

derivan del distributivo, o de la primera es determinis-la memoria o, y no por acceso a la a. Tanto el in en las re-n principal-anales para-ordenador, oido que el . Ni siquie-íquinas que on capaces canales pa-o lo hace el

rganización lo que más le la memo-que la me-ral se orga-o activo, en y dinámico samente su redundancia le da su ro-s accesos a ed los que idad de re-. Es gracias oibles en la mos la me-ida, a pesar en nuestra s. Y a pesar a la muerte las posibili-memorias, do en redes illares de el desuso y r en vida el os recursos

# Después de Tras la virtud

Entrevista con Alasdair MacIntyre

Ricardo Yepes Stork

Alasdair MacIntyre es ya conocido para los lectores de *Atlántida* (ver nº 1, págs. 95-97). Como miembro del Consejo de Consultores de la revista, ha querido contestar en exclusiva a nuestras preguntas. En este diálogo hace referencia a su peculiar itinerario intelectual, que le ha llevado desde el marxismo al aristotelismo, y posteriormente al tomismo y a la conversión al catolicismo. Su obra *After Virtue* levantó una considerable polémica en USA por la novedad de sus planteamientos. MacIntyre se convirtió así en una de las voces más destacadas del nuevo aristotelismo estadounidense.

**Q**ué dirección ha seguido su pensamiento después de *After Virtue* y *Whose Justice? Which Rationality*? ¿Ha influido en ella el tratamiento crítico de ambas obras?

—Comencé a escribir *After Virtue* en 1972 y la publiqué en 1981. A esa obra siguió en 1988 *Whose Justice? Which Rationality*. Desde entonces he publicado *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, en 1990. No es difícil distinguir las opiniones mías que han permanecido constantes durante este período y las que han cambiado. Dos cosas se han mantenido inalterables. En primer lugar, la crítica radical del liberalismo postilustrado y, en segundo, la convicción de que los problemas morales, políticos y metafísicos sólo se pueden plantear y resolver adecuadamente dentro de un sistema aristotélico. Mi rechazo del liberalismo es muy anterior a la publicación de *After Virtue*. Durante el período en que fui en mayor o menor medida marxista, a partir de 1948, apreciaba

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

—¿Cuáles son esos defectos?

—El primero es la incapacidad de esta doctrina para proporcionar pautas morales suficientemente fundadas.

Los pensadores de la Ilustración querían demostrar que era posible un acuerdo racional sobre la moralidad, que había argumentos convincentes para cualquier persona racional, cuyas conclusiones eran *los* principios de la moral. Desgraciadamente, los pensadores en cuestión fueron incapaces de ponerse de acuerdo entre ellos acerca de cuáles eran esos argumentos y a qué conclusiones lle-

vaban. Pero el desacuerdo no tuvo lugar sólo entre los filósofos; se extendió —y se extiende— a las actuaciones morales ordinarias. La consecuencia ha sido una cultura de profunda discrepancia moral enmascarada superficialmente por un consenso retórico. Un ejemplo al respecto lo proporciona la regla moral, públicamente compartida, acerca de la verdad y la mentira. Dice así: "No digas nunca una mentira *excepto cuando...*" A continuación se añade una lista de excepciones, que significativamente termina con un <etc>. Dado que cada persona confecciona su propia lista de excepciones y adopta su propio punto de vista acerca de lo que constituye una ofensa grave o insignificante contra la veracidad, lo que al comienzo parece un principio compartido resulta después un expediente para acomodarse a las opiniones más dispares. El resultado es una profunda confusión acerca de las pautas morales con las que hay que juzgar a las diferentes personas: políticos, profesores o padres. No nos ponemos de acuerdo sobre el modo de responsabilizar a los demás. La consecuencia es que cada vez se nos trata como seres menos responsables.

El segundo defecto del liberalismo consiste en que, al rechazar la idea de que la vida social necesita para su configuración de un acuerdo básico acerca de la naturaleza del bien humano, y subrayar que las instituciones públicas deben ser neutrales ante las diferentes concepciones del bien humano —confiando a cada persona la búsqueda de los que considera su propio bien—, los individuos quedan privados de hecho de la posibilidad de conseguirlo. Esto es así porque, como Aristóteles puso de manifiesto, el bien humano sólo se puede lograr en, y gracias a, la comunidad política.

Así pues, en las sociedades modernas con estructuras políticas liberales no encontramos de hecho una amplia variedad de proyectos privados de largo alcance dirigidos al logro del bien de cada individuo, sino, más bien, un retroceso de la vida individual y una adaptación a las seducciones y privaciones inmediatas de la sociedad de consumo.

**—¿Qué aspectos de su pensamiento han cambiado en este período?**

—En primer lugar, reflexionando sobre las observaciones de algunos de mis críticos, he descubierto que cuanto más me esforzaba por explicar con detalle las implicaciones de un determinado punto de vista aristotélico, tanto más me acercaba a un cierto género de tomismo. En los comentarios de Santo Tomás, y en el método utilizado en la *Summa* para disputar con otros filósofos, descubrí un modo de elaborar el pensamiento del Estagirita que me permitía reconocer los defectos de algunas de mis críticas al filósofo griego. En *After Virtue* intenté hacer un tratamiento de la ética de Aristóteles como ámbito independiente y separable de su metafísica, en parte porque no la había comprendido adecuadamente, y en parte porque no había entendido con profundidad la estructura de su ética. En Santo Tomás aprendí a corregir mis opiniones anteriores sobre estos dos temas.

