

Una lectura interpretativa de Tras la virtud, de Alasdair MacIntyre

Fernando FERNÁNDEZ-LLEBREZ

Manuscrito original recibido: 14 de junio de 2010.
Aceptado: 25 de julio de 2010.

RESUMEN

El presente artículo versa sobre la obra y el pensamiento de Alasdair MacIntyre, centrándose en *After Virtue*, su trabajo más emblemático. Se realiza un recorrido por esta obra, pero a diferencia de otros estudios se la ubica dentro del pensamiento y la labor general del autor, con el propósito de alumbrar algunas de sus ideas. En ese sentido, el contextualizar dicho trabajo dentro del pensamiento de MacIntyre, y su evolución posterior, permite rastrear ciertas concepciones características del pensador escocés. Así, se ahonda en aspectos que todavía quedaban abiertos cuando escribió *After Virtue* y que con el paso del tiempo han ido confeccionando su reflexión, como por ejemplo la impronta que en ella ha dejado Tomás de Aquino.

PALABRAS CLAVE

Alasdair MacIntyre, virtud, teoría política, ética, comunitarismo, democracia.

ABSTRACT

This article centers on the thought of Alasdair MacIntyre, whose most prominent work, *After Virtue*, is considered a classic of political science. In contrast with other reviews, this article will examine *After Virtue* within the broader context of MacIntyre's thinking and publications. An overview of MacIntyre's literary corpus and the evolution of his thinking will shed light on the volume examined and trace certain ideas that are characteristic of this Scottish political philosopher. Matters that remained unsettled in *After Virtue* have become over time more defined in MacIntyre's thinking, such as the influence exerted upon him by Thomas Aquinas.

KEY WORDS

Alasdair MacIntyre, virtue, political theory, ethics, communitarianism, democracy.

*After Virtue*¹ pasa por ser, con razón, un texto central para la teoría política contemporánea. Además es, probablemente, el trabajo más conocido y significativo del pensamiento de Alasdair MacIntyre. De hecho, es imposible entender su teoría política si no nos adentramos en el significado de dicha obra. Pero, del mismo modo, para poder entender satisfactoriamente el sentido de *Tras la Virtud* es necesario insertarla dentro del conjunto de su obra, pues no será igual analizarla de forma contextualizada y como parte de un conjunto —que es lo que se pretende hacer en este artículo—, que sólo comprenderla como una pieza singular.

De la misma manera, la distancia temporal a la hora de acercarse a un trabajo de este calibre es otro factor a tener en cuenta que influye sobre cómo leemos este gran clásico. Así, cuando leí por primera vez *After Virtue*, era bastante joven; además, fue una de las primeras obras que leía en mi aproximación al campo de la teoría política; y todo ello en un momento personal bastante delicado, lo que facilitaba una lectura muy personal del libro. Por eso ahora, ya pasados cerca de veinte años, y tras releer esta magnífica obra, uno se le acerca de forma distinta a como cuando la descubrió por primera vez.

VIDA Y PENSAMIENTO EN MACINTYRE: UN BREVE APUNTE

La dimensión personal en la obra de MacIntyre es una variable a tener muy cuenta a la hora de analizar su pensamiento. Si bien es un autor conocido mundialmente desde los años ochenta y se le ubica, certeramente, en los Estados Unidos, es preciso reconocer que su vida ha tenido más de un periplo. De hecho, nació en Glasgow (Escocia) el 12 de enero de 1929 en una familia de pescadores². Realidad ésta que le acompañará a lo largo de toda su vida y que queda reflejada en aspectos como su querencia comunitaria, o su valoración de la transmisión oral.

Estudió en la institución ahora conocida como Queen Mary, de la Universidad de Londres, y obtuvo un *Master of Arts* en las Universidades de Manchester y Oxford. Comenzó su carrera como profesor en 1951 en la Universidad de Man-

¹ Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981. Ésta fue la primera edición. En nuestro caso, y por facilitar la traducción, trabajaremos con la primera edición en castellano que es la traducción de la segunda edición inglesa (1984) y que incorpora un epílogo de dicha versión. En este sentido, la obra que citaremos a lo largo del trabajo será: Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987. En el cuerpo del texto usaremos de forma indistinta la expresión inglesa (*After Virtue*) y la española (*Tras la virtud*) a la hora de referirnos al título del libro.

² De 1953 a 1963 estuvo casado con Ann Peri, con quien tuvo dos hijas; de 1963 a 1977, con Susan Williams con quien tuvo un hijo y una hija; y desde 1977 está casado con la filósofa Lynn Joy.

chester, enseñando en las Universidades de Leeds, Essex y Oxford en el Reino Unido. Alrededor de 1969 se trasladó a Estados Unidos, donde ha dado clases en diversas universidades tales como Brandeis, Boston, Vanderbilt, Yale o Duke, entre otras.

Pero la institución académica a la que más ha estado vinculado —y no por casualidad— es la Universidad de Notre Dame (desde 1985), una de las grandes universidades católicas norteamericanas y de la que actualmente es *Permanent Senior Research Fellow*³. Hablamos de un intelectual con un reconocimiento académico altísimo, respaldado por más de un centenar de artículos publicados en revistas especializadas y con más de veinte libros, de los cuales una buena parte, aunque no toda, ha sido y, sobre todo, está siendo traducida al castellano. Una trayectoria que, curiosamente —y tal vez porque no lo haya pretendido nunca— no ha generado escuela doctrinaria alguna a modo de *macintarianos*.

Tras la virtud es ya un clásico dentro de la teoría política norteamericana, y mundial, y forma parte de los debates más calientes que se dieron en la disciplina desde mediados de los años ochenta hasta finales del siglo pasado. La relevancia de este texto no ha venido sólo por su fortaleza intelectual —que la tiene y mucha—, sino también porque se insertaba en una de las grandes polémicas de finales de siglo de la teoría política contemporánea: la relativa al liberalismo *versus* comunitarismo y, en concreto, a la controversia sobre las distintas concepciones de la justicia. Debate estrella dentro de la teoría política contemporánea norteamericana, por lo menos, durante la década de los ochenta y principios de los noventa del siglo pasado y que hoy en día se ve continuado por la aparición de otro gran trabajo como es *La idea de la justicia*, de Amartya Sen⁴.

