÁS DE *Summa Contra Gentiles*, BAC; Madrid, 1968, 2 vols.

— *Summa Theologiae*, BAC; Madrid, 1961, 3ª ed., 5 vols.

— *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*. Traducción española: *Comentario a la ética a nicómaco de aristóteles*, EUNSA; Pamplona, 2000, 484 pp.

— *In Libros Politicorum Expositio*, Marietti; Taurini, 1951, 449 pp.

ARENDT, HANNA *The human condition*, University of Chicago Press; Chicago, 1958, 332 pp. Hay traducción española: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, 366 pp.

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales; Madrid, 1985, 384 pp.

— *La gran moral. Moral a Eudemo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, 244 pp.

— *Política*, Centro de Estudios Constitucionales; Madrid, 1970, 281 pp.

ARNOLD, BARRY *The Pursuit of Virtue: The Union of Moral Psychology and Ethics*, Peter Lang; New York, 1989, xiv + 252 pp.

ARTIGAS MAYAYO, MARIANO *Karl Popper: Búsqueda sin término*, EMESA; Madrid, 1977, 179 pp.

— *La mente del universo*, EUNSA; Pamplona, 1999, EUNSA; Pamplona, 2000, 472 pp.

AVINIERI, SHLOMO y A. SHALT: *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press; Oxford - New York, 1992, vi + 237 pp.

BADILLO O'FARRELL, PABLO *La filosofía político-jurídica de James Harrington*, Universidad de Sevilla, 1977, 114 pp.

— *Fundamentos de filosofía política*, Tecnos, Madrid, 1998, 240 pp.

— *¿Qué libertad?: en torno al concepto de libertad en la actual filosofía política británica*, Tecnos, Madrid, 1991, 120 pp.

BAIER, ANNETTE C. *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, Methuen and University of Minnesota Press, 1985, xiii + 314 pp.

BALLESTEROS, JESÚS *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos; Madrid, 1989, 160 pp.

BARBER, MICHAEL *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton University Press; Princeton, N. J., 1988, 220 pp.

Bartlett, Robert C. *The Idea of Enlightenment: A Post-Mortem Study*, University of Toronto Press; Toronto, 2001 xi + 224 pp.

BARRY, BRIAN *Theories of Justice*, University of California Press, 1989. Traducido al castellano: *Teorías de la justicia*, Gedisa; Barcelona 1995, 432 pp.

BEABOUT, GREGORY R. *Freedom and Its Muses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*, Marquette University Press; Milwaukee, 1996, viii + 192 pp.

BEINER, RONALD *What's the Matter with Liberalism?*, University of California Press; Berkeley, 1992, viii + 197 pp.

BELL, DANIEL A. *Communitarianism and Its Critics*, Clarendon Press; Oxford, 1993, 256 pp.

BELLAH, R. N. et al.: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press; Berkeley, 1985, xiii + 355 pp.; hay traducción española: *Hábitos del corazón*, Alianza; Madrid, 1989, 424 pp.

BEVERIDGE, Craig y TURNBULL, RONALD *The Eclipse of Scottish Culture: Inferiorism and the Intellectuals*, Polygon; Edinburgh, 1989, 121 pp.

BEVERIDGE, CRAIG y RONALD TURNBULL, *Scotland after Enlightenment: Image and Tradition in Modern Scottish Culture*, Polygon; Edinburgh, 1997, 189 pp.

BOCHENSKI, I. M. *Métodos actuales de pensamiento*, Madrid, 1985, 280 pp.

BOND, E. J. *Ethics and Human Well-Being*, Blackwell; Cambridge, 1996, x + 270 pp.

BRIESKORN, NORBERT *Menchenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Kon-Texte, 3, Kohlhammer; Stuttgart, 1997, 208 pp.

BURGOS, JUAN MANUEL *La inteligencia ética: la propuesta de Jacques Maritain*, Ed. Peter Lang, 1995, 240 pp.

CARDONA PESCADOR, CARLOS *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp; Madrid, 1973, 296 pp.

CALSAMIGLIA, A. Introducción a la edición española de *Los derechos en serio*, Ariel, 1984, 512 pp.