Con todo, al convertirme en tomista, me vi obligado a reconocer, más de lo que lo había hecho en *After Virtue*, la dificultad de llegar a un auténtico diálogo con los filósofos contemporáneos a los que quería criticar, pues todos ellos argumentaban apoyándose en unas premisas y una concepción de la realidad muy diferente a la de Aristóteles, tal como era entendida por Santo Tomás.

¿Cómo puede entablarse el diálogo, cuando filósofos con puntos de vista divergentes entienden la naturaleza de la moralidad con esquemas conceptuales muy diferentes y construyen sus argumentos partiendo de principios distantes entre sí? ¿Cómo entrar en diálogo cuando no existe posibilidad alguna de invocar un conjunto de normas compartidas para decidir las cuestiones sobre las que se disputa? Esto sólo es posible si los defensores de los puntos de vista colectivos son capaces de participar del punto de vista del otro y de considerarlo tal como es, sin deformaciones.

Los representantes de cada punto de vista tienen que aprender, pues, a trascender sus limitaciones propias para comprender al otro. Sin duda, es una tarea extremadamente difícil. Ahora bien, si tenemos éxito, el diálogo entre puntos de vista divergentes será posible. En *Whose Justice? Which Rationality?* y en *Three Rival Versions of Moral Enquiry* he intentado descubrir al modo de hacerlo.

---

Alasdair MacIntyre ha sido W. Alton Jones Distinguished Professor en la Vanderbilt University (1982-1988). Actualmente es MacMahon/Hank Professor of Philosophy en la Universidad de Notre Dame (Indiana). Es miembro de la American Academy of Arts and Sciences. Entre sus obras destacan: *A Short History of Ethics* (1966), *Against the Self-Images of the Age* (1978), *After Virtue* (1981), *Marxism and Christianity* (1984), *Whose justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990). En castellano se han publicado *Historia de la ética* (Paidós, Barcelona, 1982), y *Tras la virtud* (Editorial Crítica, Barcelona, 1987).

---

—Sin  
mental lo  
sofos me  
la opini  
dad con  
punto pu  
de vista :  
morales .

—Al t  
pregunta,  
tancia el  
llado en  
tipos de  
dad huma  
va, con s  
y con un  
los bienes  
Los bienes  
modos de  
dos de ta  
adecuada  
praxis mi  
que parti  
práctica i  
y la poes  
la astron  
drez y el

ductivas  
ca o la an

Con 1  
es valora  
cluso, de  
bienes e:  
por el éx  
ejemplo,  
ren la ag  
como un  
modo se  
estimado  
ción y ra  
dida en q  
los bienes  
no por lo  
a corrom  
xis revel  
pacidad c  
recer incl  
de la soc  
los bienes:

en tomista,  
er, más de  
*After Vir-*  
a un au-  
filósofos  
quería cri-  
mentaban  
sas y una  
muy dife-  
tal como  
más.

el diálo-  
puntos de  
la natura-  
esquemas  
s y consi-  
tiendo de  
¿? ¿Cómo  
existe por  
un con-  
s para de-  
as que se  
si los de-  
sta colec-  
cipar del  
conside-  
naciones.  
punto de  
es, a tras-  
pías para  
la, es una  
il. Ahora  
álogo en-  
tes será  
? *Which*  
*ival Ver-*  
intentado

anderbilt  
ilosophy  
Academy of  
(1966),  
id *Chris-*  
*tians of*  
(Paidós,

--Sin embargo, si es tan funda-  
mental lo que le separa de los filó-  
sofos moralistas que representan  
la opinión dominante en la socie-  
dad contemporánea, ¿hasta qué  
punto puede ser relevante el punto  
de vista aristotélico en las disputas  
morales actuales?

—Al buscar la respuesta a esta  
pregunta, resultó ser de gran impor-  
tancia el concepto de praxis desarro-  
llado en *After Virtue*. Los diferentes  
tipos de praxis son formas de activi-  
dad humana sistemática y cooperati-  
va, con sus propios fines immanentes  
y con un modo peculiar de entender  
los bienes que con ellos se alcanzan.  
Los bienes internos a los diferentes  
modos de praxis deben ser entendi-  
dos de tal modo que puedan dirigir  
adecuadamente, desde dentro de la  
praxis misma, las actividades de los  
que participan en ellas. La actividad  
práctica incluye artes como la pintura  
y la poesía, ciencias como la física y  
la astronomía, juegos como el aje-  
drez y el fútbol, y actividades pro-  
ductivas como la agricultura, la pes-  
ca o la arquitectura.