Pronto hará treinta años desde que MacIntyre escribiera *After Virtue*. Nuestro longevo pensador escocés la publicó en 1981, cuando tenía 52 años, y no puede decirse que sea una obra temprana, pues ya había escrito anteriormente cerca de diez libros. Es, seguramente, una obra de madurez tanto intelectual como personal, aunque menor de lo que en un principio pudiera pensarse. De hecho, para abordar satisfactoriamente su significado considero, hoy, que es preciso insertar dicha obra dentro de una doble realidad.

³ Entre sus galardones podemos destacar el haber sido Doctor Honoris Causa por las Universidades de Swarthmore College (1963) y por la Queen's University of Belfast (1988). También ha sido miembro de la *Academia Americana de las Artes y las Ciencias*, de la *Real Academia Irlandesa*, de la *Academia Británica* y de la *Asociación Americana de Filosofía*, de la que fue presidente (1984), y ha impartido prestigiosas conferencias como las *Gifford Lectures* (Edimburgo), *Richard Peters Lecture* (Universidad de Londres), *Lindley Lecture* (Kansas), *Carlyle Lecture* (Oxford), *Gauss Seminars* (Princeton) y *Aquinas Lecture* (Marquette University).

⁴ Amartya SEN, *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2009.

Por un lado, verla como parte de una especie de trilogía donde *After Virtue* es el primer eslabón de todo un giro teórico que continúa con *Justicia y Racionalidad* y que culmina con *Tres versiones rivales de la ética*⁵. Así, muchos de los conceptos desarrollados en *Tras la virtud* se van a ver complementados, y a veces corregidos, por las obras mencionadas, y se puede decir que si bien MacIntyre comienza siendo un aristotélico (en *Tras la Virtud*) terminará siendo un tomista-aristotélico (en *Tres versiones rivales de la ética*). Por otro lado, y como consecuencia de lo dicho, es recomendable situar *After Virtue* dentro del conjunto del pensamiento de MacIntyre y, en concreto, de la evolución intelectual de su autor pues, de lo contrario, se pierde de vista la perspectiva teórica de la obra.

TRAS LA VIRTUD Y ÉTICA EN MACINTYRE: LA TRADICIÓN DE LAS VIRTUDES

Tras la virtud es un texto principalmente de carácter ético que se puede dividir en tres partes. Una primera, remite a la descripción que hace del estado actual de la moral o la ética contemporánea; una segunda, supone una aproximación histórica tanto al legado de la Ilustración como a su contrapunto, la tradición de las virtudes; y una tercera, en la que nos muestra su concepción neoaristotélica de las virtudes.

Si nos detenemos un momento en los inicios de *Tras la virtud*, comprobamos cómo la evaluación que hace del estado de la ética en nuestras sociedades no es muy halagüeño que se diga. Para él, lo que nos quedan son, realmente, retazos de una cultura moral anterior,

fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, aunque continuamos usando muchas de las expresiones-clave. Pero hemos perdido —en gran parte, si no enteramente— nuestra comprensión, tanto teórica como práctica de la moral⁶.

Este simulacro que hoy vivimos, y que caracteriza al emotivismo y a las sociedades posmodernas, supone una descontextualización respecto de la Ilus-

⁵ Alasdair MACINTYRE, *Justicia y racionalidad. Concepto y contextos*, EIUNSA, Barcelona, 1994, y Alasdair MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Barcelona, 1992.

⁶ MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 15.

tración del siglo dieciocho y una parodia de sus antecesores. Por ello, parece prácticamente imposible defender que, dentro de la Modernidad, se puedan encontrar planteamientos en donde la *tradicción de las virtudes* pueda tener una presencia sostenida. Más bien será al contrario, de ahí su desconsuelo.

Tras la Virtud se caracteriza por desarrollar de forma sostenida toda una serie de conceptos (tradicción intelectual, virtudes, unidad narrativa...) que son fundamentales para comprender el pensamiento de nuestro autor.

A la hora de definir una *tradicción intelectual*, lo primero que hay que decir es que ésta no es igual a tradicionalismo. De hecho, MacIntyre es muy crítico con el planteamiento de Edmund Burke (1729-1797), tanto en el sentido de que el pensador irlandés habla en singular (sólo hay una tradición), como porque además entiende el vocablo tradición en un sentido cultural antropológico (las costumbres y prácticas tradicionales que hay en un territorio). Sin embargo, una *tradicción intelectual*, en sintonía con la idea de Sheldon S. Wolin de *tradicción de discurso*⁷, es una aproximación teórica al conocimiento, y no hay una única tradición sino muchas.

Bien es verdad que en sus primeros trabajos —y hasta mediados de los mismos, es decir, hasta precisamente *Tras la Virtud*—, MacIntyre planteaba que el liberalismo no era una tradición intelectual. De hecho, sostenía que un elemento diferenciador entre su concepción teórica y la liberal era justamente que la tradición de las virtudes sí se definía y era una tradición intelectual, mientras que el liberalismo no.

Así, en *Tras la Virtud*, MacIntyre plantea que la Ilustración no es una tradición intelectual porque, precisamente, se rige por la idea cartesiana de que los principios abstractos y generales son los fundadores de todo razonamiento, lo cual es una consideración totalmente opuesta a lo que implica la propia idea de *tradicción intelectual*.

Como señala nuestro autor, en una *tradicción intelectual*:

La investigación racional, tanto acerca de la moralidad como de cualquier otra cosa, continúa el trabajo de, y permanece arraigada en, el mito y la metáfora pre-rationales. Tal investigación no arranca de los primeros principios cartesianos, sino de algún punto de partida histórico contingente, de alguna ocasión, que asombró lo suficiente como para plantear interrogantes, provocar respuestas rivales y, por tanto, conducir a argumentos contrapuestos. Estos argumentos desarrollados

⁷ Sheldon S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 31ss.

sistemáticamente a través del tiempo se convirtieron en un rasgo prominente de las relaciones sociales que conforman y a las que le dan expresión⁸.

Pero no será hasta su siguiente libro, *Justicia y racionalidad* y, sobre todo, en *Tres versiones rivales de la ética* —con la que termina la hipotética trilogía que se inicia con *Tras la virtud*—, cuando MacIntyre plantee de forma nítida que la sociedad contemporánea está conformada por tres tradiciones específicas y diferenciadas: la liberal o enciclopedista (ilustrada), la genealógica (que comienza con Friedrich Nietzsche y que está encarnada en Michel Foucault y la filosofía posmoderna) y la tradición de las virtudes o aristotelismo-tomista⁹. Idea ésta, por cierto, que perdurará hasta hoy en día en su razonar.

