

UNIVERSIDAD CATÓLICA SEDES SAPIENTIAE

ESCUELA DE POSTGRADO



**El antagonismo entre liberalismo y tradición en
Alasdair MacIntyre**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA CON MENCIÓN EN FILOSOFÍA
Y RELIGIÓN**

AUTOR

Yober Yenso Rimac Poma

ASESOR

Dr. Víctor Samuel Rivera

Lima, Perú

2019

A mis padres, con todo mi amor

AGRADECIMIENTOS

En un trabajo de largo alcance como la presente investigación, tengo que manifestar mi gratitud al inmenso tesón y entrega de muchas personas. Deseo mencionar explícitamente algunas de ellas. Antes que nada, sin embargo, quisiera recordar con ternura aquí a mis padres. Ellos son las personas más generosas y amorosas que he conocido. Han sido y siempre serán mi mayor ejemplo de seres humanos. Decir que son los mejores padres del mundo es poco, son mucho más que eso. Ciertamente, son mis profesores, orientadores, héroes y mi mayor inspiración. En consecuencia, especialmente, a mis padres, les doy las gracias por la inmensa fortuna de ser su hijo. Sin ellos este proyecto habría sido sencillamente imposible. Les dedico esta tesis con todo mi amor. No obstante, mi deuda con ellos es impagable.

A Rosario Midori Arakaki Henna, mi madrina, por su ayuda y por el ánimo constante que me dio para llevar a término el presente trabajo académico, le expreso mi más sincero agradecimiento. También tienen mi reconocimiento de todo corazón, aun de forma anónima, todos mis queridos y grandes amigos que me han dado su estímulo para mi espíritu, que, sin duda, han sido fundamentales para mí. Estoy infinitamente agradecido a todos ellos.

Por último, a Víctor Samuel Rivera, asesor de esta tesis, le estoy inmensamente agradecido por su buena voluntad y amabilidad de acompañarme a lo largo de los años, y de quien afortunadamente he aprendido mucho acerca de las temáticas propias de la filosofía política. Su seriedad, su crítica, su honda filosófica son un ejemplo a quien debo quizá todo lo que en este trabajo no tenga algo de malo, sin que deje, naturalmente, de ser todo lo bueno que pueda haber el fruto de un gran esfuerzo mío.

RESUMEN

La presente tesis de grado tiene como objetivo describir la relación entre dos conceptos de la filosofía política de Alasdair MacIntyre: liberalismo y tradición. Ambos conceptos se oponen como opciones e inconmensurables entre sí; ambos serían concepciones de la racionalidad práctica, así como del orden para llevar un modelo óptimo de vida humana.

Nuestro trabajo intenta mostrar que se trata de una dicotomía de matices altamente retóricos, con una finalidad más bien polémica, de estímulo para el gran público que se ve afectado por el nihilismo y la anomia de la vida social moderna, que serían los efectos realizados y cumplidos del proyecto de la Ilustración y la civilización construida a través de ese proyecto en las democracias capitalistas. Para este efecto polémico, el autor estudiado habría procedido a una simplificación de las referencias a la vida social, apelando más bien a la intuición de sus lectores. Se ha tratado de actualizar esta simplificación desde el concepto presente de las guerras interminables, la inmigración descontrolada, la secularización y la pérdida de la religión, el desorden en la vida sexual y familiar, entre otros acontecimientos catastróficos del presente; lo mismo se ha intentado respecto del plexo de referencias conceptuales y académicas del contexto original de las obras del autor estudiado, descuidadas por MacIntyre mismo por darlas por conocidas. La idea de esta estrategia ha sido devolverle sustancia y actualidad a uno de los más feroces críticos del liberalismo en las sociedades atlánticas del hemisferio norte y, sin duda, el más notable pensador y polemista católico del último tercio del siglo XX.

ABSTRACT

The follow degree thesis aims to describe the relationship among two concepts in the political philosophy of Alasdair MacIntyre: liberalism and tradition. Both concepts oppose as options and are also incommensurable to each other. These two concepts would be conceptions of the practical rationality as well as the order for carrying out an optimum model of human life.

Our research tries to explain that it is about a dichotomy of rhetoric nuances with polemic purposes to stimulate the audience who is affected by nihilism and anomie of social modern life. These would be the realized and accomplished effects of the Enlightenment project and the civilization built through this mentioned project in the capitalist democracies. To this polemic effect, the author who is studied in this research, would have simplified the references to social life, turning to the intuition of his readers. It has tried to update this simplification from the never-ending wars, the uncontrollable immigrations, the secularization and the loss of religion, the disorder in sexual and family lives, among other catastrophic current events. The same has been tried about the plexus of conceptual and academic references in the original context of the MacIntyre works that the author neglected, assuming they were known. The idea of this strategy has been to give back substance and present to one of the fiercest critics of liberalism in the Atlantic societies of the northern hemisphere, and undoubtedly, the most notable and controversial Catholic thinker of the last third of the twentieth century.

ÍNDICE

Introducción	viii
Capítulo I: Crisis del liberalismo y racionalidad	11
1.1. Introducción	11
1.2. La gran gigantomaquia.....	15
1.3. Conflicto de tradiciones: colisión de racionalidades.....	28
1.4. Incapacidad epistemológica del liberalismo en el conflicto de tradiciones	33
Capítulo II: Epistemología de la tradición	41
2.1. Introducción	41
2.2. Carácter segundo del liberalismo	46
2.3. La tradición como matriz epistemológica.....	56
2.4. <i>Práctica</i>	68
2.5. <i>Narrativa</i>	79
Capítulo III: Crisis y pólemos: la tradición como concepción concreta	87
3.1. Introducción	87

3.2. Máscaras en el conflicto de tradiciones	89
3.3. El cristianismo como tradición triunfante.....	102
Conclusiones	116
Bibliografía	124

INTRODUCCIÓN

La presente tesis intenta demostrar que, según el pensamiento de MacIntyre, el cristianismo constituye una forma superior de vida y racionalidad humana. Esto se refiere a la idea de fragmentación de las sociedades contemporáneas, posición que sostiene MacIntyre desde su *Tras la virtud*, texto señero de crítica contra las sociedades capitalistas liberales democráticas. Por ello, dicho libro notable de nuestro autor nos servirá como referencia, de manera particular, en el desarrollo de nuestro trabajo. Esto no quiere decir que las otras obras anteriores y posteriores a ella sean menos importantes o, en todo caso, que dejemos de tomar en cuenta. Quiere decir simplemente que *Tras la virtud* será la obra más trabajada en esta oportunidad. Ahora bien, la fragmentación no solo es un diagnóstico, sino también la exposición de una situación profunda de crisis cuya esencia radicaría en las debilidades tanto sociales, epistemológicas y metafísicas del proyecto ilustrado. La superioridad del cristianismo sería el corolario de este diagnóstico.

Hemos titulado esta tesis “El antagonismo entre liberalismo y tradición” porque creemos que el conflicto fundamental que constituye según MacIntyre respecto de las sociedades contemporáneas capitalistas liberales se da en una aporía: el proyecto ilustrado habría diseñado un mundo social a través de una metafísica puramente basada en la epistemología, olvidando el necesario contexto histórico y social que toda metafísica presupone, es decir, ocluyendo el concepto de tradición. Curiosamente la ilustración habría pretendido imponer una forma de mundo desarticulada de todo legado de pertenencia, sin notar que esta postura es lógica y epistemológicamente imposible. Por otra parte, la ilustración no es solo un proyecto cuya realización está en crisis. Se trata también de que parte del rechazo y en contraposición con la tradición cristiana, que sería la fuente misma de su sentido. La crisis de las sociedades capitalistas liberales sería pues -según el autor- el

resultado del desconocimiento del carácter primero y fundamental del cristianismo como el centro más propio a partir y dentro del cual tendrían significado las mismas ideas ilustradas y liberales.

Para seguir adelante es indispensable esclarecer la estructura de nuestra investigación. Hemos dividido nuestro trabajo en tres capítulos. El primer capítulo enfoca la cuestión de la crisis de las sociedades capitalistas liberales en torno de la noción de “racionalidad”, tal y como lo hiciera el autor estudiado en sus obras más relevantes y significativas. Se desarrolla allí la noción de racionalidad y las consecuencias que este concepto, tan reciente al inicio de la obra del autor escocés, trajo consigo, en particular el cuestionamiento de la noción unilateral y simplificada que los ilustrados del siglo XVIII hicieron de ella. Sobre la base de esta reflexión, se muestra la insolvencia de los recursos epistemológicos de las teorías liberales y la necesidad de cotejarlas con su opuesto antagónico: la tradición.

En el segundo y tercer capítulo se pretende mostrar en detalle los conceptos que hacen viable la tradición como un concepto alternativo de racionalidad, en particular los conceptos de “*práctica*” y “*narrativa*”, que parecen tener un origen en la hermenéutica y la filosofía del segundo Wittgenstein. Esta operación permitiría desembocar en nuestro objetivo final: mostrar el carácter originario y anterior del cristianismo, el performar aquella tradición en cuyo seno (y solo en cuyo seno) sería posible pensar racionalmente una sociedad occidental viable.

Además, debemos señalar que nuestro procedimiento y acercamiento al tema es de razonamiento histórico-sistemático. En este sentido, autores como Heidegger, Gadamer, Taylor, Koselleck y demás ilustrados contemporáneos, aparecerán a modo de cita para seguir adelante con la lógica de nuestra argumentación tal como lo hace el mismo escocés hábilmente en sus obras: citar un sinnúmero de fuentes, no solo filosóficas, sino también sociológicas y novelistas clásicos. En consecuencia, nuestro enfoque (cualitativo) en su conjunto es muy próximo al enfoque de MacIntyre.

Para finalizar con lo que respecta la parte introductoria, está claro que la filosofía nos apremia a reflexionar de manera crítica en muchos aspectos, es decir, la filosofía en general y la filosofía política más concretamente se presta a la discusión. A la luz de estas observaciones precedentes, también habría sido interesante y bonito a la vez confrontar a MacIntyre con otros pensadores contemporáneos, pero lamentablemente la tesis tiene un límite por naturaleza que nos obliga tener una restricción, pues no es pertinente para los efectos de esta investigación. Así pues, consideramos que valdría la pena embarcarse posteriormente en la indagación sobre este tema realmente fascinante en un autor de primer nivel como MacIntyre. Creemos, sin embargo, llegar a nuestro objetivo final y, por consiguiente, mostrar la fragmentación del mundo moderno liberal. De modo que, volver al mundo premoderno perdido (completo y filosóficamente el más potente) sería una tarea urgente.

CAPÍTULO I

CRISIS DEL LIBERALISMO Y RACIONALIDAD

1.1. Introducción

Gran revuelo es el que propusiera a inicios de la década de 1980 MacIntyre. Bien podría decirse que es el iniciador de una extensa crisis de los paradigmas morales y la filosofía política en un arco que va desde la publicación de su primer libro significativo, *Tras la virtud* (MACINTYRE 1987 [1981]) hasta una fecha que podemos situar en la caída de las Torres Gemelas de Nueva York, en 2001. Durante ese largo período de tiempo, y quizá por primera vez, se introdujo un debate en la tradición liberal americana, para la justificación del régimen político y los principios básicos de ese régimen, que no fuera interno a la tradición liberal americana misma. Desde la Segunda Guerra Mundial (aunque en realidad desde antes) la filosofía política americana siempre dio por sentado que los principios y valores que habían servido de punto de apoyo para la creación de los Estados Unidos fuesen fuera de cuestión. En gran medida el norteamericano, como había notado en el siglo XIX, Alexis de Tocqueville, carecía de interés por los temas filosóficos, dando su espacio de trabajo útil, y también su ocio, a temas pragmáticos relativos a una sociedad comercial (*cf.* TOCQUEVILLE 2015 [1835, 1840])¹. Sea como fuere, la gran tradición de filosofía política americana se relacionaba siempre al pensamiento de los fundadores de la federación quienes, a su vez, elaboraron una suerte de pensamiento ilustrado europeo, pseudofrancés, en formato de divulgación. En ese contexto, la filosofía política no era la reflexión de los sabios; era cultura ciudadana.

¹ Sobre Tocqueville en general y sus ideas sobre la cultura política y la filosofía en Estados Unidos, *cf.* MAYER 1965 [1960]; ZATERBAUM 2001 [1996].

MacIntyre, autor de origen escocés, de formación marxista y psicoanalítica², es decir, con el pensamiento de la izquierda de la década de 1960, debió haberse sentido algo extraño cuando migró a los Estados Unidos; Estados Unidos era un país donde nunca se había cuestionado seriamente, como una realidad social y política completa, lo que entonces se denominaba en los ambientes izquierdistas a los que el escocés estaba acostumbrado, “el sistema”. Sus críticas al régimen americano democrático, capitalista y liberal se conservan incluso en calidad de obras juveniles y sin mayor relevancia, salvo la anecdótica *A short history of ethics* (1966); sus artículos de tinte marxista contra el sistema fueron recopilados en 1984, posiblemente para darle contexto a la nueva postura antiliberal del autor (*cf.* MACINTYRE 1984). Desde fines de la Segunda Guerra Mundial quizá la forma típica de defensa y exposición del régimen liberal norteamericano era dada por diversas formas de argumentación utilitarista, es decir, basadas en ideas como el individualismo epistemológico, el bienestar entendido económicamente y, para abreviar, una concepción estrictamente orientada a la naturaleza económica del gobierno; se daba por supuesto que los elementos no económicos de la vida social no requerían ser parte de una argumentación filosófica.

Esta forma de entender de manera incuestionada el régimen liberal no correspondía para nada con la forma propiamente europea de tratar la filosofía política. En Europa el liberalismo era más bien un problema ético político, y hasta metafísico. A lo largo de la historia del pensamiento político liberal siempre ha habido contendores extremos, que no criticaban, reformulaban o adaptaban ideas liberales sin cuestionarse nunca el todo sino, muy al contrario, toda argumentación sobre el liberalismo se hallaba siempre enmarcada en un cuestionamiento de “el sistema”. “El sistema”, tanto como teoría y realidad social, debía competir con formas sociales y teóricas paralelas, con las que era incompatible y con las que tenía relación altamente orientada al conflicto. Desde la Revolución francesa, el liberalismo, sea como fuere que hubiera de entenderse esa expresión en Europa, debió enfrentarse a rivales para los cuales la mera idea de una sociedad individualista y subordinada a los intereses económicos era aberrante. Debió enfrentarse a la escuela

² MacIntyre conoce muy bien el psicoanálisis de Sigmund Freud, como lo demuestra un volumen temprano dedicado al tema, reimpresso al ser famoso por sus críticas al liberalismo de la década de 1980, *cf.* MACINTYRE 1982.

teológica, de Joseph de Maistre, Louis de Bonald y Juan Donoso Cortés; al tradicionalismo católico de Jaime Balmes y más tarde, de Juan Vázquez de Mella; al socialismo de Proudhon y Saint-Simon, al comunismo de Marx y Engels y, después, a la sospecha de que algo andaba mal en el mundo social burgués que en Estados Unidos parecía incuestionable.

Como se sabe, MacIntyre migró a los Estados Unidos, donde se incorporó como profesor de ética. Como puede comprobar el lector a partir de su volumen *Historia de la ética*, posiblemente un compendio del curso dictado, no parece haber sido complicada su rápida adaptación del esquema europeo de argumentación, tan lleno de dramáticos saltos y discontinuidades revolucionarias, a las nuevas simplificaciones terminológicas del discurso moral americano que ignoraba tales saltos y tales dramatismos. Coincidió, sin embargo, la estancia de MacIntyre en Norteamérica con el más interesante cuestionamiento de la filosofía política vigente en los Estados Unidos hasta 1970: se trata del surgimiento de la obra de John Rawls, quien publicó la muy pronto controvertida *Teoría de la justicia* (RAWLS 1997 [1971]). En muchos aspectos la obra de Rawls recoge reivindicaciones de derechos sociales y civiles, es decir, aspectos que en el lenguaje utilitarista eran dejados para la vida privada o el esfuerzo individual y que ahora constituían el nudo del problema a abordar por el filósofo. Sea cual haya sido la radicalidad de las ideas de Rawls, estas constituyeron tan solo, a pesar de su eventual radicalidad, una *crítica interna* del liberalismo, es decir, de “el sistema”: la democracia liberal capitalista. Esta crítica interna era algo así como un modelo democrático capitalista reformado que, sin sacrificar en absoluto las creencias básicas en que se basaba la sociedad americana, el individualismo metodológico y el carácter esencialmente económico de la constitución social, proponía un enfoque algo más amable para con los pobres económicamente. Acudamos al propio autor:

“Primer principio: cada persona debe tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos. Segundo principio: las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de la manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro

justo, y b) unidos a los cargos y funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades” (RAWLS 1997: 280).

Rawls argumenta inmediatamente lo siguiente:

“Todos los bienes sociales primarios -libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo-, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados” (RAWLS 1997: 281).

En 1981 MacIntyre hizo la primera crítica externa de “el sistema”, algo que desde 1989 iría a llamarse casi ya muy raramente “el capitalismo” y adquiriría fama de cosa buena, deseable e incuestionable con el nombre de “la democracia”. “El sistema demoliberal” que competía desde el siglo XIX con rivales implacables en Europa se hizo de pronto, de manera sorpresiva, la única alternativa posible. Es asombroso cómo la obra de MacIntyre como crítica externa del liberalismo fructificó y generó debate precisamente cuando, primero por los resultados de la Segunda Guerra Mundial, y luego por la caída del Muro de Berlín, parecía que se iba a convertir en el pensamiento único de la humanidad. MacIntyre, pasado al catolicismo en Estados Unidos, conservó o recuperó buena parte de su pasado antisistema; en lugar, sin embargo, de emplazarse desde un ángulo marxista o psicoanalítico, el nuevo converso iría a criticar ahora a “el sistema” desde el punto de vista del tradicionalismo o, al menos, de alguna versión del tradicionalismo religioso católico, algo que en Estados Unidos era una novedad absoluta; una especie de imposible práctico, considerando que Estados Unidos fue hasta esa época reconocida potencia militar y social protestante.

Pronto, fuera de los Estados Unidos, pero quizá más adentro, muchos de los enemigos antiguos del liberalismo americano y su visión mercantil de la vida, derrotados antes o asilados en la jaula de las reliquias, verían en MacIntyre, a alguien a quien seguir, sí, a un interlocutor amigo a quien acudir.

En *Tras la virtud* MacIntyre recoge todo lo contrario de un enfoque marxista o psicoanalítico y científico, para llevar adelante su crítica. En lugar de eso, MacIntyre iba a proceder como un moralista antiguo, cuestionando los aspectos disfuncionales de la cultura democrática estadounidense. Usaría de sus estudios de ética, que le habían servido de hogar y complemento a sus estudios sociales y políticos para elaborar una *crítica moral* de “el sistema”. El sistema de las democracias era un problema filosófico porque había constituido una realidad social moralmente inaceptable. Y en un esquema donde los problemas se originan en traumas del pasado, como sucede en el psicoanálisis, MacIntyre iba a ver la salud de una sociedad moralmente enferma en un esquema de pensamiento que recogía la atmósfera apocalíptica y dramática del ambiente cultural europeo entre 1815 y 1989: había que pensar, de manera seria, si era compatible la posibilidad de llevar una vida humanamente saludable y seguir conservando el modelo de vida que había propuesto el liberalismo triunfante. Había que ver el diagnóstico, que ya de antemano anunciamos es uno solo. El liberalismo, como realidad social largamente exitosa una y otra vez en los últimos 200 años, pero a la misma vez un gran mal, solo podía ser curado en un retorno al origen del trauma: el rechazo de aquello que lo había precedido, una concepción tradicional de la sociedad.

1.2. La gran gigantomaquia

El lío que armó la crítica externa contra el sistema liberal democrático en los Estados Unidos es más que justificable. Hasta 1981 la filosofía política americana conocía diversas maneras de afirmar, consolidar y aun proteger la concepción americana de una sociedad individualista basada en la economía. Antes de *Tras la virtud*, era manifiesto que había dos grandes vertientes para la articulación del pensamiento político de “el sistema” en los Estados Unidos: una era utilitarista, y su origen habría que colocar no en los padres fundadores, que eran unos ilustrados franceses metafísicos por adopción, sino en la

filosofía de John Stuart Mill³, que se desarrolló hacia la segunda mitad del siglo XIX, mezclándose en Estados Unidos con el pragmatismo americano⁴. La otra doctrina socorrida sería desde Rawls el constructivismo kantiano, es decir, una teoría del contrato social; no era ninguna novedad tampoco, pues la estrategia contractualista había sido antes ensayada en esquema utilitarista por liberales económicos como James Buchanan. Se trataba de un contrato social económico, por así decirlo. Utilitarismo, vale decir, teoría económica aplicada a la política; constructivismo kantiano: ambas doctrinas fundamentaban criticándose una a la otra el régimen liberal y sus instituciones sin preguntarse jamás si era necesario, sino al menos posible, preguntar por una forma humana de vida mejor que el capitalismo democrata.

Tras la virtud, que se confiesa sin tapujos como una obra “teísta” (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 77) no solo introdujo la idea de que una auténtica política debe conceder un lugar a la ética, sino también a la religión y, por añadidura, a todas las prácticas sociales que dan sentido y orientan la existencia humana. Para ser más específicos, según la tesis central de MacIntyre, se trata de una comprensión teleológica de la naturaleza humana; “o lo que es lo mismo, el retorno a una concepción unitaria de la vida humana caracterizada por la búsqueda de un *telos*” (LÓPEZ SANTAMARÍA 1993: 530). Y el rechazo explícito de esta dimensión teleológica es un proyecto que estaba irremediamente condenado al fracaso del proyecto ilustrado de justificación de la moral (cf. MACINTYRE 1987 [1981]).

Ahora bien, el proyecto ilustrado de justificación de la moral no fracasa, considera MacIntyre, porque parezcan hacerlo los argumentos particulares de cada ilustrado; y si eso fuera verdad, daría la impresión de que la dificultad está en que Kierkegaard, Kant, Diderot, Smith y demás pensadores contemporáneos no fueron lo suficientemente capaces construyendo razonamientos. Para MacIntyre, el fracaso del proyecto ilustrado fue de otra especie totalmente distinta. Más bien se debe a que todos ellos tienen en común ciertas características argumentativas que derivaban de un “determinado trasfondo común histórico que los hacía herederos de un esquema de creencias morales muy peculiar y concreto, un

³ Sobre la filosofía política de John Stuart Mill, cf. MAGID 2001 [1996].

⁴ Un buen resumen sobre la doctrina utilitarista la hallamos en SMART y WILLIAMS 1981.

esquema cuya incoherencia interna garantizaba desde el principio el fracaso del común proyecto filosófico” (MACINTYRE 1987 [1981]: 74).

Según la opinión de nuestro autor, dicha característica argumentativa común hace referencia a una consideración en que debía haber una justificación racional de la moral, donde sus premisas clave caracterizarían un rasgo o rasgos de la naturaleza humana, idea que tenían en común, aun cuando tengan diferencias, todos los filósofos liberales, a causa de la influencia del antepasado histórico, “el esquema moral que en una variedad de formas distintas y venciendo a numerosos rivales llegó a dominar durante largos períodos” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*) de la época clásica como teísta. Según el escocés, este esquema es la propuesta aristotélica de la moral. La incoherencia de este esquema de creencias morales residiría en la “inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales” (MACINTYRE 1987 [1981]: 21) de la ética, a pesar del proyecto moral compartidos, y la también compartida, aunque de manera peculiar, la concepción de la naturaleza humana. Y está claro, como dice MacIntyre, que la razón de esta incoherencia es la posesión fragmentaria de un esquema conceptual teleológico aristotélico. Volveremos más adelante y con mayor detalle sobre la cuestión del esquema moral aristotélico.

Esto supo a sebo rápidamente a los lectores, esmerados o distraídos de MacIntyre, no solo en Estados Unidos. Quizá la principal acusación en este panorama de crítica externa es la de “tradicionalismo”. Es esto lo que adujo en su momento Stephen Holmes, al echarle el mote de pensador “neoclerical” (HOLMES 1999: 122). Esto se debe a que, como todas las críticas al régimen y la metafísica liberales que salen del teísmo, MacIntyre, tras un lenguaje de virtudes, postula, en realidad, la rehabilitación de la cristiandad europea, es decir, las formas y prácticas sociales del mundo premoderno. En términos generales, esta postura se llama, en efecto, “tradicionalismo” (*cf.* LE SENNE 1967: 453-454) y fue impuesto en tiempo anterior por virtualmente todos los pensadores reaccionarios europeos, laicos o religiosos, como la respuesta a los riesgos y peligros que la imposición de una sociedad basada en el individualismo y el poder basado en el dinero significaban o, para ser algo más neutrales si tal cosa fuera posible, significarían.

En efecto, hay en *Tras la virtud* una relación de oposición, que incluso es abiertamente dicotómica, entre liberalismo y tradición. No debe pensarse ciertamente que el tradicionalismo de MacIntyre, su presunto o real clericalismo, consistan en un retorno social hacia atrás, antes de 1789, o la propuesta de una suerte de teocracia católica, como fuera la propuesta de la escuela teológica en el tratado *Du pape*, de De Maistre (MAISTRE 1821 [1819]). Hay aquí nostalgia, pero también un modelo de sociedad moderna basada en la moral, y no mero regreso sin más al pasado, algo que sería por lo demás, aunque deseable, un imposible práctico.

La doctrina “neoclerical” y cuasitradicionalista de MacIntyre trata aquí, a nuestro juicio, de la reconsideración de dos temas centrales de la filosofía política: 1) el origen de la sociedad liberal, es decir, de dónde ha salido y qué la fundamenta; esto se plantea a través del diagnóstico, como ya hemos adelantado, de la sociedad liberal democrática contemporánea como una forma éticamente enferma de régimen político: en todo diagnóstico de enfermedad se halla un recuerdo de la salud y, es más, del conocimiento de esa salud; y 2) como también ya hemos dicho, no se trata de repudiar la sociedad liberal al modo de un arrepentimiento, de regresar a las formas sociales anteriores a la revolución industrial o tecnológica o, en todo caso, de volver al Antiguo Régimen; se trata más bien de rehabilitar, a través de una cierta estrategia argumentativa, prácticas e instituciones premodernas, subsistentes en sus efectos sociales o, al menos, en su pensamiento como un pasado no tan lejano, que contribuyan a corregir los defectos de las sociedades liberales democráticas actuales.

Estamos ante un tema doble del diagnóstico y remedio. La gigantomaquia entre una enfermedad terrible y el carácter drástico de su antagonista. El diagnóstico es que el liberalismo es una realidad que anda mal, pero muy mal. El remedio es este: que la tradición, que es el origen del liberalismo, su negación y muy posiblemente su sustancia, y que es su natural enemigo, debe poder recuperar su lugar en la vida social, el lugar ético y religioso que nunca debió ni en realidad puede jamás perder del todo. Esta duplicidad argumentativa atraviesa el conjunto de la obra de MacIntyre; se intensifica en argumentos específicamente antiliberales en sus obras *Tres versiones rivales de la ética* y, ya de manera

honda explícita, en *Justicia y racionalidad*. Este último libro recoge las críticas desatadas por *Tras la virtud*, pero se sitúa también como crítica externa de “el sistema” en el momento en que el liberalismo parece ya serlo todo, una vez acontecida “la marcha triunfal de liberalismo en el mundo”, como afirma Miguel Giusti (GIUSTI 2006: 238). Es notorio que *Tras la virtud* trata, antes que, de liberalismo, de ilustración. El motivo es simple: se dirige a oponer (a crear la gigantomaquia) en los términos en que esta surgió históricamente, es decir, en ese episodio de sangre que se inició en 1789 y terminó para continuar hasta el presente bajo otras máscaras hasta el día de hoy: como la oposición, tanto social como política, entre el pensamiento ilustrado del siglo XVIII y la cristiandad europea.

Como es de consenso en la historiografía profesional, desde los estudios de Reinhart Koselleck sobre el origen de la Revolución francesa y su vínculo con el discurso político y social del tiempo presente, este episodio de disputa entre cristiandad e ilustración es el hito de la modernidad política, que se constituye, así como una guerra violenta entre las formas de vida premodernas, informadas por el cristianismo católico, y la ilustración (cf. KOSELLECK 1965 [1959]; 2004 [1975]).

Desde mediados del siglo XVIII los *philosophes* ilustrados, honrados por la divulgación del papel periódico y las prácticas nuevas de publicidad, como lo fueron los cafés y las tabernas⁵, dedicaron su esfuerzo para socavar las bases sociales, políticas e institucionales, pero también morales, que habían regido la cristiandad europea durante siglos y cuyos orígenes deben remontarse al inicio de la civilización occidental (cf. GROETHUYSEN 1993 [1956]). Un rol decisivo jugaron en esta lucha las sociedades secretas, en especial la masonería (cf. VELARDE 1981). La gigantomaquia se inicia contra la sociedad liberal democrática establecida, que es ya una realidad innegable y posiblemente ineliminable (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: caps. I y II), se remonta paulatinamente al origen, es decir, a la difusión social de papeles públicos, donde discutidores, muchos de ellos hoy anónimos u olvidados, introdujeron un lenguaje social incompatible con el vocabulario en el mundo en que se difundió. Epistemológicamente hablando, se trata de un

⁵ Al respecto para el caso peruano, cf. RIVERA 2015c.

origen que se sustenta en un conflicto altamente político; vocabularios incompatibles colisionan y, con ellos, formas de interpretación de la política, las instituciones y las creencias morales, los ideales de excelencia y la idea de una vida humana digna de ser vivida.

El conflicto del que venimos hablando fue claramente desarrollado unos 20 años antes de *Tras la virtud* en los Estados Unidos como un arquetipo de una situación de incompreensión social en la que el diálogo, es decir, cosas como los lugares de contacto, las tertulias de café, la lectura de panfletos y folletines de ninguna manera resuelve, sino agudiza, y esto porque desarrolla un ambiente social de antagonismo donde los recursos de la conversación han dejado de ser racionales; carecen de todo criterio reconocible para distinguir el bien del mal, y se transforman en prácticas sociales cuya tendencia es a la destrucción del interlocutor. Si la gran disputa de 1981 se remonta a 1789, es decir, a la polémica entre tradición e ilustración, se hallará ante una única cosa: la guerra civil y régimen del terror de “tiempos oscuros” que, según *Tras la virtud*, se habrían prolongado hasta hoy (MACINTYRE 1987 [1981]: 322).

Debemos señalar que, como es bien sabido, MacIntyre, autor de amplia capacidad de asimilación de vocabularios y estrategias de argumentación, se vio influenciado por la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn, en particular en su concepto de “incomensurabilidad” de lenguajes, que fue la razón de que pusiera como ejemplo de conflicto a la Revolución francesa, quiere decir, al origen de la gran gigantomaquia. Se trata de *La estructura de las revoluciones científicas*, de 1962. Es allí donde acuña Kuhn el concepto de incomensurabilidad, es decir, de alto grado de incompreensión entre formas de ver, actuar y expresar concepciones del conocimiento social humano, sea en el orden de las ciencias naturales como en cualquier otro orden. Estableció Kuhn allí de una vez para siempre que la ciencia de la naturaleza no progresa hacia ninguna parte en sentido estricto; que la ciencia actual no es la forma mejorada de la ciencia antigua o medieval, sino su reemplazo. Y la explicación que dio para ello, que escapa en su detalle al objeto de este trabajo, se basaba en la idea de que el conocimiento, pero también cualquier otro patrimonio colectivo humano, y por lo mismo, la misma existencia política, son formas

sociales de vida que se proyectan en el tiempo; definen de alguna manera a sus miembros, que se hallan así con constelaciones de sentido que orientan y califican su trabajo u otras actividades valiosas; es a eso a lo que se denomina allí tradiciones.

Lo que nos interesa es subrayar el capítulo 5 de la obra de Kuhn. En ese capítulo se explica una situación límite cuando un grupo humano complejo es habitado, por decirlo así, por más de una tradición, o cuando una misma tradición va alojando criterios divergentes en línea continua, hasta que se llega a un punto en que hay una crisis, es decir, en que las tradiciones despiden sus puntos de vista y los van transformando, de un conjunto, más o menos difuso de afinidades, en un conjunto creciente y agobiante de incomprensiones y pleitos; las crisis son de naturaleza epistemológica, pero su estado límite es en realidad político, es decir, quienes se sienten disidentes a la tradición más antigua, o se sienten rivales entre sí por las razones que fuera, dejan de estar interesados en la discusión intelectual, para pasar a un esquema donde todo vale con tal de que el adversario pase a ser algo menos relevante.

¿Qué ejemplo usa MacIntyre? El ejemplo es el terror revolucionario francés: ilustración y tradición coexistían en una constelación de sentido determinada, que era el Antiguo Régimen, pero más fundamentalmente la cristiandad europea, sus creencias, prácticas y cualidades valiosas; los agentes ilustrados, sin embargo, dejaron pronto de estar interesados en coexistir como vecinos en los términos del cristianismo con los cristianos, para pasar a tácticas nada dialógicas, para lograr la hegemonía en ese mundo de tradiciones alternativas e instalar una constelación de sentido nueva, donde el modelo de organización y los criterios de valor fueran no ya los del cristianismo, la monarquía y sus instituciones, sino los de la mentalidad ilustrada, que, por cierto, ni siquiera se habían inventado.