Con mucha frecuencia la praxis  
es valorada primordialmente —o, in-  
cluso, de modo exclusivo— por los  
bienes externos adheridos a ella o  
por el éxito que conlleva. Así, por  
ejemplo, puede haber quienes valo-  
ren la agricultura exclusivamente  
como un medio de hacer dinero. De  
modo semejante, el arte puede ser  
estimado porque proporciona reputa-  
ción y rango. Ahora bien, en la me-  
dida en que la praxis es valorada por  
los bienes externos que proporciona,  
no por los immanentes a ella, tiende  
a corromperse. No obstante, la pra-  
xis revela con frecuencia notable ca-  
pacidad de regeneración y puede flo-  
recer incluso en ambientes como los  
de la sociedad moderna, en los que  
los bienes dominantes son el dinero,



el rango social, la reputación y el  
poder. ¿Por qué es importante todo  
esto? Porque la estructura moral de  
la praxis sólo se comprende adecua-  
damente en términos aristotélicos.  
Por eso, participar en una o más ac-  
tividades prácticas es, cuando me-  
nos, comenzar a ser aristotélico. Si  
se quiere alcanzar el *télos*, es preciso  
darse cuenta de que la praxis tiene  
un *télos* y percibir que se requiere  
una educación en las virtudes, enten-

*Los críticos de mi pensamiento han  
querido explicar mi hostilidad hacia  
el liberalismo como una expresión  
de mi fidelidad al catolicismo*

dida exactamente como lo hacía  
Aristóteles. Por último, debemos ad-  
vertir que el razonamiento práctico  
guiado por las virtudes morales e in-  
telectuales, y que brota en las accio-  
nes rectas, debe ser analizado en tér-  
minos aristotélicos. Así pues, quie-  
nes en su vida diaria se dedican pre-  
ferentemente a algún tipo de activi-  
dad práctica tenderán a pensar como  
si fueran aristotélicos, incluso cuan-  
do hacerlo así contradiga la morali-  
dad que profesan de modo conscien-  
te. La praxis restablece, pues, los  
modos aristotélicos de pensamiento  
y acción, incluso en contextos socia-  
les cuyas doctrinas dominantes son  
hostiles al aristotelismo, como los  
de la sociedad contemporánea.

—Usted ha calificado de emoti-  
vista la cultura moral de las socie-  
dades liberales avanzadas de nues-  
tra época. ¿Qué quiere decir con

ello? ¿Cuáles son los recursos morales de una cultura emotivista?

—Por cultura moral emotivista entiendo una forma de cultura en la que los que hacen afirmaciones morales creen que están apelando a algún tipo de norma moral independiente de sus propias preferencias y sentimientos, aun cuando, de hecho, no exista el tipo concreto de norma moral al que están apelando y, por consiguiente, se limitan exclusivamente a expresar sus propias experiencias y sentimientos de forma enmascarada.

Quien descubre que sus afirmaciones morales han incurrido en un error de este tipo puede moverse en una de estas dos direcciones. En primer lugar, puede preguntarse si el error reside en que la naturaleza de las normas morales objetivas ha sido mal comprendida por la cultura en que se vive. De ser así, puede llegarse a la conclusión de que *hay* normas morales independientes de las preferencias y sentimientos individuales, pero muy diferentes de aquellas a las que se apela de modo ostensible en el propio ámbito cultural. Este raciocinio es el seguido en el curso de mi evolución desde la crítica del liberalismo al aristotelismo tomista. En segundo lugar, se puede concluir que no hay ningún género de normas morales objetivas, y que las afirmaciones morales de un individuo son expresiones postmodernas de los puntos de vista del filósofo alemán, representadas por pensadores como Foucault o Deleuze.

No moverse en ninguna de las direcciones indicadas sería preocupante. Quien llegara a percibir que lo que se considera una apelación a normas independientes no es de hecho sino una expresión disfrazada de preferencias individuales, pero siquiera, no obstante, actuando como

si ello no fuera así, estaría contribuyendo a sostener una moralidad que es un fragmento de “decepción institucionalizada”. Al hacer un diagnóstico de la cultura moral contemporánea como cultura emotivista, trataba de indicar los peligros que esta actitud encierra.

—¿Tienen la misma importancia las virtudes en la vida privada y en la pública? ¿No habría que entenderlas como cualidades que enriquecen la vida personal de los individuos más que como atributos importantes en la vida política?

—Antes de intentar responder a esas preguntas, debemos plantearnos un problema más fundamental: el de si no debemos rechazar distinciones características de la sociedad y el liberalismo modernos como las de vida privada y pública, o la de político y no político. Esa distinción refleja una división de la vida humana en ámbitos separados, según la cual cabe vivir de acuerdo con normas diferentes según la esfera en que estamos situados. En la vida económica somos consumidores o perseguimos aumentar al máximo la riqueza; en la vida política gobernamos o so-

*El primer defecto del liberalismo es su incapacidad para proporcionar pautas morales suficientemente fundadas y definitivas.*

*En todas las áreas de la vida son precisas las mismas virtudes.*

*Debemos rechazar distinciones como las de vida privada y pública*

mos gobernados siguiendo intereses de partido; en la familia nos comportamos como padre, hijo o esposa; en la escuela, como alumno o como profesor. Tanto las virtudes como los roles se entienden de modo muy distinto en los diferentes contextos. Así, en el ejercicio del poder político, podríamos tener el deber de realizar, por razones de seguridad del Estado, determinadas acciones que podrían ser consideradas viciosas —e incluso prohibidas— si alguien las realizara *qua* profesor. De modo semejante, podemos ser aplaudidos como empresarios al actuar de modo que se consideraría escandaloso si lo hiciéramos como padres.