CHAPMAN, JOHN “Natural Rights and Justice in Liberalism”, en *Political Theory and Rights of Man*, D. D. RAPHAEL (ed.), London, Macmillan, 1967.

COLBY, VINETA (ed.) *World Authors 1985-1990: A Volume in the Wilson Authors Series*, The H. W. Wilson and Co.; New York, 1995, p. 517.

CONWAY, DAVID *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*, Macmillan and St Martin's Press; Basingstoke y New York, 1995, ix + 150 pp.

CONTRERAS PELÁEZ, FRANCISCO “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, *Persona y Derecho* Vol. 38, pp. 69-118

CORLETT, WILLIAM *Community without Unity: A Politics of Derridian Extravagance*, Duke University Press; Durham [N.C.], 1989, xiii + 261 pp.

CRITTENDEN, JACK *Beyond Individualism: Reconstituting the Liberal Self*, Oxford University Press; New York, 1992, x + 230 pp.

D'AGOSTINO, FRANCESCO “La giustizia tra moderno e postmoderno” en *Studi in onore di Vittorio Ottaviano*, Giuffrè; Milano, 1993.

D'AGOSTINO, FRED *Free Public Reason: Making It Up As We Go*, Oxford University Press; New York, 1996, xii + 203 pp.

DÍEZ DEL CORRAL, LUIS *El liberalismo doctrinario*, 4ª ed., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, 702 pp.

DISBREY, CLAIRE *Innovation and Tradition in Religion: Towards an Institutional Theory*, Avebury; Aldershot, 1994, x + 237 pp.

DUNNE, JOSEPH *Back to the Rough Ground: 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1993, xvi + 492 pp. Segunda edición publicada como *Back to the Rough Ground: Practical Judgment and the Lure of Technique*, Prefacio de Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1997, xviii + 492 pp.

DWORKIN, RONALD *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press; Cambridge Mass., 1977 - Duckworth; Londres, 1978. Hay traducción española: *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984, 508 pp.

— “A Matter of Principle”, Harvard University Press, Cambridge, 1985, pp. 120-145. Traducido al castellano por Maribel Narváez Mora: “¿Realmente no hay respuesta correcta en los casos difíciles?”, en P. CASANOVAS y J. J. MORESO (eds.) *El ámbito de lo jurídico. Lecturas de pensamiento jurídico contemporáneo*, Crítica; Barcelona, 1994, pp. 475-512.

ELÓSEGUI ITXASO, MARÍA: *El derecho a la igualdad y la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía del Derecho*, Instituto de la Mujer, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 1998, 608 pp.

— “El derecho de los ciudadanos a la participación en la vida política en Hume, Smith y la Ilustración escocesa”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, VII, (1990), pp. 431-453.

EMMET, DOROTHY *Philosophers and Friends: Reminiscences of Seventy Years in Philosophy*, Macmillan; London, 1996

FABRO, CORNELIO *Feurbach-Marx-Engels: Materialismo dialettico e materialismo storico*, Ed. La Scuola; Brescia, 7ª ed. 1987, cxxx, 268 pp.

FINNIS, JOHN *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press; Oxford, 1980, xv + 425 pp.

FLEW, ANTONY G. N. *A Rational Animal and other Philosophical Essays on the Nature of Man*, Clarendon Press; Oxford, 1978, viii + 245 pp.

FOOT, PHILIPPA *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press; Berkeley, 1978, xiv + 207 pp.

FORRESTER, DUNCAN B. *Beliefs, Values and Policies*, Oxford U.P.-Clarendon Press; Oxford-New York, 1989, viii + 110 pp.

FURROW, DWIGHT *Against Theory: Continental and Analytic Challenges in Moral Philosophy*, Routledge; London y New York, 1995, xx + 224 pp.

GALBRAITH, J. K. *The Liberal Hour*, Houghton Mifflin; Boston, 1960, 197 pp. Hay traducción española: Ariel, Barcelona, 1961.

GAMWELL, FRANKLIN Y. *The Divine Good*, Harper; San Francisco, 1990; Southern Methodist University Press, 1996, xiv + 223 pp.