De manera sintética podemos decir que una *tradicón intelectual* es un conjunto de textos con intérpretes que se ubican dentro de una perspectiva histórica, en donde el conflicto entre las diversas aportaciones da cierta unidad a la explicación. Se reconoce el conflicto interno como piedra angular para que, desde él, la tradición vaya cambiando y evolucionando. Sus primeros principios, así como esta evolución interna, es lo que termina por definir y diferenciar a cada *tradicón intelectual*. A partir de aquí, los caminos se separan, ya que hay discrepancias a la hora de considerar cómo nos enfrentamos al conflicto intelectual que, a su vez, está relacionado con los primeros principios que se defienden.

Para MacIntyre, la relación con el pasado no se sustenta en la mayor o menor adaptación, sino en las tensiones que genera. Como él mismo señala:

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 adecuado¹⁰.

⁸ Así, por ejemplo, “las culturas pre-rationales de los cuentos se convierten en sociedades racionales en las que, primero, los cuentos se cuestionan y después son desarrollados por teorías que, cuando llega el momento, vuelven a ser puestas en cuestión”. Véase: Alasdair MACINTYRE, “Nietzsche or Aristotle?” (entrevista realizada por Giovanna BORRADORI), en *The American Philosopher*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994, p. 7. De igual manera se manifestaba George Santayana cuando reflexionaba sobre el pensamiento. Véase George SANTA-YANA, *Interpretaciones de poesía y religión*, Cátedra, Madrid, 1993.

⁹ MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 166-266.

¹⁰ MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 185.

Esta concepción no impide reconocer que MacIntyre (como también le pasará a Richard Rorty¹¹) cae en flagrantes contradicciones, pues si una *tradicón intelectual* viene marcada por el cambio y el conflicto, entonces no tiene mucho sentido que las referencias que nuestro autor pone a la hora de hablar de quienes mantienen dichas tradiciones sean las comunidades ortodoxas de origen católico, protestante, judío, musulmán, tal y como escribe en *Tras la Virtud*¹².

En cualquier caso, lo que interesa ahora es conocer la relación que se establece entre la arquitectura política y moral de cada *tradicón* y nuestra sociedad contemporánea. Una vinculación, o una ausencia de la misma, que nos permitirá hablar de las distintas tradiciones que hay en el mundo contemporáneo y a lo largo de su historia. Pero como es bien sabido, MacIntyre se sitúa como defensor de una tradición en concreto: la que él mismo denomina como *tradicón de las virtudes*. Los rasgos que la caracterizarán serán los siguientes: el concepto de unidad narrativa, el de virtudes y prácticas, y la relación de éstas, como medios, con los fines que se persiguen¹³, lo que le llevará a hablar de bienes éticos internos y externos a las prácticas.

Para MacIntyre, los *bienes éticos internos* son el resultado de competir en excelencia, siendo típico de éstos que sus logros sean un bien para toda la comunidad que participa en la actividad. Los *bienes internos* no son simplemente un medio para alcanzar algo, sino que son parcialmente constitutivos del bien pretendido. De hecho, estos *bienes* no hablan la misma lengua que la distinción liberal entre medios y fines, ya que los “medios internos a un fin dado no pueden caracterizarse, adecuadamente, con independencia de la caracterización de los medios”¹⁴ existiendo cierta relación entre los medios y los fines que se persiguen. Ejemplos de estos bienes son la justicia, el honor y la valentía.

Sin embargo, los *bienes externos* conforman una actividad caracterizada por ser “propiedad y posesión de un individuo”¹⁵. Son objeto de una “competencia

¹¹ Para un recorrido, en este sentido, por el pensamiento de Rorty puede acudir a Fernando FERNÁNDEZ-LLEBREZ, “La sustancia poética del pensamiento democrático”: *Revista de Estudios Políticos*, n.º 97 (1997), pp. 291-317.

¹² Estas contradicciones son sintomáticas ya que muestran sus huecos. Para una revisión crítica, en este sentido, de la obra de MacIntyre véase: ROSS POOLE, *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*, Herder, Barcelona, 1993, pp. 219ss.

¹³ Para una profundización en estos conceptos, véase MACINTYRE, *Tras la virtud*, pp. 230-240 y 268-270.

¹⁴ *Ibid.*, p. 230.

¹⁵ *Ibid.*, p. 237.

en la que debe de haber perdedores y ganadores”¹⁶, su juego es de suma cero y se guían por un criterio de mutuo beneficio en el que lo que se mide es su valor de cambio, y de los que son ejemplos tanto el poder como el dinero. Así, si los *bienes externos* aluden siempre a la eficacia, los *internos* hacen mención a su valor intrínseco, a su *excelencia*, de ahí que los *bienes internos* estén relacionados con los fines de una actividad, mientras que los *externos* no necesiten de dicha relación.

¿En qué concepción ética, desde el punto de vista histórico, se va a inspirar MacIntyre para construir esta idea de bienes éticos? Para él, y en esto coincide con Giambattista Vico (1668-1744)¹⁷, el origen de esta concepción se encontrará en el pensamiento homérico, de ahí que acuda a él en *Tras la Virtud*; y lo volverá a hacer en su libro *Justicia y racionalidad*, donde denominará a los bienes internos como *bienes de la excelencia* y a los bienes externos como *bienes de la efectividad*¹⁸.

Esta concepción homérica va a ser continuada en la Atenas clásica, siendo desarrollada de manera fehaciente por el republicano Aristóteles (384 a. C.- 322 a. C.). Son probablemente estos capítulos de índole histórica, en los que hace un recorrido magistral por el mundo clásico señalando las aportaciones trágicas, estoicas, etc., algunos de los de mayor belleza narrativa del libro, y donde muestra además el inmenso conocimiento que tiene de dicha época.

No obstante, no toda actividad pública conlleva el reconocimiento de esos *bienes internos*, sólo hay algunas que los tienen. A esta específica actividad es lo que MacIntyre denomina *práctica* y define como:

Cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma, mientras se intentan lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la defiende 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 sistemáticamente¹⁹.

Un concepto de *práctica* que implica que sus bienes sólo se logran en relación a los demás *practicantes*. De ahí que diga que el aislamiento del que (supuestamente) parte el pensamiento ilustrado sea algo ajeno a esta realidad, a

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Giambattista VICO, *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 399ss.