Cualquiera que pretenda sostener una concepción aristotélica de las virtudes debe oponerse a la división que se hace de ellas —y también de los vicios— en ámbitos aislados. Las virtudes y los vicios tienen que ver con nosotros *qua* seres humanos, no *qua* padres, consumidores o participantes en la vida política. Por lo mismo, no acertar con las normas de la virtud es fracasar *qua* seres humanos. Aunque puedan variar según el contexto las acciones que determinan las virtudes —la valentía o la justicia por ejemplo— exigen de nosotros (el aspecto más importante de la valentía en la vida familiar tal vez sea la paciencia; en cambio, el más necesario para combatir el fuego es la habilidad para afrontar un peligro que amenaza la vida), es preciso afirmar que en todas las áreas de la vida son precisas las mismas virtudes. Si un género determinado de acciones está prohibido por las normas morales, está prohibido como tal, no en esta o aquella área. *Qua* agente del gobierno tengo que ser juzgado de acuerdo con la mismas normas de veracidad y justicia que *qua* amigo o miembro de una familia.

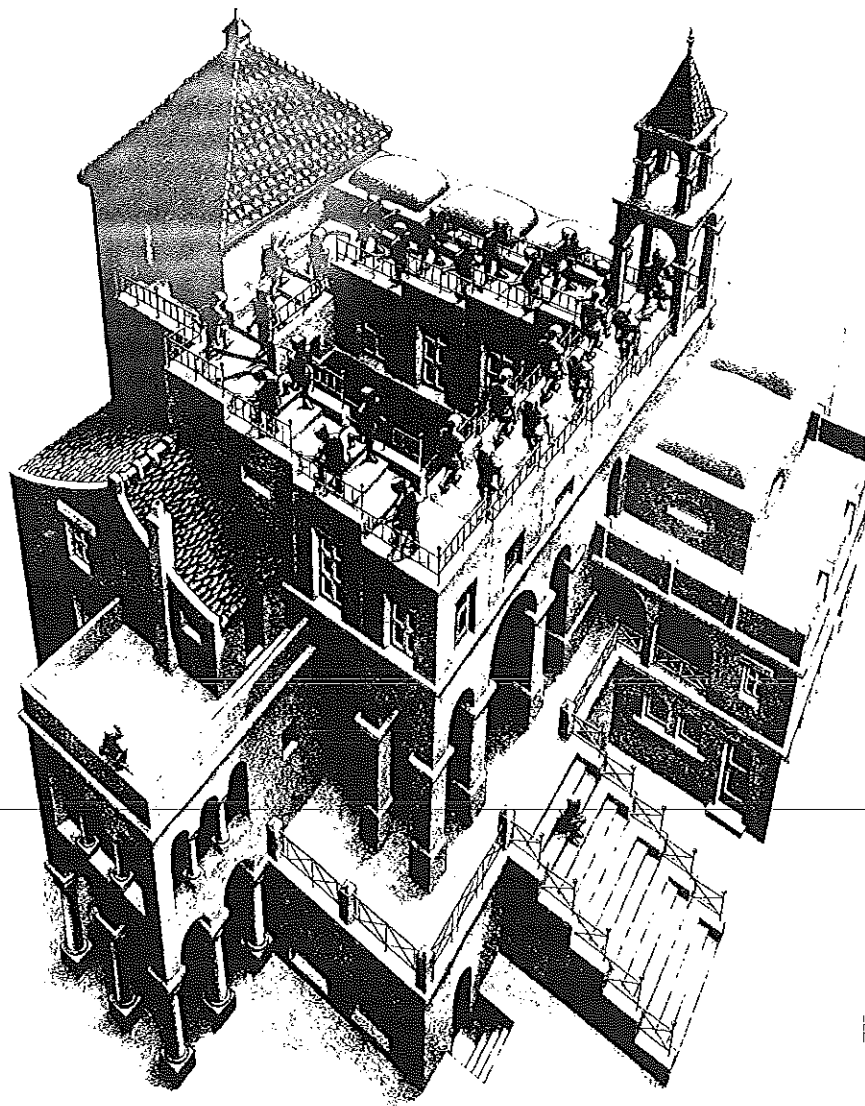
A  
tar qu  
las se  
semp  
si no  
cunst  
genci  
sar q  
ner li  
mo se  
ejerci  
derat  
Estac  
bre la  
los d  
tanza  
gobe  
ment  
rizad  
que  
nació  
cente  
nas  
nos  
do q  
del  
emp  
que  
pers  
que  
otro  
cum  
eco  
pues  
estac  
cesit  
de l  
que  
rent  
de la  
ta u  
rada  
se. l  
infe  
des  
med  
part  
tado