Si se concede que la imaginación de Jean-Jacques Rousseau en los capítulos iniciales de *El contrato social* ya había hecho un esbozo plausible del mundo que pensaba reemplazar a la cristiandad europea, al menos se conceda que sus planes no se habían puesto en práctica en ningún lado antes de 1789. Hasta entonces todo eran utopías, gacetillas, palabras grandilocuentes de algunos charlatanes, calumnias y prácticas de

difamación contra la reina de Francia, conspiraciones masónicas contra los jesuitas, escritos blasfemos de los *philosophes* y, se puede agregar, Estados Unidos, que no terminaba aún para 1789 de ser un país real.

Nuestro autor es decisivo en esto: el tema central de la gran disputa es que resulta como una crisis de paradigmas en su nivel más alto, cuando una guillotina en uso es un argumento más sólido que varios miles de páginas de sesudos razonamientos de Chateaubriand. Pero entonces el problema central es que no hay criterios de racionalidad. Es el eje de la vida de la modernidad, de la “racionalidad moderna” (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 67, 109) para la cual no hay criterios racionales⁶ para decidir qué clase de vida humana es preferible o deseable o, mejor, donde cualquier forma de vida, la de un pedófilo, por ejemplo, es concebible y adquiere por ello la tendencia a ser un derecho, un derecho moderno, digamos. Aun así, hay una cierta lógica del mundo liberal, que se descubre considerándolo ya no desde el inicio de la gran gigantomaquia, en 1789, sino en la actualidad de la vida social en los Estados Unidos, esos Estados Unidos que se guían por criterios económicos, que se basa en el individualismo y que, incluso y a pesar de sus triunfos militares o políticos contra otras tradiciones rivales en su momento muy sólidas y poderosas, como en 1918, 1945 o 1989, no parece ser en modo alguno el paraíso, al menos no moralmente.

MacIntyre inicia su *Tras la virtud* con una peculiar “sugerencia inquietante”; un relato para estimular la imaginación a partir de una presunta e imaginaria catástrofe en las ciencias naturales, es decir, en el tema que es el eje de Kuhn. En lugar de mostrar una tradición hegemónica, aparece como una realidad conformada por fragmentos de un gran discurso, quizá una fragmentación de una gama amplia de discursos, que ahora se sobreponen absurdamente sin que nadie sepa con qué criterios rearticularlos en un sentido unitario, todo lo cual produce un debate interminable entre los científicos, de quienes ahora el lector sospecha son portadores de invisibles pero eficaces guillotinas para quienes se

⁶ Sobre los criterios de racionalidad volveremos más adelante, cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 22, 26, 37, 311, 314-315.

resisten a darles la razón. Se trata de un estado grave de desorden cuya descripción conduciría a creer que se ha caído en una especie de barbarie.

Según la concepción de nuestro autor, este mundo catastrófico y fragmentado podría ser descrito, como un mundo en el que aún es vigente la idea de las ciencias naturales, a pesar de que, propiamente hablando, ya no hay nada que conocer en ellas, sino meras chispas de verdad que no pueden ser probadas, carentes como están los científicos de algo que sea así como un sentido del todo. El lenguaje de las ciencias naturales continúa siendo usado, pero en un estado grave de desorden. Ninguna filosofía al uso en 1981 podría describir ese desorden (significativamente la de Kuhn podría hacerlo). MacIntyre se pregunta en este contexto: “¿A qué viene construir este mundo imaginario habitado por pseudocientíficos ficticios y una filosofía real y verdadera?” (MACINTYRE 1987 [1981]: 14). Para MacIntyre, se trata de la sociedad democrática liberal americana de 1981. Y el problema no es relativo a las ciencias naturales, sino, como en el *experimentum crucis* de Kuhn y 1793, en los usos del lenguaje de la moral, cuyo estado grave de desorden no es para nada imaginario. Viviríamos así en un mundo moral y políticamente fragmentado, sin saber, incluso, lo que creemos creer. La postura del filósofo MacIntyre es clara:

“Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son 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, continuamos usando muchas de las expresiones-clave. Pero hemos perdido - en gran parte, si no enteramente- nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral” (MACINTYRE 1987 [1981]: 15).

Frente a esto se puede decir, y, en verdad, debería decirse, que uno de los rasgos más chocantes del lenguaje de la moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos, debates interminables, lo que ya sabemos se explica porque pertenecen a tradiciones socialmente coexistentes, en un grado variable de rivalidad política; tradiciones que son inconmensurables y que, por ende, son atadas en el mundo social por una especie de ceguera, en la que, sin embargo, hay una hegemonía, la de la

ideología de la ilustración. “De este modo, los desacuerdos sobre los desacuerdos se multiplican” (MACINTYRE 1992 [1990]: 29).

MacIntyre postula que la experiencia moderna habría significado algún tipo de pérdida de los criterios de pertenencia que son vitales en la comunidad y permiten la atribución de sentido a la vida. Por lo expuesto, Michael Sandel señala claramente:

“Así, desde el punto de vista de Aristóteles la justicia consiste en dar a cada uno lo que se merece. Y para determinar quién merece y qué, hemos de determinar qué virtudes son dignas de recibir honores y recompensas. Aristóteles también dice que no podemos hacernos una idea de cómo es una constitución justa sin haber pensado antes sobre la manera más deseable de vivir. Por tanto, para Aristóteles, la ley no puede ser neutral en lo que se refiere a las características de una vida buena” (SANDEL 2013: 18).

Por el contrario, las nociones que usamos han cambiado de carácter, ciertamente no del todo, sí al menos en parte. En el paso desde la diversidad de contextos en que tenían su elemento originario hacia nuestra sociedad contemporánea, la justicia se convirtió en algo distinto de lo que una vez fue. Lo mismo ocurre con la “virtud” y “piedad” y “obligación” e incluso “deber”.

De ahí que, vivimos en un mundo fragmentado, cada uno tiene su visión moral que no es fundada en nada. Esto es lo que sucede, estamos en una sociedad líquida, es decir, cada uno toma lo que quiere sin saber cuál es la unidad entre sus ideas y creencias. Este es el tipo de sociedad en que habitamos, sin saber el por qué. Cada uno tiene juegos distintos y todos nos sentimos partícipes de esta sociedad. De hecho, son síntomas de desorden moral. No debe ser sorprendente, por tanto, “construir una narración histórica y verdadera en cuyo estadio más temprano el razonamiento moral era de clase muy diferente” (MACINTYRE 1987 [1981]: 25).

Llegados a este punto, es importante advertir que la única respuesta aceptable ante ese conjunto de retazos éticos es el emotivismo. En otros términos: teoría moral que encuentra su espacio ideal ante la crisis del mundo moderno liberal. Ahora bien, consideremos el emotivismo como corriente filosófica. Por descontado, cabríamos subrayar que al filósofo escocés aparentemente no le interesa (el emotivismo) como corriente académica.

Por lo antes dicho, es así que el emotivismo nos es conocida no por MacIntyre, creemos que es importante decirlo, sino por otros autores como el expositor más importante de dicha teoría como C. L. Stevenson o F. P. Ramsey y Austin Duncan-Jones. Pues bien, la argumentación de manera simplista de este movimiento filosófico no le parece complicado demostrar a nuestro autor. El emotivismo sostiene que los juicios de valor, y más exactamente los juicios morales dependen en última instancia de nuestras preferencias subjetivas, es decir, “no son *nada más que* expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo” (MACINTYRE 1987 [1981]: 26). El emotivismo, por el contrario, por supuesto, en opinión del escocés, está difundida en la sociedad contemporánea liberal. Por tanto, la sociedad en que vivimos es una cultura emotivista. “El emotivismo -escribe nuestro autor de manera convencida- está incorporado a nuestra cultura” (MACINTYRE 1987 [1981]: 39). Por lo expuesto, viviríamos en una cultura específicamente emotivista, y si esto es así, no entendemos otras razones que las del sentimiento que nos mueve a rechazar unas acciones y aprobar otras. Sin embargo, al ser juicios (morales) expresiones de sentimientos o actitudes, sin justificaciones realmente racionales, fracasa. Es importante caer en la cuenta.

Además, si se logra exponer que la sociedad moderna liberal e individualista ha rechazado o cancelado la visión teleológica de la naturaleza humana, en consecuencia, la teoría filosófica que la sostiene estará inevitablemente condenado al fracaso. Y la teoría moral que sirve de sostén a la crisis del mundo moderno, como ya lo hemos anunciado, es el emotivismo ciertamente.

En cambio, la concepción aristotélica de la ética es, según MacIntyre, un esquema coherente y el más potente en cuanto toma en cuenta la concepción teleológica de la naturaleza humana, para ser más claros, de la *praxis*. Para el filósofo escocés, tal esquema se compone de tres estados: 1) en primer lugar está “el-hombre-tal-como-es, es decir, la naturaleza humana en su estado ineducado, 2) en el segundo estado está la concepción de los preceptos de una ética racional (que sirve de intermediario entre el primer nivel y el segundo), y 3) la concepción de una naturaleza-humana-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos*” (MACINTYRE 1987 [1981]: 76).

Sin embargo, los filósofos ilustrados cancelaron la concepción teleológica. Dicho de otra manera, de los tres elementos que hemos mencionado, los ilustrados aceptaron solo los dos primeros renunciando, en cambio, el tercero por significar el *telos* en la ética. Por consiguiente, lo que tenemos como resultado es un esquema moral que se compone de dos elementos cuya relación se vuelve inconsistente. Escribe MacIntyre:

“Pero la conjunción del rechazo laico de las teologías protestante y católica y el rechazo científico y filosófico del aristotelismo iba a eliminar cualquier noción del hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos*. Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de *telos* deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura” (MACINTYRE 1987 [1981]: 78).

De ahí que, añade MacIntyre, no se podría originar ningún resultado ético, puesto que “cada uno de los tres elementos del esquema (...) requiere la referencia a los otros dos para que su situación y su función sean inteligibles” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*). Por lo tanto, al no asumir fielmente el esquema teleológico aristotélico, el proyecto de los filósofos ilustrados estaba inevitablemente condenado al fracaso.

Según parece, la tesis fundamental de MacIntyre, como ya se ha señalado anteriormente, es el rechazo del individualismo ilustrado liberal y la vuelta a una comunidad de tradición, y más específicamente, al aristotelismo. De modo que por medio de él (el aristotelismo) podamos “reconstruir un cierto tipo de comunidad que otorgue unidad de fines a la vida de los hombres para que desde esa comunidad emerjan las virtudes perdidas” (LÓPEZ SANTAMARÍA 1993: 529-530).

Digámoslo en breve: MacIntyre propondría la vuelta, el retorno, desde los esquemas morales y las creencias políticas más elementales del mundo moderno, a una forma de concebir la vida humana altamente distinta y que tendría a la modernidad a la vez como su oponente y su alternativa. Se trataría de una concepción unitaria de la vida humana, que es unitaria justamente porque en ella es posible la búsqueda (y el sentido) de un fin (*telos*) que la haga plena y completa a través del esfuerzo personal y colectivo.

Lo que está detrás de la gran disputa entre tradición y liberalismo (ilustración) es, nada menos, que la idea misma de la modernidad política, su vigencia y, por decirlo de alguna manera, su derecho a ser la forma hegemónica, si con sus normas y sus ritos, su vocabulario y sus prácticas sigue dominando sobre otras tradiciones o bien sobre la tradición a secas. Para decirlo con Holmes:

“La gente que alguna vez estuvo afincada en comunidades armoniosas está hoy desarraigada. El individualismo ha desecado las relaciones sociales vitales. El orden cálido, solidario y emocionalmente satisfactorio ha dado paso a un orden gélido, egoísta y moralmente vacío. Las facultades sociales de los espíritus anteriores a la caída han sido dolorosamente perjudicadas por el racionalismo occidental. La generosidad, la amistad y la alegría se han desvanecido prácticamente. [...] Las sólidas formas de identidad preindustrial han sido desplazadas por formas más endebles y universales. En consecuencia, la humanidad no sabe cómo vivir ni qué hacer”.

En suma:

“La “modernidad” tiene pocos rasgos que compensen (de la moral y las instituciones premodernas), si es que tiene alguno” (HOLMES 1999 [1993]: 123).

Nunca un autor liberal describió tan acertadamente la gran gigantomaquia a cuya consideración MacIntyre nos ha conducido.

1.3. Conflicto de tradiciones: colisión de racionalidades

Como es notorio hasta aquí, el tema central en la confrontación liberalismo y tradición es relativo a la cuestión más general de la naturaleza de la racionalidad o, mejor, a qué versión de racionalidad se acomoda mejor el ser humano. Este problema se halla enmarcado en una atmósfera kuhniana. Kuhn tomó en sus obras tempranas por caso paradigmático de tradiciones epistemológicas o científicas a la física aristotélica y la física moderna, en particular porque ambas compartieron un período de tiempo en que fueron coexistentes en un mismo espacio social, un espacio por lo demás lleno de problemas de diverso tipo, pero con un alto grado de intensidad, que está constituido por la fase final de la cristiandad europea⁷. A su turno, una vez integrado el esquema lingüístico kuhniano para explicar la idea de la racionalidad práctica en base del concepto de tradición, un profesor de historia de la ética no pudo tener mayor dificultad en asociar la pugna entre aristotélicos y físicos matemáticos modernos como una deriva de una gigantomaquia, en la que no se trataba solo de física, sino de política. La racionalidad práctica kuhniana de MacIntyre comprendió pronto que las disputas físicas comprendían también las morales y, sin duda, las éticas, pues tanto los conflictos modernos de tipo científico como los modernos de tipo relativo a la racionalidad práctica giran en torno a la noción de *telos*. En efecto, en ambas disputas uno de los centros neurálgicos radica en el reconocimiento o bien en el rechazo de

⁷ Al respecto *cf.* por ejemplo, POPKIN 1983 [1979]. Inevitable remitir para esto a KUHN 1978.

que las actividades humanas, las *praxis* tienen o no una finalidad o, al menos, requieren (o no requieren) de la idea de teleología para alcanzar excelencias.

Cualquier lector de un manual de ética de origen anglosajón (y muchas veces entre los nuestros) puede comprobar que los esquemas de argumentación en la ética se distinguen en dos grandes tipos: 1) las éticas llamadas así “formales” (o sea, que se ocupan no del contenido, sino de la parte “lógica” de la ética); y 2) las así llamadas “materiales”, cuyo objeto de discurso viene constituido por la idea de bien. Obviamente, el primer tipo de éticas tiene como representante protagonista a Immanuel Kant, mientras el otro tiene a Aristóteles. También Kant difiere de Aristóteles en el tema central de la teleología moral, que en todo caso Kant universaliza y, por lo mismo, lo sustrae del contexto de racionalidad propio de las tradiciones, es decir, hace inviable el pensamiento político y ético, lo cual implica la pérdida de racionalidad de la vida humana como un todo en aquella colectividad que desee organizarse según los argumentos kantianos. Y ya sabemos que esos argumentos son de los mejores que se han esgrimido contra la tradición, y que Kant fue durante la Revolución francesa uno de los más emblemáticos ilustrados.

En el inicio de las páginas de *Historia de la ética* (1966), en clave algo analítica, se observa la opinión adversa de MacIntyre contra las éticas formalistas, a pesar de ser incluso un fiel ciudadano republicano de una democracia liberal que hace críticas mordaces a los viejos referentes de la ética clásica, por no hablar nada de las virtudes. Escribe MacIntyre: “Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de la vida social” (MACINTYRE 1994: 11). Ya desde entonces no hay racionalidad en la ética sin referencia explícita a alguna constelación de sentido históricamente definida, lo que, en la década de 1990, justamente a propósito de la obra de MacIntyre y sus críticas al liberalismo político, se denominaba “comunidad”; “una comunidad de prácticas y creencias, que cuando es pensada históricamente, debe interpretarse como tradición” (*cf.* RIVERA 2008: 252). Efectivamente, es la postura de que toda ética es racional si se halla anclada en un horizonte social de sentido, y esto es así en función del concepto de la racionalidad, de una teleología pensada en términos de pertenencia y autorreconocimiento

en una tradición que, exige a cambio del goce de la excelencia, el desarrollo de competencias en criterios o virtudes.

En el período comprendido entre 1981 e inicios del 2000, los manuales anglosajones, que denostaban sin piedad las “éticas materiales” por su carencia de racionalidad, se vieron asaltados y envejecidos ante la polémica desatada; se trata de la famosa pugna entre comunitaristas y liberalistas, o sería mejor decir, entre defensores de una ética pensada racionalmente desde una vida hecha, con una identidad determinada en un mundo social real, y el liberalismo, que se adaptaba a argumentos de crítica externa que antes eran desconocidos en los Estados Unidos, o nadie se hubiera tomado seriamente como algo digno de discutirse (*cf.* GIUSTI 1999: 173 y ss.; 201 y ss.). Sandel, quizá el más célebre de los objetores fuera de sospecha de reaccionarismo o teología política, hizo el *vademécum* en esta batalla de crítica externa contra el liberalismo (SANDEL 1982). El mismo filósofo, Sandel, posiblemente el más sutil e implacable de los críticos del liberalismo político, ha afirmado años después de manera terminante desde la polémica desatada por MacIntyre (aunque con justicia acentuada también por él mismo) que: “En ese sentido, podría, pues, decirse que las teorías antiguas de la justicia parten de la virtud” (SANDEL 2013: 18).

Ni Sandel ni MacIntyre eran muy originales en subrayar la necesidad de la idea de teleología o virtud para articular cualquier lenguaje moral. No se trata, sin duda alguna, de una afirmación muy novedosa, puesto que, es esgrimida desde siempre, dado su carácter repetitivo en la tradición occidental en general, desde los griegos (*cf.* JAEGER 1990 [1957]). Lo relevante aquí es que se trataba de algo terrible en el contexto de la disputa entre comunitaristas y liberalistas, pues con ello se ponía en juego la racionalidad, y por lo mismo, los principios mismos de las democracias liberales capitalistas, que para el escrito de Sandel, en 1992, venía de haber triunfado sobre el comunismo.

Para el MacIntyre de *Tras la virtud*, la concepción tradicional de la racionalidad invoca la raigambre comunitaria del individuo como único y último marco de referencias donde es posible una teoría moral. Por supuesto, esto supone ir en contra del proyecto

ilustrado, de la filosofía moderna o contemporánea liberal e individualista. Desde el punto de vista de la modernidad no es posible pensar el yo dentro de un contexto y, por tanto, nuestro autor contrapone con el razonamiento teleológico de la persona a la manera de Aristóteles. Como afirma acertadamente el filósofo liberal Giusti, en referencia crítica a la obra de MacIntyre, a quien, con frecuencia, sin embargo, simplifica en función de sus propias simpatías ideológicas:

“En términos estrictamente éticos, aunque un tanto esquemáticos, la concepción tradicional de la racionalidad se inspira en una concepción sustancialista, material, eudemonista de la ética, en la que el eje conceptual es la visión común de la vida buena o de la felicidad. Es decir, está asociado a una concepción de la moral de acuerdo a la cual lo más importante es definir el sentido de la vida, explicar de qué manera podemos llegar a ser felices y vivir mejor” (GIUSTI 2006: 25)⁸.

Es esa comunidad de creencias morales compartidas la que constituye el núcleo de la concepción tradicional de la racionalidad como una tradición kuhniana. Por esto la ética de la felicidad, el paradigma de los filósofos de la antigüedad, debe considerarse modelos de ética de la tradición, como modelos de compromiso identitario y de reconocimiento en un mundo social y político situado. Para MacIntyre, lo que encontramos en la vida real, que está constituida de tradiciones, no son sujetos solipsistas “con capacidad de elegir en principio cualquier cosa, sino miembros de colectividades que de hecho *han elegido ya* valores o fines comunes, es decir, que comparten, en su vida cotidiana e institucional, un sistema específico de normas morales” (GIUSTI 2006: *ibid.*). Esto ocurriría incluso en una tradición liberal, bajo el supuesto, que veremos luego, de que el liberalismo mismo de la gran batalla no es sino una tradición que mira distraída al cielo cuando se le pregunta por su pasado.

⁸ Es interesante observar la reseña respecto del carácter militante e ilusoriamente optimista de Giusti respecto del liberalismo, como ha criticado reiteradas veces Víctor Samuel Rivera en varios artículos de filosofía política. Quien hizo una severa crítica de *Tras el consenso* de Giusti (RIVERA 2008). Esta reseña fue reimpressa de manera abreviada en *Araucaria. Revista de Filosofía, Política y Humanidades* (Sevilla) en igual fecha.

Hemos recalcado al comienzo que el paradigma de la concepción tradicional de la racionalidad fue la ética basada en la teleología y la virtud (felicidad), incluso sin esas palabras, en la tradición, en otros términos: en la definición del individuo como integrante de una comunidad de creencias. No se nos oculta que los filósofos modernos pusieron fin a este modelo de la ética, cancelaron su lenguaje y arrasaron con él para reemplazarlo por formas discursivas que son las que conducen a la catástrofe que hace posible la crítica externa a su resultado y da lugar a la gran lucha. Aquí surge una pregunta crucial, una sociedad justa, “¿ha de perseguir el fenómeno de la virtud de sus ciudadanos? ¿O no debería más bien la ley ser neutral entre concepciones contrapuestas de la virtud, de modo que los ciudadanos tengan la libertad de escoger por sí mismos la mejor manera de vivir?” (SANDEL 2013: 17). Esta pregunta separa el pensamiento político antiguo del moderno. Es decir, la idea de que el Estado debe aspirar a la neutralidad en lo que respecta al significado de la vida buena se aparta de las antiguas concepciones de la política. Ahora bien, si el modelo de la racionalidad práctica es la tradición, la vida buena; el punto de partida o, dicho de otra manera, el paradigma de la razón ilustrada es el individuo como sujeto autónomo: un ser que es, como escribe MacIntyre, un fantasma.

“Los filósofos políticos modernos -desde Kant en el siglo XVIII a John Rawls en el XX- sostienen que los principios de la justicia que definen nuestros derechos no deberían fundamentarse en ninguna concepción particular de la virtud o de cuál es la forma de vivir más deseable. Muy al contrario, una sociedad justa respeta la libertad de cada uno de escoger su propia concepción de la vida buena” (SANDEL 2013: 18).

No está fuera de lugar recordar que para el liberalismo en general⁹, tomado sea como cultura, estilo de vida, período histórico o una constelación de sentido, el punto de partida y el valor central de la moral, aquello que reemplaza a las competencias morales de

⁹ Como corriente política y tradición intelectual, como un movimiento identificable en la teoría y en la práctica, el liberalismo no es anterior al siglo XVIII. Sobre el liberalismo y sus variantes, *cf.* el conocido manual *Liberalismo*, de John Gray (GRAY 1994: 11). Por otro lado, en el Perú es expresión que no se remonta hasta antes de 1800, como ha sido demostrado recientemente; *cf.* al respecto el incisivo trabajo de RIVERA 2017a.

tipo kuhniano o wittgensteiniano es la autonomía del individuo, aquello que, por ser pensado en abstracto, de manera ahistórica y sin referencia alguna a condiciones, da lugar justamente a las antes tan afamadas “éticas formales”. Así se introdujo en el mundo moderno la adhesión a una antropología individualista, llena de sujetos autónomos y desarraigados. Justamente debido a la autonomía del sujeto, resulta que la racionalidad práctica viene determinada básicamente de manera negativa, por su rechazo a las densas nociones de pertenencia, compromiso y responsabilidad que van ligadas necesariamente a una “ética material”: se establece una racionalidad sin comunidad, sin religión, ni orden alguno del mundo, sea social o político; nada antecede como condición a la racionalidad de la ilustración. Se trata de ejercer la racionalidad práctica a partir de una nada, donde los criterios de racionalidad son puestos o inventados por un sujeto ético que se halla realmente sujeto a nada.

El tema ahora es si es posible, en el medio de una gran batalla entre liberalismo (ilustración) y tradición, que las argumentaciones liberales, tomadas en sí mismas, puedan prevalecer en un debate racional, eso bajo el supuesto de que lo que se encuentra en crisis ahora es el mundo fundado por 1789 y la desazón por las consecuencias sociales y políticas que ese mundo realizado a partir de las ilusiones de esa fecha trajo consigo.

1.4. Incapacidad epistemológica del liberalismo en el conflicto de tradiciones

La gran disputa liberalismo y tradición es un conflicto de tradiciones en el mismo sentido y quizá como parte de una gran ruptura que se dio dentro de la cristiandad europea por los motivos más insospechados. Un grupo de científicos se agrupó en torno a una crítica externa del conjunto de la tradición o tradiciones relativas al saber al inicio de la era moderna. Esta crítica externa a la tradición del saber estableció un patrón kuhniano nuevo para significar, al menos, un nuevo tipo de lenguaje para resolver qué calificaría o no como un conocimiento que, con respeto social y certeza profesional pudiera ser llamado “racional”. Se trata de algo que el Kuhn de 1962 había llamado una *crisis de paradigmas*,

que ya sabemos equivale a *crisis de tradiciones* que coexisten en el mismo horizonte de experiencia, en el mismo mundo, aunque con criterios y tipos de excelencia incompatibles, algo que desembocó no en un diálogo racional, sino en una batalla campal por el control social e institucional. En esta guerra civil del conocimiento se puso finalmente fuera de juego a las virtudes, como parte de un vocabulario aristotélico trágicamente perdido. No juzgaremos la dimensión epistemológica del cambio de paradigma, es decir, del cambio de mundo que significó todo esto para las ciencias físicas o naturales, pues no es nuestro aquí ese objeto.

Lo que en adelante nos proponemos es hacer la pregunta, -que se halla implícita en esta dinámica de préstamos de la filosofía del lenguaje y la epistemología de la ciencia que sirvió de fuente a la crítica externa de MacIntyre contra el liberalismo-, de si el liberalismo se encuentra equipado para, luego de 200 años de certezas y éxitos, estar en condiciones de superar la crisis en la que su sociedad, la sociedad ilustrada, se halla sumida, tal y como MacIntyre la encuentra: una babel de confusiones sin solución.

Explicaremos ahora el sentido de la idea esbozada anteriormente configurando y dando relevancia al máximo representante de la versión constructivista del liberalismo. En gran medida porque el propio MacIntyre le concede un rol estelar que lo hace un personaje equiparable a Aristóteles en la gran gigantomaquia que guía la narrativa de *Tras la virtud*, aunque también por otro motivo, Kant es el representante cultural indiscutible de la ilustración tal y como la ha registrado la memoria social en la actualidad, aun cuando en su tiempo quizá se hubiera fácilmente opacado por Voltaire o los autores de la enciclopedia francesa, o bien por autores moderados que antes fueron sus predecesores en las preferencias del recuerdo, como Montesquieu, Condorcet, o la estudiosa diletante que era Madame de Staël, la esposa del ministro de Economía francés, cuyas políticas pésimas y a la vez modernísimas, precipitaron más que cualquier charlatán *philosophe* el final de la cristiandad europea con el año del terror revolucionario. Es Kant quien ha pasado a la historia, tal y como la ve un contemporáneo, como aquel que hizo de la política de las democracias capitalistas la expresión social ética por antonomasia. Fue él el elegido por Rawls para emprender una reforma interna de la teoría social liberal en 1971. Kant y no

otro quien hizo que la racionalidad práctica fuese en el mundo liberal dirigida desde la ética y no desde la política o la sociedad.

No el huracán pietista laico de una perdida ciudad de Prusia, quizá tan leído en Alemania como despreocupadamente ignorado en el resto de Europa; ese no¹⁰. Es el Kant triunfante de 1981, el Kant de Rawls de 1971 (cf. RAWLS 1997: 24); el Kant que sirvió de modelo argumentativo en la disputa de 1980/1990 entre comunitaristas y liberalistas: este es el Kant que, en la gran disputa, MacIntyre debía demoler. En su *Historia de la ética*, MacIntyre subraya que Kant, apologeta del terror revolucionario y una de las fuentes más importantes para la justificación del liberalismo político, “se ubica en uno de los grandes hitos divisorios de la historia de la ética” (MACINTYRE 1994: 185).

MacIntyre afirma sobre él, que es como una especie de anti-Aristóteles en su gran disputa, al menos dos temas importantes. En primer lugar, es que las reglas de la moral (es decir, en el lenguaje del filósofo escocés, los criterios de una tradición para que esta tenga sentido como una realidad) son y deben estar justificadas de tal manera que la confianza en ellas no debería estar basada en ninguna condición, en ningún presupuesto que no fuera una capacidad particular de autolegislación, esto quiere decir, de autonormarse. Esta autolegislación, que se conoce de acuerdo con la terminología kantiana como *autonomía* moral debe garantizar su legitimidad, sin embargo, en algo que no fuera a su vez particular. Es notorio que esto es así si se alega que un sujeto se autolegisla, el tema es que esa forma de argumentar es largamente contraria al sentido común, y conduce, en el esquema moral más amplio de la tradición eurocristiana, a suponer que se trata de una estrategia para justificar la arbitrariedad moral. Kant resolvería este tema aduciendo que siempre que se autolegisla sin recurso a un elemento contextual, la cultura, la religión, la tribu, las obligaciones éticas o familiares, etc. la norma resultante es de carácter universal (ya que no está ligada a nada particular que no sea el sujeto mismo), es decir, se legitima a sí misma.

¹⁰ Para una biografía interesante sobre el carácter y la personalidad reales de este ilustrado a quien tanto debe la narrativa de la ilustración cumplida, cf. BOROWSKI 1993 [1804].

Ahora bien, la argumentación kantiana reformula lo anterior afirmando que una norma legislada a partir de la autonomía tiene un alcance de validez universal. Como escribe el propio moralista de origen escocés haciendo una clara referencia a Kant: “Y si las reglas de moral obligan a *todo* ser racional, no importa la capacidad de tal ser para llevarlas a cabo, sino la voluntad de hacerlo” (MACINTYRE 1987 [1981]: 65).

Esto de la “capacidad” es de lo más interesante. No se trata del tipo que consideramos hasta ahora como virtudes, que en el modelo de MacIntyre califican de manera aristotélica las destrezas o las competencias adquiridas para obtener logros en una tradición, sino de una forma bastante anómala de capacidad sin competencia; se trata de una manera de argumentar bastante extraña. En el esquema de argumentación ética kantiana, según nuestra opinión, si se sigue la narrativa que hace MacIntyre de las virtudes dentro de las tradiciones kuhnianas, se generaría la aporía de que las reglas o criterios de moralidad son racionales no en relación con una capacidad moral real, adquirida por medio del ejercicio y el cultivo en una comunidad, que a la vez pautea y premia excelencias, que luego son valoradas en sí mismas por los que se hacen competentes. Como no se trata en Kant en absoluto de la ética para los seres humanos, sino para los extraterrestres, ángeles o dioses, la “capacidad” es un acto de voluntad trans (transhumana), por decirlo de alguna manera. No de una disposición humana, sino antes por un acto de voluntad, un acto adhesivo a una clase de regla que es característicamente difícil de comprender cómo se aplica al hombre y al extraterrestre o al ángel. El argumento de que se podría regir a un ser viviente como se rige por normas la lógica o las matemáticas con normas de condicionamiento es poco convincente.

Por otra parte, según MacIntyre, Kant rechaza algunas concepciones, antes muy tomadas en cuenta por las comunidades (tradiciones) occidentales, es decir, en todo pensamiento de una vida racional humana tal y como se ha tratado esto desde el inicio de esa misma tradición. Para los efectos de nuestra investigación, consideremos básicamente dos temas fundamentales. En primer lugar, rechaza la posición tradicional, no solo aristotélica, sino precristiana en general según la cual una máxima propuesta, cualquiera que sea su contenido, se halla en relación conceptual, interna, y no solo accidental y de

pasada, con la idea de ser feliz. De hecho, Kant disocia la idea de ser feliz de la de obedecer normas de la misma manera que los deseos animales deben diferenciarse de las actividades inspiradas racionalmente. No duda de que todos los hombres, sean quienes sean o vivan donde vivan (liberales, masones, politeístas grecolatinos o cristianos del siglo XIII) desean la felicidad; y no duda, además, de que el más alto bien concebible es la perfección moral individual coronada por la felicidad que cada uno cree que se merece según los parámetros de creencias y competencias (virtudes) en una tradición determinada. Pero Kant también cree que nuestra concepción de la felicidad, aquí, en la cristiandad europea de Antiguo Régimen, la antigua Grecia o las comunidades politeístas germánicas es demasiado vaga y cambiante para que nos provea de una guía moral segura; mejor dicho: de una guía genuina, legítima por su origen y válida por su universalidad. Nuestro autor subraya la tesis kantiana:

“Además, cualquier precepto ideado para asegurar nuestra felicidad debería ser expresión de una regla mantenida solo condicionalmente; daría instrucciones para hacer esto y aquello siempre y cuando el hacerlo condujera realmente a la felicidad como resultado. Por tanto, Kant mantiene que toda expresión auténtica de la ley moral es de carácter imperativo categórico. No nos obliga hipotéticamente; simplemente nos obliga” (MACINTYRE 1987 [1981]: 66).

En segundo lugar, Kant, inexhausto en su argumentación antitradicional, repudia que haya preceptos divinos, mandatos, mandamientos religiosos; incluso obligaciones religiosas, como cumplir los preceptos del culto en la Iglesia, algo que es también un patrimonio que hubiera suscrito como mínimamente racional cualquier pagano inteligente; si bien es verdad que el ateísmo no puede ignorarse como una realidad social posible, tampoco puede ignorarse que la piedad se ha concebido siempre como una virtud ética, a la vez que como un requisito para hacer viables las relaciones humanas concernientes con la justicia y la autoridad. En opinión de Kant, en cambio, nunca puede seguirse del hecho de que una comunidad de tradición prescriba en nombre de Dios “hacer esto y aquello el que debamos en principio hacer esto y aquello” (MACINTYRE 1987 [1981]: 66); incluso por

motivos aleatorios, como la amistad al asistir a un oficio de difuntos. Para que pudiéramos sacar justificadamente esta conclusión, parece pensar Kant, deberíamos también conocer que siempre debemos hacer lo que Dios ordena. Sin embargo, un ilustrado le debe más a su “capacidad” (un concepto sospechoso de tener cualquier viso de racionalidad) que a la comunidad de tradición que prescribe prácticas religiosas.