¹⁸ MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, pp. 49ss.

¹⁹ MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 233.

no ser que lo haga de forma reactiva; y de ahí la dificultad para que se desarrollen este tipo de *prácticas* en nuestras sociedades liberales.

El compromiso de las instituciones liberales con los *bienes externos* queda claramente reflejado en su necesidad, casi genética, por “conseguir dinero y otros bienes materiales”²⁰. Aquéllas se estructuran en términos de jerarquía distribuyendo dinero, poder y rango como recompensa pública. Esto genera una situación en la que los ideales y la creatividad de las *prácticas* son siempre moldeables por la codicia de la institución y en “donde la atención cooperativa al bien común de la *práctica* es siempre vulnerable a la competitividad de la institución”²¹. De este modo, la separación entre lo *interno* y lo *externo*, característica de la Modernidad, no hace más que ahondar en su aislamiento. Como ha señalado Javier Roiz, lo externo se identifica con lo público y lo interno con lo privado. Una fractura que dificulta que se abran caminos para esta idea de *práctica* dentro del ámbito público liberal democrático²².

Para MacIntyre, esta concepción de la *esfera pública* supone definirla como un lugar donde cabe el *deber* moral, pero no la *virtud* (*areté*) comunitaria. Según Ross Poole, por *deber* debemos entender aquella actividad social en la que “el bien del individuo es conceptualmente distinto del bien de la sociedad”²³, puede contribuir a éste, pero sin quererlo, porque no forma parte de su bienestar. Los bienes que se dan son de carácter *externo*, ya que no van implícitos en su definición. Por su parte, una actividad que sea entendida como *virtud* “es una manera de expresar la propia identidad y es, por lo mismo, un componente de su propia felicidad como individuos”²⁴. Como expresaba, de forma tentativa, el propio MacIntyre: “una *virtud* es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos más capaces de lograr aquellos bienes que son internos a la prácticas y cuya carencia impide efectivamente lograr cualquiera de tales bienes”²⁵.

Esta diferenciación entre *deber* y *virtud* conlleva una distinción a la hora de definir qué son los fines. En la idea de *deber*, la relación que se produce entre los medios y los fines es *externa* porque los bienes que la sustentan sólo tienen dicho valor. Sin embargo, en la idea de *virtud* (*areté*), los medios están interconectados con los fines porque aquellos son partes constitutivas de éstos. Dicha interdependencia es parcial, ya que los fines no son totalmente subsumibles en los medios. Forman parte de ellos, pero también son algo más.

²⁰ Ibid., p. 241.

²¹ Ibidem.

²² Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992.

²³ POOLE, *Moralidad y modernidad*, p. 95.

²⁴ Ibid., p. 96.

²⁵ MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 237.

Algunos autores contemporáneos (Rorty, George Santayana, Hans Gadamer...) han establecido cierta conexión entre la *narrativa política* y los diferentes *géneros literarios*. MacIntyre en *Tras la virtud* no fue una excepción²⁶. Cada uno de ellos a su manera, y desde premisas diferentes, comparten la consideración de que hablar de la democracia significa hacerlo de un específico relato. Este concepto narrativo de la vida supondrá, en MacIntyre, reconocer dos cosas.

Por un lado, que es preciso ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable. Esto equivale a decir que estamos abiertos, cuando se nos pregunte, *a dar cuenta*, en cierto modo, de lo que hemos hecho; lo que implica que muchas de nuestras respuestas se encuentran en la *unidad o no unidad narrativa* de la vida de la que se forma parte.

Por otro lado, no sólo soy alguien a quien se pueden pedir cuentas, sino que también puedo pedir las, es decir: que *puedo cuestionar a los demás*. Esto es así porque formo parte de sus historias tal y como los demás forman parte de la mía, de tal manera que “el relato de la vida de cualquiera es parte de un conjunto de relatos interconectados”²⁷. Por eso, preguntarse qué es bueno para alguien, implica interrogarse sobre lo que es bueno para la sociedad en la que se vive. Disociar ambas perspectivas supone fracturar la *unidad narrativa* en la que cobra sentido tanto la existencia de una persona como la de la sociedad. La relación con el otro se sustenta en un camino interdependiente que posibilita percibir a uno/a como ser humano, y también al mundo que nos rodea.

Esto no significa que esa *unidad narrativa* sea siempre una y la misma, ni que siga los patrones que conforman la sociedad en la que se vive. No existe una cosa así como una única inteligibilidad. Lo que existen son inteligibilidades (en plural), pero tiene que haberlas a no ser que se quiera desintegrar tanto la identidad personal como la colectiva. Uno de los ejemplos que usa MacIntyre a la hora de hablar de esta *unidad narrativa* será la obra de la espléndida Jane Austen (1775-1817)²⁸.

En términos generales, la *tradición de las virtudes* de MacIntyre se puede resumir bajo el siguiente esquema: partimos de una naturaleza humana no formada, la cual es educada a través de las virtudes (que son medios y fines) y en

²⁶ Digo en *Tras la virtud* porque en obras posteriores este aspecto irá perdiendo fuerza. Para una reflexión sobre este menester, véase POOLE, *Moralidad y modernidad*, pp. 219ss.

²⁷ MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 269.

²⁸ El recorrido por la obra de Austen está presente a lo largo de todo *After Virtue*. Son aquellos párrafos que hacen referencia a obras como *Persuasión* o *Mansfield Park* donde encontramos otros de los momentos más álgidos del libro, tanto en lo literario como en lo emotivo.

donde su puesta en práctica nos acerca al *telos* o al fin último de la vida. Este esquema teórico conlleva aceptar dos cuestiones.

En primer lugar, que el planteamiento teórico y ético de MacIntyre es teleológico, esto es, que se encamina hacia un fin. ¿Y cuál es ese fin? Para ser sinceros, MacIntyre dice poco sobre este menester. La forma que tiene de definir el *telos* o la *vida buena* es bastante sencilla, pues la “vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre”²⁹. En segundo lugar, que no hay una única virtud sino una pluralidad de virtudes, por lo que es preciso hablar de *aretés*, en plural. Así, las *virtudes*, ya en plural:

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 para la indagación filosófica acerca del carácter de lo bueno³⁰.