o intereses  
nos como  
o o esposa;  
no o como  
s como los  
o muy dis-  
textos. Así,  
olítico, po-  
e realizar,  
del Estado,  
e podrían  
e incluso  
s realizara  
semejante,  
como em-  
do que se  
si lo hicié-

la sostener  
ica de las  
a división  
mbién de  
lados. Las  
n que ver  
manos, no  
o partici-  
or lo mis-  
mas de la  
es huma-  
r según el  
etermina-  
la justicia  
otros (el  
la valen-  
vez sea la  
ís necesi-  
s la habi-  
ligro que  
o afirmar  
vida son  
es. Si un  
ones está  
morales,  
en esta o  
el gobier-  
e acuerdo  
eracidad  
miembro

Ahora bien, se podría argumen-  
tar que ni los Estados modernos ni  
las sociedades actuales pueden de-  
sempeñar sus necesarias funciones  
si no se exime en determinadas cir-  
cunstancias a sus agentes de las exi-  
gencias de la virtud. Se podría pen-  
sar que los gobernantes deberían te-  
ner libertad para mentir. En el mis-  
mo sentido, cabría afirmar que, para  
ejercer la política exterior que consi-  
deraba efectiva, el gobierno de los  
Estados Unidos tuvo que mentir so-  
bre la reanudación de relaciones con  
los dirigentes de China tras la ma-  
tanza de la plaza de Tiananmén. Los  
gobernantes modernos, puede argu-  
mentarse también, deben estar auto-  
rizados en ocasiones, por razones  
que ellos consideran de seguridad  
nacional, a disponer de vidas ino-  
centes o a encarcelar a ciertas perso-  
nas sin el oportuno proceso. Alguno  
s gobiernos británicos han pensa-  
do que debían hacerlo así en Irlanda  
del Norte. Los directores de grandes  
empresas, podría afirmarse, tienen  
que ser eximidos de responsabilidad  
personal por las muertes o daños  
que ocasionen sus productos. De  
otro modo nadie estaría dispuesto a  
cumplir sus indispensables roles  
económicos. Se puede concluir,  
pues, que el funcionamiento de los  
estados y sociedades modernos ne-  
cesita el reconocimiento, por parte  
de los que participan en ellos, de  
que para cada área son precisas di-  
ferentes normas morales: que en lugar  
de la moralidad de la virtud hace fal-  
ta un conjunto de moralidades sepa-  
radas en diversos ámbitos.

Al menos, esto no debería negar-  
se. Pero de esta conclusión se debe  
inferir que la moralidad de las virtu-  
des exige que nos neguemos en la  
medida de nuestras posibilidades a  
participar en las actividades del Es-  
tado moderno o de las grandes aso-



*"Hay que rechazar la división de la vida humana en ámbitos separados,  
según la cual cabe vivir de acuerdo con normas diferentes dependiendo de la esfera  
en que estemos situados" ("Cascada", de M. C. Escher, 1961).*

ciaciones. Ahora bien, en ese caso,  
¿en qué debería consistir nuestra ac-  
tividad política? Esta es mi respues-  
ta: en la construcción y promoción  
en el ámbito local de formas de co-

munidad y de relaciones sociales ba-  
sadas en la actividad práctica, en las  
cuales —y a través de las cuales— se  
consiguen los bienes inmanentes a la  
praxis. La creación y conservación



éticas para  
adadas pautas  
edido gran-  
is Universi-  
s dedicadas  
a en la vida  
y en otros  
xto univer-  
morales se  
cantidades.  
o puede pa-  
argo, pien-  
y cautos al  
nos tres ra-

