

derivan del
istributivo,
o de la pri-
segunda es
determinis-
la memoria
o, y no por
acceso a la
a. Tanto el
ín en las re-
n principales para-
ordenador,
ido que el
. Ni siquie-
íquinas que
on capaces
canales pa-
o lo hace el

organización
lo que más
le la memo-
que la me-
ral se orga-
o activo, en
/ dinámico-
samente su
redundancia
le da su ro-
s accesos a
ed los que
ciudad de re-
. Es gracias
sibles en la
mos la me-
ida, a pesar
en nuestra
s. Y a pesar
a la muerte
las posibili-
memorias,
do en redes
nillares 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.

Qué 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 establecerse 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 los filósofos modifican la opinión de punto de vista: morales.

—Al t pregunta, tancia el llado en tipos de dad humana, con s y con un los bien Los bien modos d dos de ta adecuada praxis mi que partici práctica ni y la poes la astron drez y el ductivas ca o la ar

Con i es valora cluso, de bienes e por el ex ejemplo, ren la aq como un modo se estimado ción y ra dida en q los bien no por lc a corrom xis revela pacidad c recer incl de la soc los bienie

en tomista, er, más de *After Virtue*. A un autor filósofos quería criticarían las y una muy dife- tal como más.

el diálogo puntos de la natura- esquemas s y cons- tiendo de f? ¿Cómo existe por un con- s para de- as que se si los de- sta cole- cipar del : considera- naciones. punto de es, a tras- pias para la, es una il. Ahora álogo en- ntes será ? Which intentado

Anderbilt ilosophy Acady of s (1966), id Chri- sions of (Paidós,

—Sin embargo, si es tan fundamental lo que le separa de los filósofos moralistas que representan la opinión dominante en la sociedad 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 importancia el concepto de praxis desarrollado en *After Virtue*. Los diferentes tipos de praxis son formas de actividad humana sistemática y cooperativa, con sus propios fines inmanentes 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 entendidos 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 ajedrez y el fútbol, y actividades productivas como la agricultura, la pesca o la arquitectura.

Con mucha frecuencia la praxis es valorada primordialmente —o, incluso, de modo exclusivo— por los bienes externos adheridos a ella o por el éxito que conlleva. Así, por ejemplo, puede haber quienes valoren la agricultura exclusivamente como un medio de hacer dinero. De modo semejante, el arte puede ser estimado porque proporciona reputación y rango. Ahora bien, en la medida en que la praxis es valorada por los bienes externos que proporciona, no por los inmanentes a ella, tiende a corromperse. No obstante, la praxis revela con frecuencia notable capacidad de regeneración y puede florecer incluso en ambientes como los de la sociedad moderna, en los que los bienes dominantes son el dinero,



el rango social, la reputación y el poder. ¿Por qué es importante todo esto? Porque la estructura moral de la praxis sólo se comprende adecuadamente en términos aristotélicos. Por eso, participar en una o más actividades prácticas es, cuando menos, 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-

dida exactamente como lo hacía Aristóteles. Por último, debemos advertir que el razonamiento práctico guiado por las virtudes morales e intelectuales, y que brota en las acciones rectas, debe ser analizado en términos aristotélicos. Así pues, quienes en su vida diaria se dedican preferentemente a algún tipo de actividad práctica tenderán a pensar como si fueran aristotélicos, incluso cuando hacerlo así contradiga la moralidad que profesan de modo consciente. La praxis restablece, pues, los modos aristotélicos de pensamiento y acción, incluso en contextos sociales cuyas doctrinas dominantes son hostiles al aristotelismo, como los de la sociedad contemporánea.

—Usted ha calificado de emotivista la cultura moral de las sociedades liberales avanzadas de nuestra 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 existe 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 encamada.

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 llegar 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 si guiera, 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 moderno como las de vida privada y pública, o la de político y no político. Esta 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 estemos situados. En la vida económica somos consumidores o perseguimos aumentar al máximo la riqueza; en la vida política gobernamos o so-

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 hicieramos 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 participes 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 determinadas 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 las mismas normas de veracidad y justicia que *qua* amigo o miembro de una familia.

