

El liberalismo implícito de la tradición moral Aristotélicotomista

*Por Jesús Hernández**

Resumen

En su obra filosófica más reciente, A. MacIntyre ha desarrollado una inteligente conexión entre las pautas teóricas y prácticas de la ética aristotélicaplatónica con las del cristianismo racionalizado de Tomás de Aquino. A ese conjunto de ideas se le conoce con el nombre de *tradición*. En el artículo se sostiene, por una parte, que tal conexión es teológica, y de ello se deriva que en una sociedad pluralista como la nuestra, ese mismo hecho se convierte en un serio obstáculo para convalidar socialmente la propuesta moral de MacIntyre. Por otra, esa misma tradición es deudora en algún concepto fundamental del liberalismo, tradición aquí presentada como matriz de la moralidad social de nuestro tiempo.

* *Magister* en Filosofía (U.S.B. 1997). Licenciado en Filosofía (U.C.A.B.). Profesor de la Universidad Católica Andrés Bello en las Escuelas de Filosofía, Educación y Ciencias Sociales.

Abstract

In his most recent philosophical work, A. MacIntyre has developed an intelligent connection between the theoretical and practical guiding ideas of aristotelicplatonian ethics, and Thomas Aquinas' rationalized christianism. This group of ideas is known by the name of *tradition*. The article upholds that such connection is theological, deriving that in a pluralistic society as ours the former fact represents a serious obstacle for the social convalidation of MacIntyre's moral proposal. On the other hand, this so-called tradition, displayed in the article as a matrix of our time's social morality, owes a fundamental concept to liberalism.

0. Introducción

El trabajo que a continuación se presenta forma parte de uno más amplio. De él se ha seleccionado una parte que tiene visos de poder mantenerse por sí misma, pues el hilo conductor de toda ella, gira en torno a una oposición que pretende mostrar cómo buena parte de los argumentos aducidos por MacIntyre a favor de sus más recientes posiciones filosóficas, requieren stricto sensu de la admisión previa y colateral de una fe religiosa convenientemente cribada por una tradición filosófica conocida con el nombre de *tradición aristotélico-tomista*. (Cuando en el trabajo se usa sin más la expresión *la tradición*, ella se refiere a esa tradición). Ahora bien, si esto es así y a favor de ello justamente se argumenta en este trabajo parece que desde un punto de vista cultural, a lo más a que puede aspirar la tradición es a ser reconocida como una, entre otras, de las posibilidades ideológicas que sustentan una doctrina moral, pero no a una primacía conceptual que en último término se define en las prácticas sociales

mayoritarias. Si englobamos éstas en ese liberalismo difuso que arroja las prácticas morales de nuestros días, convendremos a la vez en que ese tal liberalismo tampoco está en una situación especialmente *decorosa* que se diga, pero mientras no surja algo mejor en el preciso sentido en que por ejemplo Stuart Mill en *On liberty* (especialmente, capítulo 2) proclama, parece que a la tradición le corresponde replegarse un tanto para buscar, si quiere hacerlo, maneras más elegantes de presentarse en público.

1. Algunos límites de la tradición

1.1 Noción de tradición

En el capítulo II (Justicia y acción en la imaginación homérica) de su obra *Justicia y racionalidad*, MacIntyre presenta la siguiente definición del 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: aquéllos con críticos y enemigos externos a la tradición, que rechazan todas, o al menos las partes claves de los acuerdos fundamentales, y aquéllos 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 tradición¹.

Un primer acercamiento a la definición, consistente en desplegar por separado cada uno de sus elementos constitutivos, arroja este resultado:

uno: acuerdos fundamentales en forma de argumentos distendidos en el tiempo;

¹ MacIntyre, A.: *Justicia y racionalidad*, tr. Alejo Sison, Barcelona, EIUUSA, 1994, p. 31

dos: definición y redefinición de los acuerdos fundamentales por medio de dos clases de conflictos:

tres: la influencia de los enemigos externos, y

cuatro: las interpretaciones conflictivas internas.

Todavía puede contraerse más esta definición de la siguiente manera; una tradición consiste en un acuerdo fundamental conflictivo.