En este esquema, solo podría obedecerse a Dios si ante los sujetos éticos ilustrados poseyéramos todos un modelo de juicio moral independiente de las órdenes de Dios, por cuyo medio pudiéramos juzgar las acciones y palabras de Dios o los dioses y encontrar así que lo divino es digno... ¡de ser tratado como algo divino! Pero, si fuera posible la condición por Kant sugerida, claramente “las órdenes de Dios serían redundantes” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*) y serían “rationales” porque los marcianos, los ángeles, etc. se hallan sometidos todos a las reglas que prescribe el yo moderno, cuya divinidad queda así demostrada, habría que agregar.

Ahora bien, a la luz de estas reflexiones, podríamos decir que nuestras necesidades y deseos, nuestro anclaje con una realidad determinada y específica no es un argumento válido para ordenar nuestra acción. Es razonable preguntarse ahora, ¿qué queda? La respuesta es lo que este autor ilustrado, fundador del mundo fragmentario y caótico donde tiene lugar hoy la gran contienda, denomina “razón pura práctica”.

MacIntyre escribe de manera resumida:

“La razón práctica, de acuerdo con Kant, no emplea ningún criterio externo a sí misma. No apela a ningún contenido derivado de la experiencia; las argumentaciones independientes de Kant contra el uso de la felicidad o la invocación de la revelación divina meramente forzarán una postura implícita ya en la opinión de Kant acerca de la función y poderes de la razón. Pertenece a la esencia de la razón el postular que son principios universales, categóricos e internamente consistentes. Por tanto, la moral racional postulará principios que puedan y deban ser mantenidos por *todo* hombre,

independientes de circunstancias y condiciones, que pudieran ser obedecidos invariablemente por cualquier agente racional en cualquier ocasión” (MACINTYRE 1987 [1981]: 66-67).

Ahora bien, se trata, según Kant, de actuar de manera autónoma. Sin embargo, ¿qué quiere decir Kant con “actuar autónomamente”? Para comprender lo que quiere decir, y para calificar lo contrario de la autonomía, el destacado de la universidad de Königsberg se inventa un término, a saber, heteronomía. Significa que, cuando uno actúa de manera heterónoma o heterónomamente, lo que el individuo está haciendo es actuar conforme a determinaciones dadas fuera de él. Pongamos un ejemplo, si dejo caer un teléfono celular, se precipitará hacia el suelo. En su caída, el celular no actúa con libertad, puesto que su movimiento está gobernado por las leyes de la naturaleza, en este caso la de la gravedad.

Pongamos otro caso, supongamos que ahora caigo sobre otra persona y la mato. Siguiendo a Kant o, Kant diría, que no me hago responsable moralmente de esa desafortunada muerte, no más de lo que sería el teléfono celular o un lapicero si cayese desde una altura y le diese a alguien en la cabeza. En ninguno de estos dos escenarios actúa el objeto que cae, yo y el teléfono celular o el lapicero, con libertad. En ambos casos dramáticos (uno más que otro), el objeto que cae está gobernado por la ley de la gravedad. Lo que quiere dar a entender es que como no hay autonomía, no hay responsabilidad social. Así, cuando actuamos autónomamente, según una ley que nos damos a nosotros mismos, si hacemos algo, será por lo que es, con un fin en sí mismo. Dejamos ser instrumentos de fines dados fuera de nosotros. Esta capacidad de actuar autónomamente es lo que confiere a la vida humana su especial dignidad. Establece la diferencia entre las personas y las cosas.

Las sociedades democráticas capitalistas liberales, como la sociedad norteamericana de 1981 (qué no diría Kant de la sociedad de 2019), al recalcar como punto de partida y punto central de su pensamiento la autonomía de un sujeto que a todas luces parece una ficción, lo que ha conseguido ha sido crear “ideales abstractos que no se refieren a ningún escenario concreto” (MACINTYRE 1987 [1981]: 6). Apartados de la comunidad, personas con derechos y deberes que se amplían en colectivos de agentes arbitrarios, hostiles como

enemigos de todo aquello de la tradición que haya subsistido como una reliquia; un horizonte de paz admirable, donde una gran disputa, cada vez menos silenciosa, revela mejor que mil argumentos la incapacidad radical del liberalismo para enfrentarse de manera exitosa en el largo plazo, para enfrentar los ideales fundadores de la ilustración, no puede negarse esto, ampliamente ingeniosas maneras de crear un discurso para la racionalidad práctica construido sobre una nada, una nada en la que ahora nos hallamos envueltos. La incapacidad de sostener en el tiempo el mundo liberal capitalista deriva, a juicio del filósofo escocés, del error cometido al situarse en la perspectiva del individualismo liberal. Este proyecto, desde su origen, estaba irremediabilmente condenado al fracaso. Como lo señala MacIntyre: “El sujeto moral autónomo, racional y racionalmente justificado, del siglo XVIII es una ficción, una ilusión” (MACINTYRE 1987 [1981]: 147).

El liberalismo ha fracasado no solo porque haya dado un fruto malo por la mala suerte, la mala gestión o circunstancias hostiles, ha fracasado porque es inviable. Este tema del carácter inviable del liberalismo se desarrolla ampliamente en *Tras la virtud*, aunque luego también en otros textos (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: cap. IV).

CAPÍTULO II

EPISTEMOLOGÍA DE LA TRADICIÓN

2.1. Introducción

Hemos sostenido en el capítulo precedente que para MacIntyre la tradición aristotélica es el protagonista de una disputa. Hay una pugna de versiones rivales por comprender la racionalidad práctica, estas son incompatibles entre sí y, lo más grave de todo, en un contexto general de argumentación donde reina la inconmensurabilidad de lenguajes, es decir, la incomunicación racional entre los alternantes, motivo por el cual se realiza un diagnóstico de conflicto; más aún, de un conflicto que, como hemos argumentado, es de naturaleza política, lo cual implica una relación íntima de enemistad y, por lo mismo, la posibilidad lógica del exterminio y la muerte.

La batalla, a pesar de apariencias contrarias, tendría exclusivamente dos y no múltiples polos: la tradición, en un sentido general, y el liberalismo. Pero bien sabemos que el liberalismo, como todo concepto político, implica por naturaleza una serie relativamente amplia de variantes, formas de fundamentación, argumentación e incluso demandas de validez e intereses, que pueden hallarse en conflicto político (y no solo conceptual) de una u otra manera entre sí. Hablar de liberalismo, tanto de parte nuestra como de MacIntyre, obedece a un recurso de simplificación; este resulta excusable en grado alto en el escocés por el inmenso esmero, ya que no necesariamente en *Tras la virtud*, sí en *Tres versiones rivales de la ética* y con más detalle en *Justicia y racionalidad*, ha intentado exponer los diversos representantes, las caras del liberalismo, dándoles la honra de presentarlos como agentes de lo que suele denominar “tradiciones de trabajo intelectual”. MacIntyre no presenta a los representantes del liberalismo como los combatientes de una batalla social

kuhniana (dispuestos al chantaje, la coima, la conspiración o la mentira para infamar al oponente, por ejemplo), sino como intelectuales que conversan amenamente en un apacible corredor universitario imaginario.

Toda referencia a variadas e inconmensurables “tradiciones de trabajo intelectual”, así como su enumeración y detalle, corresponden con la simplificación de una dicotomía básica: liberalismo y tradición.

La presunción de la inconmensurabilidad de lenguajes y tradiciones, que sabemos procede de Kuhn (KUHNS 1985 [1962]) es el motivo que nos inspira a pensar que esta puesta en escena tiene por objeto darle efectos especiales a una guerra social espantosa; el objetivo de los efectos especiales sería darle a los “tiempos oscuros” de la guerra una apariencia más fina o menos terrible de lo que realmente es (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 322), esto si seguimos la “sugerencia inquietante” con la que se inicia el libro de 1981: una catástrofe en la cual las sociedades democráticas capitalistas liberales se hallarían hundidas irremediablemente. El síntoma de esta crisis (catástrofe) es la imposibilidad efectiva y manifiesta de dar argumentaciones sobre ética pública que conduzcan a una solución consensuada (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 19 y ss.). Esta imposibilidad de consensuar de manera racional viene de la mano con la presunción de que, quienes son rivales en las disputas, y ven intereses de gran intensidad en peligro, carecen de esperanza genuina de ser oídos, de ser reconocidos o de alcanzar justicia¹¹. Pero justamente es esto lo que constituye una rivalidad política, de enemistad, donde los razonamientos pueden, e incluso deberían, ir acompañados con la propaganda pagada en medios, la argumentación *ad populum* y golpe por imágenes irracionales, el ataque directamente a la persona y no a las ideas, incluso el amedrentamiento o la golpiza, como, en efecto, sucede manifiestamente entre las abortistas y feministas contra sus pares católicos.

Quizá este punto inicial parezca exagerado de ser atribuido a MacIntyre, quien no vio en 1981 a las Femen o a los multiculturalistas demócratas violentos de los Estados

¹¹ Cf. por ejemplo, para un caso concreto, los crímenes cometidos en la lucha por el reconocimiento de los reyes tribales selváticos en Bagua (Perú), en 2009, RIVERA 2014.

Unidos actuales; estos activistas de la libertad y los derechos que queman automóviles, apalean a gente que se siente orgullosa de no ser como ellos y que practica o defiende ideas “fascistas”, como el amor a la patria, la identidad de su pueblo, el orden moral o la religión. Examínese este fragmento de *Justicia y racionalidad*, consagrado al tema de la inconmensurabilidad de (presuntamente pacíficas y dialogantes) “tradiciones de trabajo intelectual”:

“Pero es importante tener en cuenta desde el principio que *siempre existe la posibilidad* de que una tradición de acción y de investigación encuentre a otra de tal forma que ninguna de las dos esté capacitada -al menos durante un tiempo considerable- para demostrar su superioridad racional, para la satisfacción justificada de sus propios seguidores, y mucho menos, para los seguidores de su rival. *Y esta posibilidad surge cuando dos tradiciones - incorporadas o no en la misma lengua y cultura- no son capaces de encontrar, desde el punto de vista de la otra, un conjunto adecuado de criterios o de medidas para valorar racionalmente la relación entre sí*” (MACINTYRE 1994b: 314-315, el subrayado es nuestro).

Se trata de exponer un contexto extremo de incomunicación entre grupos rivales de agentes; donde “siempre existe la posibilidad” de que el conflicto sea inmanejable. Debe observarse cómo MacIntyre escribe “tradiciones de *acción* e investigación” y no solo “tradiciones de investigación”; vale decir, el autor hace referencia explícita a cuerpos de personas que presumiblemente leen libros y debaten en redes sociales, pero que realizan “acciones” cuando “no son capaces de encontrar un conjunto de medidas para valorar la relación entre sí” con su enemigo, vale decir, cuando ya no son comprendidos por los otros rivales, ni aceptados por ellos, ni se les hace justicia, al menos *en los términos de ellos mismos*, para darle a este razonamiento un toque de relativismo sano.

No hay duda de que tradiciones de meros conversadores de café no tendrían motivo para pasar a la acción, como hacen las feministas radicales o los animalistas antitaurinos,

famosos estos últimos por la crueldad con la que son capaces de tratar a los seres humanos que comparten y disfrutan tradiciones que ellos odian.

No tan aparte del tema de la simplificación de los competidores, y del comprensible edulcoramiento de sus agentes en tradiciones “intelectuales” en conflicto en que normalmente caen los textos del autor, y muy a pesar posiblemente de la defensa cerrada que da MacIntyre al tema de la inconmensurabilidad de tradiciones o de lenguajes sociales kuhnianos, es natural preguntarse si es posible que una tradición supuestamente “de trabajo intelectual” pueda ser vencedora en un contexto de calumnias, control político o simple violencia callejera. De esto queremos extraer un tema decisivo: si se registra en efecto una lucha social entre liberalismo y tradición, y muy a pesar de los esfuerzos de MacIntyre de referirse a la superioridad *racional* de alguna tradición en particular (por ejemplo, la cristiandad) pues, aparentemente, “siempre existe la posibilidad” de que ese presunto triunfo racional no sea del interés de los vencidos. Con la cita que hemos recogido de *Justicia y racionalidad* de lo que se trata es de saber que la superioridad teórica, vale decir, los motivos que fueran de orden conceptual para suponer que la tradición podría vencer al liberalismo sin que este sacara la vuelta, por así decirlo, encarcelando a los agentes de la tradición, torturándolos, incendiando sus colegios o sus universidades; dándoles sanciones sociales conocidas. A nadie resulta extraño oír llamar al objetor racional de las simplificaciones y aun de las aberraciones liberales “fascistas” u “homofóbicos”, con las consiguientes muestras de comportamiento social hostil, que estarían moralmente justificadas para los atacantes.

Un grupo de mujeres semidesnudas gritando en una calle de Argentina (en la ciudad de Salta, por ejemplo) sienten que han ganado un debate de “tradiciones de trabajo intelectual” si llaman a la muerte del hombre patriarcal ante sus opositores antiabortistas, que son madres de familia o jóvenes indefensos. Es conocida la brutalidad física que despliegan estas personas contra los jóvenes, especialmente.

Antes de continuar vale esta acotación. No ignoramos que hay supuestos compartidos en las voces alternativas que presenta el liberalismo, que en nuestro punto de

vista debían remitirse a la concepción que se tiene de la ilustración y su proyecto fracasado en el libro de 1981. Es generoso otorgando un lugar conceptual o programático para la ilustración, pero también para el utilitarismo, la filosofía de la sospecha, que alcanza también (aunque de manera indirecta) para las variedades de agendas sociales que esta filosofía ha permitido, como el posmodernismo filosófico, el feminismo, el marxismo cultural, en todas sus variantes, no es otra cosa todo esto que el fruto social de la ilustración: el nihilismo¹². El nihilismo sabe lo que quiere, tiene claro quién es su enemigo y qué desea de él cuando conversa en un corredor del pasillo universitario. Hay a nuestro juicio una manera de esquivar (o más bien de afrontar) el extremo de conflicto entre el liberalismo y la tradición de una manera filosófica, para lo cual deberemos prescindir del liberalismo y de la tradición como dos pares que razonan en una plaza, sino como dos parientes que se llevan muy mal y que han agotado los recursos del diálogo en la familia.

Quizá el rasgo distintivo del mundo nihilista que ha sido la realización del proyecto ilustrado es su radical compromiso contra la tradición en general. Ya hemos adelantado que su vínculo, antes que el de una conversación frustrante, es de enemistad kuhniiana, vale decir, de competencia sin criterios comunes de racionalidad. La hostilidad del liberalismo contra la tradición se ha intensificado en las prácticas de la comunicación virtual, con la aparición de las nuevas tecnologías de la comunicación, esto es, la computadora personal (hoy el teléfono inteligente) y el enlace a internet. Se permita recordar al lector que el vínculo entre el liberalismo (nihilismo) y la sociedad tecnológica es un tópico frecuente de la filosofía hermenéutica, en particular la de Martin Heidegger. Es posible que por su formación anglosajona MacIntyre haya desconocido las prolongadas reflexiones sobre nihilismo y técnica, no solo de Heidegger, sino también de sus seguidores, desde Hans-Georg Gadamer, quienes han ensalzado este vínculo. De alguna manera, la actitud que asocia la tecnología en especial la de la comunicación, pero también la organización social moderna y el nihilismo ha sido materia corriente en el siglo XX, como lo demuestra el conocido manual al respecto de Hermann Meyer (MEYER 1966 [1961]).

¹² Sobre el nihilismo, *cf.* en general, VOLPI 2004 [1996].

Lo que resulta fascinante, sin embargo, es que el autor haya reconocido lo que podríamos llamar “la verdad del nihilismo” a través de la propia tradición anglosajona, en particular de los estudios sociales de Daniel Bell, consagrados a explicar un proceso de deterioro creciente de la sociedad norteamericana (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 6). Como exmarxista, a MacIntyre le preocupaban los temas sociales, y debe haber estado muy sorprendido de comprobar cómo las ciencias sociales daban pistas ciertas de un proceso de decadencia y aumento de la anomia, que estaría vinculado al régimen de las sociedades liberales capitalistas pero teniendo por causa, no las estructuras económicas, que hacían de Estados Unidos un país próspero y rico, sino el proyecto (cabría decir) metafísico político del liberalismo, es decir, la fuente última, tanto de su prosperidad material de 1981, como de la anomia y el nihilismo que, entretanto, se han acrecentado junto con la ruina de su antes tan envidiable economía. Esto también es un indicador: es posible retomar la disputa liberalismo y tradición no solo ni principalmente como un conflicto en un diálogo que, a final de cuentas, MacIntyre considera imposible, sino de otra manera.

En este caso, vamos a tomar una estrategia doble; a partir del fracaso social del liberalismo, en lugar de insistir en “tradiciones de trabajo intelectual”, vamos a realizar una epistemología del vínculo entre liberalismo y tradición. Esto por una razón muy simple; lo que en teoría son a modo de conversaciones paralelas sin criterio de diálogo, configuran estratos auténticos en un arco temporal; el liberalismo tuvo quizá su origen en 1789; la tradición, en cambio, es la forma en cómo cualquier sociedad mínimamente humana alcanza su posibilidad de extenderse en el tiempo. Son ambos, desde el punto de vista de la epistemología social, como la salud es a la enfermedad.

2.2. Carácter segundo del liberalismo

El título de esta sección puede resultar algo bastante esotérico. Busca mostrar algo que intuitivamente cualquier persona no instruida, pero incluso alguna que lo sea, comprende al saber que el liberalismo se inició como una realidad social en 1789 y que la

tradición, al menos la tradición comprendida de una manera ancestral de ser de una sociedad, por ejemplo, el Antiguo Régimen francés que precedió al régimen del terror jacobino. Víctor Samuel Rivera expuso en una ponencia, impresa en el año 2000, la paradoja central del *élan* teórico del liberalismo: el pensamiento de la ilustración, que tiene la pretensión de ser algo así como el pensamiento de la “humanidad”, es en realidad, como todo pensamiento, sea social o no, el fruto de una constelación histórica. En su pugna contra la tradición (católica, cristiana y grecolatina), se habría atribuido el patrimonio de la racionalidad, tanto teórica como práctica, bajo la bandera de que el pensamiento ilustrado, a diferencia de la tradición, depende enteramente de las capacidades humanas y que, por ese motivo, carece de enlaces con el tiempo histórico (*cf.* RIVERA 2000). En realidad, lo que este razonamiento ilustrado y liberal ha hecho es situarse a sí mismo como un sustituto de la visión divina de la realidad humana. La visión beatífica de la nada.

Rivera hizo una crítica a las pretensiones del liberalismo, que el pensamiento en general, es decir, cualquier pensamiento que no sea el de un dios o el de una bestia, es imposible de ser pensado sin un concepto de tradición. Esto se debe a que el pasado, no solo temporal, sino histórico y social, no es prescindible, sino lo contrario, es presupuesto como condición de posibilidad del comprender mismo, incluso en el caso del pensar de la ilustración. Uno de los motivos que MacIntyre no menciona para el fracaso del proyecto ilustrado es, a nuestro juicio, el descuido o la falta de atención a este tema, que se relaciona con la epistemología, al menos en la versión que tendría de esta la hermenéutica filosófica¹³. Un pensamiento, pero mucho peor aún, una sociedad articulada que pretende pensar de manera expresamente opuesta a toda tradición posible, y hacer sentido así a sus creencias básicas, sus instituciones y sus valores es ella misma portadora de su fracaso.

Es un tópico de la epistemología hermenéutica la rehabilitación de los prejuicios en cualquier proceso de comprensión, esto como una fenomenología (y por tanto un *a priori*) del comprender mismo (*cf.* SHALIN 2004; ÁVILA CRESPO 2004). Aunque debe remontarse a

¹³ Si bien no hay una definición de cómo se argumenta en hermenéutica y hay sin duda variantes y antagonismos muy fuertes, consideramos un aporte significativo que habría que consultar VATTIMO 1994 [1991].

Heidegger la plasmación de estas ideas contra la Ilustración y su proyecto social de racionalidad, hay que esperar a 1960 a que se sindique por su nombre el enemigo de los argumentos; estos, por su simple apariencia, cuasibanal, no muestran lo impresionantemente decisivos que pueden ser los malos prejuicios de los ilustrados y sus secuaces liberales.

Hubo que esperar a Gadamer y su *Verdad y método* para una condena expresa de la ilustración y su proyecto antitradicional (cf. GRONDIN 1993 [1989]: 137 y ss.). Se trata de una declaración explícita en que la tradición compite con el liberalismo, no en la manera de dos conversadores en una sesión burguesa de café, sino de dos rivales políticos a uno de los cuales se le hace observar su inferioridad desde un ámbito que no es el del diálogo, sino el de la lógica puramente descriptiva de qué es entender y qué es no entender; de qué es tener prejuicios y de cómo la ilustración, que los niega a la tradición por irracionales, los porta ella misma irracionalmente.

Gadamer presenta su obra de 1960, entre otras cosas, como un reproche contra la modernidad política y social de la ilustración; la hace víctima de una ilusión epistemológica de amplia magnitud, que no podía sino haber generado una sociedad catastrófica, que exigiría replantearse los prejuicios, no ya de la religión o la tradición, sino los de la ilustración misma. Gadamer fue muy enfático en su *Verdad y método*, especialmente en su segunda parte, en la necesidad de volver el camino hecho por la ideología de la ilustración y especialmente sobre una de las más sombrías y vigentes de sus consecuencias: el cientificismo como criterio de racionalidad (cf. GADAMER 1993 [1960]: 331 y ss.). Gadamer reproduce los argumentos opuestos al carácter hegemónico del pensamiento moderno sobre las llamadas ciencias naturales de Heidegger como un problema relativo a la epistemología social del liberalismo en su versión científicista.

En efecto, el cientificismo, esto es, la idea obsesiva de que solo debe ser considerado pensamiento lo que se parece al modelo social del razonamiento de un científico, hace del pensamiento de los temas humanos algo bastante frágil. De una fragilidad natural, el mundo social y moral humano es afectado cuando se le exige una clase

de verdad, de solidez, de perfección, de transparencia, de presunta fundamentación clara y distinta que los ilustrados imaginan sería patrimonio privilegiado de las ciencias naturales. La ciencia tendría, por sí misma, no ya la hegemonía, sino el patrimonio de la racionalidad a la que cosas como la ética, las instituciones humanas, e incluso la distinción entre el bien y el mal debieran ser sometidas. Como se trata de uno de los presupuestos vigentes de la sociedad capitalista democrática y liberal contra la que se dirige el pleno de la argumentación de MacIntyre, la denuncia del cientificismo como un error epistemológico es de suma importancia en esta argumentación. Como no podríamos ni es nuestra intención extendernos en cuestiones de hermenéutica, que no son el objeto de nuestro trabajo, resumamos los argumentos de Heidegger y Gadamer que se aplican en relación al vínculo epistemológico entre tradición y liberalismo (ilustración).

En el mundo social efectivo, tradición y liberalismo (ilustración) tienen un conflicto narrativo porque coexisten, es decir, puesto que configuran una relación hostil de formas humanas de entender y dar o no dar sentido a las prácticas sociales, la valoración de las cualidades del hombre, la clase de mundo que es o no posible amar, luchar por conservar o destruir. Estas formas humanas no son conceptos solamente, sino plexos de acciones humanas de compromiso, algunas veces acompañadas de violencia. Se trata de agrupamientos políticos, diversamente identificados, más aún en una sociedad destruida por la catástrofe de la fragmentación de lenguajes y, con ellos, de formas de entender y guiarse en la vida. Como lenguajes y formas de vida en competencia mutua, no hay manera, en una sociedad marcada por la fragmentación y la falta de criterios compartidos de entendimiento mutuo (como hemos visto en la introducción al presente capítulo), de que los agrupamientos, no solo no ganen en disputas acaloradas como las de la *Cable News Network (CNN)* o el diario *El País*, sino siquiera puedan reconocerse de manera coherente como identidades definidas, que lleguen a lograr una forma orgánica de aspiraciones variadas, pero posibles, a una vida buena. Pero la hermenéutica ofrece, desde Heidegger y Gadamer, un argumento *a priori* para comprender, como una actitud general, la superioridad, no solo racional (cosa que no se podría nunca demostrar en un contexto catastrófico), sino ontológica de la tradición sobre el liberalismo (ilustración).

Una manera de expresar esta superioridad es valiéndose de una argumentación aristotélica respecto de los prejuicios y los presupuestos en el conocimiento. Tanto en el libro de las *Categorías* como en los *Primeros analíticos*, Aristóteles hace la distinción conceptual, sobre una realidad determinada, entre aquello que en ella es prioritario en el orden del ser, y aquello que es de orden prioritario en el orden del pensar. Aristóteles parte del supuesto de que no es cuestionable qué es una realidad determinada, y que lo verdaderamente digno de nota es identificar qué es anterior o primero y qué es posterior o segundo respecto del discurso sobre la realidad determinada, sea cual fuere esta. Se trata de la distinción entre la sustancia o sustrato y la esencia, que en el libro de las *Categorías* aparece como sustancia primera y segunda, respectivamente. Es claro que solo la sustancia primera es cosa o realidad propiamente (sea permitido hablar así); la sustancia segunda es una cosa o realidad, pero en sentido secundario porque requiere o se funda en la sustancia primera, de la que hace referencia (cf. MOREAU 1972: cap. X). Esta distinción puede ser entendida desde dos puntos de vista: 1) el punto de vista epistemológico, o 2) el punto de vista ontológico, lo cual puede, como cualquier estudiante sabe, alterar el orden de la prioridad, esto es pertinente para continuar con nuestra argumentación. Moreau, por razones que interesan más a los aristotélicos que a nosotros, denomina a esta duplicidad de puntos de vista como “la aporía de la sustancia” (MOREAU 1972: 241).

Hasta ahora hemos tomado como primera a la sustancia por antonomasia, es decir, a la realidad determinada, no importa para este trabajo qué realidad sea, y que convenimos sin dificultad que es real, que no nos genera inconvenientes decir que es real, para decirlo de otra manera, pues en algún sentido toda realidad puede ser problematizada. Esto último parte de una interpretación de la lógica y la idea de verdad en Aristóteles que maneja Giusti, especialmente para la *Tópica* con el objetivo de ser aplicada a la filosofía social y política, cual es ahora el caso y que nosotros aquí compartimos (cf. GIUSTI 2006: 158 y ss.). Desde el punto de vista más básico, que es el ontológico, la sustancia primera es primera siempre, pues es el acontecer mismo en torno del cual es posible pensar (o comprender) en general y es, por la misma razón, el principio del conocimiento y la referencia de lo conocido. Desde el punto de vista epistemológico, sin embargo, debemos enfrentar una realidad altamente distinta. Si en lugar de partir del contacto con la realidad, lo hacemos

con el conocimiento, es notorio que la realidad primera es la esencia, es decir, aquello que entendemos de la realidad. Apliquemos ahora estas distinciones aristotélicas al tema del caso.

Tomemos primero liberalismo y tradición como dos “tradiciones de trabajo intelectual”. Si coexisten en la misma realidad social, por ejemplo, en una sociedad liberal capitalista democrática, son solo dos discursos en rivalidad que se manifiestan y hacen posible en una sociedad abierta que tolera con cierta magnificencia las disputas en los cafés, siempre que no salgan de allí, o sean favorables a la sociedad abierta misma, en cuyo caso las acciones como protestas o luchas violentas por derechos ilusorios se toman como actos cívicos, como la manifestación de la reserva moral de la sociedad liberal, esto en contraste con las manifestaciones, más bien pasivas de sus oponentes, que se toman como restos cada vez más intolerables de una mentalidad atrasada y fanática que haría bien por superarse por algo cada vez más progresista en el mundo legal o institucional de las democracias. Desde el punto de vista epistemológico, lo que aparece como tradiciones que discuten intelectualmente es, en realidad un acontecer que habla de la sustancia del mundo liberal, de su apertura, de su noción de diálogo. Es su realidad más palpable, es la realidad operante y activa de un mundo social determinado: el mundo al que se hace referencia al inicio de *Tras la virtud*.

En este nivel de sustancia primera, de realidad determinada, el liberalismo es sencillamente el horizonte de la experiencia posible contemporánea. Así lo podría afirmar tanto conceptual como discursivamente (aunque de distinta manera) Francis Fukuyama, A. Giddens, Robert Petit o Carlos Thiebaut; aquí todo, ante la realidad determinada inevitable, al final da lo mismo: mientras la discusión fragmentaria e insoluble de altos y delicados problemas de convivencia se halle dentro del marco liberal, todo estará bien en la comarca. Será siempre un humeante café donde los más bullangueros tengan control psiquiátrico o policial. En realidad, la discusión arbitraria e irracional, incluso violenta y agresiva sobre temas extremadamente sensibles para la supervivencia humana, es el escenario fáctico de una realidad impuesta. De hecho, este es el caso también para autores que no se sentirían muy cómodos de vivir en una sociedad anómica y nihilista, como Spaemann o el propio

MacIntyre podrían serlo; hasta los interlocutores deben asentir antes de cualquier objeción que habitan en una sociedad liberal y que incluso esta resulta hasta deseable con todos sus males para quienes allí se hallan como habitantes. Es una cuestión fáctica que ambos cuestionan lo que es. El tema es si sucede lo mismo desde el punto de vista de la epistemología de este mundo liberal, es decir, de la realidad acontecida en calidad de objeto del pensamiento o *esencia*.

En *Tras la virtud* es ostensible que MacIntyre ha preferido “ilustración” en lugar de “liberalismo” para tratar el tema conceptual, de la esencia o naturaleza segunda de la comunidad liberal que se opera como fragmentación y nihilismo, allí donde las Femen se desnudan para protestar contra los hombres o los animalistas acosan a inocentes e indefensas familias que van a ver corridas de toros, perpetuando de ese modo su tradición cultural. Posiblemente ha tomado el autor nota de que, en términos estrictamente de teoría o filosofía política, “liberalismo” resulta ser un concepto algo bastante abstracto, de una precisión inexacta y del tipo de defensa y ataque donde *anything goes* parece ser la única norma disponible; de allí que al tratar de definir algo más qué sería una “tradición intelectual”, que propiamente habría que llamar “liberal”, siempre, en las tres grandes obras tomadas en consideración en este trabajo ha preferido el término “ilustración”. Lo más decisivo es que liberalismo parece designar una realidad, y no tanto una esencia o sustancia segunda, como puede el lector comprobar leyendo el capítulo XVII de *Justicia y racionalidad* (cf. MACINTYRE 1994: 311 y ss.); pero si de lo que se trata es de la epistemología del liberalismo, vale decir, de lo que conocemos de él, entonces “liberalismo” no es el término preferido, sino ilustración.

Ilustración, considerado como un término social, es un término que ha perdido la intensidad política de otros tiempos; en la época en que Kant escribió sobre la Ilustración, es manifiesto que la idea podía ser asociada polémicamente a la Revolución francesa y su lista de crímenes y atrocidades. Hoy no designa un programa político, ni un proyecto o plan humanos con significado político de ningún tipo, de algo con que haya que polemizar, que tenga partidarios o detractores; es para muchos algo así como una herencia cultural invalorable e incuestionable o, en el peor de los casos, acontecida justamente como las

sociedades contemporáneas plagadas de confusión, pero democráticas, capitalistas, secularizadas, etc., todo lo cual es sencillamente la descripción de un producto histórico que se halla ya instalado. Como bien ha subrayado de diversas maneras Javier Muguerza, es como una suerte de patrimonio político de la cultura liberal, algo así como el presupuesto de validez que garantiza que los productos sociales actuales de la sociedad liberal se hallan siempre fuera de cuestión (*cf.* MUGUERZA 1991). En este preciso sentido, si uno se hace la pregunta por la validez, por el sentido, por aquello incuestionable en una realidad fácticamente inevitable que abarca el sentido (o el sinsentido) de la vida humana de las sociedades capitalistas democráticas liberales siempre podrá decirse: “es el cumplimiento de la Ilustración”; mejor aún, la Ilustración es la esencia de este mundo social presente, y por ello le da validez y lo garantiza.

Desde el punto de vista ontológico, la sustancia primera es el ser acontecido de la sociedad real e inevitable que MacIntyre diagnostica en *Tras la virtud*; es la catástrofe del mundo emotivista de lenguajes incompatibles en conflicto de alta intensidad; diríase mejor el producto de una catástrofe, que ha ido aconteciendo en el tiempo. Desde el punto de vista epistemológico, la sustancia primera es la Ilustración, que se halla realizada en el mundo liberal, que es la catástrofe hecha mundo y, por lo mismo, su fundamento.