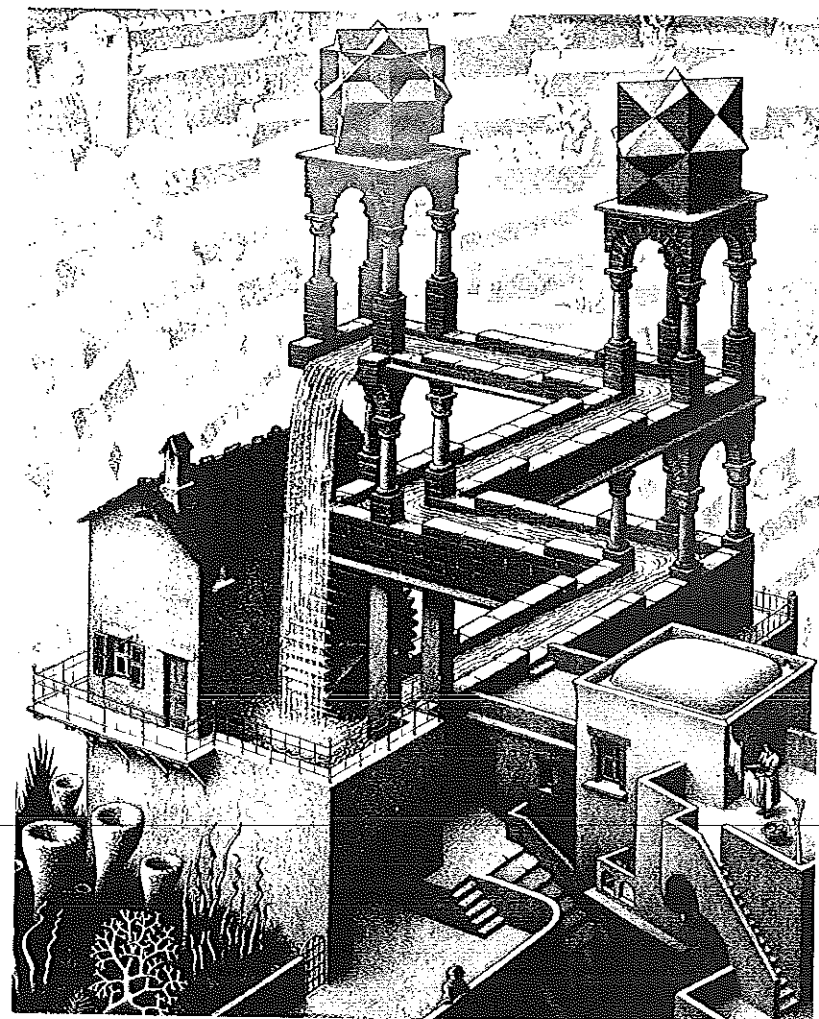
enunciarla  
esta activi-  
tendencia  
icer juicios  
inado tam-  
able de los  
encia. Un  
so o al pú-  
r ello; otro  
or alto. No  
rente a la  
e atrae la  
nilar e in-  
se pueden  
contextos

licarla del  
ialización  
ue ciertos  
resen por  
r la ética  
ética mili-

is formas  
as se  
ente

tar, etc. Ello refleja de modo muy preciso la división de ámbitos separados a la que me he referido antes. La ética es entendida como una disciplina estrechamente vinculada a este o aquel rol social, es decir, como un saber adecuado a las más variadas situaciones. El resultado es la creencia en que hay una ética para cada cosa. En consecuencia, se pierde de vista frecuentemente que el interés de la ética es el ser humano *qua* ser humano, la persona como tal, en su integridad, con lo cual se fortalecen los hábitos mentales, que son a la vez causa y consecuencia de la división señalada.

La tercera y más importante es que nadie ha aprendido las verdades de la ética asistiendo a conferencias o participando en seminarios, pues su índole es tal que sólo se pueden aprender prácticamente, participando, a ser posible desde la más tierna infancia, en formas de vida común en las que la virtud se adquiere cultivando determinados hábitos. Entre ellos los hay que transforman no sólo las acciones sino también los deseos, y otros que inculcan una capacidad inagotable para aprender de los demás el modo adecuado de obrar, de suerte que más tarde sea posible ampliar lo aprendido y aplicarlo a nuevos tipos de situaciones. Los bienes son discriminados y valorados merced a una participación como la señalada en las actividades prácticas. La filosofía puede a lo sumo ayudarnos a articular y clarificar teóricamente lo que previamente se ha aprendido en el ámbito de la práctica. Gracias a ello podemos comprender no sólo la justificación racional de la virtud, sino también que sólo podrán entenderla cabalmente los que ejercen la actividad práctica. Ocasionalmente puede ocurrir que algunos individuos, sin