Según lo dicho, lo primero por lo que cabe interrogarse es por el acuerdo fundamental, eje sobre el que girará todo el resto de los elementos de la definición. Por tanto, cuando MacIntyre supone contar con un acuerdo fundamental básico, ¿a qué acuerdo se refiere? La respuesta es doble: si *acuerdo* se refiere a diversos acuerdos dados en la historia, MacIntyre se refiere a muchos: el primero empieza con Homero y termina, ramificado, en Aristóteles y Platón; el segundo puede ser la cultura judía, o islámica, o budista; un tercero va asociado con san Pablo y san Agustín, prolongado, bajo influencias griegas clásicas, hasta santo Tomás; el cuarto podría arrancar en Kant y avanzar hasta el día de hoy; el quinto y el sexto podrían ser el utilitarismo, el liberalismo o cualquier otro que o bien puede abarcar una cultura completa o una subcultura. Si *acuerdo* fundamental se refiere, más aguda e interesadamente, a un acuerdo sostenido, apoyado, defendido, en fin, *mutatis mutandis*, el único acuerdo que parece gozar de visos *razonables* de sustentación y superioridad racional sobre sus competidores potenciales, entonces *acuerdo* significa unívocamente el acuerdo de la tradición que MacIntyre llama aristotélico-tomista.

Hace treinta años exactamente, MacIntyre despachaba así parte considerable del núcleo del acuerdo que ahora defiende:

No obstante, este mismo hecho crea dificultades en la tarea de ofrecer una exposición adecuada de la

*contribución del teísmo a la historia de la ética. Si se abstrae, por ejemplo, el análisis anterior de Abelardo sobre la rectitud (la acción correcta depende enteramente de la intención) o la transformación posterior realizada por Grocio de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el derecho natural en un derecho para las naciones, se obtiene lo que no es específicamente teísta. Si se desarrolla en detalle la moralidad del agustinismo, se expone una teología que interesa más bien a la revelación que a la ética filosófica. De ahí que se deba caer con respecto a la Edad Media en los errores del enciclopedismo o la marginalidad. Si se elige la segunda como en mi caso no es porque sea el menor, sino el más manejable de ambos males*².

Es un hecho que MacIntyre parece haber decidido abandonar la marginalidad para ingresar de lleno en el más decidido de los que llamaba enciclopedismos: hablo, naturalmente, de su más reciente producción, signada, cuando menos, por dos características básicas: una simpatía militante a favor del cristianismo institucionalizado y una pugna filosófica con numerosos autores y tendencias filosóficas. No nos ocuparemos aquí de esa transformación, pero señalarla viene al caso por la siguiente razón: la tesis central que MacIntyre defiende en la actualidad, es, rigurosamente hablando, una tesis teológica. Si esto es cierto, como espero mostrar, un lector de filosofía podría, si no negarse a oír pacientemente a MacIntyre, sí a mostrar ante él una reserva sensata y más que razonable, a saber: defiende usted la idea de que la clase de investigación moral más plausible desarrollada hasta el presente de la cultura occidental, se identifica con lo que también usted llama la tradición -una entre otras- aristotélico-tomista. Ha mostrado usted que hay varias tradiciones, y como al parecer le preocupa el sedicente malestar moral de nuestro tiempo, ha desplegado usted una serie de argumentos a

² MacIntyre, A.: *Historia de la ética*, tr. Roberto Watson, Barcelona, Paidós, 1988, p. 121

favor de la superioridad racional de su tradición preferida. En consecuencia, parece sostener que habiendo mostrado suficientemente tal superioridad, sería de gentes poco sensatas no plegarse a su preferencia.

Pues bien, sostendré en este apartado que si el anterior viso de argumento es correcto, la conclusión sostenida por MacIntyre es inevitable; y si no lo fuera, entonces la idea de que la tradición defendida por MacIntyre es racionalmente superior a la racionalidad de sus competidores significa bastante *menos* de lo que él pretende. En efecto, parece indiscutible después de lo que nos ha enseñado Tomás S. Kuhn que si un esquema de argumentación es superior a otro porque explica más y mejor aquello sobre lo que disputan, es cuestión de tiempo ir viendo desaparecer a quienes sustentan el esquema vencido y con ellos, naturalmente, a sus creencias. Pero como se sabe, éste no es el caso respecto de la investigación moral, ejemplo de lo cual es el mismo MacIntyre, al que si se aplican, dadas sus preferencias creenciales y morales, algunos de los criterios relativos al progreso de una investigación, no cabría más remedio que calificarlo de veleidoso irracionalista.