El tema aquí es que la ilustración no es una esencia platónica. No es una idea anterior a la que se llega a través de la experiencia de una realidad determinada y nada más. Es, en realidad, el producto histórico de las ideas de los *philosophes* del siglo XVIII, de Kant, de Madame de Staël, Condorcet (*cf.* algo al azar KOSELLECK 1965 [1959]; BAUMER 1985; CAMILLERI 1995; VELARDE 1981). No es, pues, una esencia eterna, sino una esencia inventada por filósofos y que alcanzó a existir como el resultado de la feliz influencia de estos en los medios de información masiva y otros adelantos tecnológicos del siglo XVIII y siguientes. Y es en el arco temporal que va desde el siglo XVIII, en que esa esencia fue imaginada o concebida de la creatividad de personajes como Rousseau, los *philosophes* o Kant, hasta las sociedades liberales emotivistas y fragmentadas diagnosticadas por Daniel Bell para 1981, que tuvo lugar la instalación del mundo ilustrado como acontecimiento. En este acontecimiento se dio la realización o el proceso de transformación de los diseños, por

llamar de alguna manera a las narrativas apoteósicas de la razón que los mentados u otros filósofos aún más imaginativos inventaron; estos fueron recogidos por activistas jacobinos, publicistas de toda laya, novelistas y gacetilleros. Serios políticos informados de las nuevas grandiosas ideas, populares ya que, difundidas en gacetas y papeles públicos, hicieron alianza con mandos militares y emperadores ambiciosos. Unos tecnólogos y unos capitalistas hicieron juntos el armazón donde los seguidores de los imaginativos pensadores dieron lugar, poco a poco, a la sociedad moderna de 1981.

El liberalismo, pues, aunque sea algo banal recordarlo, es un producto histórico. Y si contamos desde 1793, el año del terror, o 1804, en que Napoleón se hizo coronar emperador en reemplazo del Sacro Imperio Romano Germánico, no parece un producto ni muy antiguo ni muy garantizado. Malo si aceptamos el diagnóstico de catástrofe de 1981.

Ahora bien, el tema ahora es que el liberalismo es una esencia negativa. En principio, hemos afirmado que la Ilustración es la esencia o sustancia primera epistemológica del mundo catastrófico de *Tras la virtud*: aquellas sociedades liberales capitalistas avanzadas que se hallan en conflicto interno y alto nivel de nihilismo. La ilustración es la esencia del liberalismo. Así visto, el liberalismo sería la realización de una sociedad, la realización de algo positivo, ya que es una realidad determinada o sustancia y, por lo mismo, una realidad, así, a secas. Pero hemos visto también que la realidad de las sociedades liberales como la descrita en 1981 consiste en la incomunicación, en la falta de criterios de racionalidad en el mundo humano; en el conflicto y no en el diálogo. Esta irracionalidad es operada y construida por agentes nihilistas, y es a modo de la realización por ello de una nada, de una nada social. Sobre este punto hemos de volver de manera más detallada y minuciosa a lo largo del capítulo siguiente.

La sociedad que es sustancia primera, realidad social determinada e indiscutible, es nihilista, es decir, realidad de algo que, por ser irracional, es una nada. Pero si esta es la realización en la práctica humana del proyecto ilustrado, que es su esencia, eso indica también cuál es el contenido de la ilustración: nihilismo. Ahora bien, una potencia nihilista es necesariamente parásita; vive de la realidad anterior en la que se instala y la presupone.

En este caso y solo en este caso, la esencia es vacía, y tiene su verdadera sustancia epistemológica en aquello de lo que es negación, es decir, en el mundo que los agentes nihilistas desean destruir y del cual extraen ellos mismos los insumos; como los animalistas de las prácticas sociales de convivencia animal, que son anteriores y realidades plenas; la familia patriarcal, que es la única familia real, es sustancia y sentido respecto de las agendas LGTBI o feministas, cuya materia debe existir para que ellas mismas puedan existir. Desde el punto de vista ontológico, vale decir, de la sustancia primera y la realidad determinada indiscutible, el liberalismo es la condición necesaria para el pensar; desde el punto de vista de la esencia, sin embargo, que es el proyecto ilustrado, subyace una realidad anterior de la cual el liberalismo es destrucción incesante y deterioro, esa realidad es la tradición.

La tradición es tanto social, histórica como epistemológicamente aquello anterior, el presupuesto y la posibilidad del liberalismo. No se habla aquí de disputa de dos tradiciones que conversan en un café, sino se describe cómo un mundo nihilista, de esencia plenamente irracional, se ha instalado se nutre y continúa porque hay creencias, prácticas, formas de vida del pasado sin cuyo origen y subsistencia el mundo anómico y nihilista de la catástrofe no podría existir.

Como lo expresa MacIntyre:

“Todo razonamiento tiene lugar dentro del contexto de algún modo tradicional de pensar, trascendiendo las limitaciones de lo que en esa tradición se ha razonado por medio de la crítica y la invención; esto es tan cierto para la física moderna como para la lógica medieval” (MACINTYRE 1987 [1981]: 273).

En lo que sigue vamos a tratar de dilucidar el concepto general de tradición tal y como corresponde al pensamiento de MacIntyre.

2.3. La tradición como matriz epistemológica

En términos extremadamente generales, hablar de *tradición* significa hacer referencia al contexto histórico y el ambiente social en el que una persona nace y se desarrolla, aludiendo directamente al pasado no vivido como algo constitutivo de la propia identidad. En este aspecto MacIntyre no podría ser más elocuente. Afirma de manera enfática en *Tras la virtud*:

“Así pues, 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” (MACINTYRE 1987 [1981]: 273).

Ahora bien, esta idea de la tradición es la que se usa cuando se señala que a través de una tradición se transmiten prácticas concretas, creencias, formas de vida compartida; también ideales, es decir, modelos o arquetipos de una vida deseable y digna, así como su contrario, una vida despreciable. Esto significa que todo lo que uno aprende inicialmente en la vida son conceptos, principios y valoraciones, costumbres, arquetipos estéticos, formas de sensibilidad, etc. que son transmitidos en tanto una forma parte de un contexto social en el que tales conceptos, principios y valoraciones buscan ser particularizados en acción concreta, individual y socialmente institucionalizada al mismo tiempo. Eso no quiere decir que todo es tradición en la identidad, pues hay elementos no culturales, aunque sí transmitidos, como la herencia étnica y en general, biológica. Esta dependencia ontológica de la tradición fue observada antes minuciosamente por Heidegger (*cf.* HEIDEGGER 1983 [1927]: 402 y ss.). El lenguaje mismo oscila entre algo heredado de la tradición por vía de incorporarse a una identidad exitosamente y una acción cooperativa de una comunidad humana concretamente situada, como es el aporte fundamental de Gadamer en *Verdad y método* y en general de la tradición de la hermenéutica filosófica, en este aspecto de marca tan profundamente aristotélica, como se ha observado ya varias veces (*cf.* CONILL 1985; VOLPI 1985).

Al comienzo de *Justicia y racionalidad* MacIntyre define el concepto de tradición:

“Una tradición es un argumento distendido a través del tiempo en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y se redefinen en términos de dos tipos de conflictos: aquellos son críticos y enemigos externos a la tradición, que rechazan todas, o al menos las partes claves de los acuerdos fundamentales, y aquellos internos, -debates interpretativos a través de los cuales el sentido y la razón de los acuerdos fundamentales vienen a expresarse, y a través de cuyo progreso se constituye una tradición-” (MACINTYRE 1994b: 31).

No es para nada una originalidad de MacIntyre definir qué es o no es una tradición; sería mejor decir, las fuentes de identidad que hacen posible el reconocimiento de sí mismo, que dan sentido a la vida y permiten la excelencia dentro de ella. Lo interesante es recordar que se trata de un concepto presupuesto en el tratamiento del mundo liberal y su conflicto con la tradición. Que precede en el tiempo y es condición de posibilidad del mundo liberal mismo, que pretende carecer y también negar todo vínculo epistemológico con ella. En la medida en que uno ha nacido y se ha formado en una estructura de este tipo es que se afirma que uno es, aunque no le guste, soporte de una tradición. Como ya debe haber notado el lector, hablamos aquí de tradiciones que son constituidas al mismo tiempo por modos de investigación intelectual y por formas de vida social y moral encarnadas en comunidades.

A esto hay que añadir que pertenecer a una tradición, considerando (a la tradición) como el pasado histórico que constituye al sujeto, no quiere decir, desde luego, que el individuo se mantenga siempre a toda limitación tanto teórica como práctica de la tradición de la que forma parte. Esto último se llama tradicionalismo filosófico, y no es seguro que ni los más recalcitrantes representantes de esta doctrina, como Jaime Balmes o De Maistre hayan siquiera pensado como una ilusión en mundos socialmente estáticos y ajenos al cambio. No obstante, toda reflexión se da dentro de un contexto que debe entenderse como una tradición, como una manera no solo intelectual, sino social de tener una procedencia y

unos referentes que necesariamente han de anclarse en algún pasado. Es decir, mantenerse dentro de una tradición implica estar alertas a transformaciones y cambios de diverso tipo, lo cual es en algún sentido un *a priori* de la comprensión humana; la historicidad del hombre es lo mismo que su pertenecer a una tradición que él no puede evitar continuar, incluso si desea destruirla.

Es evidente, asimismo, que MacIntyre considera al concepto genérico de tradición con permanente vitalidad en la medida en que, en un proceso de reflexión social continua e inevitable, ya que existente en el tiempo, se permite incorporar en ella misma continuidades de conflicto, de conflicto moderado. Es decir, en la tradición se pondría de manifiesto una cierta actitud polémica entre la razón tradicional y la razón ilustrada. Es importante advertir que “una tradición con vida es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición” (MACINTYRE 1987 [1981]: 274).

Es manifiesto que la pertenencia a una tradición tiene por objeto el bien del individuo, que es capaz de lograr sus propios propósitos personales al adquirir a la vez el talento de ser parte de lo que lo precede y adquirir inteligencia social desde esta pertenencia. Es fascinante recordar que una tradición pensada así no es un producto estático, que habría sido creado creacionistamente, sino que “se desarrolla a través de generaciones, a veces de muchas generaciones” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*). Esto quiere decir que el desarrollo de una tradición pasa por arcos de tiempo extensos y densos, de tal manera que la búsqueda individual de la vida buena queda enmarcada en el contexto social de realización particularizado por la misma tradición a la que se pertenece y parte de cuyo sentido es esta apertura para los logros particulares de sus miembros. En este sentido, podemos distinguir un tradicionalismo razonable, como lo sería el de Michael Oakeshott, a cuyos razonamientos se acerca aquí MacIntyre, de una versión más extremista y hasta quietista, que debiendo atribuir a la escuela teológica francesa contrarrevolucionaria (sobre Oakeshott, *cf.* OAKESHOTT 2007). Quizá por desconocimiento, MacIntyre desplaza a la matriz del propio Oakeshott, el inmensamente famoso filósofo conservador Edmund Burke,

contemporáneo y crítico implacable del jacobinismo, pero en absoluto comparable al radicalismo de la escuela teológica¹⁴.

MacIntyre pone en Burke, este moderado enemigo del desorden, la rigidez cuasimetafísica del tradicionalismo que estaba por desarrollarse en forma escrita por la escuela teológica, en particular por De Maistre y Bonald y a quienes se sumaría poco después el jesuita Augustin Barruel y luego Donoso Cortés¹⁵. Estima sus *Reflections on the revolution in France* (BURKE 1937) sin hacer mérito de su concepto algo bastante razonable de la tradición como medio de convivencia humana, como en el siglo XX hiciera Oakeshott.

Escribe a propósito de Burke:

“Burke causaba positivamente un daño. Porque Burke adscribía a las tradiciones en buen orden, el orden que suponía del seguimiento de la naturaleza, una “sabiduría carente de reflexión”.

Más adelante agrega:

“(en el pensamiento de Burke sobre la tradición) no queda ningún lugar para la reflexión, para la teoría racional en cuanto tarea desde dentro de una tradición” (MACINTYRE 1994b: 336).

Damos por sentado, pues, que se considera a la tradición en la obra de MacIntyre, como no podría ser, en realidad, de otra manera, como algo en la medida que es así como una narración no completada, como una narración incompleta que discurre hacia el futuro, pero con su identidad heredada del pasado, la que cultiva y le abre toda posibilidad de creación, cambio o perfeccionamiento.

¹⁴ Sobre el pensamiento de Edmund Burke en general, cf. MANSFIELD 2001 [1996].

¹⁵ Sobre el pensamiento de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas, cf. HERNANDO 2000, cap. III; HERRERA 1995; y su obra, DONOSO CORTÉS 1854.

En esta perspectiva sobre el entorno tradicional que da sentido a la identidad de una existencia humana tal vez MacIntyre sea algo concesivo con las ideas liberales, que tanto exaltan el cambio y la experimentación en contra de la conservación y la cultura, tanto de los bienes exteriores como de los internos a la comunidad y el individuo. Llega en este arranque de concesiones a considerar que un individuo puede enfrentarse a su propia tradición partiendo de algunos elementos que ella misma tiene; que puede cuestionarla, sea en parte o en todo, y hacerlo exitosamente sin dañar el patrimonio epistemológico que significa. Pero detrás de esta actitud concesiva hay un protagonista a quien se quiere beneficiar: un filósofo católico que hizo la proeza de introducir en la cristiandad europea las ideas racionalistas de Aristóteles, un filósofo griego que era completamente ajeno a la tradición cristiana y al que adaptaría en una suerte de *aggiornamento* que los manuales medievalistas modernos denominan “síntesis tomista”.

En efecto, Tomás de Aquino se habría mantenido en la tradición aristotélica, una tradición que apenas se remontaba a su maestro Alberto Magno, y antes virtualmente a nadie en el mundo de la fe cristiana. Para incorporarse él mismo, cristiano, en la perspectiva del racionalismo tomista, criticó a Aristóteles su concepción de *telos* último o su justificación social y moral de la esclavitud que, como sabemos, se hallan en la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, respectivamente. Es increíble que no le haya dado a MacIntyre por preguntarse, como había hecho con la ilustración, sobre el efecto catastrófico que un cambio intelectual puede producir en un mundo social concreto, como la cristiandad europea, cuya tradición se vio bruscamente asaltada por ideas materialistas y racionalistas hasta entonces desconocidas. En todo caso, la idea fundamental es que no hay otra manera de elaborar, justificar y criticar la racionalidad práctica sino a partir de una tradición específica concreta. En otras palabras, que no existe ningún otro modo de llevar a término la formulación, la elaboración y la justificación racional y la crítica de la racionalidad práctica (o de la justicia, como prefiere a veces decir el escocés) que no sea dentro de alguna comunidad particular y es factible en diálogo, juntos y, muchas veces, en conflicto con los que habitan la misma tradición. Por tanto, la reflexión, investigación solo tiene lugar “a partir de aquello proporcionado por alguna u otra tradición” (MACINTYRE 1994b: 334).

Dejando atrás la pertinencia del ejemplo de MacIntyre sobre Tomás de Aquino, lo que estamos queriendo decir es que fuera de una tradición no se puede realizar ninguna investigación; tampoco, es necesario agregarlo, ninguna agenda social de cambio que tenga sentido racional, como ha sido el caso de la ilustración. Esto no significa, sin embargo, que lo que se diga en una tradición no pueda escucharse en otra tradición, puesto que tradiciones diferentes pueden compartir puntos comunes. De hecho, casi todas estarían de acuerdo en conceder autoridad a la lógica, por ejemplo, pero ello se considera suficiente para hablar de un acuerdo posible entre dichas tradiciones. No obstante, es importante señalar la necesidad de estudiar los estados de desarrollo de cada tradición en los que se pasa de un momento en el que las afirmaciones o los documentos de dicha tradición pueden mostrarse, hasta cierto punto, susceptibles de interpretaciones alternativas e incompatibles. Las discrepancias en el sistema establecido de creencias pueden también llegar a notarse. Digamos que los conflictos o la confrontación con nuevas situaciones que engendran nuevas cuestiones puede que revele dentro de una comunidad de prácticas “y las creencias establecidas una falta de recursos para ofrecer o justificar respuestas a estas nuevas preguntas” (MACINTYRE 1994b: 337).

Enseguida, nos preguntamos sobre cuál es la situación clave para que se dé un cuestionamiento de este tipo. La respuesta es la unión o la coexistencia fortuita de dos comunidades separadas en una misma constelación de prácticas, creencias y elementos de identidad que sean alternativos (*cf.* MACINTYRE 1994b). Insistamos: dos comunidades separadas, cada una con sus propias instituciones, prácticas y creencias bien establecidas, esto ya sea por migración, como ocurre hoy en Alemania, alentada por el Gobierno mismo, sea por conquista, como es en el caso del Estado de Israel; la coexistencia de dos tradiciones alternativas, como es fácil colegir, puede dar inicio, abrir otras nuevas posibilidades como posibilidad y “requerir más de lo que los medios de valoración existentes son capaces de proporcionar” (MACINTYRE 1994b: 338).

Una situación como esta, se considera “crisis epistemológica” (*cf.* KUHN 1985: cap. V). MacIntyre, que toma esa noción de la historia social de la ciencia, algo ingenuamente la atribuye a pensadores particulares, como si se tratara de crisis psicológicas, ya que también

pueden ocurrir “en la historia de pensadores individuales, como Agustín, Descartes, Hume y Lukács, así como en las de grupos” (MACINTYRE 1994b: 343). Es una lástima que se empobrezca un concepto de alta rentabilidad intelectual incluso en contra del proyecto más general del propio autor. Posiblemente, creemos, se trata de una manera de encubrir o urbanizar consecuencias que, tomadas de modo literal, como crisis revolucionarias, implican no conflictos neuronales, sino pérdida del sueño en las instituciones sociales y la vida cotidiana de un mundo humano, por ejemplo, el de la sociedad liberal americana de 1981.

Sea como fuere, y a pesar de deslices psicoligizantes, dentro del esquema de pensamiento de nuestro autor, puede haber crisis en y para una tradición en su conjunto, ocasionada no por lecturas contrarias de un autor en la soledad de su escritorio, sino en las calles de la ciudad. Podemos percibir esta crisis en el mundo moderno, donde la búsqueda individual de lo bueno no se lleva a cabo dentro de una comunidad política en la que participa la vida individual de manera exitosa. Nuevamente, la condición del hombre moderno debe caracterizarse como una pérdida, es decir, la historia de una práctica que estaba inicialmente encajada en la historia de una tradición más amplia que le otorgaba unidad e inteligibilidad al ser humano como parte y con identidad de una constelación más amplia y compleja de sentido. Esta tradición perdida, naturalmente, era mejor que lo que la sociedad que la perdió tuvo por canje.

La opción por la tradición como modelo epistemológico de comprensión de la racionalidad práctica, supone una interna fragilidad. Esta fragilidad radical exige moralmente nociones como cuidado, compasión y alerta permanente, pues se relacionan con un horizonte más vasto de pertenencia y, por lo mismo, de anhelo por la continuidad. Las tradiciones no son, pues, repeticiones automáticas, sino verdaderos encargos del pasado que constituyen y definen un marco de obligaciones; del mismo modo, exigen capacidades relativas a cualquier anhelo de continuidad, incluso más allá de la condición humana, que se hundiría en la animalidad y aún más allá, como ha sugerido hace décadas el cientificista Richard Dawkins (DAWKINS 1993 [1976]). Hablar de tradición es hablar de fragilidad social, de preocupación moral y de una cierta generosa apertura a la herencia como fuente

de racionalidad. Una tradición que alberga en su seno rivales, que permite el conflicto en alta intensidad o no es capaz de controlarlo, incluso si la intensidad del mismo no es muy elevada, corre siempre el riesgo de ser destruida por su alternante; del mismo modo, una tradición impuesta, como el liberalismo mismo, puede, sin percatarse de su situación frágil como un resultado histórico, ser destruida, bien por inmigrantes masivos que portan tradiciones incompatibles con el nihilismo liberal, bien por el propio pasado del liberalismo mismo, es decir, por la tradición de la cristiandad europea sobre el horizonte de la cual realiza su obra destructora.

Razona MacIntyre respecto de lo anterior:

“Una vez más, es fundamental el fenómeno narrativo del encaje: en nuestro tiempo, 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 os 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. *Debo decir “por lo general” y “típicamente” mejor que “siempre”, para tener en cuenta el hecho de que las tradiciones decaen, se desintegran y desaparecen*” (MACINTYRE 1987 [1981]: 274, el subrayado es nuestro).

Un tema interesante en un texto sobre conflicto de tradiciones es la cuestión de qué mantiene y hace fuertes a las tradiciones o bien de qué las debilita y las destruye. Hacemos esta pregunta sobre la base de la necesidad de orientarnos en un contexto conceptual en que la tradición, pero junto con ella el liberalismo, son ambas tradiciones sociales que se hallan en algo semejante a una guerra socioepistemológica. La respuesta que MacIntyre ofrece es esta: “el ejercicio de las virtudes pertinentes o su ausencia” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*). Una respuesta algo paradójica si se considera que el liberalismo es, como hemos mostrado, también una tradición, solo que el liberalismo parte del supuesto de que el

lenguaje y por lo mismo, la práctica de las virtudes, puede ser suplida (y de hecho es suplida) por un baremo nihilista o emotivista.

En la perspectiva del filósofo escocés, las virtudes no solo son medios para que se realicen las prácticas, sino que encuentran su fin y su propósito en mantener las tradiciones que proporcionan a dichas prácticas su contexto histórico necesario. De ahí que podríamos decir, la falta de virtudes como la justicia, por ejemplo, corrompen las tradiciones de igual forma que a las instituciones y prácticas que derivan su vida de dichas instituciones. Así, MacIntyre sostiene que:

“Admitir esto es también admitir la existencia de 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” (MACINTYRE 1987 [1981]: 275).

Se trata, por supuesto, de reconocer la identidad, saber cuál es la comunidad política de la que el individuo forma parte y cuáles son aquellas otras tradiciones que debe enfrentar en el marco de la propia práctica cotidiana en caso de que las haya, como ocurre para el liberalismo en su coexistencia con el cristianismo. Según MacIntyre, no hay para el hombre más forma razonable que la participación de una tradición, uno se pregunta cómo hace el liberalista que cree reconocer en la nada del nihilismo la fuente de su identidad humana cuando se confronta ya no con los sin recelos cristianos a quienes confronta y detesta, sino a los islámicos y africanos cuya inmigración alienta.

MacIntyre, debe decirse de alguna manera, parecería criticar de manera velada la idea misma de una comunidad liberal, que justamente por ser como tal (liberalista), se fuerza a sí misma a abrirse en una especie de diálogo de sordos con miembros de comunidades alternativas y que en modo alguno tendrían por qué definirse a sí mismas como liberales, cosa que ni siquiera calza con el autor estudiado. No es posible suponer que hubiera un fundamento neutral, un lugar para la reflexión, “que pudiera proporcionar recursos racionales suficientes para la investigación con independencia de toda tradición”

(MACINTYRE 1994b: 347). En cualquier caso, la pregunta que uno se formula es cómo hace el agente liberal para describirse a sí mismo como un tolerante dialogador ante vecinos reales cuyas tradiciones no hacen posible, no desean o incluso detestarían vivir en una sociedad sostenida por un diálogo liberal.

En este punto MacIntyre parece adoptar una actitud que, si no simula una doctrina algo más agresiva contra la idea de tradiciones que coexisten en un mismo horizonte institucional o legal, si no es una manera elusiva de despistar a los abogados liberales para que no maten a Sócrates, es una muestra aparente de ingenuidad. De acuerdo con MacIntyre, correctamente, los agentes liberales que aducen proceder, no por una tradición, sino guiados por la razón o algo semejante, han adoptado la postura de una tradición que ellos mismos ignoran, o rechazan culpablemente, o tal vez se engañan a sí mismos; en todo caso, usan instrumentalmente de un discurso neutral frente a los demás, llevándolos a suponer que el suyo es neutral, y se equivocan. Lo que en realidad estaría sucediendo es que aquel que pretende ligar su identidad tanto política como moral con el liberalismo carece de medios adecuados y relevantes para toda valoración racional, tanto de su propia conducta y creencias como para los prójimos no liberales, a quienes además acosa para que adopten su punto de vista carente de criterios; esa sería la causa de que, en un supuesto debate racional sobre un tema político o moral de alta carga emocional y social, no sería capaz de llegar a ninguna conclusión “bien-fundamentada”, ni siquiera a la conclusión de que ninguna tradición puede defenderse ante cualquier otra.

Normalmente se da por supuesto, que quien carece de tradición “significa ser extranjero para la investigación; significa encontrarse en un estado de destitución intelectual y moral” (*cf.* MACINTYRE 1994b: 347). Un liberal debía de dar cuenta de esta especie de orfandad epistemológica cuando, cargando la joroba de su tradición fracasada, pugna con medios irracionales por imponerse a sus rivales.

Hasta aquí hemos dicho que existen o pueden existir conflictos entre tradiciones si estas coexisten en la misma constelación social, en el mismo mundo histórico, algo que ocurre curiosamente de manera intensiva en las sociedades democráticas liberales.

Llegados a este punto, debemos abordar si existe la posibilidad de diálogo entre tradiciones rivales e incompatibles, si no todo es profanación de iglesias, golpizas y amenazas a los objetores del nihilismo. Una razón importante para imaginar su incomunicación antes que otra cosa parece ser que las instituciones en conflicto cuentan con diferencias lingüísticas, con vocabularios tradicionalmente situados que son intransferibles de manera de gestar un diálogo como lo hubiera soñado el delirio de un ilustrado en el siglo XVIII. Como ha anotado, a nuestro parecer con gran acierto, Dick Tonsmann: “Por ello debemos ver en qué medida se puede hablar aquí de traducibilidad entre diversas comunidades lingüísticas enfrentadas” (TONSMANN 1998: 56). Es innegable que se remiten las diferencias lingüísticas no solo al lenguaje sino al conjunto de toda una tradición como un producto histórico, es decir, a toda una estructura altamente compleja de creencias, valores y principios.

MacIntyre se pregunta con algo de énfasis:

“¿Cómo se llegan a comprender los miembros de una comunidad lingüística semejante el lenguaje de otra comunidad tan diferente y ajena?” Durante mucho tiempo los antropólogos han insistido en que ninguna cultura ajena puede caracterizarse adecuadamente, ni mucho menos, comprenderse, sin vivir realmente en ella durante un período de tiempo” (MACINTYRE 1994b: 356).

En esa medida, tener identidad en una cultura, en una cierta tradición, incluso en la liberal misma, requiere que uno se halle incorporado dentro de ella por un lapso de tiempo; uno razonablemente largo, como exige el aprendizaje complejo en una vida humana; lo contrario supone que el agente A o Z no podrá determinarse u orientarse de modo adecuado en el marco de la tradición de la que se encuentra formando parte. La comprensión requiere el conocimiento de la cultura: “tal como un habitante nativo la conoce, y hablar, escuchar, escribir y leer el lenguaje tal como un habitante nativo lo habla, lo escucha, lo escribe y lo lee” (MACINTYRE 1994b: *ibid.*).

El autor ha tendido a sobresaturar la reflexión sobre las tradiciones en el ámbito del lenguaje antes que en de la transferencia y la continuidad de mundo, que es el tema verdaderamente álgido cuando uno se interesa filosóficamente por el tema de tradiciones en conflicto que coexisten entre sí. Añade en esta dirección el propio autor:

“Así también cuando la filosofía griega llegó a adscribirse en latín, los que seguían la tradición griega de investigación filosófica tenían que ser capaces de reconocer el carácter previo, singularmente afilosófico del latín, admitiendo así el logro extraordinario de los que, como Cicerón, a la vez tradujeron del griego y de neologismos latinos, de modo que éste adquiría estos nuevos recursos” (MACINTYRE 1994b: 355).

En una cierta vacilación sobre el tema de la inconmensurabilidad de lenguajes, lo que afecta también al grado de radicalidad de la relación liberalismo y tradición, MacIntyre ocasionalmente da contraejemplos de su propia teoría. Un caso es la traducción al latín de la filosofía griega, puesto como un modelo de que sí es posible la traducción. Precisamente porque esto es así, se hizo posible la creación de términos nuevos en latín para asimilar la filosofía griega a partir de los recursos lingüísticos que este idioma podía darle. Así se sigue que, hasta cierto punto, la continuidad de la tradición medieval, por ejemplo, se habría dado y se hizo posible gracias al proceso de traducibilidad del griego al latín. Y esto, básicamente, por la innovación lingüística de los librepensadores comprometidos en la investigación de una tradición concreta. Resulta claro, entonces, que el lenguaje presupone un grado de tradición y creencia compartida del que pueda participarse incluso si la cultura original ya no existe.

“Pero parece claro que cuando tenemos suficientes textos y otros materiales de una cultura que ya no existe, aquellos con la capacitación histórica y lingüística requerida pueden sumergirse de manera que casi pueden llegar a ser participantes subrogados de tales sociedades como la de Atenas del siglo quinto o la de Islandia del siglo duodécimo” (MACINTYRE 1994b: 356).

Lo interesante de esta idea es que, también apunta a la posibilidad de poder recuperar una tradición que ya no existe y, por tanto, que ya se consideraba perdida, y esto es posible, a partir de los restos que quedan de ella. Quizá en lugar de pensar en volver a darle vida al pensamiento de un santo racionalista de finales de la Edad Media, cuya filosofía, justamente, hizo imposible la continuidad orgánica de la cristiandad europea, habría que pensar por qué el liberalismo, que niega que la tradición puede ser algo racional en general y sobre la base de eso se incomunica con ella, por así decirlo, estaría deseoso de o sería acogedor con un proyecto de algún filósofo católico seguidor de Vincenzo Pecci, León XIII (algo a destiempo) para traducir el aristotelismo cristiano en el siglo XXI y apropiárselo cuando su origen ha sido, precisamente, el proyecto de rechazar el cristianismo en general y el aristotelismo racionalista en particular.

En adelante, y como un complemento de la epistemología de la tradición vamos a centrarnos en dos conceptos centrales en el abordaje de todo pensamiento de tradición según el modelo argumentativo de MacIntyre.

2.4. Práctica

De alguna manera, la idea de pertenecer y estar integrado a una tradición X o Y es un esquema *a priori*, un *existenciarío* de la comprensión humana, como ya a su tiempo ha observado Heidegger. MacIntyre parece desarrollar la idea del carácter primero o anterior de la tradición articulándolo con un vocabulario aristotélico de las virtudes en general (MACINTYRE 1987 [1981]: 123), algo que es factible y que habría hecho antes el mismo Heidegger (*cf.* VOLPI 2012 [2010]). Tradición es, ante todo, identidad; incluso cabría hablar de criterios de identidad, de autorreconocimiento en una constelación humana altamente compleja, que algo someramente hemos denominado hasta ahora “mundo”, como “tener un mundo”, “participar de un mundo”, que es lo que haremos en adelante. La identidad, entendida como un concepto aristotélico, remite a dos conceptos que deseamos destacar: *práctica* y *narrativa*.

Comencemos con el concepto de “*práctica*”. De una forma u otra, cada práctica humana posible dentro de una tradición específica desarrollaría y haría factible que un ser humano particular alcanzara una identidad. Así, en el mundo antiguo y medieval, ejemplificados por MacIntyre, la creación y mantenimiento de las comunidades humanas, familias, ciudades y naciones serían tipos de práctica. Cada práctica se reconocería a su propia vez por una narrativa; la narrativa tendría la función de hacer inteligible lo que los humanos hacen a través de las prácticas; una narrativa también explicitaría, a través de su enunciación por cada quién, los criterios de pertenencia, como inserto en la tradición que se articula y se despliega, personal y comunitariamente, de una manera u otra; el sujeto es como un cuento que está dentro de un relato más grande, cuya totalidad compleja sería una tradición. Significa que, la identidad humana consistiría en pertenecer a la tradición, algo que, a pesar de darse en un contexto de acciones y una narración no personal, sería, sin embargo, algo dado voluntariamente.

Pongamos un ejemplo: El sujeto decide comiendo qué es el bien del comer, es decir, el bien de la práctica de la comida no puede estar aislada del bien de la vida.

MacIntyre define así la noción de práctica:

“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” (MACINTYRE 1987 [1981]: 233).

Se trata de acuerdo a esta noción, de una concepción de ética que los manuales al uso considerarían “heterónoma”. MacIntyre sostiene, que la noción de práctica es algo semejante a una unidad de medida para darle sentido una actividad cualquiera, inscrita siempre en una constelación más amplia, que una práctica constituye. Es fundamental

comprender que se trata de una actividad cooperativa y social, dentro de un horizonte de mundo que constituye a su vez una totalidad previa. De ahí que las artes, las ciencias los juegos y la política son, efectivamente, actividades, pero que alcanzan sentido como artes, etc., es decir como actividades de una práctica y nunca como meras actividades. Además, para MacIntyre, las prácticas son esencialmente teleológicas, es decir, que tienen una finalidad intrínseca; la manera que desarrollamos la práctica determina el fin mismo. En este sentido el autor refiere que cada práctica tiene bienes internos, es decir, finalidades internas a la práctica misma (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 229 y ss.).

Para desarrollar la concepción teleológica de las prácticas como el logro de bienes internos a las mismas, MacIntyre utiliza como ejemplo el juego (la práctica) del ajedrez: la persona que juega el ajedrez, tiene dos clases de bien posible a ganar. Por una parte, en el caso de los adultos como el prestigio, el rango y el dinero, en el caso de los niños, bienes como los juguetes o los caramelos, pero estos bienes son externos a la práctica del ajedrez. Por otra parte, existen bienes internos a la práctica del ajedrez como el logro y desarrollo de la agudeza analítica, de la imaginación estratégica y la competencia sistemática y se obtiene jugando al ajedrez u otro juego de la misma clase (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 230). Es manifiesto que se trata de bienes internos a las prácticas porque solo pueden identificarse y reconocerse en la medida que se participa en la práctica en cuestión; esto en contraste con los bienes externos, que se pueden obtener de muchas otras maneras, a través de juego del tenis, por ejemplo. Por supuesto, esto es lo que sucede con la mayor parte de las prácticas que uno pueda imaginar.