En *Tras la virtud* esto significará distanciarse de la escolástica católica, incluido Tomás de Aquino (1224/1225-1274), tal y como queda reflejado en el capítulo dedicado a las “Apariencias y circunstancias medievales”. Pero no hay que olvidar que esta crítica a Aquino será una de las críticas que el propio MacIntyre se hará a sí mismo; pues será el pensamiento del Aquinate el que cobrará protagonismo en la segunda (*Justicia y racionalidad*) y tercera parte (*Tres versiones rivales de la ética*) de la hipotética trilogía que componen estos libros.

Y si hay una pluralidad de virtudes, entonces, ¿qué lugar se le otorga a la justicia? Para MacIntyre la justicia es una virtud que, sin ser la única, sí es una de las más relevantes. Para empezar, y a diferencia de lo postulado por John Rawls³¹, la justicia es una *virtud ética* y no un *mero* valor moral. Es más, la *justicia como virtud* implica alguna idea de bien, por lo que no es plenamente neutral en cuanto a la defensa de una idea de vida buena, lo que conlleva realizar una crítica directa, cuanto menos, al primer Rawls, ya que para el teórico de Harvard la justicia y la vida buena sí son bienes separables. Y, por último, todo esto afecta al propio contenido de la justicia. Éste queda identificado con *darle*

²⁹ MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 271.

³⁰ *Ibid.*, pp. 270 y 271.

³¹ John RAWLS, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

a cada uno lo que se merece, para lo cual será preciso tener alguna idea de bien común pues, si no, no sabremos cuál es la relación entre lo que uno hace y su contribución al bien general. Pero para MacIntyre el liberalismo no tiene una idea compartida de bien común (se trata como mucho de la mera suma de voluntades particulares), y por ello es imposible que pueda llevar a cabo alguna idea razonable de justicia como merecimiento. De ahí que hable del fracaso del liberalismo, ya que tendrá que contentarse con definiciones de justicia como equidad (en el caso de Rawls) o derechos de propiedad (en el de Nozick), insuficientes a ojos de MacIntyre.

Por eso no es extraño que MacIntyre tenga un planteamiento sumamente crítico en relación al liberalismo. Por un lado cree que éste, como *tradicción intelectual* dominante, es incapaz de conseguir sus propósitos definitorios, de ahí que hable de su fracaso. Por otro también piensa que gran parte de los males —por no decir todos— que hoy en día padecemos se deben a la justificación y normatividad desarrollada por el pensamiento liberal contemporáneo.

De este modo, el desorden moral del que habla MacIntyre en *Tras la virtud*³² se convierte en la espoleta desde la que enjuiciar los límites políticos y sociales que el propio liberalismo establece. No es que el liberalismo haya cogido un camino erróneo, alejado de sus premisas básicas, sino más bien que los fracasos y las crisis actuales son productos de los caminos abiertos por el propio liberalismo. Por tanto, su preocupación es buscar otra tradición diferente que sea capaz de enfrentarse a los malestares ocasionados por la Modernidad.

Desde este punto de vista, lo que se ha desplomado sobre el jardín de la vida contemporánea es todo un mundo, con sus raíces y sus ramas. Siguiendo con la metáfora ecológica, podríamos decir cómo los arbustos, que todavía deambulan por el bosque de la Modernidad, no explican bien el sentido de su existencia. Es tal su incapacidad que el problema reside en la misma semilla y no en los frutos que produce. Pero que MacIntyre se muestre muy alejado de la concepción liberal, no significa que se sienta cómodo dentro de la etiqueta “comunitarista”, tal vez sea más adecuado considerarlo como *neorristotélico o neotomista*³³.

Es más, en los Estados modernos no es posible desarrollar esta idea de justicia porque éstos se caracterizan por representar lo que MacIntyre denomina como *individualismo burocrático*: una mezcla de derechos individuales más gobierno administrativo weberiano, pero sin capacidad para apelar a un bien

³² MACINTYRE, *Tras la virtud*, pp. 13ss.

³³ Para la ambigua relación de MacIntyre con el comunitarismo, véase Fernando FERNÁNDEZ-LLEBREGZ, “La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo”: *Revista de Estudios Políticos*, n.º 104 (1999), pp. 213-231.

común comunitario³⁴. Es esta consideración sobre los Estados lo que le llevará a desplazar su concepto de justicia del ámbito político clásico al de las pequeñas comunidades (como la familia o los grupos religiosos ortodoxos). Y es también esta consideración la que le conducirá a manifestar que el pensamiento liberal no es neutral ante las distintas concepciones de vida buena. Y no lo es, según MacIntyre, en dos sentidos. En primer lugar, porque para él la relación entre justicia y bien es constitutiva y no se puede separar tal y como pretende hacer el liberalismo (cuestión ésta que, no obstante, aceptará años más tarde el propio Rawls en su *Liberalismo político*)³⁵. Y, en segundo lugar, porque el hecho de que no quepan todas las concepciones de justicia significa ya de hecho que dicha neutralidad no es real.

Pero esta crítica de MacIntyre no significará que su propuesta sea la negación política o normativa de dicha neutralidad, sino más bien al contrario: su apuesta es garantizar, ampliar y obtener la mayor neutralidad posible entre las distintas concepciones de vida buena³⁶.

En cualquier caso, si queremos decir algo más sobre las concepciones políticas de MacIntyre, seguramente sea preciso reconocer que *After Virtue* no es la obra más indicada. Para ello, hemos de mirar otros trabajos. Ya en otro artículo expuse una parte importante de las ideas políticas de este autor por lo que no quisiera repetirme. Pero, junto a lo dicho en ese texto, estaría bien añadir una serie de consideraciones que no fueron tomadas en cuenta y que puede ser de interés señalarlas ahora. Me refiero a la idea de comunidad política y de educación moral nearistotélica que desarrolla, sobre todo, desde 1990 en adelante.

POLÍTICA Y COMUNIDAD EN MACINTYRE

Como ya hemos indicado MacIntyre se inserta, según sus propias palabras, en la tradición ética aristotélico-tomista³⁷; lo cual, todo hay que decirlo, no es ni algo muy común ni —como él mismo reconoce— de mucho éxito en nuestras sociedades. En palabras textuales suyas, “la mayoría de los aristotélicos actuales y del

³⁴ MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 311.

³⁵ John RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

³⁶ Para estas cuestiones referidas al debate sobre la neutralidad en MacIntyre, véase FERNÁNDEZ-LLEBREZ, “La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre”, pp. 213-231.