GARDNER, E. CLINTON *Justice and Christian Ethics*, Cambridge University Press; Cambridge-New York, 1995, xiv + 179 pp.

GELLNER; ERNEST *Culture, Identity and Politics*, University of Cambridge Press, Cambridge, 1987; hay traducción española: *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, 1989, 202 pp.

— “Reason, Rationality and Rationalism”, en ADAM Y JESSICA KUPER (eds.) *The Social Science Encyclopedia*, London, 1985, pp. 687-690.

GEWIRTH, ALAN *Reason and Morality*, University of Chicago Press; Chicago, 1978, xii + 393 pp.

GILL, ROBIN *Moral Communities: The Prideaux Lectures for 1992*, University of Exeter Press; Exeter, 1992, viii + 87 pp.

GILSON, E. *Les metamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952. Traducción española: *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965, 343 pp.

GIRVETZ, H. K. *The Evolution of Liberalism*, Collier Books, New-York, 1963, 447 pp.

GONZÁLEZ, ANA MARTA “Ética y moral: origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo”, *Anuario Filosófico*, 33 (2000), pp. 797-832.

GRAHAM, GORDON *The Shape of the Past*, Oxford University Press; Oxford & New York, 1997, 236 pp.

GRAMPP, W. D. *Economic Liberalism*, Random House; New York, 1965, 2 vols.

GRISEZ, GERMAIN “The First Principle of Practical Reason: A Commentary of Summa Theologiae, 1—2, Question 94, Article 2”, *Natural Law Forum*, 10 (1965), pp. 168-196.

GUARIDNI, ROMANO *El ocaso de la Edad Moderna: Un intento de orientación*, en *Obras de Romano Guardini*, Vol. I, Cristiandad; Madrid, 1981.

GUTIÉRREZ LÓPEZ, GILBERTO *Estructura de lenguaje y conocimiento: sobre la epistemología de la semiótica*, Fragua, Madrid, 1975, 230 pp.

— “El agente fantasma” *Agora*, 5 (1985); *Papeles de filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 227-34

— *La estructura consecuencialista del utilitarismo*, Editorial Complutense, Madrid, 1990. Separata de *Revista de Filosofía*, 3ª época, III (1990), 3, pp.141-174.

— “¿Qué modelo de racionalidad?” *Telos. Revista iberoamericana de estudios utilitaristas*, 3 (1998) 1, pp.51-60.

— *Ética y decisión racional*, Síntesis, Madrid, 2000, 159 pp.

GUTTING, GARY *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, Cambridge University Press; Cambridge, 1999, xii + 198 pp.

HABERMAS, JÜRGEN *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Polity y MIT; Blackwell; Oxford, 1993, xxxi + 197 pp.

HALL, PAMELA M. *Narrative and the Natural Law. An interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame-London, 1994, vii + 155 pp.

HALLOWELL, J. H. *The Decline of Liberalism as an Ideology*, University of California press; Berkeley Los Angeles, 1943, xi + 145 pp.

HAUERWAS, STANLEY *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*, University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1981, x + 298 pp.

HAUERWAS, STANLEY y CHARLES PINCHES *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1997, xvii + 230 pp.

HERRANZ, GONZALO *Comentarios al Código de deontología ética y deontología médica*, 3ª ed. EUNSA; Pamplona, 1995, 276 pp.

HERRICK, F. H. “British Liberalism and the Idea of Social Justice”, *The American Journal of Economy and Sociology*, 4 (1944-1945).

HERVADA XIBERTA, JAVIER *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, EUNSA, Pamplona, 2000, 676 pp.

— *Introducción crítica al Derecho Natural*, EUNSA; Pamplona, 1998, 200 pp.

HOBHOUSE, L. T. *Liberalism*, H. Holt and company; New York, 1911; Oxford University Press; Oxford, 1964, 130 pp.

HOLMES, STEPHEN *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press; Cambridge (Massachusetts)-London, 1993, 330 pp.

HORTON, JOHN y ANDREA T. BAUMEISTER (eds.) *Literature and the Political Imagination*, Routledge; New York, 1996, viii + 260 pp.