1.2. Un acuerdo fundamental teológico

En clara dependencia con lo que se desee poner de relieve, la tesis central de MacIntyre es teológica de dos modos diferentes. Veamos.

Sin ocuparnos detalladamente de qué pueda significar el término divino que Platón y Aristóteles aplican a la actividad más excelsa para el tipo de hombre más excelso que ellos imaginan, la contemplación, es claro que su sola figuración ya prelude y justifica una primera adscripción de teológica a la tesis sobre la investigación de la moralidad que se presentó en el capítulo primero. Así es,

... ¿a qué actividades hemos de dedicarnos? A las actividades del hombre bueno. Pero, ¿cuáles son éstas? "Si la felicidad consiste en la actividad acorde con la virtud, es razonable que sea la actividad acorde con la más alta virtud, y ésta será la virtud de lo que es mejor en nosotros". Lo mejor en nosotros es la razón, y la actividad característica de la razón es la teoría, ese razonamiento especulativo que se ocupa de las verdades inmutables... (Así) sorprendentemente, el fin de la vida humana es la contemplación metafísica de la verdad³.

Que esta opinión se extiende a Platón se confirma así:

El tono es similar al de las Leyes de Platón⁴.

Se debe reparar, no obstante, en un comentario que cierra el capítulo 7 (La *Ética* de Aristóteles) de la obra acabada de citar:

Ya no nos enfrentamos con el tólos de la vida humana como tal, sino con el tólos de una forma de vida que presupone un cierto tipo de orden social jerárquico y también una visión del universo en la que el reino de la verdad intemporal es metafísicamente superior al mundo humano del cambio, la experiencia sensible y la racionalidad ordinaria⁵.

En su momento veremos qué implicaciones puede encerrar este fragmento, que se constituye, como se pretendía, en el primer modo en que la tesis de MacIntyre es una tesis teológica.

El segundo, mucho más importante sin duda porque abarca en sí buena parte del argumento que MacIntyre va

³ *Ibid.*, pp. 85 y 87

⁴ *Ibid.*, p. 88

desplegando en el tiempo, se puede resumir así: la deuda de Tomás de Aquino con Aristóteles es triple:

uno: de Aristóteles aprendió Tomás a subordinar la multitud de los bienes a un bien superior;

dos: el proceso de deliberación consiste en escoger, *saber* escoger más precisamente, los medios adecuados que nos conduzcan a ese bien superior;

tres: la organización del razonamiento práctico.

El bien superior al que se refiere uno es Dios. Aquí, obviamente, hay una corrección de Tomás de Aquino sobre Aristóteles. Pero lo que importa es el argumento tomista apoyado en la declaración de su maestro: que el bien superior de la vida humana (del hombre) es Dios se prueba al parecer fácilmente: si cualquier otro bien fuera plenamente satisfactorio, los hombres no vivirían contrariados ni frustrados; es así que viven contrariados y frustrados, luego ningún bien terrenal imaginable es el bien superior de la vida humana. No hay que ser muy listo para percatarse de que esta conclusión es correcta, pero no aquella, la que dice que ese bien superior es Dios⁶.

Quizás introduciendo modificaciones ad hoc logremos formar una premisa en la que Dios aparezca. Pero en esto consiste justamente el acuerdo definido y redefinido en el tiempo que MacIntyre defiende. Si Aristóteles no *sabía*, como de hecho no podía *saber*, que hubiera un Dios como el Dios cristiano, Tomás sí lo *sabía*. Entonces, una reformulación adecuada de la premisa inicial podría ser ésta: cualquier idea correcta de Dios incluye que haya de ser el bien supremo sin comparación con otro cualquiera. Pero en realidad Tomás lo *sabe* por otra vía, la revelación. Mas nuestro interés no radica aquí, sino en vincular este dato capital con la concepción de la investigación moral de la tradición

⁶ *Ibidem*

⁶ Cfr. para esta parte MacIntyre, A.: *Justicia y racionalidad*, capítulo XI

aristotélico-tomista. Es verdad que un potencial lector de MacIntyre -como en realidad sospecho le ocurre a la mayoría de sus actuales lectores- detendría aquí su lectura para pedir cuentas acerca de la introducción de este particular tipo de Dios⁷. Pero dejémoslo estar. A nosotros nos basta con asumir que de este modo la tesis central de MacIntyre es teológica.