³⁷ Alasdair MACINTYRE, “Prólogo”, en *Ética y política, Ensayos escogidos II*, Nuevo Inicio, Granada, 2008, p. 9.

pasado no son, por supuesto, tomistas. Y algunos tomistas se ha procurado mucho de subrayar el alcance de lo que ellos consideran tanto diferencias filosóficas como teológicas entre Santo Tomás y Aristóteles³⁸.

En este sentido, MacIntyre plantea que dentro del aristotelismo hay dos formas de acercarse a la cuestión de la educación moral. Una, en donde se precisa de una idea filosófica del bien común como requisito previo para la obtención de la educación moral, siendo el filósofo moral quien debe llevar a cabo dicha tarea. Según MacIntyre, ésta es la concepción de algunos autores renacentistas italianos —de origen aristotélico—, que presentaban “al filósofo moral como alguien cuyo papel como analista e investigador de la teoría moral está subordinado al papel de maestro moral y que emprende el estudio de esa teoría con objeto de hacerse cargo del rol de maestro moral”³⁹.

Pero para MacIntyre este camino es un error porque nunca se conseguirá formar caracteres o dirigir la vida de los ciudadanos a partir de la presentación de argumentos y análisis teóricos⁴⁰. Este fracaso, según él, ya lo había adelantado Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* cuando plantea que “la razón no es maestra de los primeros principios, ya sea en matemáticas ya sea con respecto a las acciones; es la virtud la maestra de una creencia recta acerca de los primeros principios”⁴¹. Y puesto que la virtud sólo es virtud si es una práctica, entonces, es sólo a través de la *praxis* como llegamos a conocer el bien.

Dicho en palabras del propio MacIntyre: este camino no nos lleva a buen puerto porque “en moral y en política no comenzamos con la teoría para sólo después, de forma secundaria, encontrar aplicación para la teoría en la práctica”⁴². De hecho “si intentamos hacerlo así, o bien ese intento será vacío y estéril...o bien llevará a distorsiones de la *praxis*”⁴³.

Es cierto que esta idea en MacIntyre no es nueva, pues ya señalaba algo de esto en su texto *Tres versiones rivales de la ética*, donde culpa del fracaso del aristotelismo y del triunfo de la Modernidad al humanismo aristotélico que, según él, le ganó la batalla a Aquino. Idea ésta, por cierto, bastante problemática —como tantas otras de MacIntyre— tanto en su dimensión normativa como histórica, pues supone simplificar el sentido del humanismo en general

³⁸ Ibidem.

³⁹ Alasdair MACINTYRE, “Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos del Renacimiento”, en *Ética y política*, p. 47.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibid., p. 71.

⁴² Ibid., p. 69.

⁴³ Ibidem.

y, en concreto, el referido al del mundo latino, obviando claramente su dimensión retórica⁴⁴.

Será este planteamiento teórico el que llevará al pensador escocés a esbozar que la solución está en tirar de *otro* Aristóteles y, finalmente, de Aquino. Dicho en palabras del propio MacIntyre, sólo llegamos a la educación moral y a la razón práctica si:

...comenzamos en las inmediaciones del juicio práctico, en la indagación más o menos reflexiva sobre las razones que tenemos para hacer esto más bien que aquello y sobre si tales razones son suficientemente buenas. Entonces, en ocasiones, consideramos que tenemos que interrogarnos acerca de lo que hace que una razón suficientemente buena sea suficientemente buena y de lo que la distingue de una razón insuficientemente buena⁴⁵.

Toda una explicación teórica de la cual MacIntyre deduce una serie de cuestiones que son capitales para su concepto de comunidad política. Puesto que sólo somos capaces de acercarnos a lo bueno y de educarnos en el bien y en la justicia desde la propia *praxis* social, entonces ocurre que la función del filósofo político y moral no es la de darnos la receta sobre el bien, sino:

Trabajar dentro de la polis, contribuyendo al bien común de la polis, articulando para los ciudadanos de la polis los fines que deben alcanzar, si es que han de prosperar, de manera que puedan entender mejor cuáles son esos fines y cómo, en tanto animales racionales, han de orientarse por sí mismos hacia su consecución⁴⁶.

Así, el filósofo moral y político hace explícita “nuestra capacidad para orientarnos hacia nuestros fines”, pero esos criterios generales “nunca pueden sustituir —de hecho presuponen— los criterios de excelencia proporcionados por el ser humano bueno tanto a los agentes como a los educadores”⁴⁷.

Para MacIntyre, esta concepción ética no puede desplegarse desde cualquier lugar, sino que requiere de una determinada forma de entender la política. Una

⁴⁴ Para una mirada más adecuada del humanismo, según mi parecer, véase Quentin SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993. Para una aproximación a la tradición latina dentro de la teoría política, véase Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008.

⁴⁵ MACINTYRE, “Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos”, pp. 69 y 70.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 72.

forma en donde la ética sea parte de la política de tal modo que “el bien humano ha de alcanzarse en la participación en la vida de las comunidades políticas y a través de esa participación”⁴⁸.

¿Pero qué entiende MacIntyre por comunidad política? ¿Cuál es su idea de lo que debe de ser una comunidad política? En primer lugar, MacIntyre nos dice lo que no es. Si la *política es la simple y mera continuación práctica de la ética*, no habiendo conflictos entre ambas esferas, entonces resulta que las instituciones relativas al Estado moderno no pueden ser las formas adecuadas donde desarrollar y generar dicha participación.

Y, en segundo lugar, que necesitamos de otro tipo de comunidad política donde sí se pueda satisfacer el proyecto ético de carácter aristotélico —o mejor diríamos de *cierto* Aristóteles—. Para MacIntyre esto significa hablar de un tipo de comunidad que sólo se puede desarrollar en territorios y espacios pequeños o locales, ya que, como él mismo señala, “cuando las prácticas basadas en formas de comunidad aristotélicas son generadas en el mundo moderno, *ellas son siempre, y no pueden ser sino*, a una escala pequeña y local”⁴⁹. Un tipo de comunidad política en donde:

...la forma de concebirse a sí mismos los miembros de tales comunidades tiene que ser incompatible con la sustitución de ese lazo fundamental por cualquier noción de unidad cívica que surja bien de alguna herencia común étnica, religiosa o cultural —por muy importante que pueda ser— bien de intereses y preferencias comunes de sus miembros⁵⁰.