Consideremos ahora con MacIntyre el ejemplo de la práctica pictórica del retrato de la Europa occidental desde la Baja Edad Media hasta el siglo XVIII. Un buen pintor que hiciera excelentes retratos en el siglo XVII no solo gozaría de los bienes de la pintura, el placer del arte, por así decirlo, sino también de la fama y el dinero, que son bienes independientes lógicamente del concepto de la práctica de pintar o hacer arte en general.

Bienes externos a una práctica son cosas tales como ganar fama, riqueza, cambio ascendente del estatus social como consecuencia de las anteriores, un mejor matrimonio,

reconocimiento público; incluso poder e influencia en una comunidad política. Todo ello es externo porque no guarda relación lógica con la actividad misma que la práctica constituye. Los bienes internos, en cambio, son los que resultan del gran intento de hacer trascender el espíritu humano o, dicho de otra manera, que el fin de una excelente pintura (un hermoso paisaje, por ejemplo) sea la causa de la trascendencia del alma y no meramente un objeto de utilidad. Por otro lado, “juzgar acerca de esos bienes exigen la profunda competencia que sólo se adquiere siendo pintor o habiendo aprendido sistemáticamente lo que el pintor de retratos enseña” (MACINTYRE 1987 [1981]: 236). Es decir, “toda práctica conlleva, además de bienes, modelos de excelencia y obediencia a reglas. Entrar en una práctica es aceptar la autoridad de esos modelos y la cortedad de mi propia actuación, juzgada bajo esos criterios” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*).

Otra característica fundamental de la práctica es que no puede ser comprendida de manera intemporal o abstracta; actividades citadas antes como los juegos, las ciencias y las artes, todas tienen una historia y pertenecen a una constelación de sentido en la cual hacen un nicho de significado, tanto emocional como social. Una práctica es una unidad de sentido justamente y en la medida en que permitiría integrar al que se une a ella en una dimensión amplia que justifica la existencia. Esta pertenencia histórica viene junto con el reconocimiento de la idea de autoridad, en otras palabras: existen referentes, modelos, paradigmas históricamente situados de cómo se hace, y cómo se hace bien, una cierta práctica y, por lo tanto:

“Si, al comenzar a escuchar música, no admito mi propia incapacidad para juzgar correctamente, nunca aprenderé a escuchar, para no hablar de llegar a apreciar los últimos cuartetos de Bartok. Si al empezar a jugar al béisbol no admito que los demás sepan mejor que yo cuándo lanzar una pelota rápida y cuando no, nunca aprenderé a apreciar un buen lanzamiento y menos a lanzar. 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 (MACINTYRE 1987 [1981]: 236-237).

De lo anterior resulta también pertinente señalar una diferencia crucial entre lo que hemos denominado con el autor bienes internos y bienes externos de una práctica. Lo propio de los bienes externos es que, si se logran, son propiedad y posesión de un individuo en particular. Además, son típicamente objeto de una competencia entre sujetos, en la que debe haber perdedores y ganadores. En cambio, los bienes internos son el resultado de competir en excelencia, pero lo típico de ellos es que su logro enriquece a toda la comunidad que participa en la práctica. Por ejemplo, “así sucedió cuando Turner en pintura revolucionó las marinas o cuando W. G. Grace hizo avanzar el arte en batear en cricket de una manera completamente diferente: sus logros enriquecieron al conjunto de la comunidad pertinente” (MACINTYRE 1987 [1981]: 237).

Uno se podría preguntar aquí qué tiene que ver todo esto con la noción de las virtudes, puesto que es en atención a un esquema de racionalidad práctica basado en virtudes aristotélicas que hemos desarrollado, siguiendo al autor, lo que es una tradición en general (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 244-245). De acuerdo a la definición de práctica que hemos señalado, ninguna actividad de la persona humana que carezca de bienes internos puede considerarse como tal. En este contexto la virtud se define de la siguiente manera:

“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” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*).

MacIntyre destaca que el concepto de lo que es una práctica implica que sus bienes solo pueden lograrse subordinándonos nosotros mismos, dentro de la práctica, a nuestra relación con otros practicantes de la misma. Tenemos que aprender a distinguir los méritos de cada quien. Así surge la conexión plena entre el logro y el ejercicio de las virtudes (como la justicia, el valor y la honestidad) en cualquier práctica que contenga bienes internos y paradigmas de excelencia. Es difícil disputar con MacIntyre que sin las virtudes no es posible alcanzar los modelos de excelencia y bienes internos a la práctica, excepto

como artificio para lograr, si fuera el caso, bienes externos. Solo participando en la práctica, lograremos la virtud.

Una característica del concepto de una práctica en MacIntyre es que exigiría cierto tipo de relación entre quienes “comparten una práctica” (MACINTYRE 1987 [1981]: 238). Quiere decir que, cuando los individuos comparten los paradigmas y propósitos típicos de las prácticas, definen una mutua relación con modelos de veracidad y confianza y, por tanto, definen también en referencia a modelos de virtudes, es decir, de formas de ser relacionadas con que una práctica logre estar bien hecha. MacIntyre propone el siguiente ejemplo:

“Si A, un profesor, da a B y C las notas que sus trabajos merecen, pero puntúa a D según le agraden sus ojos azules o le repugne su caspa, ha definido su relación con D de otra manera que su relación con los demás miembros de la clase, lo quiera o no. 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” (MACINTYRE 1987 [1981]: 238-239).

Otro rasgo que puede adjudicarse al concepto de una práctica es el valor, el hecho de que la ejecución e integración en prácticas hace de los integrantes seres valiosos que hacen cosas valiosas y que serán reconocidos y estimados mientras más excelencia tengan los logros que con MacIntyre hemos denominado bienes internos. El cuidado y preocupación por los otros individuos, comunidades y causas exige su existencia. Es la capacidad de arrostrar daños o peligros, por tanto, tiene un papel en la vida humana a causa de su conexión con el cuidado y el interés. Así, si alguno dijera que se preocupa de algún individuo, comunidad política o causa y, sin embargo, no quisiera arriesgarse a ningún daño, quedaría en cuestión la autenticidad de su cuidado y preocupación, es decir, del valor que la práctica reviste para él. Por lo antes expuesto, esto no quiere decir que un individuo no pueda auténticamente ocuparse de algo y ser un cobarde. De alguna manera podemos

decir que un individuo “puesto al cuidado de algo, si no tiene la capacidad para arrostrar daños o peligros a sí mismo, y ser definido por otros, como cobarde” (MACINTYRE 1987 [1981]: 239).

Desde la perspectiva de MacIntyre las prácticas no pueden subsistir sin las virtudes de la justicia, veracidad y el valor, “cualquiera que puedan ser los códigos de nuestra sociedad” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*). No podemos definir nuestras relaciones y nuestra condición moral evadiendo tales virtudes. Es preciso que reconozcamos, además, que estas virtudes no impiden admitir que las diferentes comunidades han tenido y tienen códigos diferentes de veracidad, justicia y valor. Por ejemplo, los pietistas luteranos, como ejemplifica MacIntyre, educaban en la creencia a sus hijos de que se debe decir la verdad en todo momento, a todos y cualquiera que fuesen las circunstancias y las consecuencias y Kant fue uno de esos niños educados de esta manera tan bizarra. Otro ejemplo aducido se refiere a la tribu de los bantúes tradicionales; estos educaban a sus hijos en no decir la verdad a las personas desconocidas, puesto que creían con eso la familia podría quedar expuesta a algún maleficio, algo también bastante bizarro, de donde podría haber surgido un Kant invertido, si es que los bantúes hubieran sido tan osados como los pietistas en producir pensadores. Es notorio que ambos códigos implican el reconocimiento de la virtud de la veracidad. Lo mismo ocurre con los diferentes códigos de justicia y valor. En otros términos, se trata de una visión en que las prácticas podrían florecer en comunidades con códigos 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” (MACINTYRE 1987 [1981]: 240). Sin duda, una indirecta a la sociedad de las democracias capitalistas, donde el concepto de virtud ha sido sustraído por filósofos ilustrados, como el pietista Kant.

Como ya hemos indicado, el filósofo escocés establece claramente que la participación de un individuo en una práctica supone aceptar y reconocer la autoridad de ciertos criterios, patrones y autoridades. De lo contrario, se hace imposible lograr la excelencia y obtener los bienes internos a las prácticas. De este modo, las preferencias,

gustos y actitudes personales, deben ajustarse a los criterios y patrones que definen esa práctica.

“La cooperación, el reconocimiento de la autoridad y de los méritos, el respeto a los modelos y la aceptación de los riesgos que conlleva típicamente el compromiso de las prácticas, exigen, por ejemplo, imparcialidad al juzgarse a uno mismo y a los demás, es decir, esa imparcialidad que estaba ausente en mi ejemplo del profesor, la veracidad sin contemplaciones que es imprescindible para el ejercicio de la imparcialidad [...] y la disposición a confiar en los juicios de aquellos cuyos méritos en la práctica les confieren autoridad para juzgar, lo que presupone la imparcialidad y la veracidad de esos juicios, y, de vez en cuando, la capacidad para arriesgarse uno mismo y arriesgar incluso los propios logros” (MACINTYRE 1987 [1981]: 240).

Sin duda, MacIntyre señala que los juicios dentro de la práctica no son emotivistas e individualistas, “sino una comunidad política como un proyecto común que es extraña al mundo individualista liberal moderno” (CAMPS 2001: 48). El acuerdo sobre las maneras de dialogar y la existencia de criterios y patrones compartidos permiten llegar a juicios objetivos, impersonales que trascienden la expresión puramente subjetiva de preferencias individuales. Esto se ve reforzado puesto que entrar en una práctica nos pone en relación no solo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes nos han precedido en ella, “en particular con aquellos cuyos méritos elevaron el nivel de la práctica hasta su estado presente” (MACINTYRE 1987 [1981]: 241).

Ahora bien, pasemos un momento a la distinción entre prácticas e instituciones. MacIntyre postula que el juego de ajedrez, la física, la medicina son prácticas. Por otro lado, las universidades, los clubes de ajedrez, los laboratorios y los hospitales son también instituciones. Las instituciones son el tipo de conceptos comprometidos con lo que hemos llamado con MacIntyre antes bienes externos a una práctica. Quiere decir: necesitan conseguir dinero y otros bienes materiales. Se trata aquí de una estructura en términos de jerarquía y poder y distribuyen dinero, poder y jerarquía como recompensas. No tienen otra

manera de actuar, puesto que deben sostenerse a sí mismas y también sostener las prácticas de las que son soportes. Esto se debe a que ninguna práctica puede sobrevivir por un largo tiempo si no es sostenida por instituciones. Lo cual quiere decir, en realidad, que existe una relación íntima entre las prácticas y las instituciones, y en ese sentido la de los bienes internos con los externos a la práctica; las prácticas y las instituciones forman así típicamente un orden causal único.

Debe ya ir quedando claro la necesidad social de la práctica de las virtudes para la mera existencia de una sociedad humana posible; sin la justicia, el valor y la veracidad, por ejemplo, se hace impensable que una sociedad mínimamente humana pueda tener lugar, y esta afirmación es válida incluso para una sociedad ilustrada y liberal, que pretenda que las virtudes son irrelevantes o que la tradición es un lastre para una vida humana más excelsa. Esto nos lleva a inferir que allí donde ha prosperado y se ha puesto en práctica un vocabulario político y moral liberal y se ha dado el caso de una sociedad existente realmente en el tiempo, la causa de ello ha sido la práctica, quizá muda o desarticulada, de estas virtudes en calidad de atavismos. Una vez saboteadas estas virtudes, la sociedad culmina en el tipo emotivista de lenguaje de la práctica humana y, por lo mismo, en el nihilismo. Sin los valores, “las prácticas no podrían resistir al poder corruptor de las instituciones” (MACINTYRE 1987 [1981]: 241).

Por lo anterior, MacIntyre señala que en el planteamiento de la relación entre el carácter moral y la comunidad política como un proyecto común existe una diferencia abismal entre el mundo liberal y la tradición antigua (y más específicamente la aristotélica y tardo medieval, como sabemos es la imaginación del autor) de las virtudes. Para el mundo liberal individualista, la tradición es la fuente de todos los males, la esencia por sobre la cual el mundo del progreso habría de imponerse; la tradición sería solo un lugar donde el sujeto individualista iría tras un concepto de buen vivir que ha elegido por sí mismo y que, por lo mismo, sería incorregible y ajeno a todo criterio de racionalidad (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 19 y ss.). Por otro lado, el mundo liberal que acoge individuos solipsistas e irracionales gestaría de manera cómplice su propio absurdo: las instituciones políticas liberales y democráticas de las sociedades capitalistas solo existirían para proveer el orden

que hace posible a los privados esta actividad solipsista. Sería interesante preguntarse si estas instituciones cómplices se interesan en hacer felices a sus signatarios o si bien son, como en un gigantesco manicomio privado, los administradores usufructuarios de la enfermedad de otros.

El gobierno y las leyes de las sociedades liberales capitalistas deben ser neutrales entre las concepciones rivales del buen vivir, es decir, aceptar el solipsismo y la locura como el criterio último de toda sociedad posible basada en los valores y creencias de sus instituciones. Según el punto de vista de los teóricos los liberales, un régimen político (gobierno), bajo el supuesto de una cierta orientación desintegradora de la vida individualista y sin criterios en el mundo práctico, podría promover el orden y la organización de la vida en un modelo administrativo. Esto sería posible a través de la educación o la coerción en la obediencia a las leyes civiles (sin que interese mucho si son moralmente malas o buenas, convenientes o absurdas socialmente, incluso contradictorias con las ideas liberales mismas, etc.). De hecho, es tarea del gobierno constituir un orden artificial basado en la imposibilidad epistemológica y, a juicio de los liberales, también ética, de definir qué sería un orden auténticamente racional (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 67). Tenemos, al fin, un régimen de gobierno que se declara absuelto de obligaciones hacia el bien y que, en cambio, se esmera de que la gente cumpla ordenanzas y disposiciones sin sentido; estas ordenanzas y disposiciones reemplazan la racionalidad y la moralidad en el sentido clásico o premoderno de estas expresiones.

“No es parte de tarea del gobierno el inculcar ninguna concepción moral”, podría decir un liberal como Isaiah Berlin o Max Weber (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 109). Según el punto de vista de las tradiciones en general y de la tradición a la que se enfrenta el liberalismo, en cambio, la comunidad política, basada en una concepción del bien y el sentido de la vida, exige el ejercicio de las virtudes para su propio mantenimiento, a esto habría que añadirle que una de las obligaciones de la autoridad paterna es educar a los niños para que sean adultos virtuosos (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 78 y ss., 109 y ss.).

MacIntyre expresamente señala que:

“La enunciación clásica de esta analogía es la de Sócrates en el *Critón*. De la aceptación de la opinión socrática acerca de la comunidad política y la autoridad política no se deduce que debamos asignar al Estado moderno la función moral que Sócrates reclamaba para la ciudad y sus leyes” (MACINTYRE 1987 [1981]: 242).

Debemos recordar que según MacIntyre, la fuerza de la concepción del mundo liberal “deriva en parte del hecho evidente de que el Estado moderno carece completamente de aptitudes para ser educador moral de cualquier comunidad” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*). En efecto, una vez más, para que una práctica se mantenga es necesario el ejercicio de las virtudes y de que sirvan de apoyo la justicia, la veracidad y el valor a las instituciones que son soportes sociales de la práctica, por tanto, la integridad de la práctica dependerá de la presencia de las virtudes en los individuos, al menos, en algunos que están incorporados a aquella actividad (práctica).

El autor destaca que las virtudes son fomentadas por algunas instituciones, pero amenazadas en otras. Por ejemplo, Thomas Jefferson, sostiene MacIntyre, tenía la idea de que las virtudes podían florecer en instituciones, comunidades de pequeños agricultores. A su vez, Adam Ferguson, pensaba que la sociedad moderna comercial era una amenaza para el florecimiento de las virtudes tradicionales. Según MacIntyre, este presupuesto sociológico de Ferguson es la contrapartida de la descripción “conceptual de las virtudes que hemos dado, una sociología que pretende poner de manifiesto la conexión causal y empírica entre virtudes, prácticas e instituciones” (MACINTYRE 1987 [1981]: 243). Para MacIntyre, el ejercicio de las virtudes es de carácter necesario para poder lograr los bienes internos a la práctica. En efecto, escribe MacIntyre:

“La posesión de las virtudes, y no solo su apariencia y simulacro, es necesaria para lograr los bienes internos; en cambio, la posesión de las virtudes muy bien puede impedirnos el logro de los bienes externos. Debo

recalcar aquí que los bienes externos son auténticos. No solo son típicos objetos del deseo humano, cuya asignación es lo que da significado a las virtudes de la justicia y la generosidad, sino que además nadie puede despreciarlos sin caer en cierto grado de hipocresía. Sin embargo, es notorio que el cultivo de la veracidad, la justicia y el valor, siendo el mundo como es contingentemente, a menudo nos impedirá ser ricos, famosos y poderosos. Por tanto, aunque pudiéramos esperar lograr los modos de excelencia y los bienes internos de ciertas prácticas poseyendo las virtudes, y *también* llegar a ser ricos, famosos y poderosos, las virtudes siempre son un obstáculo potencial para esta cómoda ambición” (MACINTYRE 1987 [1981]: 243-244).

2.5. Narrativa

Ahora bien, como en las sociedades humanas existen numerosas y variadas prácticas que posibiliten el logro de bienes internos y bienes externos a la práctica, el logro de las virtudes y su unidad solo es concebible como característica de una vida entera de un individuo. De esta manera surge nuestro siguiente tema: la idea de la unidad narrativa de la vida humana, y esta como alternativa y respuesta a la identidad personal al yo emotivista del liberalismo. Si la concepción individualista liberal moderno, voluntarista de la persona es demasiado escueta, limitada, si todas nuestras obligaciones son el producto meramente de nuestra voluntad, ¿cómo podemos vernos a nosotros mismos con una situación y a la vez, sin embargo, libres?

El filósofo escocés ofrece una respuesta notable a nuestra cuestión, desarrollando los conceptos anteriores sobre la base de la idea de narrativa, que ya sabemos ayuda al autorreconocimiento de una persona en una tradición, es decir, a adquirir el sentido de su existencia en una identidad. Ello significa que “los individuos pueden alcanzar su propio bien individual *solamente* en y a través de la consecución de aquellos bienes comunes, que comparten con otros, en tanto miembros de una familia” (MACINTYRE 2017: 205). Como

alternativa a la concepción voluntarista de la persona, propia de las sociedades fragmentadas del mundo ilustrado, MacIntyre presenta una concepción narrativa.

“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. Pero la pregunta clave para los hombres no versa sobre su autoría; sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer? si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte?” (MACINTYRE 1987 [1981]: 266).

A continuación, es preciso decir que, según MacIntyre, “cualquier intento de encarar la vida humana como un todo, como una unidad, cuyo carácter provee a las virtudes de un fin o *telos* adecuado encuentra algunas dificultades” (MACINTYRE 1987 [1981]: 252). Existen dos tipos de dificultades: sociales y filosóficos. Veamos con detalle de qué se trata con esto de los obstáculos.

Los obstáculos que MacIntyre considera sociales proceden de la manera en que la sociedad moderna individualista liberal separa la vida del individuo en varios segmentos, cada uno de ellos sometido de acuerdo a sus propias normas y formas de conducta. Significa que el trabajo se separa del ocio, la vida privada de la pública, lo corporativo de lo individual. Lo mismo ocurre con la infancia y la ancianidad, es decir, han sido fragmentadas del resto de la vida humana y transformadas en dominios diferentes. Lo que se ha conseguido con esta separación, a juicio de MacIntyre, es lo distintivo y no la unidad del individuo. El segundo tipo de obstáculo está radicado en la teoría sociológica como en el existencialismo. Se trata de la separación tajante entre el individuo y sus papeles que representa, esta separación sería característica del existencialismo de Sartre y de la teoría sociológica de Goffman (MACINTYRE 1987 [1981]: 51).

Tanto la teoría sociológica de Goffman y como la concepción existencialista del yo resultan ser muy típicos de los modos de pensamiento y la práctica de la modernidad, que el

lector rápidamente reconoce. Ambos no son sino muestras en el horizonte vasto de intento de la articulación cultural del mundo social liberal, del que el emotivismo es quizá la teoría más pobre conceptualmente, aunque la más descriptiva y realista de cómo la ilustración llega a concebir la existencia humana. No debe sorprendernos que un yo así concebido emotivista o sartreanamente no pueda concebirse como soporte de las virtudes aristotélicas, respecto de las cuales hay todo menos compatibilidad (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 253).

MacIntyre denuncia que la unidad de la virtud en la vida del individuo es comprensible solamente al final, es decir, en su totalidad. “De aquí el viejo proverbio griego: «Nadie puede ser llamado feliz hasta que haya muerto» (MACINTYRE 1987 [1981]: 53). Ahora bien, dicho esto, en esta parte es importante tener en cuenta o pasar revista a algunas de las instituciones acerca de las acciones humanas y el yo como lo entiende nuestro autor, para mostrar que no es nada sorprendente pensar el yo de manera narrativa. Por ejemplo, ante una pregunta de ¿qué hace una persona determinada? es posible que exista diferentes respuestas: “cava”, “hace ejercicio”, “arregla el jardín”, “se prepara para el invierno” o “complace a su mujer” (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 254). Siguiendo a nuestro autor, algunas de estas respuestas narrarán las intenciones del individuo, algunas consecuencias no premeditadas, y de esas consecuencias impremeditadas algunas pueden ser tales que el agente sea consciente de ellas y otras no. MacIntyre declara lo siguiente:

“Si la intención primordial de alguien es arreglar el jardín antes del invierno y solo de pasada hacer ejercicio y complacer a su mujer, tenemos un tipo de conducta que explicar; pero si la intención primordial del agente era complacer a su mujer y de paso hacer ejercicio, la explicación es completamente distinta y tendremos que observar la conducta desde otra dirección para entenderla y explicarla” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*).

En el primer ejemplo, el hecho se ha situado en el ciclo anual de actividad doméstica, y la conducta simboliza una intención que presupone un tipo concreto de ambiente de casa, jardín, con una particular historia narrativa. En el segundo caso, el hecho se ha situado en la historia del matrimonio, distinta que la anterior, aunque sí relacionado.

Es decir, “que no podemos caracterizar la conducta con independencia de las intenciones y ni éstas con independencia de las situaciones que las hacen inteligibles tanto a los mismos agentes como a los demás” (MACINTYRE 1987 [1981]: 255).

Por otro lado, y en esta misma línea, una característica esencial de la unidad narrativa de la vida es su carácter claramente teleológico; como se trata de una narración humana, es importante que no sepamos qué va a ocurrir en el futuro de un agente cuya narración ya conocemos, pues la vida narrada culmina siempre en el tiempo presente. Así, la impredecibilidad “es el requisito exigido por la estructura narrativa de la vida humana” (MACINTYRE 1987 [1981]: 266).

El mismo MacIntyre nos dice que:

“La impredecibilidad y la teleología coexisten como parte de nuestras vidas; como los personajes de un relato de ficción, no sabemos lo que va a ocurrir a continuación, pero no obstante nuestras vidas tienen cierta forma que se autoproyecta hacia nuestro futuro. Así, las narraciones que vivimos tienen un carácter a la vez impredecible y en parte teleológico” (MACINTYRE 1987 [1981]: 266).

MacIntyre cree que vivir una vida es proseguir una andanza narrable que aspira a una cierta unidad o coherencia; dicho de manera diferente: no es posible entender las acciones de las personas sin referencia a sus intenciones y motivaciones y esto, a su vez, dentro de una historia y de un contexto específico. Cuando el individuo se encuentra con caminos divergentes intenta saber cuál dará más sentido a su vida como una unidad, como un todo y a aquello por lo que se preocupa. Lo que quiere decir, que la reflexión moral es interpretar la historia como un todo de mi vida o, mejor, consiste en la interpretación y no es un acto solamente de la voluntad como expone el mundo moderno individualista. Como intuye el autor, lleva a elegir, es verdad, pero la elección deriva de la interpretación. He aquí la gran diferencia.

Debemos señalar aquí que, para MacIntyre, la unidad narrativa requiere de dos cosas fundamentales. En primer lugar, ser parte de la narración (que discurre desde el nacimiento hasta la muerte del individuo) implica ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable. Implica estar dispuesto, cuando a alguien se le pregunta a responder de alguna manera de lo que uno ha hecho, lo que ha vivido, lo que le ha sucedido. De ahí que, en la medida en que el individuo puede responder de su propia vida también podría pedir cuentas a los demás por sus acciones. Dicho de otra forma, puede poner a otros en cuestión. Como lo señala literalmente: “Soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía” (MACINTYRE 1987 [1981]: 269). Se trata de la acción humana como parte de una historia que configura la vida del individuo y formando parte de una comunidad en la cual se lleva a término.

MacIntyre afirma de manera contundente:

“[...], sin la responsabilidad-explicabilidad del yo no podrían darse las series de acontecimientos que constituyen toda narración, excepto las más sencillas y escuetas; sin esta responsabilidad-explicabilidad las narraciones carecerían de la continuidad que las hace inteligibles, tanto a ellas como a las acciones que las constituyen” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*).

De otro lado, es dentro de este contexto donde el otro puede darse cuenta de lo que es conveniente para mí, ver con mayor claridad que uno mismo qué camino de lo que existe ante mí concuerda mejor con la trayectoria de mi vida. Es posible que uno diga, como, en efecto, es el caso, tras deliberar seriamente sobre los actos de uno mismo, que un amigo puede ser capaz de conocerlo a uno más de lo que uno se conoce a sí mismo. Justamente en la concepción narrativa de la vida humana de la capacidad de actuar en el orden moral tiene la virtud de permitir esa posibilidad.

En ese sentido, la unidad narrativa de la vida humana es una búsqueda, cuyo objetivo fue ocasionalmente motivo de cuestionamiento por parte de MacIntyre. De acuerdo con el pensamiento del escocés, existen dos rasgos clave del concepto medieval

teísta de lo que es una búsqueda, que toma como referenciales para explicar el carácter unitario de la narrativa de una existencia humana. En primer lugar, hace referencia a la noción de fin último o *telos*, de modo que, sin esta noción no puede existir principio alguno para esa búsqueda. En segundo lugar, vuelve a la noción de la impredecibilidad: la búsqueda no significa ir tras algo ya determinado, como los mineros que buscan oro o los geólogos el petróleo sino, por el contrario, el camino de la búsqueda implica correr riesgos y peligros, es decir, un ámbito de incertidumbre. La idea de la unidad narrativa como una búsqueda implica una cierta educación del personaje al que aspira, y esta educación acontece como un autorreconocimiento, sostenido por el esfuerzo heroico de enfrentar retos y superar impases con los recursos propios de las prácticas de una tradición que en cada caso se realiza.

El papel que cumplen las virtudes para edificar una unidad narrativa desde una búsqueda queda claro cuando se piensa en la necesidad de autorreconocerse en un contexto de narración personal heroica para la que se requiere desplegar y consolidar herramientas morales de las que la misma tradición que hace de eje de identidad provee; en este contexto las virtudes son aquellas disposiciones que mantienen las prácticas y que permiten a los individuos a alcanzar los bienes internos a las prácticas y, al mismo tiempo, las virtudes sostendrán en el tipo oportuno de la búsqueda de lo bueno, ayudando (al individuo) a vencer las dificultades que ello conlleva como “las tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien” (MACINTYRE 1987 [1981]: 270).

Es en el interior de este ambiente esbozado anteriormente, en el cual cada individuo puede distinguir entre opciones mejores y peores para la vida buena. El filósofo escocés declara al respecto tajantemente:

“La vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es” (MACINTYRE 1987 [1981]: 271).

Según nuestro autor la idea de la deliberación moral supone, entonces, una reflexión que tiene lugar dentro de esas historias más vastas de las que la vida del individuo hace parte, historias que son además el objeto de esa misma reflexión. De ahí que llega a decir MacIntyre de que “yo no soy capaz de buscar el bien o de ejercer las virtudes en tanto que individuo” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*). Debe destacarse que el individuo puede dar sentido a la narrativa (la narración de su vida) solo si llega a saldar las cuentas con las historias en que se encuentra inmerso. Para el filósofo escocés, como para Aristóteles, el aspecto narrativo, o teleológico, de la reflexión moral, por lo general, está ligado a la adscripción y al ser parte de algo.

“Todos nos acercamos a nuestras propias circunstancias siendo portadores de una identidad social particular. Soy el hijo o la hija de alguien, el primo o el tío; soy un ciudadano de esta ciudad o de tal otra, estoy adscrito a tal o cual gremio o profesión; pertenezco a este clan, esta tribu, esta nación. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*).

Es evidente -afirma MacIntyre- que la unidad narrativa de la vida entra en conflicto con el individualismo moral, según el cual el individuo es lo que elige ser a sí mismo. Desde la perspectiva del individualismo moderno liberal, el individuo (el yo) es lo que ha “escogido ser” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*).

“Legalmente puedo ser ciudadano de un país; pero no puedo ser responsable de lo que mi país haga o deje de hacer, a menos que implícita o explícitamente asuma tal responsabilidad. Éste es el individualismo expresado por esos estadounidenses modernos que niegan cualquier responsabilidad en relación con los efectos de la esclavitud sobre los

estadounidenses negros diciendo “yo nunca he tenido ningún esclavo”. Es más sutil el punto de vista de aquellos otros estadounidenses modernos que admiten una responsabilidad escrupulosamente calculada en cuanto a tales efectos, medida precisamente en función de los beneficios que ellos mismos como individuos han recibido indirectamente de la esclavitud. En ambos casos, “ser estadounidense” no se considera parte de la identidad moral del individuo” (MACINTYRE 1987 [1981]: 271-272).

Nuestro autor pone otro ejemplo, el del “joven alemán nacido después de 1945 que dice que lo que hicieron los nazis a los judíos no tiene relevancia moral para sus relaciones con los judíos contemporáneos” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*). En este caso MacIntyre ve una actitud superficial de la moral, según la cual el yo es separable de sus papeles y regímenes sociales e históricos. Este yo no tiene lugar en la concepción narrativa de la vida humana, no obstante, encuentra su lugar en la perspectiva de Sartre, así como en la de Goffman, un yo sin historia. Obviamente, la diferencia con el punto de vista de la unidad de la vida humana es evidente. Para la concepción narrativa, la historia del individuo se encuentra embebida con las comunidades que les han precedido, con las comunidades de las que emana su identidad. Puede añadirse, concisamente, que “he nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*). Ello debido al hecho de que “la posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden” (MACINTYRE 1987 [1981]: *ibid.*).

Por tanto, hay que subrayar que buscar la unidad de la vida humana es querer la unidad de un relato de búsqueda que se lleva a cabo con los demás, con otros, puesto que ninguna persona es capaz de buscar el bien o ejercer las virtudes solo en tanto que individuo. Esto nos lleva a una comunidad (una tradición) donde las personas comparten un bien.

CAPÍTULO III

CRISIS Y PÓLEMOS: LA TRADICIÓN COMO CONCEPCIÓN CONCRETA

3.1. Introducción

En 1959 Koselleck publicó su tesis de doctorado *Crítica y crisis del mundo burgués* (KOSELLECK 1965 [1959]). Un discípulo de Carl Schmitt, crítico en su texto de doctorado de la legitimidad y también el sentido del régimen moderno, Koselleck era más que razonablemente sospechoso de tradicionalismo filosófico o, al menos, de cierta atmósfera emotiva antiliberal. Reactivó a su manera un tópico dicotómico entre régimen antiguo y nuevo en los debates académicos de la década de 1960. Se trataba (algo veladamente) de la polémica entre legitimidad y legalidad que antes había ya expuesto Schmitt (SCHMITT 1982). Esto mismo sería enfatizado (aunque desde otro ángulo) un año después por Gadamer, en su famosa obra *Verdad y método* (GADAMER 1993 [1960]). Koselleck puso en guardia a los ilustrados contra el origen ilegítimo, propagandístico y vulgar de las firmes convicciones liberales de 1793 que ellos, demócratas amantes de la libertad, creían ingenuamente que eran verdades racionales, filosóficas, obligatorias y logros intangibles de la “humanidad”. Como es bien sabido, Gadamer rehabilitó en el estudio de las ciencias del espíritu el principal enemigo de la cultura ilustrada: los prejuicios; entendió (Gadamer) por esta expresión las costumbres ancestrales, las distinciones sociales y morales; incluso la religión, todo ello como aquella constelación histórica que, en principio, hace posible toda comprensión realmente humana (cf. GRONDIN 1982: cap. IV).

En resumen, de lo anterior: Gadamer hizo una crítica a la creencia infundada del liberalismo según la cual la razón humana funciona mejor en el mundo liberal que en el del régimen antiguo, tan inútilmente plagado de formas culturales aburridas y refinamiento

hueco; todo esto y su motivo principal: la razón sería el cochero que viajaba más rápido guillotinando (al menos epistemológicamente) a los viejos y molestos caballos del coche.

Koselleck y Gadamer, ambos autores alemanes, opusieron, como hacía al menos un siglo en la Europa seria nadie se atrevía en el mundo académico, liberalismo y tradición. Uno hizo al primero el hijo del complot y la propaganda irracional; el segundo hizo de la tradición el modelo mismo de la racionalidad humana. El mundo anglosajón andaba muy lejos de esto.