HUDSON, DEAL W. y DENNIS WM. MORAN (eds.) *The Future of Thomism*, University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1992, 310 pp.

IBÁÑEZ LANGLOIS, JOSÉ MIGUEL *Teología de la liberación y lucha de clases*, Palabra; Madrid, 1986, 228 pp.

INCIARTE, FERNANDO “El bucle melancólico en perspectiva”: Nueva Revista, (71) Sep.-Oct. 2000, pp. 46-63.

ITURMENDI MORALES, JOSÉ “Una aproximación a los problemas del método jurídico desde la filosofía del derecho”, Centro de Estudios Constitucionales, Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1983, pp. 571-608. Separata de: *Estudios de Filosofía del Derecho y Ciencia Jurídica en memoria y homenaje al catedrático Luis Legaz y Lacambra (1906-1980)*, JOSÉ ITURMENDI MORALES y JESÚS LIMA TORRADO (eds.).

— *En torno a la deontología: La función social y la responsabilidad de las profesiones jurídicas*, Separata del Anuario Jurídico y Económico Escorialense, 31, 1998, 154 pp.

JOHNSTON, PAUL *The Contradictions of Modern Moral Philosophy: Ethics after Wittgenstein*, Routledge; London y New York, 1999, xii, 180 pp.

JOUVENEL, BERTRAND DE *Los Orígenes del Estado moderno: Historia de las ideas políticas del siglo XIX*, EMESA; Madrid, 1977, 456 pp.

KAUFMANN, A. *La filosofía del derecho en la postmodernidad*, Temis; Santa Fe de Bogotá, 1992.

KAUFMAN, A. S. “A Sketch of a Liberal Theory of Fundamental Human Rights”, en *The Monist*, 52 (1968)

KEAT, RUSSELL *On Market Boundaries and Human Well-Being*, Macmillan, 1998.

— *Cultural Goods and the Limits of the Market*, St. Martin's Press, New York, 2000.

KENT, BONNIE *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Catholic University of America Press; Washington, D.C., 1995, viii + 270 pp.

KINGWELL, MARK *A Civil Tongue: Justice, Dialogue, and the Politics of Pluralism*, Pennsylvania State University Press; University Park, 1995, ix + 270 p.

KOTVA JR., JOSEPH J. *The Christian Case for Virtue Ethics*, Georgetown University Press; Washington, D. C., 1996, x + 184 pp.

LAJEUNESSE, YVETTE y LUKAS K. SOSOE *Bioéthique et culture démocratique*, Harmattan; Montréal, 1996, 234 pp.

LARMORE, CHARLES E. *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press; Cambridge, N.Y., 1987, xv + 193 pp.

LEFEBVRE, H. *Le Marxisme*, P.U.F.; Paris, 1972, 128 pp.

LEVY, DONALD *Freud Among the Philosophers: The Psychoanalytic Unconscious and its Philosophical Critics*, Yale University Press; New Haven, 1996, 189 pp.

LISSKA, ANTHONY J. *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Clarendon Press-Oxford University Press; Oxford-New York, 1996, xv + 320 pp.

LLANO CIFUENTES, ALEJANDRO *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1973, 374 pp.

— *Metafísica y lenguaje*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1984, 362 pp.

— *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1988, 244 pp.

— *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999, 224 pp.

— “El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas”, *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 2, p. 468.

LOCKHART WALKER, ANDREW *The Revival of the Democratic Intellect: Scotland's University Traditions and the Crisis in Modern Thought*, Polygon; Edinburgh, 1994, 382 pp.

LUNTLEY, MICHAEL *The Meaning of Socialism*, Duckworth; London, 1989, x + 206 pp.

MACLEOD, COLIN M. “Liberal Neutrality or Liberal Tolerance”, *Law and Philosophy* Vol. 16, n. 5, pp. 529-559

MARGOLIS, JOSEPH *Life without Principles: Reconciling Theory and Practice*, Blackwell; Cambridge M.A., 1996, ix + 262 pp.

MARITAIN, JACQUES *Man and the State*, University of Chicago Press, 1951, Hollis & Carter; London, 1954, 197 pp.