Pero que la comunidad tenga que ser pequeña no significa que le valga cualquier tipo de comunidad local, sino una en la que, habiendo capacidad para comunicarnos y darnos cuenta de nuestros criterios deliberativos (familias, hermandades de pescadores, cooperativas agrícolas, escuelas, clínicas, vecindarios, pueblos pequeños...), haya *lealtad hacia unos fines compartidos*. Fines compartidos que sólo se alcanzan al desarrollar un tipo de racionalidad. Racionalidad que tiene que ser evocada por su participación en dichas prácticas comunitarias,

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ MACINTYRE, “Prólogo”, en *Ética y política*, p. 10.

⁴⁹ Y añade que: “por supuesto que existe una versión contemporánea del romanticismo político que glorifica la escala pequeña y local como tal. Pero desde un punto de vista aristotélico las pequeñas comunidades como tales no tienen especial mérito”. Alasdair MACINTYRE, “A Partial Response to my critics”, en John HORTON y Susan MENDUS (eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, 1994, p. 302. Las cursivas son nuestras.

⁵⁰ MACINTYRE, “Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos”, pp. 74-75.

lo que se pone de manifiesto en ellas. Y prácticas comunitarias “que requieren de un reconocimiento compartido de su bien común como vínculo político, un tipo de vínculo muy diferente al que proporcionan los prejuicios éticos, religiosos o de otro tipo en las sociedades locales”⁵¹.

En definitiva, hablamos de un tipo de comunidad densa que, si bien pretende alejarse de los prejuicios localistas, queda vinculada a una concepción teórico-política determinada. Realmente no es ya una mirada aristotélica clásica lo que sostiene el planteamiento de MacIntyre, sino que es la obra de Tomás de Aquino la que, finalmente, le dará cuerpo.

Su idea de lo que es una comunidad política, su *necesaria* educación moral y su defensa del bien común son categorías definidas, todas ellas, por una idea muy específica: la *ley natural* de carácter tomista. Como él mismo señala:

La misión de la ley es principalmente educar, y la educación es cuestión de transformar pasiones, de forma que reciban su expresión a través de hábitos virtuosos. Esa educación, tiene lugar, desde la perspectiva Aristotélica de Santo Tomás, en y a través de prácticas comunitarias continuadas y el reconocimiento de la ley natural depende de cómo se estructuren esas prácticas⁵².

Parece evidente que una vez llegados aquí se torna preciso decir algo más en relación a la evolución del pensamiento de MacIntyre. Pues si bien hemos empezado hablando de *Tras la Virtud*, nos hemos ido desplazando hacia otros textos, seguramente menos vigorosos, que requieren de cierta explicación para poder comprender el conjunto de su pensamiento. Y para ello es imprescindible ver su obra insertada dentro de una concepción y una evolución mayor, como decíamos al inicio.

MACINTYRE: DEL MARXISMO AL ARISTOTELISMO TOMISTA

En el pensamiento de MacIntyre podemos distinguir tres etapas que él mismo ha señalado en uno de los textos autobiográficos más interesantes que ha dado la teoría política contemporánea⁵³.

⁵¹ Alasdair MACINTYRE, “La subversiva ley natural: El caso de Tomás de Aquino”, en *Ética y política*, pp. 109 y 110.

⁵² *Ibid.*, p. 109.

⁵³ Alasdair MACINTYRE, “Tres perspectivas sobre el marxismo: 1953, 1968, 1995”, en *Ética y política*, pp. 231-251. Este texto se publicó, por primera vez, como “Introducción” de la edición revisada de *Marxism and Christianity*, Schoken Books Duckworth, London, 1995.

La primera etapa es la que ocupa los años de juventud (1953-1968). Durante este período, su obra estaba repleta de marxismo o, mejor dicho, de un marxismo de inspiración cristiana, que como bien se sabe fue y es una de las corrientes existentes dentro del pensamiento socialista. Su propósito era fusionar en una misma teoría el cristianismo y el marxismo; asunto éste que le llevó a grandes quebraderos de cabeza por la dificultad de tal empresa. Dicho en palabras suyas: “yo aspiraba a una condición imposible: ser auténtica y sistemáticamente cristiano y a la vez auténtica y sistemáticamente marxista. Por lo tanto, trataba de integrar de forma equivocada componentes del cristianismo y componentes del marxismo”⁵⁴.

Desde el punto de vista ideológico defendía una política que diera respuesta a las injusticias de la sociedad dando por supuestas:

...las formas institucionales del estado moderno y que tuviera como meta la conquista del poder del estado, ya fuese por medio de elecciones o por otros medios. De este modo, yo no podía aun reconocer que quienes hacen de la conquista del poder del estado su objetivo, al final siempre acaban siendo conquistados por él y, al convertirse en instrumentos del estado, con el tiempo se convierten a sí mismos en instrumentos de una de las diversas versiones del capitalismo moderno⁵⁵.

Esta primera etapa, como él mismo señala, acabó en una crisis personal e intelectual, allá por 1968, cuando reconoció que intentar fusionar marxismo y cristianismo era un error: “yo no era capaz de ser ni lo uno ni lo otro, aun reconociendo en las dos posiciones una serie de verdades con las cuales yo no sabía qué hacer ni cómo articular”⁵⁶. De esta crisis intelectual y personal salió, poco a poco y lentamente, de la mano de una relectura de la obra de Georg Lukács (1885-1971), así como de la crítica a la teología de Karl Barth (1886-1968), que era el teólogo en el que él se había apoyado hasta ese momento. Será en este período en el que escriba muchas de sus obras más conocidas, entre las que destaca *Tras la virtud*, y en donde empezará a forjarse el proceso de maduración intelectual que culminará a mediados de la década de los noventa.

Es entonces cuando hace explícito su rechazo al liberalismo político. Aun reconociendo las conquistas sociales acaecidas con el Estado del bienestar, le hace tres críticas nada baladíes. En primer lugar, denuncia la incorporación de los

⁵⁴ Ibid., p. 238.

⁵⁵ Ibid., pp. 238 y 239.

⁵⁶ Ibid., p. 242.

sindicatos al Estado del bienestar por lo que supuso de domesticación y destrucción del poder de los propios sindicatos; en segundo lugar, la dimensión elitista de la democracia parlamentaria como algo estructural; y en tercer lugar, criticará el individualismo moral del liberalismo, en tanto que éste es sinónimo de “disolvente de cualquier (tipo de) comunidad participativa”⁵⁷.