En el mundo anglosajón del cual MacIntyre era originario, nada había de las complejidades ni del rico conocimiento humanístico e histórico de autores como los alemanes citados. Muy al contrario, primaba un rancio liberalismo dogmático que se sostenía en el más triste de los dogmas modernos: la identidad entre la razón, es decir, racionalidad humana, y los dogmas sociales liberales. El individualismo, la sociedad contractual, la primacía de la economía sobre la moral, el egoísmo básico que guiaría a toda acción humana y la completa sustitución del rol fundativo de la religión en las sociedades por las ideas mágicas y agresivamente racionales de la ciencia: he allí el credo del liberalismo. MacIntyre, ignorante por su origen escocés y anglosajón de la vigencia y la vitalidad emergente del cuestionamiento del liberalismo por diversas formas de rehabilitación de la tradición en Europa continental. Enfoca la dicotomía desde la tradición liberal de la que inicialmente era inconsulto suscriptor por su conversión al cristianismo, de tal manera que liberalismo y tradición va a pasar a ser una dicotomía normativa entre el nuevo régimen tal y como existe con la tradición, tal y como fue, o al menos como MacIntyre, de buena fe, cree que fue. La tradición de MacIntyre no es ya un concepto solo político (Koselleck), ni epistemológico (Gadamer), sino la referencia a un mundo histórico concreto que, no muy en el fondo, se quiere justificar y actualizar.

Es importante subrayar aquí que el mundo del régimen antiguo al que se alude con tradición, es entendido *cristianamente*, algo que ni Gadamer ni Schmitt se habrían atrevido a hacer; se trata ahora de un recurso que, desde el punto de vista de la historia social europea era, en realidad, ineludible: el nuevo régimen del mundo liberal fragmentado y

nihilista era la forma peor del régimen antiguo de la cristiandad europea, la forma social concreta y específica, realmente existente, que encarnaría todo concepto viable de tradición. Esta postura, que claramente podría ser considerada reaccionaria, se matiza en la argumentación de MacIntyre haciendo recaer el peso normativo del mundo social pasado en una concepción singular de la cristiandad, a través de la versión de Tomás de Aquino o, más llanamente, del tomismo, bajo el supuesto (que discutiremos después) de que la sociedad de régimen antiguo era cristiana en la misma medida en que se expresaba en un lenguaje *tomista*.

Como habrá observado el lector, en el presente capítulo vamos a tratar la polémica liberalismo y tradición como la oposición entre dos mundos sociales antagónicos y no, como suele pensarse, como dos maneras de concebir la sociedad humana u occidental, como dos versiones rivales de *concebir* la ética, sino como lo que es en su profundo sentido: el diagnóstico de un mundo social fracasado y nihilista, plasmación plena de los ideales ilustrados en un mundo ilustrado (nihilista) cumplido. Frente a este mundo fracasado, MacIntyre opone la tradición, pero no como ideal, como teoría, como programa, sino como aquella realidad social concreta de la que el liberalismo (como hemos visto ya antes) es parásito y que, frente a la fragmentación o anomia presente, es una totalidad integrada en su lenguaje, el lenguaje de las virtudes. Habiendo sido la tradición un producto histórico cuyo fruto más insigne es el cristianismo, es allí donde terminaremos: en la exaltación del cristianismo como pasado y promesa de una forma integral de vida.

3.2. Máscaras en el conflicto de tradiciones

El liberalismo es planteado en los capítulos iniciales de *Tras la virtud* como una forma de vida, no como una teoría. El eje transversal de la problemática del libro solo es teórico en segundo lugar, sobre la suposición de que hay problemas reales, de otra naturaleza que la teórica y que motivan a revisar el mundo que se vive: la experiencia del mundo social liberal, que es tratado como (para decirlo de una manera algo esotérica) la

realidad cumplida del proyecto de la Ilustración. Es la Ilustración de Kant convertida en una triste realidad. Bajo el nombre de ilustración, el liberalismo no es enfrentado ni confrontado por sus bondades o defectos; es diagnosticado como un fenómeno social acontecido, plagado de incomodidades y malestar, desorientación generalizada e irracionalidad; frente a esto la actitud del filósofo obedece a una preocupación más alta, que se traduce a la vez en un tema técnico del lenguaje moral. Juega allí un rol decisivo el tema de los *agentes sociales* del mundo ilustrado, es decir, de aquellos personajes sobre cuya conducta es evaluado el mundo liberal cumplido. Estos agentes parten de la presuposición de que el proyecto ilustrado es bueno y deseable y cumplen, en plena consecuencia, con llevar a la práctica lo que el proyecto ilustrado es, efectivamente, como una realidad acontecida, con problemas y que requiere de un diagnóstico.

El conocimiento de los agentes operantes en el mundo ilustrado cumplido, esto es, lo que Rivera ha denominado “democracias capitalistas liberales avanzadas” y sus pobladores (*cf.* RIVERA 2018: 100), refleja y además conduciría, según él, al reconocimiento de la *esencia* del liberalismo. Si los agentes o las obras que operan son malos, eso resulta ser condición para argumentar a favor de algo que serviría, bien de correctivo, bien de alternativa radical de reemplazo. Concluye en la aporía de que lo primero es imposible, pues la forma de vida liberal sería un producto cuyos males constituirían su *esencia*; por otro lado, sugiere que el reemplazo, al ser una *esencia*, no puede ser propuesto ni planeado propiamente por el hombre; concluye en la espera de un evento místico, de un acontecer que perturbara y, a la postre, imposibilitase continuar la gestión del mal de las democracias liberales capitalistas tardías (*cf.* RIVERA 2018: 116 y ss.). Con este enfoque sobre las *esencias sociales* y su reconocimiento a través de las prácticas de sus agentes es que vamos a ver ahora una suerte de epistemología moral oculta, en particular en la estructura argumentativa de *Tras la virtud*.

Volvamos ahora a MacIntyre. La estrategia de conocer la *esencia* de un mundo social a través de las operaciones de sus agentes reconocidos de Rivera, puede ayudar a rearmar y reinterpretar desde el ángulo de las *esencias sociales* de mundos históricos concretos la argumentación central de *Tras la virtud* para mostrar el carácter indeseable del

mundo liberal y del liberalismo en general. Si partimos de la idea de que el liberalismo sería en esencia lo que operan sus agentes, y sus agentes sociales resultan ser malos moralmente, indeseables socialmente o, al menos, altamente sospechosos de llevar a cabo una obra mala políticamente, el diagnóstico de sus actos es decisivo para hacer indeseable la esencia que ellos realizan. Los agentes operan una crisis y desencadenan el motivo emocional concreto para desear su remoción.

En el caso de MacIntyre, diagnosticar el carácter indeseable de las operaciones de los agentes sociales liberales se orienta a empujar al lector a comprender el carácter inviable del régimen de vida de las formas modernas y, por lo mismo, el retorno de las premodernas, esto bajo el rótulo de “tradicición”.

En función del diagnóstico que venimos de esbozar, puede llegarse a la siguiente posición: antes que, de cualquier otra cosa, que un mundo social enfermo, en este caso del mundo cumplido del proyecto ilustrado, sirve para mostrar las bondades, los beneficios de *otro mundo* posible y alternativo; este mundo puede ser realmente existente o bien un mundo posible, en este caso el del pasado premoderno, que podría reactivarse. Si nos es permitido involucrar en este razonamiento a la obra de MacIntyre, como una manera de hacer más fructífera nuestra interpretación, en el caso de *Tras la virtud* este mundo alternativo estaría constituido, bien por agentes reales aristotélicos, practicantes de virtudes en unidades integradas de vida, bien por posibles practicantes aristotélicos. Como vamos a ver en el siguiente acápite, la posición de MacIntyre iría más en camino de una agenda reaccionaria, es decir, de una gestión social del pasado como plan estratégico contra los males de la ilustración y del mundo moderno, es decir, contra el liberalismo. Daremos nuestra propia perspectiva al respecto al final del capítulo.

En todo caso, la narrativa de *Tras la virtud* consiste en una gran epopeya entre liberalismo y tradición; esta epopeya es presentada en MacIntyre a través del símil de una batalla social real, que acontece entre los agentes operativos liberales y aristotélicos virtuosos no reconocibles o invisibles, para usar la terminología de Rivera. De un lado estarían los activistas LGTBI, los millonarios filántropos promotores del nihilismo, los

activistas a favor del genocidio infantil, las feministas posmarxistas y violentas (tan amenamente amenazadas por el amor heterosexual), los rebeldes amigos de los animales (que tan crueles suelen ser, ya no con los animales mismos, sino con sus semejantes); los intelectuales desaprensivos y vulgares que chillan en marchas absurdas por derechos humanos imaginarios, y a veces incluso imposibles (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 94 y ss.); se agregue incluso aquí a los sacerdotes modernistas y secularizados que pregonan el pecado que debían denunciar, etc.; la lista en este asunto no termina y sugerimos aquí acudir a Baskerville (cf. BASKERVILLE 2017). Del lado opuesto se hallarían los aristotélicos virtuosos y los tomistas realmente existentes. Este grupo nos interesa más, pues MacIntyre es esquivo en definirlos de manera extensional, cosa que sí hace largamente con sus tipos de agentes liberales e ilustrados.

Habremos de esperar al párrafo siguiente para inferir (ya que no podemos tener en esto por fuente a MacIntyre mismo) quiénes son o serían los agentes *invisibles* del liberalismo.

Si estamos en lo cierto, un corolario de lo anterior sería precisar qué se abarca en la geografía humana de los presuntos (o imaginarios) activistas antiliberales. Ya sabemos que estos liberales defenderían y practicarían, además, en formas de vida con una narrativa unitaria virtudes aristotélicas (o para aristotélicas) y que, como vamos a ver adelante, informados como estamos por gente como el ensayista Holmes, se extenderían bajo la sombra fría y tenebrosa que proyectan los divertidos libros de De Maistre. En suma, serían unos impresentables premodernos.

Tras la virtud se ha referido a los agentes sociales operativos del mundo ilustrado cumplido como “máscaras”; lleva esta estrategia preliminar en su capítulo 3 (MACINTYRE 1987 [1981]: 40 y ss.); es notorio que se extiende también de una u otra manera al menos en los dos capítulos siguientes, dedicados a la *pars destruens* de *Tras la virtud*.

Conocer las máscaras es conocer a los agentes operativos del liberalismo y, por lo mismo, tener acceso a la *esencia del mundo* que ellos mismos tipifican. Cada “máscara” es,

en realidad, un arquetipo de agente social operativo, que da a conocer un modelo de lo que es capaz de gestar una sociedad liberal, cuyo conjunto todos representan como una totalidad de sentido. El mundo que entre todos constituyen es la ilustración y liberalismo, y no en cambio las teorías que justifican, sustentan o fundamentan sea como fuere la legitimidad o la validez de las sociedades capitalistas liberales avanzadas que “liberalismo” significa. Pero antes de tratar de las máscaras, de la esencia del mundo liberal que habrá de servir de diagnóstico para el mundo alternativo y sus agentes invisibles, volvamos un momento a un asunto caro en esta argumentación: la necesidad de entender que la disputa liberalismo y tradición no es un debate conceptual o teórico, ni siquiera sobre la mejor forma de régimen político. Se trata de una auténtica guerra entre mundos sociales incompatibles entre sí y de la descripción que el filósofo hace de ella desde su propia (nuestra) experiencia social, comprometido como está con la realidad que entiende y cuyos males desea ahorrarse a la humanidad.

Es notorio que el carácter socialmente peligroso y amenazante de *Tras la virtud*, así como la secuela que sale de ella en la dicotomía liberalismo y tradición se debe a que el tema de fondo se relaciona con el diagnóstico de una construcción social defectuosa, lo cual supone el deterioro de una forma social anterior y mejor que habría que intentar recuperar. El liberalismo es la forma social enferma, la tradición la forma saludable de la que el liberalismo es el defecto. Pero puede interpretarse no socialmente, sino solo conceptualmente, nostálgicamente, por así decirlo, como la crítica pesimista de un intelectual frente a males irremediables, ciego ante las bondades de los que los males son periferia. Como es bien sabido, esa es la tesis central del más exitoso de los filósofos comunitaristas, Charles Taylor, al anunciar su *La ética de la autenticidad*, cuyo título original era “*El malestar de la modernidad*” (TAYLOR 1994). Este libro en gran medida fue diseñado para ver con más condescendencia lo que para MacIntyre resulta ser un mundo insoportable. El liberalismo, para Taylor, era malo básicamente no porque MacIntyre lo hubiera descrito mal, sino porque el autor de *Tras la virtud* había diagnosticado de manera algo descuidada la concepción del yo moderno, lo habría hecho de manera simplista, olvidando la complejidad de la formación histórica de la modernidad y reduciéndola a una suerte de antropología individualista (emotivista) (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 52, 86,

272). Taylor ya había refutado esto anteriormente (TAYLOR 1996 [1989]), por lo que *La ética de la autenticidad* puede considerarse.

Aunque, como ya sabemos, el libro de 1981 se enfoca en la inconmensurabilidad de los argumentos morales, es antes que una cuestión de lenguaje, la expresión de lo que, con el permiso del lector, vamos a denominar una concepción metafísica de la vida social. Usamos el sentido en que “metafísica” significa las creencias más generales e incuestionables de una cierta comunidad histórica, que en este caso es la sociedad americana pero que, algo que no requiere demostración, alcanza al conjunto de las sociedades capitalistas avanzadas¹⁶. Los agentes máscaras de la narrativa de MacIntyre en *Tras la virtud* representan los roles de una pieza de teatro inviable, cuyo desarrollo y condiciones de estabilidad (la continuidad y el redondeo de la obra) se llevan a la práctica sin ser posibles. Se trata de un teatro social, pero este teatro es metafísico, esto es, constituye una *totalidad concreta*. Esta totalidad concreta es lo que ya hemos denominado el mundo de la ilustración cumplida.

A riesgo de ser algo redundantes, si este mundo es una totalidad concreta, que sea “metafísica”, significa que se refiere a la esencia de un horizonte histórico determinado y específico, que tiene un comienzo y que, muy posiblemente, tiene un final. En este caso vamos a asumir que se trata del arco temporal de las sociedades capitalistas democráticas y sus productos como un todo; naturalmente, esos productos tendrían como agentes operatorios o realizadores a las máscaras. Estas máscaras son supuestas como portadoras eficaces de bienes sociales, pero serían, en realidad, formas inviables de vida humana y servirían para enmascarar el fracaso de la sociedad que llevan a cabo. En este registro, está presupuesto que la solución o el remedio filosófico que arrojaría un diagnóstico de deterioro social consistiría en destruir, abolir, discapacitar o abandonar de alguna manera “el mundo social” (MACINTYRE 1987: 40) liberal, es decir, el mundo metafísico en el que la forma deteriorada tiene cabida para dar lugar a la forma no deteriorada o no estropeada. Este tema, que creemos se halla subyacente en MacIntyre, se ha propuesto recientemente

¹⁶ Nos basamos aquí en el uso de “metafísica” tal como fuera empleado por BURTT 1960, como un conjunto de presuposiciones incuestionadas con amplias consecuencias sociales, que harían posible el reconocimiento de un mundo histórico por sobre otro.

como el problema central de las democracias, esto es, la sugerencia de su reemplazo por formas nuevas o antiguas, y en todo caso diversas, de régimen político no deteriorado metafísicamente con agentes máscaras no deteriorados (cf. RIVERA 2018: 116 y ss.).

De hecho, debe subrayarse a propósito de lo antes anotado, que los comentaristas más desenfadados de las ideas de MacIntyre, como Thiebaut, dan por descontado que el éxito o el carácter social deseable del liberalismo, justamente, exigiría denunciar a *Tras la virtud* como una forma deteriorada de análisis social (como se infiere, por ejemplo, de THIEBAUT 1992: cap. II), como una argumentación “fascista”, para emplear una expresión de Pierre André Tagieff (cf. TAGIEFF 2007)¹⁷. Las grandes voces del liberalismo y el nihilismo (sin desestimar a las más pequeñas) han tratado por las razones aludidas a MacIntyre, antes que como un antagonista radical en el mundo universitario o filosófico, como un enemigo social a quien urge sindicarse. Un ejemplo de esto es el retrato que hace Holmes al tratar de MacIntyre en su lista de amenazas intelectuales a la sociedad capitalista liberal avanzada. Holmes, sin menguar en nada el grado de la amenaza, que no parece en nada exagerada conceptualmente pensada, define a nuestro autor virtualmente como un loco furioso, como un “antiliberal postfascista” (HOLMES 1999: 125), un enfermo mental de la vida intelectual que habría que comparar con De Maistre, el gran defensor esotérico del Antiguo Régimen¹⁸, o bien con Schmitt, el teórico más grande y exitoso del nacional socialismo (HOLMES 1999: 132)¹⁹.

Debemos suponer que De Maistre y Schmitt califican de “antiliberales fascistas”, lo cual los hace personajes intensamente atroces moralmente y torpes académicamente hablando, al menos más que lo que Holmes pudiera serlo.

De Maistre y Schmitt son posiblemente, muy a pesar del griterío y la bulla alarmista de Holmes, un par de esos locos furiosos que abundan, de los que ha hecho él mismo larga

¹⁷ Sobre descalificar un determinado intelectual signándolo como enemigo social, es decir, no como adversario en una polémica académica, sino como enemigo schmittiano de la sociedad democrática liberal capitalista y llamarlo “fascista” o “facho” / “facha”, cf. TAGIEFF 2007.

¹⁸ Sobre el conde Joseph de Maistre, cf. CIORAN 1977; COMPAGNON 2005; CHRISTOFLOUR s.f.; FISICHELLA 1993; FROIDEFONT 2010, GALLI 1980; TRIOMPHE 1968.

¹⁹ Sobre Carl Schmitt y su obra, cf. BALAKRISHNAN 2006 [2000]; GALLI 2011; HERNANDO 2000, cap. IV.

lista, aunque incompleta y que, así son las cosas, resultan al leerlos bastante más atractivos e interesantes, y bastante menos histéricos de lo que Holmes jamás podría ser.

MacIntyre cuestiona la esencia del régimen social efectivo del liberalismo; no dice solo que es defectuoso, sino que debe ser destruido por eso, lo cual no es poca cosa. Esto no justifica en nada las reacciones antipremodernas dirigidas a locos furiosos presuntos o reales. Planteamientos que descalifican las ideas de un autor porque estas cuestionan gravemente un sistema social que uno considera eventualmente deseable, y llevan a tratarlo como un “fascista” antes que, como un intelectual, como los que Thiebaut o Holmes han esgrimido no hacen sino mostrar la intensidad del mal de las democracias liberales que MacIntyre denuncia. Aparentemente, dado que, fundados en una falacia contra el hombre, Thiebaut y Holmes carecen al parecer de la máscara tan liberal del intelectual en diálogo con sus pares, o bien usan sus máscaras de manera muy poco eficaz. Argumentar contra el hombre, como Holmes o Thiebaut han hecho, no es solo una falacia triste y tonta; es síntoma de una clase de reacción intelectual que revela no una idea con la que se discrepa, sino el interés por un mundo deseable aparte de cuán malo pueda ser en la realidad.

En este contexto metafísico, es manifiesto que cualquier diagnóstico catastrófico del mundo gestado y logrado de la ilustración (y, por lo mismo, del liberalismo) es una cierta amenaza a ese mundo; aunque se presentara como una mera amenaza intelectual al liberalismo, sus lectores liberales no la tomarán sino como una cosa seria que hay que liquidar.

Posiblemente no ha sido suficientemente subrayado por los expertos por razones como las de Holmes un tema crucial, que atraviesa el conjunto de la obra de MacIntyre: que el propio escocés ha incidido en el aspecto meramente académico de sus ideas en lugar de subrayar lo que el texto mismo de *Tras la virtud* orienta a pensar a sus lectores: que se trata de un llamamiento a la resistencia social en una guerra de intensidad algo preocupante. El escocés suele tratar el conflicto entre el liberalismo y sus detractores, en particular desde el ángulo de lo que el autor denomina “tradicición”, como un antagonismo básicamente cultural, y también muy intensamente académico, quizá como dos extremos en una

variedad amplia de debates entre profesores universitarios, moralistas e investigadores en temas de filosofía práctica, algunos de los cuales serían o habrían sido aristotélicos, frente a sus adversarios furibundos demócratas emotivistas. Esta imagen bizantina de la relación liberalismo y tradición debe, sin duda, mucho a *Justicia y racionalidad*, pero muchísimo más al (más) militante, y de mucha más amable lectura, *Tres versiones rivales de la ética*: allí se sugiere, quizá desde el título mismo, que el liberalismo se enfrenta a la tradición a través de un modelo de lenguajes *académicos*, “tradiciones de trabajo intelectual” en conflicto (MACINTYRE 1994b: caps. XVII y XVIII).

En efecto, como es bien sabido, bajo una impronta kuhniana, que ya hemos tenido ocasión de mencionar, MacIntyre visualiza, en particular en *Justicia y racionalidad*, el tema del conflicto antiliberal casi como una guerra de palabras; esta guerra retórica tendría lugar en las bibliotecas, los cafés universitarios o los salones de clase entre profesores liberales y futuros expertos tomistas o aristotélicos. Dos grupos de intelectuales que siguen “tradiciones” incompatibles e incapaces de entrar en un diálogo genuino. ¿No sería esto el índice de una conversación ociosa cuyo valor habría que dejar a la cuenta del café antes que al interés profesional? Es sorprendente que no haya críticos de MacIntyre que hayan intentado desarticular sus pretensiones apocalípticas ubicándolas allí donde el propio autor lo hace.

Esta manera de plantear las cosas en los dos siguientes libros que siguen de polémica sobre *Tras la virtud*, sin duda, orienta al lector a pensar que no se hallaría frente a un problema social que tiene un tratamiento filosófico, sino frente a una cuestión de escolástica, de escolástica inútil, además. Esta visión, que bien puede considerarse como intensivamente intelectualista es, sin embargo, el fruto del desarrollo, dentro del debate con expertos justamente, de *Tras la virtud*, que es una obra de ética social o bien de filosofía política entendida y desarrollada en el género de una obra de lo que los franceses llamarían “moralismo”. Se trata de una obra para el público, no de una obra para los filósofos. MacIntyre fue públicamente exitoso en su libro de 1981 porque llegó al gran público interesado en los problemas de anomia y nihilismo en la sociedad americana y capitalista democrática en general (y no solamente exitoso académicamente y operativo entre profesores universitarios) que sus colegas lo forzaron en los años sucesivos a realizar

composiciones más complejas, que anclaran el debate en un lenguaje más complejo y dieran cuenta de las exquisiteces del mundo universitario (cf. por ejemplo, MCMYLOR 1994).

Justamente en ocasión al inmenso éxito que su obra tuvo como cuestionamiento radical de las sociedades liberales capitalistas que los académicos que vamos a denominar “kuhnianamente normales” (es decir, conservadores del *statu quo* de la democracia nihilista americana) que el moralista de 1981 debió transformarse en un polemista jeroglífico, calificado para expertos. Un caso notorio de eso sería el ya tristemente citado Holmes y su cruzada laica contra todo aquel que osase criticar mínimamente la sociedad americana en todo lo que tiene de disolvente y opresión, listo el cañón de insultos personales para los “antiliberales postfascistas” (y sus en todo venerables ancestros reaccionarios, aristotélicos y demás). Es en ocasión de esta situación, por ejemplo, que MacIntyre debió enfrentar temas de alto contenido intelectual. Uno de ellos es el problema conceptual de la inconmensurabilidad de lenguajes en la discusión filosófica; afrontaba una deuda de la sociología del conocimiento de Kuhn, a quien había usado sin mayor empacho y distraídamente en 1981; en realidad, se enfrascaba en una cuestión prescindible sobre la universalidad de la traducción de lenguajes morales (cf. MASON 1994). De la misma manera, debió precisar qué entendía por “virtud”, la palabra por antonomasia; en efecto, había dado por sentado que uno podía ir tras la virtud, que la virtud era deseable tanto moral como socialmente, que su ausencia era una catástrofe para las sociedades liberales y, sobre todo, que los lectores de sus obras sabían qué era una virtud sin mayores dificultades, lo cual dejaba perplejos a los especialistas (cf. MILLER 1994).

Este último asunto del extraño facilismo con que se proponía ir “tras la virtud” en una sociedad emotivista e irracionalista no podía quedar en paz. Es notorio que se trata del tema central de *Justicia y racionalidad*. Para el efecto, MacIntyre debió realizar extensos análisis arqueológicos sobre el término *virtud* y su casi inmanejable complejidad, en lugar de tratar de esa palabra como si todo el mundo fuera un aristotélico en potencia, algo que ciertamente hizo en 1981. Aparentemente sin que el autor pareciera notararlo para nada, MacIntyre, con ese uso banal de virtud, al alcance de cualquier lector de un moralista,

contradecía tesis centrales que articulaban el sentido de su propio libro, en especial el tema de la fragmentación y la esencial inoperatividad del lenguaje práctico humano que *Tras la virtud* colocó, nada menos que el primero de sus capítulos, como consecuencia de la hegemonía social de la ilustración, su lenguaje y sus consabidas simplificaciones, que habían desembocado en una “catástrofe”. Y es que, si sabemos qué es la virtud, uno no comprende cómo así ha ocurrido una catástrofe con nuestros lenguajes morales disponibles, ya que al parecer disponemos sin mayor problema de “virtud”; MacIntyre pareciera exigir al lector comprender esto desde un metalenguaje popular del cual “virtud” sería pieza clave (cf. por ejemplo, MASON 1994). Si esa hubiera sido su propuesta, muy otro debió haber sido el procedimiento para llevar a cabo la composición de la trama argumental de *Tras la virtud*.

El hecho de que haya un tono intelectual en esta disputa entre liberalismo y tradición es un espejismo gestado por la polémica en el tiempo con los adversarios liberales, que en realidad muy poco tenían que argumentar contra el libro de 1981. El libro, sea como fuere, dirigido al gran público y no a los expertos, no tenía como objeto generar un debate intelectual, sino una conmoción social. En *Tres versiones rivales de la ética* MacIntyre usa repetidamente el sintagma “tradiciones de trabajo *intelectual*” (el subrayado es nuestro), lo que consolida el conflicto entre liberalismo y tradición como un acontecimiento *universitario*, como una cuestión de *escuela*, como un asunto de *meros libros*. Debemos desestimar, sin embargo, frases como esa parte de una red tramposa en la que MacIntyre habría caído insensiblemente, con el objetivo de afrontar críticas de simplismo. El tema original se había basado en estudios sociales sobre el grado alto de desorden social en la sociedad americana y se trataba, por tanto, de diagnosticar la causa de esos problemas, no de iniciar un debate con expertos sobre la ética heroica de los griegos arcaicos, por ejemplo, que es muy posible ya no fuera más interés del gran público americano, que suele conocer a los griegos arcaicos y sus héroes por los surrealistas retratos del pasado de los chistes de *Marvel*.

El aumento sistemático de la delincuencia, los suicidios, la violencia gratuita, etc. es lo que debe hallarse en la mente del lector de *Tras la virtud*; se trata de problemas relativos

a la anomia, el nihilismo, a la falta de sentido aparente para la existencia humana y su relativización. El tema central, la sustancia del problema resulta ser, pues, la dimensión política, nihilista del liberalismo, de la cual se requiere como remedio a la tradición, o más bien a la ética aristotélica de las virtudes, para ser estrictos con el contenido del libro de 1981²⁰. El liberalismo se opone luego a la tradición sobre la base del presupuesto previo de que ambas posiciones no solo son ni son principalmente “tradiciones de trabajo intelectual”, ni vocabularios inconmensurables en conflicto, sino la constatación de que las democracias capitalistas avanzadas son nihilistas, que tienen y alimentan formas deterioradas o inviábiles de existencia social (suicidios, desorden sexual, violencia callejera, etc.); es ante este nihilismo galopante que se requiere saber qué ha hecho la ilustración (es decir, el liberalismo) para generar formas de vida nihilistas. Esto último ha sido expresado por nuestro autor en los primeros tres capítulos de *Tras la virtud* por medio, como sabemos, de la imagen de una gran catástrofe apocalíptica, cuyos sobrevivientes, los ilustrados capitalistas nihilistas contemporáneos, experimentan como un conjunto de orientaciones sociales con contenido normativo, cuando los hechos de la sociedad americana indican exactamente lo contrario. Y en este contexto, apelar a la tradición o las virtudes aristotélicas significa exigir no un debate de palabras, sino el retorno efectivo del pasado social sobre el cual los liberales han creado una sociedad catastrófica.

Es en este contexto que tiene sentido el lenguaje de las máscaras. Expresan estas la totalidad concreta de la que tratamos al inicio. El tema de las máscaras se toma en un doble sentido: de un lado, se trata de “encubrir”, “ocultar” o “simular” una personalidad anterior. En lugar de directamente tratar de esa personalidad anterior, que sería como el hilo conductor para la comprensión de las operaciones de los agentes sociales del liberalismo, nos esmeraremos primero en describir, lo más ajustadamente posible al orden de *Tras la virtud*, las máscaras mismas. Por otro lado, la idea de la máscara acierta en afirmar que cada una refleja un rol posible y hasta exitoso en las sociedades liberales capitalistas avanzadas, que dan la impresión de que, como decía De Maistre: “(Aunque) no hay más que violencia en el universo; estamos mimados por la filosofía moderna, que ha dicho que *todo está bien*, mientras que el mal ha manchado todo” (MAISTRE 1821 [1796]: 54-55). Las

²⁰ Sobre el tema del nihilismo en general, se remite aquí a VOLPI 2004 [1996].

máscaras, *mutatis mutandis*, son la apariencia feliz de los males sociales del liberalismo, que dice a la vez falsa y exitosamente que “todo está bien”. En este segundo sentido, la máscara es el síntoma de algo que no es posible, a saber, el desempeño efectivo (y no enmascarado) de roles humanos en prácticas socialmente útiles dentro de una narrativa unitaria que diera sentido a esos roles.

El mundo social de las máscaras modernas y liberales es presentado como un “teatro”, “el presente teatro moderno” (MACINTYRE 1987 [1981]: 50). El núcleo de ese teatro es “el yo moderno” (*ibid.*), un ser sin historia ni pasado (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 272) y que debe, por lo mismo, instalarse un mundo social ficticio, teatral, donde las identidades reales deben permanecer ocultas en sus máscaras. Esto es, sin duda, una presuposición, pero sabemos que se sigue de la descripción inicial de los lenguajes morales fragmentados de la sociedad capitalista democrática, que implican la suposición de un tipo de identidad que MacIntyre precisa como la de un yo individualista, este yo “es nada”, “en sí y por sí mismo es nada” (MACINTYRE 1987 [1981]: 51) y es por ello una apariencia. Cada máscara es un “personaje”: el Esteta rico, el Gerente (diríamos, el emprendedor), el Terapeuta (MACINTYRE 1987 [1981]: 48-49), a estos tres hay que agregarse quizá el más siniestro de todos, el activista metafísico, gestor violento y vocinglero de derechos imaginarios, este finge una gran lucha social, tal vez por los animales, tal vez por la desnudez, tal vez por intervenir militarmente en un país que se halla en el extremo contrario del globo terrestre, o bien por no hacerlo; el activista se hincha de unos intensos valores morales, pero al carecer de guía ni criterio de qué es o no un derecho, de qué derecho es el legítimo y cuál es una locura, es manifiestamente la acción de la nada del yo emotivista, que exige y reclama dulces como lo haría un niño jacobino en medio de la hambruna de la Revolución (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 95).

Las máscaras refieren la nada del portador del personaje. Es, pues, la nada, la esencia que los personajes modernos significan y portan. En esta nada hay una esencia social: se trata “del clima de individualismo burocrático” donde “el yo emotivista tiene su espacio natural” (MACINTYRE 1987 [1981]: 54).

3.3. El cristianismo como tradición triunfante

Hemos tratado de ser muy leales al pensamiento de MacIntyre y ceñirnos a sus argumentos en los primeros dos capítulos de este trabajo. En el transcurso de nuestra investigación hemos observado (y subrayado ya a nuestro juicio, tomando la idea de una esencia social) que el liberalismo es básicamente un mundo concreto, cuya esencia es la nada, es un mundo nihilista. Los agentes sociales de ese mundo son individualistas, pero, además, se identifican con un yo emotivista sin densidad social ni moral alguna, razón por la cual su forma más excrecente es la máscara individualista del activista de derechos imaginarios o ridículos. La pregunta que deja este razonamiento es cómo ha sido posible este mundo. La forma originaria de argumentación de MacIntyre es afirmar que el mundo de la ilustración cumplida es intrínsecamente incoherente (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 95-147), es decir, irracional. Esta pérdida o mera carencia de racionalidad estaría vinculada a una insuficiencia, diríamos, a una pobreza interna del liberalismo como forma social de vida humana. Como ya sabemos, esto a su vez se liga con la suposición del carácter segundo del liberalismo, es decir, que el yo moderno, el agente enmascarado de las democracias modernas capitalistas y que performa este mundo incoherente, no puede haber gestado ni seguir gestando este mundo si no presupone una racionalidad y un pasado aún vigente que la nada destruye y en la que vegeta. Este mundo ancestral (pero viviente) es prefigurado en la ética aristotélica de las virtudes.

Es por lo anterior que puede decir MacIntyre que los agentes máscaras carecen de criterios de racionalidad, al ser su estructura nihilista una mera nada (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 22, 26, 37, 311). En este mundo social del liberalismo, donde cada agente social nihilista que quiere una máscara en el teatro de la nada “hace una elección no guiada por criterios” (MACINTYRE 1987 [1981]: 37), se halla presupuesto un mundo de coherencia, cuyo pasado, más aún, cuya subsistencia oculta hace posible que no colapse lo que los agentes activistas quisieran destruir completamente. Este mundo es el de la virtud, o mejor, el mundo de las virtudes. De manera expresa, MacIntyre hace descansar la racionalidad posible en la tradición en general, aunque más coherentemente, a nuestro juicio, en el

cristianismo, en la cristiandad de la que en último término procede tanto la miseria como el orden del mundo de las democracias laicas liberales.