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

A
tar q
las sc
semp
si no
cunst
genci
sar q
ner li
mo s
ejerc
derat
Estac
bre l
los d
tanza
gobe
ment
rizad
que
naci
cente
nas :
nos :
do q
del N
emp
que
pers
que
otro
cum
ecoi
pues
estac
cesit
de l
que
rent
de l
ta u
rada

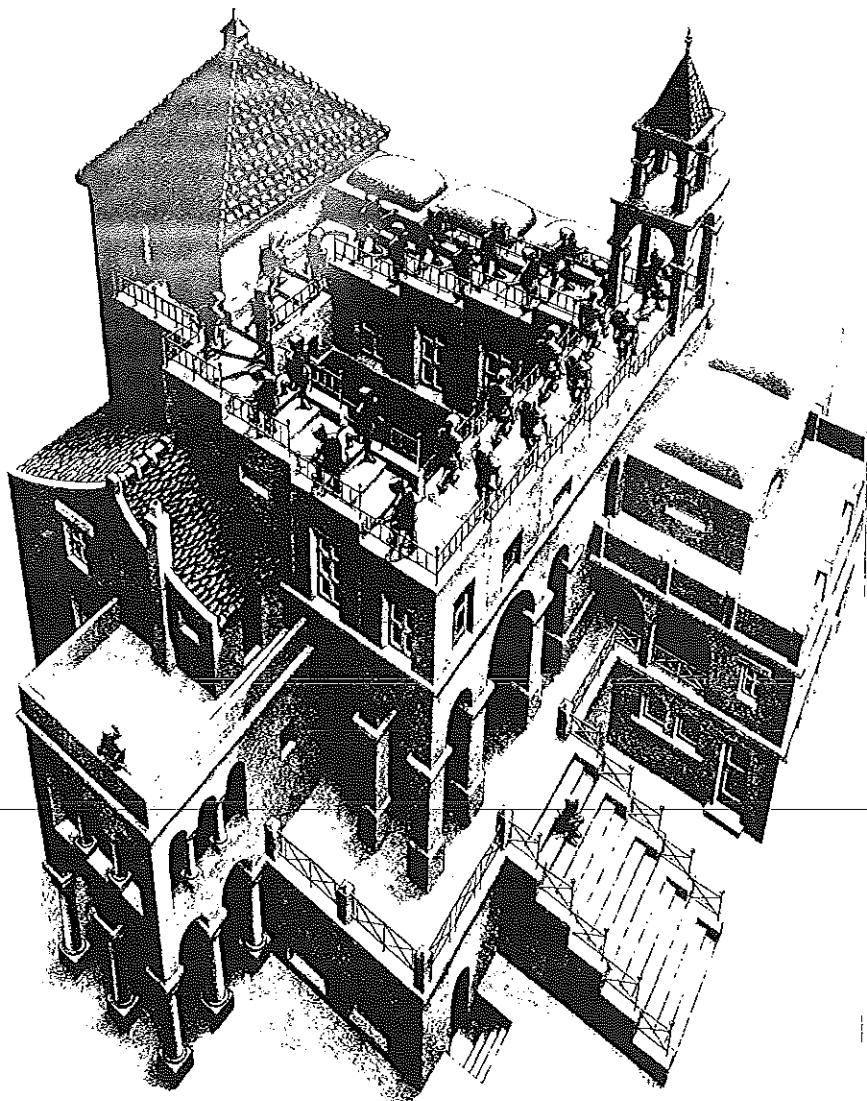
se. I
infe
des
med
part
tado

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

la sostener
ica de las
a división
imbién de
lados. Las
n que ver
manos, no
o partíci-
or lo mis-
mas de la
es huma-
r según el
letermina-
la justicia
sotros (el
la valen-
vez sea la
is necesas-
is la habi-
ligro que
o afirmar
vida son
es. Si un
ones está
morales,
en esta o
el gobier-
e acuerdo
veracidad
miembro

Ahora bien, se podría argumentar que ni los Estados modernos ni las sociedades actuales pueden desempeñar sus necesarias funciones si no se exime en determinadas circunstancias a sus agentes de las exigencias de la virtud. Se podría pensar que los gobernantes deberían tener libertad para mentir. En el mismo sentido, cabría afirmar que, para ejercer la política exterior que consideraba efectiva, el gobierno de los Estados Unidos tuvo que mentir sobre la reanudación de relaciones con los dirigentes de China tras la matanza de la plaza de Tiananmén. Los gobernantes modernos, puede argumentarse también, deben estar autorizados en ocasiones, por razones que ellos consideran de seguridad nacional, a disponer de vidas inocentes o a encarcelar a ciertas personas sin el oportuno proceso. Algunos gobiernos británicos han pensado 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 necesita el reconocimiento, por parte de los que participan en ellos, de que para cada área son precisas diferentes normas morales: que en lugar de la moralidad de la virtud hace falta un conjunto de moralidades separadas en diversos ámbitos.