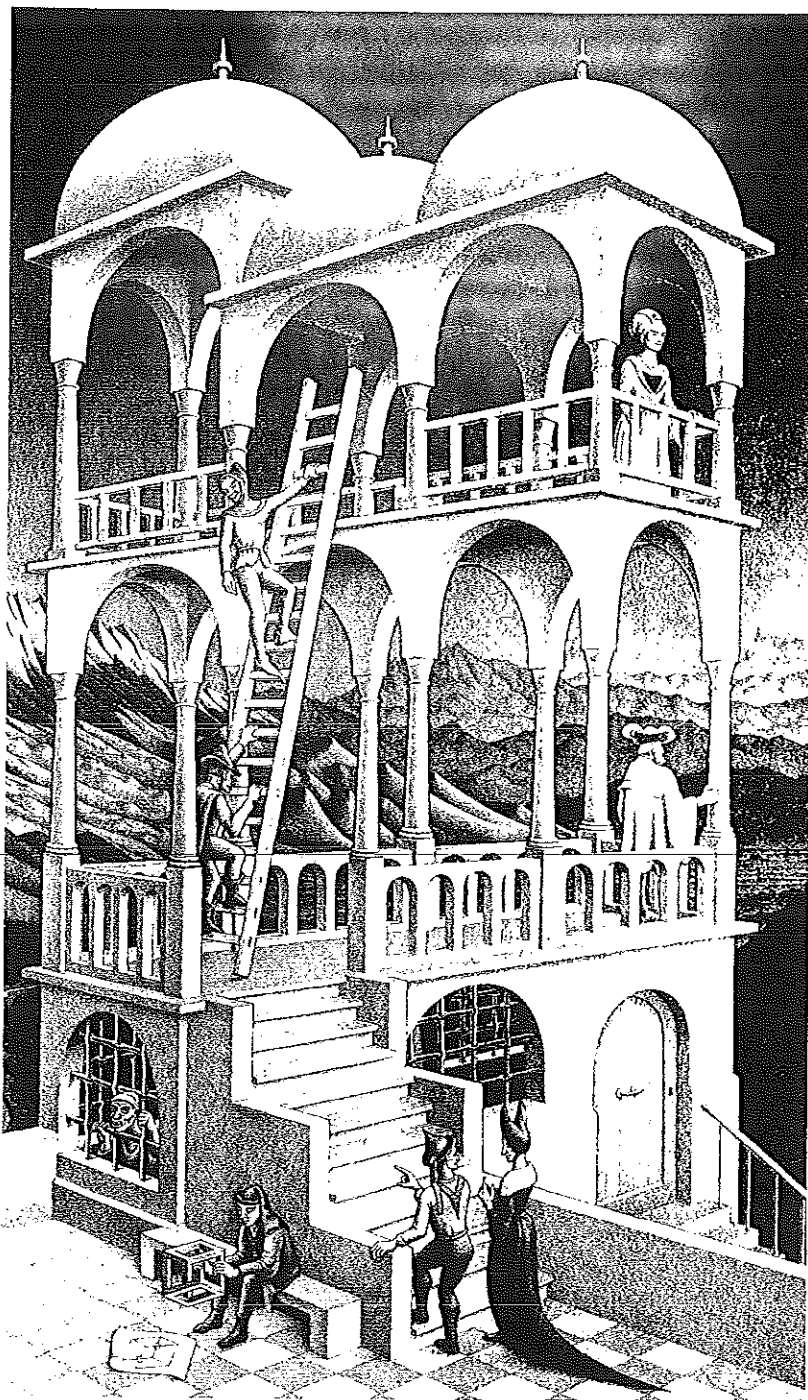


*"Los diferentes tipos de praxis son formas de actividad humana sistemática y cooperativa, con sus propios fines immanentes" ("Escalera arriba y escalera abajo", de M. C. Escher, 1960).*

el referido ejercicio, se sientan movidos a adquirirlo a través de la lectura de algún filósofo, como Aristóteles o Santo Tomás de Aquino. Con todo, una persona así no será capaz de apreciar completamente lo que el filósofo le dice más que de manera retrospectiva, es decir, una vez que,

merced a una adecuada educación práctica, haya adquirido el punto de vista en la virtud.

Gran parte de la ética contemporánea trata la praxis como si fuera teoría aplicada, concediendo de ese modo una inmerecida importancia al filósofo como profesional encargado



*"Las disputas políticas y morales de la Ilustración consistían en un conjunto engañoso de oposiciones" ("Belvedere", de M. C. Escher, 1958).*

de abastecer la teoría. Pero lo que de hecho ofrecen los filósofos contemporáneos como teoría es un conjunto de doctrinas ilustradas y postilustradas inconsistentes entre sí, de las que ya he hablado con anterioridad. De ese modo, dentro de cada área particular de la vida humana, los herederos de Kant debaten con los de John Stuart Mill, y los de estos dos filósofos disputan con los de Thomas Reid. Cada una de las áreas mencionadas se convierte, pues, en un campo de opiniones conflictivas y de desacuerdos sin resolver. Lo que llega al gran público es la idea de que la ética es esencialmente problemática, que se pueden adoptar diferentes posturas sobre cada problema, y que corresponde al individuo elegir la que considera conveniente para cada caso. Seleccionar una u otra es, por lo demás, una decisión que no se puede apoyar en razones sólidas, pues determinar lo que se ha de considerar una razón sólida es también una decisión subjetiva. El resultado de los debates sobre cuestiones éticas consiste frecuentemente en la difusión entre la audiencia de una cruda versión de existencialismo no compartida por los que participan en ellos, pero considerada como resultado inevitable de su impacto conjunto.

—La actitud que ha adoptado en sus escritos publicados acerca de la Ilustración es casi exclusivamente negativa y crítica. ¿No es eso injusto?

—Es preciso distinguir dos aspectos muy diferentes de la Ilustración. El primero se refiere a un nuevo florecimiento de ciertos tipos más antiguos de praxis. En ese renacimiento no quedan propiamente desacreditadas las invocaciones a la autoridad del pasado. Se podría decir, más bien, que ésta es superada por los

gra  
res  
los  
dac  
mú  
dac  
cos  
ace  
Go  
La

cas  
sisi  
cor  
cor  
nes  
su  
cie  
def  
der  
nar  
ella  
nas  
de  
def  
cal  
div  
de