El lector de *Tras la virtud* podría resultar algo sorprendido por una insistencia muy grande en los méritos de la ética aristotélica y la escasa referencia al cristianismo o la cristiandad. En lugar de esto, el texto conduce, desde el lenguaje aristotélico de las virtudes, a la sustentación de un concepto de tradición socialmente anclado en la recepción y el despliegue histórico de formas sociales exitosas basadas justamente en un esquema de autocomprensión (y, dicho sea de paso), de autodescripción a partir de virtudes (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: cap. V). En este escenario, sin embargo, se exagera algo mucho la figura de Aristóteles, de quien MacIntyre escribe que “él es el protagonista contra el que he confrontado las tradiciones modernas” (MACINTYRE 1987 [1981]: 185). En realidad, el concepto general de virtud y las virtudes, así como la concepción más amplia de que toda sociedad humana está basada en la práctica, el fomento y el logro de vidas virtuosas atraviesan el mundo occidental desde los griegos arcaicos hasta el siglo XIX. En ese plexo tan amplio de tiempo pareciera lógico identificar el conjunto de toda la narrativa de un mundo social constituido en virtudes, prácticas, etc. teniendo como figura más arquetípica, antes que a Aristóteles y su Escuela o su recepción en la medievalidad tardía, a una constelación social, a un horizonte complejo de referencias de vida virtuosa; el autor mismo parece reconocerlo así en esta gigantomaquia contra el liberalismo “una concepción teísta” de la vida social y política (cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 77).

Se trata de un reconocimiento de un rasgo que es casi una estrategia de argumentación: así como el mundo de la ilustración cumplida tiene máscaras para sus agentes, que les dan identidad aparente, así también lo que podríamos llamar el plexo social de una concepción teísta sería la fuente oculta de la racionalidad remanente en las democracias. Esta concepción teísta no sería otra cosa que la herencia histórica y social del cristianismo, que fusionó las éticas de vida virtuosa del pasado más arcaico en una sociedad específica de seres humanos que perfeccionaban sus vidas narrativamente en un esquema virtuoso.

El lector puede habérselas con los razonamientos de MacIntyre sobre lo que se podría llamar la “superioridad” del pensamiento (y no, advertimos, de la práctica social) de Aristóteles. Esta tendría por defecto haber perdido su contexto original, que es la ciudad-Estado, un argumento extraño. El filósofo escocés señala expresamente que el derecho y la moral tenían que entenderse dentro del “marco de las prácticas sociales” (MACINTYRE 2001: 10), de la *polis* griega, tal como Aristóteles la concibió.

MacIntyre señala de modo claro que:

“Para Aristóteles la ciencia global dentro de la cual las investigaciones acerca del razonamiento práctico y la justicia encuentran su lugar había sido la política, y el medio necesario para su experiencia en la acción había sido la *polis*” (MACINTYRE 1994b: 169-170).

Por lo tanto, tenían que entenderse en relación con la *polis*. De hecho, son comunidades donde los individuos reunidos buscan el bien común y no solo, como en la perspectiva del Estado individualista liberal moderno, de sí mismo, “proporcionar el terreno donde cada individuo busque su propio bien privado” (MACINTYRE 1987 [1981]: 215). Esto, sin embargo, no dice nada al lector ahora atormentado por la fragmentación y el nihilismo modernos, y a quien le costaría identificar su modelo de vida virtuosa en un tipo de existencia social desaparecida hace cientos de años y con la que el mundo moderno tendría apenas una relación estética.

Posiblemente por razones retóricas antes que sistemáticas, el autor se refiere a Tomás de Aquino, que aparece como la figura final del pensamiento y la práctica de las virtudes para los agentes de una sociedad teísta, como lo era la cristiandad antes de la escuela secularizante que tuvo su inicio con los horrores de la Revolución francesa y los Derechos del Hombre (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 292-293). Es bien sabido que en este ámbito se desenvuelve subrayando de manera sistemática una concepción teleológica de la racionalidad humana, tanto política como ética, haciendo de la descripción de un mundo social concreto, esto es, de la cristiandad, algo muy semejante o sino idéntico con una

concepción teísta aristotélico-tomista de la vida ordenada y con sentido, como algo opuesto y como remedio de una sociedad fragmentada, incoherente e irracional. Este acento tomista se orienta luego al concepto de tradición, como si la racionalidad de las tradiciones, o bien de la tradición como el antagonista social del nihilismo de las sociedades democráticas fuera el tomismo o una sociedad tomista previamente existente, o inclusive un arco socialmente amplio en el tiempo de éxito social del tomismo como forma superior y epistemológicamente anterior a los diversos fragmentos de locura que han dado lugar al mundo de la bulla banal y la locura social del mundo que el liberalismo reconoce como suyo.

Sin duda, MacIntyre sostiene una doble estructura de exageraciones en un libro que, lo aceptamos, está plagado de ellas dado su destino de lectura popular, como hemos anotado líneas arriba. Esta doble estructura consistiría en asumir que el conjunto articulador del sentido mismo de la vida en un lenguaje de bienes y virtudes, de prácticas humanas excelentes dentro de una unidad narrativa de vida, basado, efectivamente, en una concepción teleológica de la existencia humana, como una cosa de Aristóteles, a cuya herencia habría debido la cristiandad su manera de estructurar racionalmente la vida. Lo segundo es haber luego hecho de Tomás de Aquino el receptor y difusor exitoso de lo que bien podría llamarse la forma social definitiva del cristianismo como forma de vida; esto último, que históricamente no resiste mucho que digamos, intenta sustentarse luego en *Tres versiones rivales de la ética*, como si el cristianismo y el tomismo fueran una sola y la misma cosa. Allí, MacIntyre admite, sin prestarle a nuestro juicio la importancia debida, que el florecimiento y la obsesión tomista en la Iglesia católica es un tema que se origina en una disposición papal del siglo XIX tardío y que fue hecha justamente para edulcorar el cristianismo tradicional, para darle un sabor racionalista y demostrativo, algo muy caro para los enemigos liberales de entonces, que llenaban plazas contra la superstición y el oscurantismo (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 37, LEÓN XIII 1891 [1879]).

Cristianismo y tomismo no son lo mismo, no solo en el ángulo de la teoría en general, ni en el de filosofía práctica en general, ni siquiera en la prédica cristiana en

particular. Esto es especialmente cierto cuando se habla de un mundo social concreto en lucha con otro mundo, liberalismo versus tradición, para un libro del siglo XX.

En efecto, el racionalismo aristotelismo y el razonamiento teleológico para la descripción de la racionalidad práctica humana, basada en bienes sociales o trascendentes e ideales de vida narrativamente situados, no se confunden en lo más mínimo. Teleología, narrativa, virtud, etc. no son conceptos ni principal ni decisivamente aristotélicos, ni cristianos en sí mismos; los tenían y usaban los paganos no aristotélicos, los romanos escépticos o eclécticos, como Séneca y Cicerón. Podría decirse, al paso, que el mundo premoderno, ese mundo deshecho y fragmentado por los delirios ilustrados, más que de un Aristóteles largos siglos desconocido u olvidado por el mundo social que la ilustración del siglo XVIII, es deudor de la ética y la filosofía política de Cicerón, o de Platón, o de los padres de la Iglesia universal, y muy posiblemente todo eso resulte, más afortunado que fundar el mundo social de la tradición en 1879, en que Pecci, León XIII hizo política vaticana al imponer a Tomás de Aquino como rey de las ciencias profanas y divinas allí donde antes era el lugar de una larga tradición, múltiple, mística, transparentada en un mundo social real. Allí estaba de lado Agustín, o los padres apologistas, Clemente de Alejandría, Orígenes; los santos padres capadocios, Juan Crisóstomo.

El lector con un sentido histórico algo distraído puede ver estas líneas con algo de escepticismo. Coja el lector una homilía de 1820, 1840, 1860. Coja, por ejemplo, los famosos sermones sobre nacionalidad, racionalidad práctica y sentido de pertenecer a una tradición que escribiera Bartolomé Herrera (*cf.* HERRERA 1929/1931), vea entonces las citas de orador, y se va a dar una gran sorpresa. Toda referencia a una gran tradición allí es grecolatina y cristiana, y hasta ecléctica, espiritualista, pero en absoluto aristotélica, ni mucho menos, digámoslo con énfasis, tomista (*cf.* RIVERA 2008b). Lo mismo es el caso de otro peruano, José Ignacio Moreno (*cf.* RIVERA 2012), aunque puede citarse, al azar, un libro de De Maistre, el artífice del dogma de la infalibilidad papal, no se halla allí tomismo alguno, aunque sí la descripción de una racionalidad práctica basada en virtudes ordenadas en una unidad narrativa. No es de extrañarse que nunca (o casi nunca) aparezca por ningún lado citado Tomás de Aquino.

Pero vayamos al siglo XIX, donde MacIntyre cita de manera expresa la fuente de su pensamiento de la tradición como aristotélica o tomista. Muy acertadamente, en o bien, para fijarnos más en el siglo XIX, que es el límite de Antigüedad del que parece surgir en nombre la “tradición” aludida por MacIntyre, en estos otros grandes defensores del modo de vida cristiano que no solían citar jamás ni muy frecuentemente que digamos a Aristóteles: Chateaubriand, el jesuita Augustin Barruel, Donoso Cortés o Bonald, por citar al azar autores populares entre el clero y el pueblo católicos antes de su destitución cultural por Pecci, León XIII, a quien las escuelas y universidades católicas, seminarios y demás instituciones de la religión católica no parecen haber ofrecido mayor resistencia. La “tradición” de MacIntyre, pues, corresponde a una historia pequeña, a una gigantomaquia breve que quizá si llegó apenas hasta la Segunda Guerra Mundial. El liberalismo del escocés es, sin duda, la misma identidad de tradición que va del nihilismo de 1981 hacia el origen de la modernidad política; la tradición, en cambio, describe una política vaticana de finales del siglo XIX cuya plasmación social, quizá, sea el Partido Conservador Cristiano que rige ahora Alemania, donde, como todo el mundo sabe, políticas sociales claramente anticristianas rigen una sociedad fragmentada y en crisis.

Si hay una tradición que se hubiera jamás enfrentado al liberalismo, esta debería haber sido un largo proceso de elaboración de conceptos sociales, y no una efímera primavera racionalista, una política algo bastante moderna de la Iglesia católica; en algún sentido, una tradición muy demasiado ilustrada, ya que fundada y creada por voluntad del papa en un contexto a la vez científicista y racionalista, para lectores positivos a quienes, que se sepa, nunca se atrajo al catolicismo con la nueva prédica tomista ni, lo que es decisivo en estas líneas, constituyera un mundo social concreto auténtico que oponer al caos y los horrores del liberalismo.

MacIntyre nos desilusiona. Inicia su reflexión demoledora contra el liberalismo argumentando que el proyecto de la ilustración ha fracasado, para proponer ir tras la virtud, es decir, a una concepción teísta que se supone no es una teoría, sino una realidad social; la realidad social ordenada anterior a la catástrofe de 1789 o antes. Pero luego confina la tradición a la obra del Aquinate. Resulta de buenas a primeras que Tomás de Aquino es la

figura paradigmática que habría resuelto en su tiempo de manera magistral lo que atañe actualmente al problema de la investigación moral, el nihilismo, la anomia y la fragmentación sociales que ha creado la cultura individualista liberal en los países capitalistas avanzados. Efectivamente, para MacIntyre, el Aquinate habría integrado, en una nueva dialéctica, la filosofía de Aristóteles y la teología de Agustín (y sin citar mucho más); su genio es haberse vuelto el artífice que habría hecho posible esa tradición nacida hace ni dos centurias, que sería incluso más moderna, cronológicamente hablando, que el liberalismo cuya modernidad tanto le disgusta.

Pero que sea el cristiano escocés y no nosotros, quien dé razones para una preferencia tan extraña, y un desplazamiento de lo social a lo teórico, que resultan tan poco coherente:

“Pues lo que Tomás de Aquino hace es resumir sobre cada cuestión los argumentos más fuertes a favor y en contra de cada respuesta particular formulada hasta ese momento, extrayendo los textos y todas las ramas del argumento en desarrollo que han influido en las tradiciones de las que es heredero: la patrística primitiva, la agustiniana, la platónica, la neoplatónica, la aristotélica, los comentarios de Averroes y de Avicena, las contribuciones de Maimónides y, naturalmente, los textos de la Sagrada Escritura. Pero, cuando Tomás de Aquino ha llegado a una conclusión suya, el método siempre deja abierta la posibilidad de volver sobre esta cuestión con algún nuevo argumento” (MACINTYRE 1992 [1990]: 163-164).

En nada sorprende la conclusión del razonamiento anterior, el propio MacIntyre reconoce explícitamente esto, que es una simplificación de la tradición que debía enfrentar al caos del liberalismo: “Tomás de Aquino fue el filósofo *par excellence* de la investigación teórica de la vida práctica” (MACINTYRE 1992 [1990]: 113).

Por un instante tratemos de comprender los motivos para identificar la tradición (cristiana) con las excelencias del razonamiento de Tomás de Aquino y hacer, así, traducir

una tradición social, basada en prácticas y formas de vida (narrativa), a un conjunto de felices argumentos teóricos muy valorados por la Iglesia, sí, pero no más atrás de 1879.

En opinión de MacIntyre la narración tomista de la racionalidad práctica, a diferencia de la que en alguna gigantomaquia habrían hecho como alternativa el enciclopedista (el liberalismo) y el genealogista (el liberalismo), no trataría al pasado ni como mero prólogo (a la manera del liberal-enciclopedista) ni como algo contra lo que hay que luchar (a la manera del liberal-genealogista). Según el Tomás de Aquino de MacIntyre el Aquinate habría entendido la tradición como algo que hay que aprender; la razón de esto sería que el modelo tomista exige identificar y mover la acción hacia un *telos*, tanto de manera teórica como práctica. Así, el *telos* de la racionalidad práctica social concreta, tratada como una forma de investigación requiere, por tanto, no solo un arte, sino un arte guiado por la virtud, puesto que la (investigación) moral, tal como la entendieron Sócrates y Tomás de Aquino y todos aquellos que tuvieron su sitio en el movimiento que comienza en Sócrates hasta 1879, aspira a responder de manera tanto teórica como práctica a la cuestión sobre la vida buena y lo mejor para el hombre en general y el individuo en particular. Esto requeriría caracterizar y catalogar las virtudes morales e intelectuales como ya había hecho Aristóteles o Cicerón, aunque debemos entender que Tomás de Aquino lo habría hecho mejor que ellos. Hay que acotar que la influencia histórica y social de Cicerón, su mera existencia como catalogador de virtudes, algo que hizo en el tratado *Los deberes*, tanto como su recepción por el cristianismo, ha tenido una vigencia histórica tan larga y compleja que, en ausencia de *Los deberes*, no tiene mayor sentido pensar en la cristiandad europea, no digamos ya nada del paganismo romano.

Como ya hemos observado, pareciera que MacIntyre hubiera olvidado súbitamente que ir tras la virtud era un tema filosófico derivado de una cierta algidez y *malestar social* generalizado por el cumplimiento de la ilustración en el nihilismo (o emotivismo). Se trataba de una batalla que, ante la descomposición de los lenguajes morales, descubría una catástrofe histórica que hacía inviable el mundo ilustrado como un todo. Pero la argumentación subraya ahora la excelencia de la tradición (tomista); esta operación se debe a que, supuestamente, el tomismo cumpliría los requisitos que *Tras la virtud* habría

permitido inferir para mantenerse como postura idónea en el desarrollo de la investigación moral frente a otras versiones rivales de racionalidad práctica. Por una suerte de amabilidad intelectual, citaremos estas virtudes intelectuales, que confirmarían por su ineficacia histórica, aquello de que lo que vale bien para la teoría importa a veces poco para la práctica.

Primero: puesto que la tradición (tomista) mantiene la concepción metafísica de la identidad y continuidad de la persona; segundo: porque la tradición (tomista) mantiene igualmente que es en la comunidad donde se comparten las creencias; tercero: puesto que la concepción tomista sostiene la existencia de una verdad más allá de las verdaderas particulares y la existencia de las verdades prácticas; cuarto y último: mantiene la concepción de *telos* de la vida y la concepción de una serie de géneros de expresión en los que existen unos criterios soberanos en los que se aprende la verdad. Solo dentro de la comunidad es como uno puede ser responsable en la investigación y tener que dar por ello explicación de lo que se ha hecho y dicho, de quién lo ha dicho y a quién lo ha dicho y, por tanto, defenderlo, explicarlo o, si es necesario, ampliarlo o modificarlo. En una comunidad donde se comparte esta concepción de la responsabilidad en la investigación la educación es la iniciación a la interrogación dialéctica y confesional. El tema es que, al tratarse de requisitos teóricos que tratan de enfrentar una situación real de caos, uno se pregunta por lo que sería el requisito más importante de todos: la vigencia social de la tradición entendida como “tomista”. Esto por no decir nada de que, si se va a tratar el tema de la crisis del mundo ilustrado cumplido en el liberalismo como un tema universitario y ya no como un tema social o histórico/político, las mismas cualidades de la tradición/tomista podrían rastrearse en la tradición/platónica, la tradición/patrística, etc. La idea misma de “tradición” queda sujeta a cuestionamiento.

Hagamos ahora un resumen de las objeciones que esgrimiríamos a la tradición (tomista) desde, simplemente, la tradición (*cristiana*, de cultura, práctica e instituciones y creencias cristianas, incluso occidentales y cristianas; algo que casi con placer podría redefinir aquello de “una concepción teísta”).

En primer lugar, se permita insistir que la tradición (tomista) existe desde 1879, y quizá no fue vigente de verdad en un mundo real concreto (la Iglesia católica tomistizada); segundo, que el que la Iglesia católica haya sido obsesivamente tomista en un cierto período, eso no la entronca socialmente con la sociedad cristiana realmente existente, que bien pudo seguir siendo a la vez barroca, neoplatónica, patrística, ciceroniana, etc., a todo lo cual, en tanto prácticas sociales auténticas en una verdadera tradición, debe atribuirse la sustancia popular del cristianismo: este no se hizo tomista, sino que siguió leyendo a Chateaubriand, los santos padres, y luego a los grandes católicos no tomistas, como Hilaire Belloc, Graham Green o G. K. Chesterton, en actividades bastante poco racionalistas como lo eran la santa liturgia tridentina, las procesiones barrocas andinas y los ritos sagrados antes de su completa secularización por Giovanni Montini, Pablo VI.

Para terminar, el propio MacIntyre, en reminiscencia de la ética antigua y griega, recuerda que esta se hallaba integrada como parte de la política, esto es, en calidad de racionalidad práctica, del que quizá pueda decirse algo simplistamente el pensamiento tomista fue parte teológica. Pero esta racionalidad práctica, del mismo modo que la locura ilustrada ha creado una sociedad enferma y sin criterios, había creado una sociedad: la de Carlomagno, la de las Cruzadas, la de la Contrarreforma, la de la reacción antiliberal del siglo XIX. Menciona el mismo escocés:

“La ética, tanto en la práctica griega como en el pensamiento aristotélico, fue parte de la política; la comprensión de las virtudes morales e intelectuales, tanto en la práctica medieval como en el pensamiento tomista, fue parte de la teología. Abstraer la ética de su lugar en cualquiera de esos todos es ya falsearla” (MACINTYRE 1992 [1990]: 240).

MacIntyre, a pesar de su insistencia en identificar tradición con una posición intelectual particular cuya vigencia social da ingenuamente por sentada, argumenta a veces en relación con un mundo social concreto y sus instituciones, creencias y prácticas, que fue la manera básica de acercarse al liberalismo. Afirma, por ejemplo, que no es para nada sorprendente que la filosofía moral haya ido perdiendo su relativa importancia dentro del

plan de estudios modernos (vale decir, del siglo XX), como es subrayado por el autor mismo:

“La universidad moderna preliberal era una universidad de acuerdos forzosos y obligados. La universidad liberal aspiró a ser una universidad de acuerdos libres y de ahí su abolición de las pruebas y las exclusiones morales y religiosas, y de ahí también, [...], su presente estado de peligro” (MACINTYRE (1992 [1990]): 283-284).

Pero uno no debe pensar que MacIntyre se lamenta del empobrecimiento intelectual del mundo ilustrado cumplido, lo cual implicaría volver a las fuentes académicas del mundo tradicional anterior a 1789. En lugar de esto, en un auténtico salto de garrocha tanto cronológico como histórico y geográfico, salta de Estados Unidos de 1981 a la Universidad de París en el siglo XIII, sin mayor caso de los grandes problemas que hubo de pasar allí el racionalismo tomista, por no decir nada de la difusión de Aristóteles y su consecuencia social: la Reforma protestante y el fin de la cristiandad europea. De manera extraña, reiterando lo anterior, el autor afirma que hay que releer los textos que constituyen esa tradición (o sea, no la del siglo XIII, sino la de 1879) “de una manera que asegure que los textos ponen en cuestión al lector tanto como el lector a los textos” (MACINTYRE 1992 [1990]: 286). MacIntyre, pues, refugia la tradición en una Edad Media idílica donde no habría nada fragmentado y que, desde el mismo siglo XIII, increíblemente, se habría perdido. Es necesario (ahora, 1981), afirma de manera paradójica, que “las universidades vuelvan a ser el marco de los debates teóricos y éticos *reales*. Cualquier proyecto serio de renovación educativa y científica habrá de tener en cuenta sus propuestas” (MACINTYRE 1992 [1990]: 17, el subrayado es nuestro).

MacIntyre, a pesar de sus simplificaciones, de sus elusiones, de su tomismo, ofrece, sin embargo, el modelo de sociedad (tradición) que ha de articular a agentes sociales reales contra un mal real que es la ilustración real, afincada en la corrupción, el desorden moral, la guerra, el aborto legal, la irreligión y el estupidismo (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 195) en el mundo de los media. Podremos estar de acuerdo o discrepar con las premisas y el

desarrollo argumental de MacIntyre, pero lo que sí podemos estar muy seguros es de su erudición filosófica y crítica aguda al mundo liberal e individualista. El escocés, sin lugar a dudas, sigue siendo un filósofo notable y pensador de excepcional capacidad. No solo eso: de que ofrece las pistas para el teatro serio de la racionalidad práctica, donde agentes que no sean meras máscaras, sino que acepten el reto de la gigantomaquia liberalismo y tradición y la lleven a cabo.

La tradición, que en parte podría tolerar al tomismo, es un todo frente al cual el liberalismo es una nada invasora y aniquiladora:

“En buena parte de los mundos antiguo y medieval, así como en muchas otras sociedades premodernas, el individuo se identifica y constituye en sus papeles y, a través de ellos, papeles que ligan al individuo a las comunidades y mediante los cuales, sin que quepa otro camino, deben alcanzarse los bienes específicamente humanos; yo me enfrento al mundo como miembro de esta familia, de esta estirpe, esta clase, esta tribu, esta ciudad, esta nación, este reino. No hay “yo” fuera de eso”.

A esta afirmación se añade seguidamente esta otra:

“Para la cristiandad católica, como antes para el aristotelismo, el alma y el cuerpo no son dos substancias vinculadas. Yo soy mi cuerpo y mi cuerpo es social, nacido de tales padres en tal comunidad, con tal identidad social concreta. La diferencia para la cristiandad católica es que yo, sea cual fuera la comunidad terrenal a la que pueda pertenecer, *también* me mantengo miembro de una comunidad celestial, eterna, donde también tengo un papel, y esa comunidad está representada en la tierra por la Iglesia” (MACINTYRE 1987 [1981]: 215-216).

Como se ve, no hay en esta cita nada de obsesión tomista, y mucho de realismo social en una gran disputa que no es de palabras, como lo es finalmente el lenguaje de la

sociedad del individualismo moderno que ha servido de punto de partida para el conjunto de todo el modelo del escocés. Lo que ahora, para concluir este capítulo final, quisiéramos brevemente responder es lo siguiente: la cuestión, la de los agentes de la tradición, esto es, los operadores de la verdadera y gran gigantomaquia contra el nihilismo desde nuestro “cuerpo social” (MACINTYRE 1987 [1981]: 216). Situémonos ahora en el mundo de las máscaras del Terapeuta y el Burócrata, del Esteta rico y del activista de derechos humanos, animales o de sexo fluyente. A los agentes del teatro de la nada los conocemos, pues MacIntyre nos los ha presentado, sabemos, desde la realidad singular de la vida concreta de las sociedades capitalistas avanzadas de esa nada particular que es la esencia social que los activistas de derechos ilusorios y los agente moralistas que carecen, sin embargo, de criterio para distinguir entre el bien y el mal. La pregunta es dónde hallar, no en universidades o cafés, a los activistas, a los agentes de la virtud.

Es bien conocido el final de *Tras la virtud*, en que se propone como ideal de vida buena teísta la comunidad de monjes benedictinos, entendemos que los del siglo XIII:

“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”.

Agrega acto seguido, en clara referencia a que hay agentes “invisibles”; agentes que operan una suerte de resistencia invisible, pues obran o pretenden obrar teleológicamente, bajo el presupuesto de que hay o es posible una vida buena y que hay virtudes, una unidad narrativa para realizarlas y un sentido íntegro. Podríamos también hablar de resistencia desde el pasado, desde ese pasado anterior del cual el liberalismo es parásito y en el cual los grandes autores y las grandes realizaciones heroicas de la virtud son testimonio a la vez que ejemplo.

“Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a san Benito” (MACINTYRE 1987 [1981]: 322).

Los bárbaros que nos gobiernan son las máscaras de una comedia, ya que son representaciones aparentes de roles que subsisten negativamente. MacIntyre es cauto en esto de mencionar casi explícitamente esta narrativa donde los únicos agentes no invisibles son bastante inactuales, restos de un pasado o simplemente inviables en la realidad: las comunidades de benedictinos (del siglo XIII, de lo que ni siquiera es razonable que al menos ellos hubieran sido tomistas). Hay agentes invisibles (vale decir, secundarios o marginales), aunque para interpretar su existencia como “esperanza” hay que poner más de la imaginación de quien escribe que de las pistas del escocés. Reconocemos a los invisibles porque ellos performarían en el mismo mundo social de los agentes del liberalismo no una comedia, sino una existencia trágica y heroica, que es, además, prioritaria en un sentido profundo porque, a diferencia de la máscara del comediante, que es una nada que actúa, el héroe “invisible” es vigente, vale decir, es constructor (*cf.* MACINTYRE 1987 [1981]: 262, 275). El invisible resiste porque, al operar, no hace una mascarada, un fingimiento de acción y racionalidad, sino que representa racionalmente su propia tragedia; escribe de pasada MacIntyre: “Sólo el hombre con inteligencia práctica (...) es el que encontramos vigente en la historia” (MACINTYRE 1987 [1981]: 202-203).

La crueldad de los bárbaros no espera monjes ilusorios reclusos tras la oscuridad, sino héroes que horaden la esencia social nihilista realizada por los bárbaros que mandan. Y esos, a nuestro juicio, son los activistas antiaborto, los activistas profamilia, los cristianos que, ante la blandura del relativismo que impera en el mundo liberal, marchan reclamando, incluso a los propios sacerdotes y obispos comprometidos con el mundo de la máscara, la coherencia del bien recibido, del bien primero, de la tradición.

CONCLUSIONES

Es quizá más compatible con los estudios científicos realizar un listado de conclusiones, una por una, de tal manera que estas puedan enumerarse y seleccionarse según su puesto en la lista. Pero deseamos ser aquí fruto más que de la ciencia, el dato y la razón, esos ídolos del pueblo que inventaron alguna vez los modernos en perjuicio del orden y el sentido de nuestra existencia práctica, seguir la más atrevida, pero a la vez más razonable, impronta macIntyreana del desarrollo discursivo, que apela más a la inteligencia humanística, y posiblemente más al sentido común y al interés humano; eso que en la tradición humanística es razonamiento persuasivo, reflexión ética y aprendizaje de la historia. Ya que hemos osado incorporarnos a una reflexión seguida de MacIntyre, uno de los mayores honores que se le puede rendir a autor tan original y tan ancestral a una vez es *concluir pensando*.

MacIntyre tuvo quizá muchos defectos como intelectual. Uno de sus errores a la vez inquietantes y, podría decirse, tan poco novedosos como el ardor de una mente arrastrada por el anhelo moral, fue la *simplificación*. La simplificación puede ser definida de este modo: de un lado, es la reducción de conceptos altamente complejos a una forma de uso que presupone su comprensión en lugar de explicarla, con lo que asume las resonancias del lenguaje popular; de otro lado, esta popularidad de lo simple va acompañada de una gran intensidad emocional en ese mismo uso sin complejidad, especialmente si este es de naturaleza política, como es aquí el caso; la gente se indigna o se arrebata más mientras mayor descansan sus reacciones emotivas en una comprensión algo bastante pobre de un concepto abstracto y abstraído. Toda esta tesis ha girado en torno de una simplificación de MacIntyre, para bendecirla con el don de la complejidad.

MacIntyre opuso con demasiada ingenuidad liberalismo con tradición; hizo del liberalismo un concepto simple y digerible, muy sospechosamente parecido a la suma aritmética de todos los males de la sociedad contemporánea. La tradición no se quedó muy lejos en este mundo de lo simple, de lo apetecible para el público grande y pequeño; la tradición en MacIntyre es a la vez la víctima y el oponente del liberalismo simplificado: siendo este liberalismo muy malo, el resumen conceptual de los vicios del hombre, la tradición aparece como esencialmente virtuosa, como salvadora y remedio, en el sentido más filosófico del término, como lo ha notado recientemente Remedios Ávila (ÁVILA CRESPO 2005: cap. I). Esta simplificación dicotómica no es un acierto desde el punto de vista del científico, pero un divulgador y acaso un profeta no la verían tan mal. Ya ha sido denunciada antes, de lo que tomamos nota. En cualquier caso, nosotros, que no somos científicos ni científicas en lo más mínimo, la encontramos conceptualmente fructífera. Definimos como fructífero a todo aquello que invita al pensador a la permanencia, que es sugestivo para el pensamiento y lo cuestiona, le abre pautas, incluso bajo la apariencia de un pensamiento que no fuera en absoluto muy sutil.

Simplificar y ser eficaces en el tiempo no es un acontecimiento imposible. Fue este el caso, por ejemplo, de las ideas de Rousseau, que casi todo lo tomó de otros autores, y lo que tenía de original no eran sino agravios contra los monarcas, a quienes, muy emotiva, pero poco razonadamente llamaba déspotas. Decía que el pueblo debía gobernarse a sí mismo; es incierto que lo que haya escrito al respecto le haya explicado a la humanidad cómo podría ser eso el caso. Rousseau era, parafraseando a De Maistre, “casi el hombre más necio del que he tenido noticia” (cf. GLAUDES 2007, 1272-1273). Es sabido que este hombre, casi el más necio que haya existido, embrujaría, sin embargo, a mentes brillantísimas, que hicieron de su error torres de argumentos. La filosofía de Rousseau llegó a constituir y dar discurso a los hechos de violencia más atroces de la Revolución francesa, cautivando generaciones enteras hasta la actualidad en los mitos de las ideas democráticas y el giro anticatólico y anticristiano de la civilización occidental como ningún otro pensador moderno jamás logró antes de Marx²¹.

²¹ Sobre el juicio hostil de MacIntyre contra la Revolución francesa y sus atrocidades, cf. MACINTYRE 1987 [1981]: 293.

¿Cuántas inteligencias superiores no consumieron los mitos altamente emotivos, y tan pobres conceptualmente, de los monarcas como déspotas? Nadie se queja de Rousseau. Y es que nadie se queja en el tiempo de lo que es fructífero, incluso si parte de un error, aunque sea de simplificación, como el de MacIntyre.

La simplificación que operó nuestro autor en la dicotomía liberalismo y tradición esconde de manera fructífera una inmensa gama de elementos históricos y conceptuales que son relativos a la crisis de las sociedades capitalistas avanzadas en los tiempos que corren; oscurece y quizá banaliza también complejíssimos procesos sociales de anomia, anarquía generalizada, violencia social, corrupción global y temas de decadencia y descomposición de la vida humana a través del libertinismo sexual que no puede decirse, así de simplemente, que no son tan trascendentes como el tema transversal de la obra del escocés, que explicaría todo esto porque la ilustración (es decir, el liberalismo) se haya apartado de la tradición católica, de la tradición de la medievalidad tardía, de la tradición cristiana grecorromana, del revival tomista que impuso Pecci, León XIII cuando no le fue más útil el tradicionalismo de De Maistre (hace tan poco), o que se haya confundido o nos haya confundido colectivamente haciéndonos creer que los cristianos tomistas (suponiendo que los cristianos son tomistas) somos más inteligentes y más sabios de lo que la tradición nos había advertido siempre que no somos.

Es una muy mala idea concluir, como hizo MacIntyre en su trayectoria, alguna de estas dos soluciones: 1) que las consecuencias de la expansión del mundo ilustrado nos sugieren de manera extraordinaria volver, retornar a un mundo tomista, regido míticamente por la filosofía práctica del aristotelismo medieval tardío, cosa que es también un mito característico de los tradicionalismos católicos que ni siquiera son medievales, sino que son pasados inventados a fines del siglo XIX. Aludir en *Tras la virtud* a comunidades de monjes benedictinos nos da una idea demasiado medieval tardía de qué hacer con la ilustración y el mundo anómico, violento e imposible que nos ha legado; los monjes se escapan del mundo, y están en todo su derecho, pero no puede ser eso precepto para los cristianos con hijos, ni siquiera para los tomistas sin hijos; como diagnóstico, la propuesta de escapar a pueblecillos de orantes no parece ser la consecuencia más lógica de haber

primero desecho el mundo moderno como un mundo imposible; frente a un mundo malo imposible, pero real, nos propone un mundo muy bueno, pero que además de imposible, es irreal; sea permitido explicar el numeral 2 en párrafo aparte.