Al menos, esto no debería negarse. Pero de esta conclusión se debe inferir que la moralidad de las virtudes exige que nos neguemos en la medida de nuestras posibilidades a participar en las actividades del Estado 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 actividad política? Esta es mi respuesta: en la construcción y promoción en el ámbito local de formas de co-

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

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

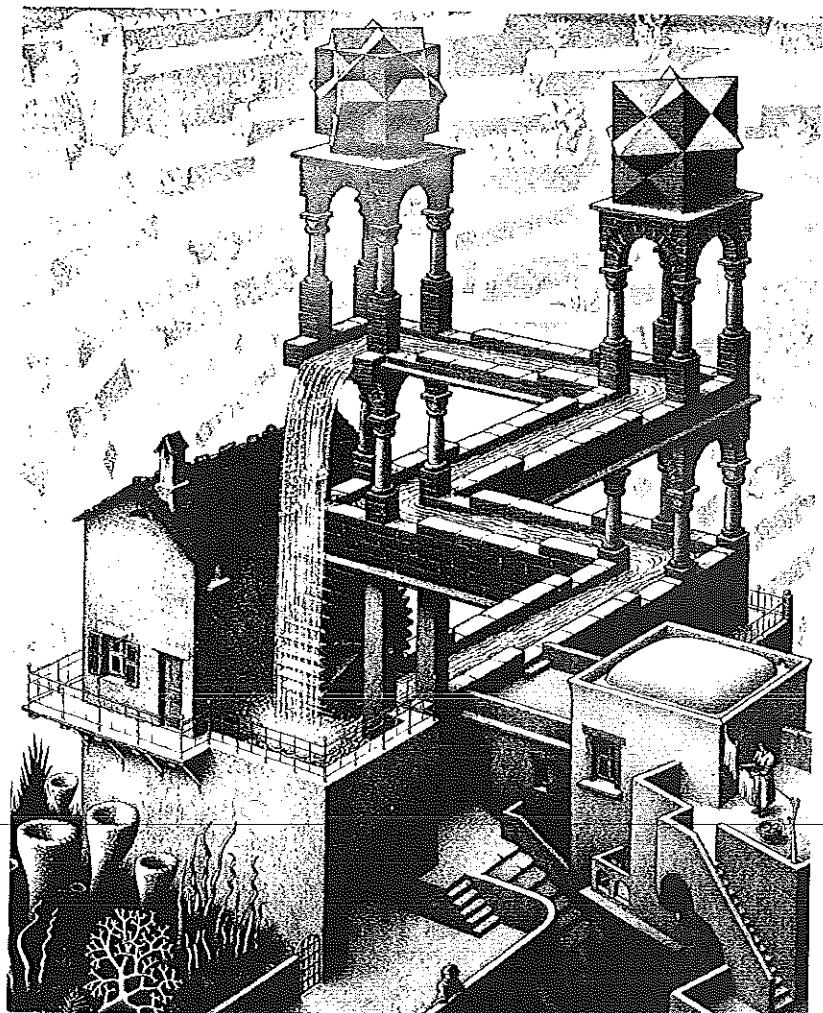
enunciarla esta activi- tendencia icer juicios inado tam- able de los encia. Un so o al pú- r ello; otro or alto. No rente a la e atrae la nilar e in- se pueden contextos