Es a partir de estas consideraciones críticas cuando inicia su clara aproximación al aristotelismo. Sobre todo a partir de la segunda mitad de los años ochenta, comienza su acercamiento a la teología del Aquinate, hasta el punto de que se sentirá cómodo con la denominación de *neotomista*.

Con estos desplazamientos teóricos, en donde *Tras la Virtud* se sitúa como una especie de isla azotada por un *tsunami* intelectual, llegamos a 1995 (tercera parada de nuestro viaje), fecha en la que escribe la autobiografía que nos está sirviendo de referencia para este recorrido intelectual. Pero tal acontecimiento también tiene su parte de originalidad, pues aprovecha la reedición de su famoso libro *Marxismo y cristianismo* para reescribir parte del mismo y añadir ese prólogo donde ya de forma definitiva se ubica dentro del aristotélico-tomismo.

A partir de ahora hará una nítida defensa de una *buena teología católica* (donde la palabra de Dios actúa como *praxis*), un claro alegato de cierto Aquino como síntesis de su pensamiento⁵⁸ y una apuesta por un proyecto político de comunidades pequeñas; idea esta última que se fue fraguando en el período anterior, pero que cobrará peso a mediados de la década de los noventa y que queda resumida en los aspectos que ya hemos ido señalando a lo largo del presente artículo.

Si bien esta evolución nos muestra ciertos cambios, también es posible detectar continuidades en su obra que le dan una unidad notable a su pensamiento. Unidad que nos permite hablar de una específica antropología filosófica en MacIntyre, caracterizada por la dimensión social de la persona⁵⁹ donde los seres humanos no son *buenos por naturaleza*, aunque sí *seres teleológicos* que buscan fines compartidos. Seres, a la postre, marcados y definidos por una *ley*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 244.

⁵⁸ Es cierto que su tomismo es singular, ya que combina una rotunda defensa de la ley natural con una lectura abierta de la *Suma de Teología*, la cual es analizada no tanto como un código cerrado, al estilo escolástico, sino como una especie de libro que se va escribiendo donde una pregunta lleva a otra y donde no hay una última respuesta. Véase: MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 166-190.

⁵⁹ Dimensión de clara ascendencia aristotélica que tiene también su reflejo en uno de sus últimos trabajos. Véase: Alasdair MACINTYRE, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, 1999.

natural de origen tomista que, como “conjunto de preceptos de razón promulgados por la debida autoridad y dirigidos al bien común”⁶⁰, vertebrará gran parte de su magna obra.

CONSIDERACIONES FINALES: UNA MIRADA CRÍTICA

Si tomamos de forma aislada *After Virtue* se puede afirmar que fue una joya para la teoría política. Tanto sus reflexiones teóricas como su agudeza crítica son de una fuerza intelectual que nos ayudan a pensar, lo cual no es poco. Si muchos libros hicieran tal cometido sobre nuestras cabezas y vidas, puede que la teoría política del siglo veinte no hubiera estado tan huérfana.

Ese libro es y fue una *obra maestra*, escrita además por un gran autor que nos incita a que nos paremos a pensar para, así, poder reflexionar y ser capaces de ejercer nuestro buen juicio. Y, de nuevo, esto tampoco es fácil de encontrar en la teoría política contemporánea, donde muchas veces se busca más el *preacuerdo* —que un autor diga lo que uno quiere escuchar— que la capacidad para discutirnos —donde se planteen interrogantes que nos obliguen a volver a pensar—. Es más, si un *maestro* es, entre otras cosas, aquel capaz de abrir caminos en cuestiones que ni forman parte de su propia propuesta, entonces MacIntyre lo es, pues siendo un declarado neoaristotélico y neotomista ha escrito, por ejemplo, algunas de las mejores páginas sobre el *conflicto trágico*⁶¹.

Es precisamente el cultivo de esa *capacidad crítica* lo que me lleva a plantear además algunos de los aspectos que, a mi juicio, son más problemáticos en la obra de MacIntyre. Aspectos que si bien se aprecian notablemente cuando analizamos el conjunto de su obra, también estaban ya presentes en *After Virtue*, aunque fuera de forma latente.

En este sentido, MacIntyre tiende a confundir el plano ontológico con el político, lo que acarrea muchos problemas tanto en un campo como en el otro⁶². Una confusión que, seguramente, esté relacionada con la búsqueda de la unicidad y la perfección teórica a lo largo de toda su obra —y su vida—, y de lo que son ejemplos sus críticas a la democracia y al humanismo latino. Del mismo modo,

⁶⁰ MACINTYRE, “La subversiva ley natural: el caso de Tomás de Aquino”, p. 106.

⁶¹ Para el pensamiento trágico, véase Fernando FERNÁNDEZ-LLEBRECZ, “Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón omnipotente”: *Foro Interno*, n.º 1 (2001), pp. 39-63.

⁶² Para la oportunidad de dicha distinción, véase Charles TAYLOR, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, en Nancy ROSENBLUM (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1989.

hay cierta tendencia en su teoría a generalizar en exceso y, en concreto, cuando remite a la Modernidad, mostrando una mirada unilateral de la libertad, el Estado, los derechos, el individuo... pues hablamos de categorías todas ellas cargadas de ambivalencia. Se echa en falta una mirada más compleja del pensamiento y de la vida. Tal vez, el *portazo* que le da al pensamiento trágico en *After Virtue*, en favor de *cierto* Aristóteles, ayuda a explicar esta tendencia en su pensamiento. Es más, ni siquiera ve, cuanto menos, ambivalencia en su defensa de la *comunidad como algo acorde a la ley natural tomista*, ni tampoco en la idea de *virtud*, lo que le vuelve muy poco crítico, a veces nada, con los problemas que puede acarrear dicha dimensión comunitaria y grupal en las personas y en la vida democrática. Y, por último, no comparto una mirada que considero central en el planteamiento teórico de MacIntyre. Me refiero a su deseo por alcanzar, configurar y crear una cosmovisión como elemento definitorio de su razonamiento ético y político. Pretensión en sí misma problemática y más por su concreción tomista.

Es cierto que esta mirada se empieza a forjar en *After Virtue*, pero lo es aún más que cobrará verdadero protagonismo en sus posteriores trabajos. Esto no es óbice para reconocer la viveza, la riqueza y la grandeza de un libro tan profundo como este. Un texto de lectura siempre recomendable para la teoría política contemporánea, aunque difícil de comprender satisfactoriamente si no se inserta dentro del conjunto de su obra. He ahí su fuerza, pero también su debilidad.