Pero hay más razones para calificarla así. Se debe reconocer la inteligencia de MacIntyre cuando pone a su lector sobre aviso de que quizás Tomás incurre en alguna aparente aporía cuando dice que el Aquinate no podría ignorar -como de hecho no ignoraba- que desde el Deuteronomio a san Pablo, el texto sagrado insiste una y otra vez en que aunque la revelación no hubiera ocurrido, los hombres no escaparían de Dios. El verbo *escapares* muy adecuado: Hobbes y P. Geach⁸ han insistido, con la crudeza con que un inglés puede tomar para sí una *evidencia*, en que la ley natural es, sin escapatoria, la ley divina. Dado que Tomás sabe esto, ¿qué necesidad tiene de apartarse de esa línea de argumentación para introducir la revelación? La respuesta es como sigue: ciertamente, una persona, en especial una persona educada, tiene una potencialidad para hacerse responsable de sus actos, es decir, *ve* en sí misma, en su conciencia, los principios y preceptos básicos de la vida moral; pero algo es claro: uno solo no puede responder a la pregunta de *¿en qué consiste mi bien como el ser que soy?*, y sobre todo -y aquí entra la corrección de Tomás sobre Aristóteles a favor de Agustín- aunque pudiera responder, de muy poco le serviría, pues pertenece a la naturaleza humana como tal una defectibilidad intrínseca, es decir, responsable o irresponsablemente se entrega al mal. Según Tomás, si desobedecemos a la ley natural (y por ende a Dios) o bien se debe a que no hemos educado por completo alguna de nuestras pasiones o bien a que nuestra razón está corrompida, a que nuestro entendimiento no puede dar con la verdad ni con lo que nos

⁷ El lector puede consultar con provecho Mackie, J.L.: *El milagro del teísmo*. Madrid, Tecnos, 1982

⁸ Cfr. Geach, P.: La ley moral y la ley de Dios, en *Los mandatos divinos y la moralidad*, México, F.C.E., pp. 239-310

conviene moralmente. ¿Hay algún remedio para esta situación? Sí, la gracia divina, la *cháritas* agustiniana. De esta manera, también la tesis central o el acuerdo fundamental que MacIntyre defiende es una tesis de la teología natural y de la teología bíblica.

La consecuencia más clara de esta argumentación, a estas alturas, tiene que ser meridiana. Dios ha quedado vinculado al principio y a la meta de investigación de la vida moral de modo indefectible. Decimos esto porque con tal consecuencia, y con ella sola, bastaría para verse envuelto en un debate interminable con MacIntyre y su tradición si una persona cualquiera se negara a admitir la revelación. Pero esto no sería tan serio si a la vez no hubiera quedado en claro que no admitir la revelación no implica en modo alguno haber evadido la ley natural (que es la divina) ni la aparente necesidad racional de plantear los problemas fundamentales de la moral al margen del dato teológico, pues este dato es imprescindible para fundamentar lo que MacIntyre llama una racionalidad superior.

Suponiendo que MacIntyre estuviera en lo cierto respecto de sus pretensiones -y él sabe que está en lo cierto por hipótesis: él mismo reconoce que para cualquier tradición vale que se justifica en sus propios términos y es aceptada como verdadera por sus partidarios- se sigue que no hay modo de escapar a esta racionalidad superior. Mas si esto es así, ¿qué debe entenderse por racionalidad superior?

Antes de contestar a esta pregunta, conviene primero detenerse a esbozar cuál es la tradición que MacIntyre defiende, cuáles sus afirmaciones básicas, cuál el acuerdo de esa tradición.