MARKHAM, IAN S. *Plurality and Christian Ethics*, Cambridge University Press; Cambridge y New York, 1994, xiv + 225 pp.

MARTÍNEZ MUÑOZ, JUAN ANTONIO *La ontofenomenología del derecho en la obra de Sergio Cotta*, Universidad Complutense, Facultad de Derecho, Madrid, 1993, 441 pp.

— *¿Abuso del derecho?* Servicio de Publicaciones Facultad de Derecho U.C.M., Madrid, 1998, 255 pp.

MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, ALFONSO: “Los cambios en la cultura del trabajo”, *Nuestro Tiempo*, Pamplona, ene-feb 1997, nº 511-512, pp. 110-122.

MARX, KARL *Der "Gotha". Randglossen zum programm der detuschen arberiterpartei*, The Gotha program, New York, National executive committee, Socialist labor party, 1922, 64 pp. *Critique of the Gotha programme*, edición inglesa: International Publishers; New York, 1933, 119 pp. Traducción española: *Crítica al programa de Gotha*, Materiales; Barcelona, 1977, 110 pp.

— *Kapital*, (1872). Traducción española *El capital*, Editorial Crítica; Barcelona, 1980, 592 pp.

— *Manuscritos de 1844 y tesis sobre Feuerbach*, Uca Editores, San Salvador, 1987, 145 pp.

MAURI ALVAREZ, MARGARITA *Bien humano y moralidad*, PPU, Barcelona, 1989, 309 pp.

MEEKS, WAYNE A. *The origins of Christian morality: The first two centuries*, Yale University Press; New Haven, 1993, x + 275 pp. Hay traducción española: *Los orígenes de la moralidad cristiana*, Ariel; Barcelona, 1994, 288 pp.

MILBANK, JOHN *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell; Cambridge M.A., 1990, 443 pp.

MILL, JOHN STUART *Utilitarianism* (1891), traducción española: *El utilitarismo*, Alianza; Madrid, 1994, 160 pp.

MILLÁN-PUELLES, ANTONIO *El interés por la verdad*, Rialp; Madrid, 1997, 336 pp.

MONTORO BALLESTEROS, ALBERTO *Sobre la revisión crítica del derecho subjetivo desde los supuestos del positivismo lógico*, Universidad de Murcia 1983, 120 pp.

— “Ideologías y fuentes del derecho”, *Revista de Estudios Políticos*, 40 (jul.-ago. 1984), pp. 72-73.

— *Aproximación al estudio de la lógica jurídica*, Universidad de Murcia, Facultad de Derecho, 1986, 141 pp.

— *Derecho y moral*, Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1993, 33 pp.; Cuadernos de Teoría fundamental del Derecho, 5.

— *El deber jurídico*, Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1993, 28 pp. Cuadernos de Teoría fundamental del Derecho, 14.

— *Conflicto social, derecho y proceso*, Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1993, 53 pp. Cuadernos de Teoría fundamental del Derecho, 20.

— “Raíces medievales de la protección de los derechos humanos” en *Anuario de derechos Humanos*, 6 (1990), pp. 85 y ss.

MOUW, RICHARD J. *The God Who Commands*, University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1990, viii + 214 pp.

MULHALL, STEPHEN y ADAM SWIFT: *Liberals and Communitarians*, Blackwell; Oxford (UK) - Cambridge (USA), 1992, xvi + 302 pp. Hay traducción española: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy; Madrid, 1996, 464 pp.

MURDOCH, IRIS *The Sovereignty of Good*, Schocken Books, New York - Routledge & K. Paul; London, 1970, vii + 106 pp.

MURPHY, NANCEY *Anglo-American Postmodernity: Philosophical Perspectives on Science, Religion, and Ethics*, Westview; Boulder, Colorado, 1997

NEGRO PAVÓN, DALMACIO *Liberalismo y socialismo: la encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Centro de Estudios Constitucionales; Madrid, 1976, 292 pp.

— *La imaginación política de Hobbes*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, 87 pp. *Nota Separata de Revista de Estudios Políticos*, nº. 215.