ticarla del ialización que ciertos eresen por r la ética Ética mili-

is formas es 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

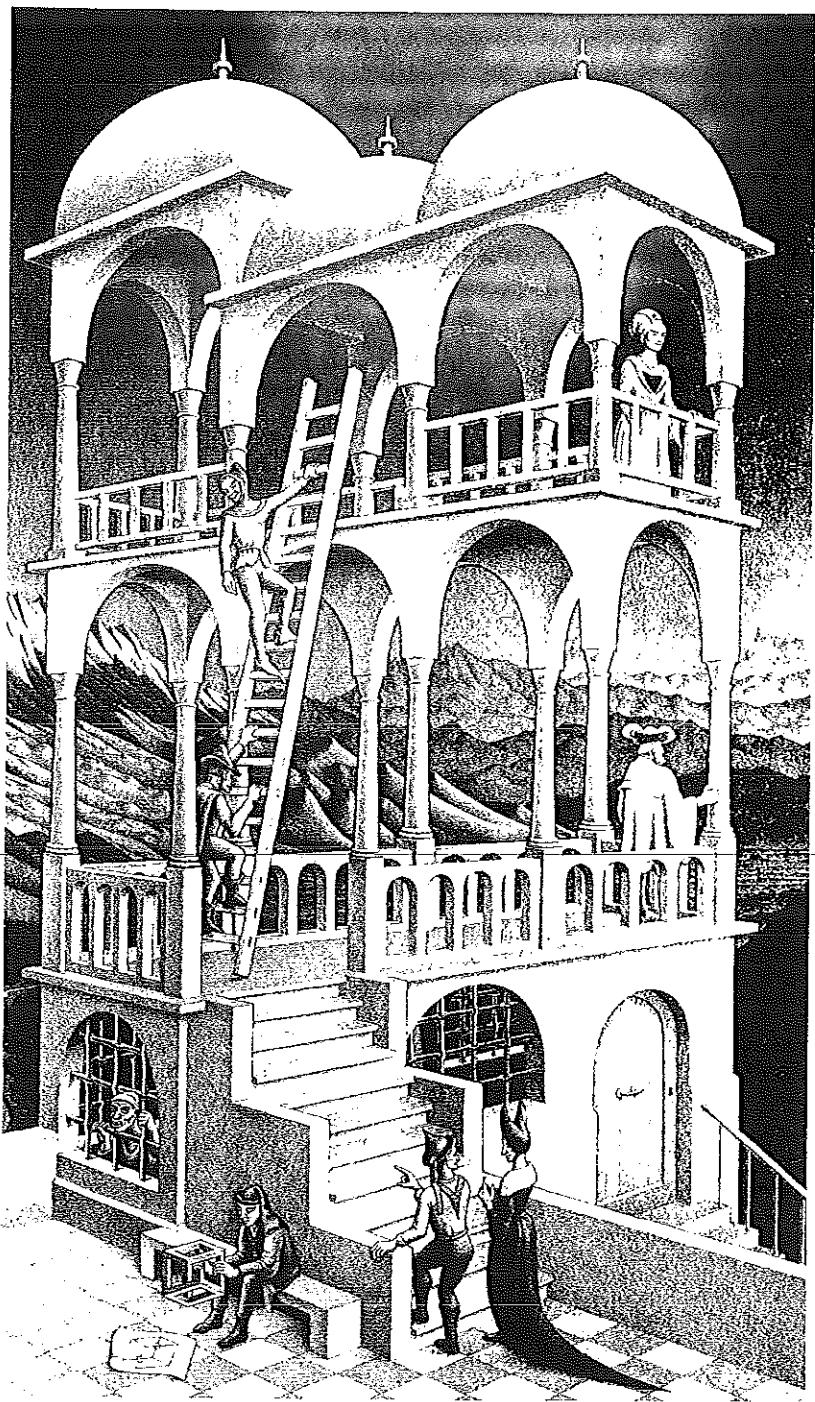


"Los diferentes tipos de praxis son formas de actividad humana sistemática y cooperativa, con sus propios fines inmanentes" ("Escalera arriba y escalera abajo", de M. C. Escher, 1960).

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
coi
cor
nes
su
cie
def
der
nar
ell
nas
de
det
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
esolver. Lo
o es la idea
lmente pro-
adoptar di-
ada proble-
l individuo
conveniente
onar una u
ia decisión
en razones
o que se ha
1 sólida es
bjetiva. El
sobre-cues-
cuentemen-
1 audiencia
existencia-
os que par-
onsiderada
de su im-

adoptado
los acerca
exclusiva-
a. ¿No es

dos aspec-
llustración.
nuevo flo-
s más anti-
nacimiento
esacredita-
autoridad
lece, 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 régime*, 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).