2) que es necesario revitalizar o rehabilitar el tomismo, cosa que hizo el propio autor paulatinamente desde la década de 1990; esto presupone que el tomismo, la tradición intelectual aristotélica cristiana o bien un estilo de vida tomista podría enmendar los estropicios de incomunicación y caos moral de las sociedades capitalistas avanzadas como los Estados Unidos; se ha de decir que eso es elevar el mito de los tradicionalistas tomistas del siglo XIX cuya sociedad, finalmente, a diferencia de la cristiandad europea, donde ni siquiera hubo ni aristotelismo ni tomismo sino hasta el siglo XIII, no existió nunca en realidad como una forma de vida organizada aristotélica o *tomísticamente*, por así decirlo. Se trata de un mito; un mito irreal, además. Como un hecho social, la propuesta de volver a un mito, dicha por un político, constituye, performa acciones cuyo imprevisible resultado puede generar expectativa; es el caso de los nacionalismos españoles inventados o las nacionalidades indígenas creadas en universidades de gente blanca; la misma propuesta, como parte de una presunta tradición intelectual, igualmente parte de la imaginación clerical de finales del siglo XIX, expuesta en la letra de un profesor universitario, parece el anhelo lícito de un soñador solitario.

Nuestra argumentación ha tratado aquí de, en primer lugar, reconocer los diagnósticos y propuestas de MacIntyre tal y como éstas fueron gestadas en sus obras, en particular en *Tras la virtud*, la pieza señera de una obra vasta, y en *Justicia y racionalidad*, el texto que intenta dar cuerpo filosófico a las ideas del anterior, que tenían aún mucho de polémica política, de periodismo y un afán nada encubierto por llamar la atención de los publicistas (y de los departamentos de filosofía política de los Estados Unidos, esos hijos leales de Rousseau tan incapaces de cuestionar todo lo que de él hizo *Tras la virtud* escarnio). Hemos, sin embargo, situado los conceptos más elementales de ambas obras en un plexo más amplio de referencias; estas referencias han sido de dos tipos: 1) algunas manifiestamente omitidas del cuerpo de citas de la primera obra, pero que sirven de contexto, de horizonte en el sentido en que la hermenéutica filosófica ha acuñado el

término; este ha sido el caso de Paul Ricoeur, Gadamer y Kuhn; 2) otras que, aunque sin indicios de haber sido tomadas en cuenta, favorecen una interpretación fructífera y tratan de dar actualidad e interés a un autor que, lastimosamente, ha ido envejeciendo como referente profesional para la reflexión ética y política, muy en particular en las últimas décadas, que han coincidido con el deterioro físico de nuestro autor; en esto hemos considerado a Franco Volpi y Giorgio Agamben.

Con los aportes anteriores, que quizá no han sido todo lo exhaustivos que pudieran haber sido, hemos deseado paliar la simplificación verdadera que empobrece el aspecto de un esfuerzo titánico.

Consideramos que es viable hablar de la *actualidad* de MacIntyre. Quizá con algo menos de tomismo, una obsesión comprensible pero innecesaria. En lugar de sus apelaciones al siglo XIX y Pecci, León XIII, tan cerca de nosotros a la misma vez que tan poco eficaces socialmente para la Iglesia católica (como no era el caso, sin duda, entre 1880 y el fin de la Segunda Guerra Mundial); no quizá con nada menos de filosofía práctica aristotélica, que es mejor considerar antes que el renacimiento de una tradición, como el lenguaje, o parte importante de un lenguaje nuevo para la cultura en decadencia que es la democracia capitalista moderna: ese lenguaje nuevo debe ser el lenguaje de la cristiandad europea, es decir, el lenguaje del cristianismo primitivo, la vuelta a los padres de la Iglesia universal y, por qué no decirlo, la justificación para volver, no a monasterios aristotélicos imaginarios, sino a la sociedad cristiana cuyo sustrato y deterioro, cuya catástrofe revolucionaria, dio lugar a este pantano de corrupción, violencia y animalidad en el que nos hallamos sumidos y cuyo ejemplo en los Estados Unidos es hoy aún más triste que en la época de composición, impresión y éxito editorial de *Tras la virtud*, como el lector sin mayor esfuerzo puede reconocer. Para ello el filósofo, como hace Jean Grondin (GRONDIN 2015), debe apelar al sentido, lo que es en último término el resumen de la gran epopeya del pensador que desea hablar mezclado en la caverna de la publicidad que es la obra de MacIntyre.

Nosotros, hay que subrayarlo, hemos insistido a lo largo de nuestra exposición en distinguir liberalismo de tradición, de un lado y, de otro, la tradición como una forma de vida aristotélico-tomista de una descripción aristotélica para formas premodernas de vida humana que fueron regidas por la virtud y las virtudes, y que no se describían a sí mismas ni remotamente por ser, por tener una constitución metafísica aristotélica o tomista sino, en términos muy básicos, cristiana, es decir, fundada en prácticas y formas de vida unidas narrativamente a la Iglesia católica, aunque no necesaria ni primariamente a formas tardías de autodescripción tradicional en (presuntas) formas de vida aristotélicas y tomistas. El liberalismo se opone a la tradición no como Descartes a Tomás de Aquino, sino más bien como las profecías sociales científicas esbozadas por Francis Bacon en la *Nueva Atlántida* modo de vida más característico del mundo cristiano, y no solamente occidental, sino incluso paneuropeo, todo anclado en la cristianización del mundo antiguo sobre el platonismo medio sobre el que surgió el cristianismo apostólico. Obviamente está supuesto que el liberalismo no es necesariamente opuesto a las formas de vida de las sociedades protestantes, ni mucho menos a las formas de vida de las iglesias de denominación “cristiana” que proliferan en los Estados Unidos; estas iglesias denominadas cristianas saben tanto como el liberalismo de dogmas, mártires, santos o concilios ecuménicos; mucho menos de prácticas y formas de vida propias, diferenciadas de los modelos de realización humana liberales.

El liberalismo de MacIntyre es antitradicional como su tradición es antiliberal. Lo que MacIntyre llama “liberalismo” se define por oposición; es el antagonista de un cierto tradicionalismo que, como han notado en su momento Thiebaut (*cf.* THIEBAUT 1992: cap. I), corresponde a un horizonte amplísimo de pensamiento antimoderno cuyo punto de contacto es, digamos, la *pars destruens* antiliberal de MacIntyre en todas sus obras de filosofía política. La sociedad liberal realmente existente padece de efectos nefastos -hoy más que nunca- porque ha sido pensada desde un proyecto mental racionalmente incapaz (la ilustración); es un gran mérito social e intelectual de MacIntyre haber mostrado que esta incapacidad se debe a que el liberalismo, en sus afanes por la libertad y el placer, por ignorar el autocontrol, que es en definitiva en lo que consiste la virtud, ha echado por tierra y devastar los lenguajes morales que articulaban y daban por tanto sentido al mundo sobre

el cual esta sociedad liberal fue construida. Un mundo sin virtud, que es lo que el liberalismo es, sobrevive parasitario de los rastros de un mundo anterior que es su salud, y a cuyas raíces urge regresar antes de que sea demasiado tarde.

El liberalismo es tanto el producto social como el discurso de legitimidad de un mundo moral y político fragmentario e irracional. A nuestro juicio, es la fuente de otros antagonistas antitradicionales que MacIntyre ha preferido tratar como si fueran agentes autónomos, como el genealogismo de Nietzsche y la ética basada en el placer de los filósofos escoceses. Desde el punto de vista conceptual, el genealogismo de Nietzsche y el liberalismo del placer libertino de los sensualistas no son otra cosa que el liberalismo puesto a la orden.

Sabemos que MacIntyre quiso hacer digerible y masiva una reflexión sobre la decadencia social del mundo liberal y su imposibilidad como propuesta de un mundo posible. Es manifiesto que, como estrategia de propaganda, la simplificación puede pasar y hacerse filosófica. Lo fue el caso de llamar a todos los reyes, desde el sabio rey Salomón al más glorioso y noble emperador Habsburgo, pasando por Luis de Francia y Fernando Rey, “déspotas” o “tiranos”; es razonable, entonces, pensar, siendo un filósofo, que el mensaje salvífico (pero monstruoso) de Rousseau podría replicarse (pero corregido) en una época por venir; por desgracia, esta consideración no nos agrega noticia genuina en el presente de cuánta gente será o no guillotizada o quemada en la hoguera para llevar adelante un reino de benedictinos virtuosos y aristotélicos, o bien cualquier otro producto histórico del que tenemos menos noticia aún. Es digno de preguntarse si es tarea del filósofo politizar, como lo hace todo el que simplifica. Más interesante es buscar la eficacia con los recursos que hay disponibles para dar un empuje a poner fin al nihilismo del mundo capitalista; es volver a la hermenéutica; es volver a los clásicos; es leer a los doctores de la Iglesia; es volver a la religión que es constitutiva y esencial en el tejido tanto moral como político del mundo europeo y occidental; es corregir los giros modernos de la vida social bajo el pensamiento que contiene al nihilismo, la faz más ruin del liberalismo que MacIntyre ha, sin embargo, restringido a ideas patrimoniales del demente Nietzsche.

Es digno del hombre, ante el mal manifiesto, ver la mejor cara, y no la peor, de todos los futuros posibles.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Obras consultadas de Alasdair MacIntyre:

MACINTYRE, Alasdair (1982):
El concepto de inconciente, Buenos Aires, Amorrortu.

MACINTYRE, Alasdair (1984):
Against the self-images of the age. Essays on ideology and philosophy, 2nd ed. Notre Dame Indiana, University of Notre Dame Press.

MACINTYRE, Alasdair (1987 [1981]):
Tras la virtud, Barcelona, Crítica.

MACINTYRE, Alasdair (1992 [1990]):
Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición, Madrid, Rialp.

MACINTYRE, Alasdair (1994):
Historia de la ética, Barcelona, Paidós.

MACINTYRE, Alasdair (1994b):
Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos. Traducción y presentación de Alejo José G. Sison, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA.

MACINTYRE, Alasdair (2001):
Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes, Barcelona, Paidós.

MACINTYRE, Alasdair (2017):
La ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa. Traducción de David Cerdá, Madrid, Rialp.

Otras fuentes tomadas en consideración:

AGAMBEN, Giorgio (2005 [2003]):

Estado de excepción, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

AGAMBEN, Giorgio (2008):

El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

AGAMBEN, Giorgio (2012):

Opus Dei. Arqueología del oficio, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

AGAMBEN, Giorgio (2015 [2006]):

¿Qué es un dispositivo, seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino?, Barcelona, Anagrama.

ALBRITTON, Robert (1968):

On Wittgenstein's Use of the Term "Criterion", Georges Pitcher (Dir.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, London, MacMillan, 231-250.

APEL, Karl-Otto (1999):

"La globalización y la necesidad de una ética universal", en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, I/1 (1999), 7-28.

ARISTÓTELES (1990 [1957]):

Ética a Nicómaco. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

ARISTÓTELES (1951):

Política. Traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

ÁVILA CRESPO, Remedios (2004):

La comprensión como modo de ser, VV. AA., *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 391-406.

ÁVILA CRESPO, Remedios (2005):

El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar, Madrid, Trotta.

BALAKRISHNAN, Gopal (2006 [2000]):

L'Énnemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt. Traduit de l'anglais par Diane Meur, Paris, Éditions Amsterdam.

BARRUEL, Augustin (1812 [1797]):

Compendio de las memorias para servir a la historia del jacobinismo, por Mr. El Abad Barruel. Traducido del francés al castellano, para dar a conocer a la nación española la conspiración de los filósofos, franc-masones e iluminados, contra la religión, el trono y la sociedad, por el M. I. señor Don Simón de Rentería y Reyes, Abad de la insigne Iglesia Colegial de Villafranca del Bierzo y de su territorio abacial, Villafranca del Bierzo, Pablo Miñón.

BASKERVILLE, Stephen (2017):

The New Politics of Sex. The Sexual Revolution, Civil Liberties, & the Growth of Governmental Power, Kettering, Angelico Press.

BAUMER, Alfred (1985):

El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950, México, Fondo de Cultura Económica.

BOROWSKI, Ludwig Ernst (1993 [1804]):

Relato de la vida y carácter de Immanuel Kant, Madrid, Tecnos.

BURKE, Edmund (1937):

Reflections on the Revolution in France, On Taste. On the Sublime and Beautiful. Reflections on the Revolution in France. A Letter to a Noble Lord. With Introduction and Notes, New York, P. F. Collier and Sons.

BURTT, Edwin Arthur (1960):

Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

CAMILLIERI, Rino (1995):

Los monstruos de la razón. Viaje por los delirios de utopistas y revolucionarios. Prólogo de Vittorio Messori, Madrid, Rialp.

CAMPS, Victoria (2001):

Introducción a la filosofía política, Barcelona, Crítica.

CIORAN, Émile (1977):

Essais sur la pensée réactionnaires. A propos de Joseph de Maistre, Montpellier, Fata Morgana.

COLEMANN, Janet (1994):

MacIntyre and Aquinas, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre,* Cambridge, Polity Press, 65-90.

COMPAGNON, Antoine (2005):

Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes, Paris, Éditions Gallimard.

- CONILL SANCHO, Jesús (2006):
Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad, Madrid, Tecnos.
- CHRISTOFLOUR, Raymond (s.f.):
Prophètes du XIX^e siècle, Claude de Saint Martin, Prophète de l'Espérance, Joseph de Maistre, prophète du passé, Lacuria, prophète de l'Harmonie, Blanc de Saint-Bonnet, prophète de la douleur, Gratry, prophète de la Vérité, Ernest Hello, prophète des Abimes, Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier.
- DAWKINS, Richard 1993 [1976]:
El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta, Barcelona, Salvat.
- DONOSO CORTÉS, Juan (1854):
Obras de Don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas. Ordenadas y precedidas de una nota biográfica por Don Gavino Tejado, Madrid, Imprenta de Tejado, 6 v.
- DUQUE, Félix (2006):
¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo? Madrid, Círculo de Bellas Artes.
- FARÍAS, Víctor (1998 [1987]):
Heidegger y el nazismo, México, Fondo de Cultura Económica.
- FISCHIELLA, Dario (1993):
De Maistre, Roma-Bari, Laterza.
- FROIDEFONT, Marc (2010):
Théologie de Joseph de Maistre, Paris, Éditions Classiques Garnier.
- GADAMER, Hans-Georg (1992 [1968]):
Semántica y hermenéutica, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 171-179.
- GADAMER, Hans-Georg (1993 [1960]):
Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Salamanca, Sígueme.
- GADAMER, Hans-Georg (2001 [1996]):
Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica, *Antología*. Prefacio del editor Jean Grondin, Salamanca, Sígueme, 363-382.
- GALLI, Carlo (1980):
I Controevoluzionari, Bologna, Il Bulino.
- GALLI, Carlo (2011 [2008]):
La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt, México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA, J. L. A. (2003):
Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique, Marck C. MURPHY (Ed.), Alasdair MacIntyre, New York, Cambridge University Press, 94-113.

GARCÍA SUÁREZ, Alfonso (1976):
La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado, Madrid, Tecnos.

GILLESPIE, Michael (2001 [1996]):
Martin Heidegger [1889-1876], Leo STRAUSS y Joseph CROUSEY (Comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 833-849.

GIORGIO, Giovanni (2006):
Il pensiero de Gianni Vattimo, Milano, Franco Angeli.

GIORGIO, Giovanni (2009):
Nihilismo hermenéutico y política, Carlos MUÑOZ, Daniel LEIRO y Víctor Samuel RIVERA (Coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires, Biblos, 241-254.

GIUSTI, Miguel (1999):
Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

GIUSTI, Miguel (2000):
La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

GIUSTI, Miguel (2006):
Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia, Madrid, Dyckinson.

GÓMEZ CAFFARENA, José (1983):
El teísmo moral de Kant, Madrid, Ediciones Cristiandad.

GUÉNON, René (2015 [1919]):
La crisis del mundo moderno. Traducción de Onorio Ferrero, Puno, Universidad Nacional del Altiplano.

GLAUDES, Pierre (2007):
Dictionnaire Joseph DE MAISTRE, *Œuvres*. Suivies d'un Dictionnaire Joseph de Maistre établi par Pierre Glaudes avec la collaboration de Jean-Louis Darcel et Jean-Yves Pranchère. Texte présenté et annoté par Pierre Glaudes, Paris, Robert Laffont, 1115-1317.

GRAY, John (1994):
Liberalismo, Madrid, Alianza Editorial.

GRAY, John (2001):
Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal, Barcelona, Paidós.

- GROETHUYSEN, Bernard (1993 [1956]):
Filosofía de la Revolución Francesa, México, Fondo de Cultura Económica.
- GRONDIN, Jean (2003 [1993]):
Introducción a Gadamer. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder.
- GRONDIN, Jean (2006 [2008]):
¿Qué es la hermenéutica? Traducción de Antonio Martínez Riu, Barcelona, Herder.
- GRONDIN, Jean (2010 [2009]):
Filosofía de la religión. Traducción de Antonio Martínez Riu, Barcelona, Herder.
- GRONDIN, Jean (2015):
Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico. Traducción de Jorge Dávila, Barcelona, Herder.
- HABERMAS, Jürgen (2009 [1983]):
El concepto normativo de la modernidad, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 363-413.
- HALDANE, John (1994):
Thomism Revival: What Next?, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 91-107.
- HAYEK, Friedrich A von (1994 [1943]):
The Road to Serfdom. With a New Introduction by Milton Friedman, Chicago, The University of Chicago Press.
- HEIDEGGER, Martin (1983 [1927]):
El Ser y el Tiempo [Sein und Zeit]. Traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin (2000 [1946]):
Carta sobre el Humanismo, *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 259-298.
- HEIDEGGER, Martin (1989 [1976]):
Entrevista del *Spiegel*, *La autoafirmación en la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel* Madrid, Tecnos, 49-83.
- HERNANDO NIETO, Eduardo (2000):
Pensando peligrosamente, el pensamiento reaccionario y la democracia deliberativa. Prólogo de Fernando Fuenzalida, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

HERRERA, Bartolomé (1929/1931):

Escritos y Discursos, Lima, E. Rosay, 2 v.

HERRERA, R. A. (1995):

Donoso Cortés. Cassandra of the Age, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company.

HOLMES, Stephen (1999 [1993]):

MacIntyre: Un catecismo antiliberal, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 121-157.

HOLMES, Stephen (1995):

Anatomía del antiliberalismo. Versión de Gonzalo del Puerto, Madrid, Alianza Editorial.

HORKHEIMER, Max y Theodor ADORNO (2001 [1944]):

Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos, Madrid, Trotta.

HORTON, John and Susan MENDUS (1994):

After Virtue and After, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 44-64.

JAEGER, Werner (1990 [1957]):

Paideia: Los ideales de la cultura griega, México, Fondo de Cultura Económica.

JOHANNET, René et François VERMALE (1936):

Une introduction et des notes. Comte Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, Paris, Vrin.

JOHNSON, Peter (1994):

Recalling the Aristotelian Ruler, HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1-15.

KANT, Immanuel (1960 [1798]):

Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor 1798, *Filosofía de la historia*. Traducción directa del alemán por Emilio Estiú, Buenos Aires, Losada.

KANT, Immanuel (1996 [1795]):

Sobre la paz perpetua. Presentación de Antonio Truyol y Serna, Madrid, Tecnos.

KANT, Immanuel (1834 [1785]):

Du fondement de la métaphysique des moeurs, *Principes métaphysiques de la morale*. Troisième édition en français. Par Enm. Kant, corrigée et augmentée. *Du fondement de la métaphysique des moeurs, De la Pédagogie et divers fragments de morale*. Du même

auteur. Avec une introduction et des notes par Joseph Tissot, Professeur à la Faculté des Lettres de Dijon, Paris, Librairie Philosophique de Ladrance.

KANT, Immanuel (1991 [1793]):

La religión dentro de los límites de la mera razón, Madrid, Alianza.

KANT, Immanuel (2006):

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785) (Edición de Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza.

KELLY, Paul (1994):

MacIntyre's Critique of Utilitarianism, HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 127-145.

KOSELLECK, Reinhart (1965 [1959]):

Crítica y crisis del mundo burgués, Barcelona, Rialp.

KOSELLECK, Reinhart (2004 [1975]):

Historia/Historia, Madrid, Trotta.

KUHN, Thomas (1985 [1962]):

La estructura de las revoluciones científicas. México, Fondo de Cultura Económica.

KUHN, Thomas (1978):

La revolución copernicana, Barcelona, Hispamérica, 2 v.

LAMMENAIS, Robert-Félicité de (s.f. [1818]):

Essais sur l'indifférence en matière de religion. Nouvelle édition, Paris, Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 4 v.

LEÓN XIII, papa (1891 [1879]):

Colección completa de las encíclicas de Su Santidad León XIII, en latín y castellano. Publicada bajo la dirección y con un prólogo del Dr. D. Manuel de Castro Alonso, *Revista de Filosofía*, Valladolid, Tipografía y Casa Editorial Cuesta, 2 v.

LEÓN XIII, papa (1891):

Sobre la restauración de la filosofía cristiana de acuerdo a la doctrina de Santo Tomás de Aquino (4 agosto 1879, *Colección completa de las encíclicas de Su Santidad León XIII*. En Latín y Castellano. Publicadas con una introducción y un prólogo del Dr. Don Manuel de Castro Alonso, Valladolid, Tipografía y Casa Editorial Cuesta, I, 30-77.

LERNER, Salomón (2000):

Miguel Giusti. Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad (reseña), Areté. *Revista de Filosofía* (Lima), XII/1, (2000), 147-152.

- LE SENNE, René (1967):
Tratado de moral general, Madrid, Gredos.
- LÓPEZ SANTAMARÍA, Justino (1993):
A propósito de Alasdair MacIntyre: una propuesta polémica, la vuelta a la tradición, *Estudios Filosóficos*, XLII/121, septiembre-diciembre (1993), 529-538.
- LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, Pilar (1986):
Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta, Barcelona, Herder.
- LÓPEZ SORIA, José Ignacio (2009):
Kenosis y secularización, Carlos MUÑOZ, Daniel Mariano LEIRO, Víctor Samuel RIVERA (Coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica de Gianni Vattimo*, Buenos Aires, Biblos/CCEBA, Centro Cultural de España en Buenos Aires, 337-354.
- LÖWITT, Karl (2007 [1949]):
Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia. Traducido por Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz.
- LYOTARD, Jean-François (1994):
La condición postmoderna. Informe sobre el saber, Madrid, Cátedra.
- LLEVADOT, Laura (2012):
Democracia y mesianidad. Consideraciones acerca de lo político en J. Derrida, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, 95-109.
- MAGID, Henri (2001 [1996]):
John Stuart Mill [1806-1873], Leo Strauss y Joseph Cropsey (Comps.), *Historia de la filosofía política* México, Fondo de Cultura Económica, 737-733.
- MANSFIELD, Harvey (2001 [1996]):
Edmund Burke [1729-1797], STRAUSS, Leo y Joseph CROPSY (Comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 646-667.
- MAISTRE, Comte Joseph de (1814):
Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines. Paris: Société Typographique.
- MAISTRE, Comte Joseph de (1821 [1796]):
Considérations sur la France. Par M le Comte Joseph de Maistre, ancien Ministre plénipotentiaire de S. M. le roi de Sardaigne près S. M. l'empereur de Russie, Ministre d'État, Régent de la Grande Chancellerie, Membre de l'Académie royale des Sciences de Turin, Chevalier Grand' croix de l'Ordre religieux et militaire de Saint-Maurice et de Saint-Lazare. Nouvelle Édition, la seule revue et corrigée par l'auteur ; suivie de l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. Troisième édition, revue et corrigée par le même, Paris, Chez Potey, Libraire de S. A. R. Monseigneur Duc d'Angoulême.

MAISTRE, Comte Joseph de (1821 [1819]):
Du Pape. Par l'auteur des *Considérations sur la France*. Édition augmentée et corrigée par l'auteur, Paris, Librairie Rusand, 2 t.

MAISTRE, Comte Joseph de (2007):
Joseph de Maistre. Oeuvres, suivies d'un dictionnaire Joseph de Maistre. Édition établie par Pierre Glaudes, Paris, Robert Laffont.

MAURRAS, Charles (1901 [1909]):
Enquête sur la monarchie, Paris, Librairie Nationale, 1911-564.

MASON, Andrew (1994):
MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 225-244.

MAYER, Peter (1965 [1960]):
Tocqueville. Estudio biográfico de ciencia política, Madrid, Editorial Tecnos.

MCMYLOR, Peter (1994):
Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity, London, Routledge.

MEYER, Hermann (1966 [1961]):
La tecnificación del mundo. Origen, esencia, peligros. Versión española de Rafael de la Vega, Madrid, Gredos.

MILLER, David (1994):
Virtues, Practices and Justice, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 245-264.

MILL, John-Stuart (1865):
Le Gouvernement Représentative. Par M. John Stuart-Mill. Traduit et precede d'une Introduction par M. Dupont-White. Deuxième édition, Paris, Guillaumin et Cie.

MILL, John Stuart (1891):
El utilitarismo. Con notas del traductor Antonio Zozaya, Madrid, Dirección y Administración.

MILL, John Stuart (1997):
Sobre la libertad. Comentarios a Tocqueville. Edición de Dalmacio Negro Pavón. Traducción de Cristina García Cay, Madrid, Espasa-Calpe.

MOREAU, Joseph (1972):
Aristóteles y su Escuela, Buenos Aires, EUDEBA.

MUGUERZA, Javier (1991):
Carlos THIEBAUT (Comp.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Editorial Crítica, 9-36.

MULBALL, Stephen (1994):
Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 205-224.

MURPHY, Marck (2003):
MacIntyre's Political Philosophy, Marck C. MURPHY (Ed.), Alasdair MacIntyre, New York, Cambridge University Press, 152-175.

NIETZSCHE, Friedrich (1983):
Así habló Zarathustra, Madrid, Sarpe.

NIETZSCHE, Friedrich (1981):
La voluntad de poderío. Traducción de Aníbal Froufe, Madrid, EDAF, Ediciones Distribuciones.

NOZICK, Robert (1988):
Anarquía, Estado y utopía, México, Fondo de Cultura Económica.

OAKESHOTT, Michael (2007):
La actitud conservadora. Edición y traducción de Miguel Erazo Ceballos, Madrid, Sequitur.

PAYNE, Stanley G. (1996 [1993]):
El fascismo, Madrid, Alianza Editorial.

PETIT, Philip (1994):
Liberal/Communitarianism. MacIntyre's Mesmeric Dichotomy, Marck C. MURPHY (Ed.), HORTON, John and Susan MENDUS (Eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 166-204.

PINKARD, Terry (2003):
MacIntyre's Critique of Modernity, Marck C. MURPHY (Ed.), Alasdair MacIntyre, New York, Cambridge University Press, 176-200.

PINKARD, Terry (2003):
MacIntyre's Critique of Modernity, Marck C. MURPHY (Ed.), Alasdair MacIntyre, New York, Cambridge University Press, 176-200.

POLE, David (1968 [1956]):
La última filosofía de Ludwig Wittgenstein, VV. AA., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Oikos-Tau, 99-198.

- POPKIN, Richard (1983 [1979]):
La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza, México, Fondo de Cultura Económica.
- PORTER, Jean (2003):
Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre, Marck C. MURPHY (Ed.), Alasdair MacIntyre, New York, Cambridge University Press, 38-69.
- RAWLS, John (1997):
Teoría de la justicia, México, Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, John (1993):
El liberalismo político, México, Fondo de Cultura Económica.
- RICOEUR, Paul (1969):
Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil.
- RIVERA, Víctor Samuel (2000):
Traditionem prosequi aude! (¡Atrévete a seguir la tradición!), GIUSTI Miguel (Comp.), *La filosofía del siglo XX, Balance y perspectivas*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 67-76.
- RIVERA, Víctor Samuel (2008):
Giusti, Miguel; Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia, *Solar. Revista Iberoamericana de Filosofía*, 4/4 (2008), 249-265.
- RIVERA, Víctor Samuel (2008b):
Tras el incienso. El pensamiento reaccionario en Bartolomé Herrera, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* [Sevilla], 20,194-241.
- RIVERA, Víctor Samuel (2012):
El evento de Pedro III. Liberalismo-koiné y ontología hermenéutica, *Verba hominis*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, II/2, 55-104.
- RIVERA, Víctor Samuel (2014):
Novum, evento y violencia fundante. Bagua (Perú), *Estudios Filosóficos*, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, LXIII/183, 323-342.
- RIVERA, Víctor Samuel (2015c):
Café con el anti-Cristo. Lima: El tiempo político para la Revolución Francesa, *Almanack* (Sao Paulo), 10, 255-277.
- RIVERA, Víctor Samuel (2017a): Liberalismo, Cristóbal ALJOVÍN DE LOSADA y Marcel VELÁSQUEZ CASTRO (Comps.), *Las voces de la modernidad. Perú, 1750-1870*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 223-248.

- RIVERA, Víctor Samuel (2018):
Pestilencia y alteración. La corrupción política como dispositivo, *Estudios Filosóficos* (Valladolid), LXVIII, enero-marzo, 89-119.
- RORTY, Richard (1989):
Contingency, Irony and Solidarity, New York, Cambridge University Press.
- RORTY, Richard (1996 [1984]):
La prioridad de la democracia sobre la filosofía, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós, 239-266.
- RORTY, Richard (1996 [1983]):
Liberalismo burgués posmoderno, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós, 267-264
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1801):
Oeuvres de J. J. Rousseau, citoyen de Genève. Paris, Imprimerie de P. Didotl'ainé, XXII t.
- SCHMITT, Carl (1982):
Legalidad y legitimidad, Carl Schmitt. Teólogo de la política. Prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar, México, Fondo de Cultura Económica, 247-335.
- SANDEL, Michael (1982):
Liberalism and the Limits of Justice, New York, Cambridge University Press.
- SANDEL, Michael (2013):
Justicia. ¿Hacemos lo que debemos? Traducción de Juan Pedro Campos Gómez, Barcelona, Random House Mondadori.
- SCATOLA, Merio (2008):
Teología política. Léxico de política, Buenos Aires, Nueva Visión.
- SHALIN, Dmitri N. (2004):
Hermeneutics and Prejudice: Heidegger's and Gadamer's Thought in its Historical Setting, San Francisco, American Sociological Association.
Teología política. Léxico de política, Buenos Aires, Nueva Visión.
- SMART, J. C. C. y Bernard WILLIAMS (1981):
Utilitarismo. Pro y contra, Madrid, Tecnos.
- STRAUSS, Leo y Joseph CROUSEY (2001):
Historia de la filosofía política. México, Fondo de Cultura Económica.
- TAGUIEFF, Pierre-André (2007):
Les contre-réactionnaires. Le progressisme entre illusion et imposture, Paris, Denoël.

- TAYLOR, Charles (1994):
Ética de la autenticidad. Introducción de Carlos Thiebaut, Barcelona, Paidós.
- TAYLOR, Charles (1996 [1989]):
Sources of the Self. The Making of the Modern Philosophy, Cambridge, Harvard University Press.
- THIEBAUT, Carlos (1992):
Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- TONSMANN, Dick (1998):
La re-escritura narrativa de la tradición (el proyecto filosófico de Alasdair MacIntyre). Tesis para optar el grado de magíster en Filosofía, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TRIOMPHE, Robert (1968):
Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique, Genève, Droz.
- VATTIMO, Gianni (1994 [1991]):
¿Cómo argumentan los hermeneutas?, Gianni Vattimo (Comp.), *Racionalidad y hermenéutica*. Traducción de Santiago Perea Latorre, Santa Fé de Bogotá, Norma, 31-60.
- VEGA VISBAL, Marta de la (2009):
El horizonte emancipador de la política desde la hermenéutica nihilista, Carlos MUÑOZ, Daniel Mariano LEIRO, Víctor Samuel RIVERA (Coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica de Gianni Vattimo*, Buenos Aires, Biblos/CCEBA, Centro Cultural de España en Buenos Aires, 293-310.
- VELARDE, Juan (1981):
El libertino y el nacimiento del capitalismo, Madrid, Pirámide.
- VERMEREN, Patrice (2012):
La aporía de la democracia por venir y la reafirmación de la filosofía, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, 85-94.
- VITIELLO, Vincenzo (1994 [1991]):
Racionalidad hermenéutica y topología del fundamento, Gianni Vattimo (Comp.), *Racionalidad y hermenéutica*. Traducción de Santiago Perea Latorre, Santa Fé de Bogotá, Norma, 211-243.
- VOLPI, Franco (2004 [1996]):
El nihilismo, Buenos Aires, Biblos.

VOLPI, Franco (2012 [2010]):
Heidegger y Aristóteles. Traducción de Maria Julia de Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

WALZER, Michael (1996):
La crítica comunitarista del liberalismo, *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, 1 (1996), 47-64.

WILLIAMS, Bernard (1982):
Introducción a la ética, Madrid, Cátedra.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2009):
Tractatus Logico-Philosophicus. Investigaciones Filosóficas. Sobre la certeza. Estudio introductorio de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos.

ZATERBAUM, Michael (2001 [1996]):
Alexis de Tocqueville [1805-1859], Leo STRAUSS y Joseph CROPSEY (Comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 710-753.