— *Comte: Positivismo y revolución*, Cincel, Madrid, 1985, 240 pp.

— *El liberalismo en España: una antología*, Unión Editorial, 1988, 356 pp.

— *La Tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, 1995, 322 pp.

NELSON, PAUL *Narrative and Morality: A Theological Inquiry*, Pennsylvania State University Press; University Park, 1987, 180 pp.

NIELSEN, KAI *Why Be Moral*, Prometheus; Buffalo, 1989, 300 pp.

NEUHAUS, JOHN WILLIAM *Toward a Biocritical Sociology*, Peter Lang; New York, 1996, x + 210 pp.

NOZICK, ROBERT *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell; Oxford, 1975, xvi + 367 pp.

OCÁRIZ BRAÑA, FERNANDO *El Marxismo: teoría y práctica de una revolución*, Palabra; Madrid, 1980, 240 pp.

OKIN, SUSAN MOLLER *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books; USA, 1989, 216 pp.

O'NEILL, JOHN *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World*, Routledge, 1993, x + 227 pp.

PHILLIPS, DEREK L. *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton University Press; Princeton, N.J., 1993, x + 248 pp.

PIEPER, JOSEPH *Justicia y fortaleza*, Rialp; Madrid, 1968, 272 pp.

PINCOFFS, EDMUND “Quandary Ethics”, en *Mind* 80 (1971), pp. 552-571

PLANT, RAYMOND *Politics, Theology and History*, Cambridge University Press; Cambridge U.K. & New York, 2001, xv + 380 pp.

PLATÓN *La República*, Centro de Estudios Constitucionales; Madrid, 1997, 1190 pp.

POLANYI, KARL *The Great Transformation*, Octagon Books; New York, 1944, xii + 315 pp. Hay traducción española: *La gran transformación*, Ed. Endymion; Madrid, 1989, 468 pp.

POOLE, ROSS *Morality and Modernity*, Routledge; London, 1991, xii + 196 pp. Hay traducción española: *Moralidad y modernidad*, Herder; Barcelona 1993, 260 pp.

POPPER, KARL “Unended Quest: An Intellectual Autobiography of Karl Popper”, en *The Philosophy of Karl Popper*, Schlipp (ed.), pp. 3-181; hay traducción española: *Búsqueda sin término: Una autobiografía intelectual*, Tecnos; Madrid, 1985, 288 pp.

PORTER, JEAN *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, John Knox Press; Westminster, 1990, 208 pp.

— *Moral Action and Christian Ethics*, Cambridge University Press; Cambridge U.K. & New York, 1995, xvi + 235 pp.

PREUSSNER, ANDREAS *Die Komplexität der Tugend: Eine historisch-systematische Untersuchung*, Epistemata. Reihe Philosophie, 199, Köningshausen und Neuman; Würzburg, 1997. vi + 176 pp.

RASMUSSEN, ARNE *The Church as Polis : From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Notre Dame University Press; Notre Dame, 1996, 418 pp.

RAWLS, JOHN *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978, 656 pp.

— “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, n. 14 (3), 1985, pp. 223-251.

— “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”: *New York University Law Review*, 64 (2), 1989, pp. 233-255.

— *Political Liberalism*, Columbia University Press; New York, 1993. Hay traducción española: *El liberalismo político*, Crítica; Barcelona, 1996, 440 pp.

RAZ, JOSEPH *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994, vii + 364 pp.

REESE-SHÄFER, WALTER *Grenzgötter der Moral. Der europäisch-amerikanische Diskurs zur Politischen Ethik*, Suhrkamp; Frankfurt, 1997, 780 pp.

RHONHEIMER, MARTIN *La filosofía política di Thomas Hobbes, Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Roma, 1996.

— *La perspectiva de la moral: fundamentos de la ética filosófica*, Rialp; Madrid, 2000, 456 pp.

RODRÍGUEZ LUÑO, ANGEL *Ética General*, EUNSA; Pamplona, 1991, 264 pp.

ROGERS JR., EUGENE F. *Thomas Aquinas and Karl Barth: Sacred Doctrine and the Natural Knowledge of God*, University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana, 1995, xvii + 248 pp.