El  
enc  
nec  
coc  
vid  
to  
gu  
se  
una  
del  
un  
me  
par  
em  
una  
por  
apc  
cio  
esc  
for  
que

ro lo que de  
fos contem-  
un conjunto  
postilustra-  
e sí, de las  
nterioridad.  
e cada área  
ana, los he-  
con los de  
le estos dos  
os de Tho-  
e las áreas  
e, pues, en  
conflictivas  
solver. Lo  
es la idea  
lmente pro-  
adoptar di-  
ada proble-  
l individuo  
onveniente  
onar una u  
a decisión  
en razones  
o que se ha  
sólida es  
bjetiva. El  
sobre cues-  
cuentemen-  
audencia  
existencia-  
os que par-  
onsiderada  
de su im-

adoptado  
los acerca  
exclusiva-  
a. ¿No es

dos aspec-  
ilustración.  
nuevo flo-  
s más anti-  
nacimiento  
esacredita-  
autoridad  
decir, más  
da por los

grandes innovadores, cuya grandeza reside en su capacidad de dirigir a los demás para progresar. En actividades prácticas como la pintura, la música o la química hubo una vitalidad nueva y sorprendente. ¿Qué otra cosa salvo alabanzas podría decirse acerca de la Ilustración de David o Goya, o de la de Haydn, Mozart o Lavoisier?

Frente a ello, las disputas políticas y morales de la Ilustración consistían en un conjunto engañoso de contradicciones. Por un lado, se encontraban las doctrinas e instituciones del *ancien regime*, inventadas en su mayor parte por el pasado más reciente y diseñadas básicamente para defender formas establecidas de poder impuestas por la fuerza al terminar las guerras del siglo XVII. Todas ellas se presentaban como las doctrinas e instituciones representativas de la tradición. Por otro, estaban los defensores del individualismo radical, que reclamaban los derechos individuales que habrían de liberarlos de la esclavitud de las instituciones. El individuo *qua* individuo tenía que encontrar en sí mismo los recursos necesarios para la acción moral y la cooperación racional con otros individuos para lograr el establecimiento de gobiernos que pudieran salvaguardar sus derechos. De ese modo, se constituye en el ámbito teórico una antítesis entre las instituciones del Estado moderno, por un lado, y un conjunto de individuos potencialmente libres, por otro. Lo que desaparece casi por completo en esta empobrecida perspectiva teórica es una adecuada comprensión de la importancia de las formas intermedias, apoyadas en la práctica y en las relaciones humanas, como la familia, la escuela, la profesión, es decir, de formas de vida comunitaria en las que se transmite la enseñanza y en las

que aprendemos a concebirnos como parte de un "nosotros" socialmente comprometido, más que como un "yo" que reclama derechos.

En el mismo período en que la antítesis entre el Estado y el individuo llega a dominar la teoría, la industrialización y la urbanización se convierten en factores progresivamente destructores de las formas sociales anteriores. Al mismo tiempo, el individuo que invoca sus derechos, privado de muchos de sus vínculos tradicionales como consecuencia de su movilidad, parece convertirse poco a poco en la unidad básica de la sociedad, cuya realidad parece reflejar cada vez con mayor decisión la teoría política de la Ilustración. En una sociedad así, informada por una ideología individualista, la democracia tiende inevitablemente a convertirse en el ideal político dominante, mientras que las oligarquías —no sólo las de los ricos, aunque sobre todo ellas— se convierten irremisiblemente en la realidad política dominante. Por consiguiente, tanto la política como la moral ilustradas prometen sin cesar formas de futuro que no pueden realizar. Por eso, se dedica una gran cantidad de energía política a intentar disfrazar este hecho.

—Sin embargo, la responsabilidad de estos últimos resultados no se le puede imputar a los grandes

*Estoy interesado  
en aquellas formas políticas  
mediante las cuales se puede  
personificar socialmente  
la vida virtuosa*

pensadores de la Ilustración, como Kant o John Stuart Mill. Una explicación como la suya, que no reconozca sus logros, es forzosamente insuficiente.

—Espero que mi exposición permita reconocer sus logros genuinos. Sin embargo, para entender la verdadera naturaleza de los mismos es preciso interpretar a pensadores como Kant y Mill desde una perspectiva diferente de la que se ha utilizado hasta ahora. A mi juicio, Kant y Mill intentan restablecer doctrinas morales y políticas anteriores, propias de la tradición aristotélica de la virtud, pero privadas de su contexto por la coacción impuesta por el nuevo sistema metafísico y psicológico. En ese sentido, Kant puede ser entendido tal vez como el gran heredero de las tesis de Suárez acerca de la ley natural, y Mill como el último protagonista destacado de la teología originalmente aristotélica. No obstante, en ambos casos existe una gran tensión entre lo que han heredado del aristotelismo preilustrado y del pasado escolástico, y los conceptos y teorías ilustradas con los que se vieron obligados a articular sus ideas. Necesitamos urgentemente una nueva historia de la filosofía moral que dé a esta tensión la importancia que le corresponde. Cuando Kant y Mill son reinterpretados de ese modo, se arroja también nueva luz sobre los conflictos contemporáneos entre aristotélicos y tomistas y los herederos de Kant y Mill. Hacerlo así les servirá para explicar cómo deben ser entendidos Kant y Mill y determinar hasta qué punto pueden ser considerados aliados del aristotelismo moderno.

(Traducción: José Luis del Barco, Universidad de Málaga).