RORTY, RICHARD *Objectivity Relativism and Truth*, Cambridge University Press; Cambridge, 1991, x + 226 pp.

— *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press; Cambridge, 1989, xvi + 201 pp.

ROSENBLUM, NANCY L. (ed.) *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press; Cambridge, Mass., 1989, vi + 302 pp.

ROSS, PHILIP J. *De-privatizing Morality*, Avebury; Aldershot, Hants, England - Brookfield, Vt., USA, 1994, vii + 119 pp.

RUGGIERO, GUIDO *Storia del liberalismo europeo*, G. Laterza & figli; Bari, 1945, viii + 499 pp.

RUPRECHT JR., LOUIS A. *Afterwords: Hellenism, Modernism, and the Myth of Decadence*, State University of New York Press; Albany, 1996, xiii + 260 pp.

SACKS, JONATHAN *The Politics of Hope*, Jonathan Cape; London, 1997, xvi + 288 pp.

SÁNCHEZ CÁMARA, IGNACIO “El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos”, *Persona y Derecho* Vol. 38, pp. 227-269

SANCHO IZQUIERDO, M. Y J. HERVADA, *Compendio de Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona, 1980, 388 pp.

SANDEL, MICHAEL (ed.) *Liberalism and its Critics*, Basil BlackWell; Oxford - New York University Press; New York, 1984, vi + 272 pp.

— *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press; Cambridge, UK - New York, 1984; ix + 191 pp. Hay traducción española: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa; Barcelona, 2000, 240 pp.

SCHAPIRO, J. S. *Liberalism: Its Meaning and History*, Van Nostrand; Princeton, 1958, 192 pp.

SCHUMPETER, J. A. *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 5ª ed., Allen and Unwin; London, 1976, xiv + 437 pp.

SERRANO RUIZ-CALDERÓN, JOSÉ MIGUEL *Una aproximación a las fuentes doctrinales de la concepción savigniana de la persona jurídica* Tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense. 05-11-1985.

— *Cuestiones de bioética*, Speiro, Madrid, 1991, 176 pp.

— *Bioética, poder y derecho*, Universidad Complutense de Madrid (Facultad de Derecho); Madrid, 1993, 97 pp.

- *Familia y Tecnología*, Universidad Complutense (Facultad de Derecho); Madrid, 1996, 184 pp.
- *Eutanasia y vida dependiente*, EIUNSA, Madrid, 2001, 149 pp.
- SHAPIRO, IAN *Political Criticism*, University of California Press; Berkeley, 1990, xii + 338 pp.
- SIEBERS, TOBIN *Morals and Stories*, Columbia University Press; New York, 1992, x + 235 pp.
- SMITH, ADAM *Investigación sobre la Naturaleza y Causa de la Riqueza de las Naciones*, F.C.E, México, 1979, 917 pp.
- SMITH, BARBARA HERRNSTEIN *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*, Harvard University Press; Cambridge, Mass., 1988, 229 pp.
- SMITH, P. CHRISTOPHER *Hermeneutics and Human Finitude: Toward a Theory of Ethical Understanding*, Fordham U.P.; New York, 1991, xxviii + 291 pp.
- SPAEMANN, ROBERT *La crítica de las utopías políticas*, EUNSA; Pamplona, 1979, 344 pp.
- STOLLE, JEFFREY J. *Whose Eudaimonia?: Aristotle and MacIntyre on the Highest Human Good*, 1994, v + 107 pp.
- STOUT, JEFFREY *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*, Notre Dame, 1981, xii, 307 pp.
- *Ethics After Babel: The Languages of Morals and Their Discontents*, Beacon Press; Boston, 1988, xiv + 38 pp.
- SUÁREZ COLLÍA, JOSÉ MARÍA *Naturaleza humana y fundamentación del conocimiento ético en el pensamiento contemporáneo una introducción al estudio del iusnaturalismo católico*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Facultad de Derecho, 1989.
- *El principio de irretroactividad de las normas jurídicas*, Actas, Madrid, 1991, 79 pp.
- TAYLOR, CHARLES *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press; Cambridge, 1990, xii + 601 pp. Hay traducción española: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós; Barcelona, 1996, 610 pp.
- TERMES, RAFAEL *Antropología del capitalismo*, Actualidad y Libros, Barcelona, 1992; 2ª edición: Rialp; Madrid, 2001, 379 pp.
- THIEBAUT, CARLOS “Cabe Aristóteles”, *Revista de occidente* 12, 1987, p. 43; Versión ampliada en *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid 1988, 181 pp.
- “De nuevo, criticando al liberalismo”, *Arbor*, nov-dic. 1987, nº 503-4, Tomo 128, pp. 147-62;

— *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales; Madrid, 1992, 222 pp.

ULIN, ROBERT C. *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*, University of Texas Press; Austin, 1984, xvii + 200 pp

VACHET, ANDRÉ *L'ideologie liberale*, Editions Anthropos, Paris, 1970, 571 pp. Trad. castellana: *La ideología liberal*, Fundamentos; Madrid, 1972, 2 vols. 270 y 288 pp.

VELARDE, CARIDAD *Liberalismo y Liberalismos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 40, 1997, 116 pp.

VETLESEN, ARNE JOHAN *Perception, Empathy, and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, Pennsylvania State University Press; University Park, 1994, xii + 391 pp.

VILLAMOR MAQUIEIRA, CARLOS DE *Fundamentación, historia y aplicación de los derechos fundamentales*, U. de Cáceres, 1998, 217 pp.

— “El fenómeno de la globalización como consecuencia del Neoliberalismo”, Anuario de la Facultad de Derecho de Cáceres, 9 (1991), pp. 447-468.

VILLAVERDE, M^a J. *Rousseau y el Pensamiento de las Luces*, Ed. Tecnos; Madrid, 1987, 264 pp.

VILLEY, MICHEL *Compendio de Filosofía del Derecho*, EUNSA. Pamplona, 1981, 500 pp.

— *La formation de la pensée juridique moderne: cours d'histoire de la philosophie du droit*, , 9^a ed. corregida, Montchrestien; Paris, 1975, 718 pp.

VON DOHLEN, RICHARD F. *Culture War and Ethical Theory*, University Press of America; Lanham [Md.] London, 1997, vii + 148 pp.

VON WRIGHT, G. H. *Logical Problem of Induction*, Oxford, 1965 - Barnes & Noble, New York, 1966, xii + 249 pp.

WADELL, PAUL *Friendship and the Moral Life*, University of Notre Dame Press; Notre Dame, 1989, xviii + 189 pp.

WALKER, ANDREW LOCKHART *The Revival of the Democratic Intellect: Scotland's University Traditions and the Crisis in Modern Thought*, Polygon; Edinburgh, 1994, 382 pp.

WALZER, MICHAEL *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983, xviii + 345 pp.

WARNKE, GEORGIA *Justice and Interpretation*, Polity y MIT Press; Cambridge, Mass., 1992, viii + 178 pp.

WEBER, MAX *Die protestantische ethik, und der geist des kapitalismus*, Mohr; Tübingen, 1934, 2 p., 1., 206 pp. Traducción española: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (1904), Península, Barcelona, 1994, 264 pp.

WELLEN, RICHARD *Dilemmas in Liberal Democratic Thought Since Max Weber*, Peter Lang; New York, 1996, 195 pp.

WOLF, URSULA *Das Problem der moralischen Sollen*, Walter de Gruyter; Berlin-N.Y., 1984.

WONG, D. B. *Moral Relativity*, University of California Press; Berkeley, California, 1984, xii + 248 pp.

WONG, DAVID B. *Moral Relativity*, University of California Press, 1984, xii + 248 pp.

YACK, BERNARD "The Problem with Kantian Liberalism", en *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Ronald Beiner y William James Booth (eds.), Harvard University Press; Cambridge, 1993, pp. 224-244.

YEARLEY, LEE H. *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, State University of New York Press; Albany, 1990, xiv + 280 pp.

ZAGZEBSKI, LINDA TRINKAUS *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press; New York, 1996, xvi + 365 pp.