1.3. La filosofía y la Aeterni Patris

La encíclica *Aeterni Patris* no versa principalmente sobre cuestiones de filosofía moral. Más bien trata de razonar cuán pertinente y acertado sería cultivar la filosofía de acuerdo con el método y doctrina filosófica de Tomás de Aquino. No se hará aquí

una presentación de su contenido, sino de aquellos párrafos que parecen conectarse más fácilmente con la tesis central de MacIntyre. Hecho esto, pasaremos a vincular unos y otros.

La filosofía es importante por muchas razones, aunque cabría pensar en algún momento que lo es sobre todo por su asombrosa capacidad para proveer de errores que el magisterio de la Iglesia debe subsanar continuamente. En efecto,

... la causa fecunda de los males... está en los perversos principios sobre las cosas divinas y humanas, emanados hace tiempo de las escuelas filosóficas...⁹

La razón que se aduce para justificar lo anterior dice así:

Al ser natural que el hombre en su acción tenga por guía a la razón, si en algo falta la inteligencia, fácilmente peca también en lo mismo la voluntad; y así acontece que la perversidad de las opiniones, cuyo asiento está en la inteligencia, influye en las acciones humanas y las pervierte¹⁰.

Como se echa de ver, la causa del error de la voluntad radica primeramente en una inteligencia nutrida de perversas opiniones; aunque se dijo que los errores dimanaban de las escuelas filosóficas, cabe pensar que en último término provendrán de algunas inteligencias con asiento en esas escuelas. Pero no importa, en conjunto, la filosofía no deja de ser, pese a su insuficiencia radical respecto de la verdad, una especie de pedagogo previo a la revelación. De hecho, la filosofía ha argüido a favor de algunas verdades de la fe tales como: hay un Dios, éste es perfecto, los milagros y la palabra divina son fiables, la Iglesia ofrece motivos de credibilidad. Sin embargo, la verdad revelada no necesita de la filosofía:

⁹ *Aeterni Patris* en adelante AE p. 912. Cito según la Colección de encíclicas y documentos pontificios, Madrid, Acción Católica Española, tomo I
¹⁰ *Ibidem*

*La doctrina del Salvador es por sí misma perfecta y de ninguna necesita, pues es la virtud y la sabiduría de Dios. La filosofía griega, al unirse a ella, no hace más poderosa la verdad*¹¹.

Que esto es así, algo más que mera opinión de un cristiano particular, lo dejó sentado el Concilio V de Letrán cuando sentenció:

*toda afirmación contraria a la verdad de la fe revelada es completamente falsa, porque jamás la verdad se opone a la verdad*¹²,

opinión ya vieja según parece, pues san Agustín había escrito:

*... si se da una razón contra la autoridad de las divinas Escrituras, por muy aguda que sea, engaña con semejanza de verdad, pues no puede ser verdadera*¹³.

La filosofía es sierva de la teología, y a lo sumo se le reconoce cierta incumbencia en las cosas humanas, aunque limitada:

*... en las otras doctrinas... es muy justo que la filosofía use de sus principios y argumentos; mas no del tal modo que parezca querer sustraerse a la divina autoridad*¹⁴.

Después de lanzar lo que parece ser una velada invectiva contra Kant (*... no faltan quienes... defienden que la inteligencia*

¹¹ AE, p. 916, que cita aquí a Clemente Alejandrino: Ep. ad Magn.

¹² *Ibidem*

¹³ *Ibidem*, que cita a san Agustín: Ep. 143 (al. 7) ad Marcellin.: 7

¹⁴ *Ibid.*, p. 917

*del hombre, al someterse a la autoridad divina, cae de su natural dignidad*¹⁵) la encíclica declara con toda franqueza que:

*quienes unen el amor a la filosofía con la sumisión a la fe cristiana, son los mejores filósofos*¹⁶.

Más adelante, la encíclica se detiene en Tomás de Aquino: a él atribuye el haber recibido las doctrinas antiguas, ordenarlas, llevarlas a su máxima expresión o dejarlas de tal modo sembradas para la posteridad que sus sucesores se encargarán de hacerlas florecer, confutar los errores del pasado y del futuro, en suma,

*... distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, proveyó a su dignidad de tal suerte que la razón, elevada a la mayor altura en alas de Tomás, ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe casi puede esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los ya logrados por medio de Tomás*¹⁷.

Después, la encíclica se dirige a lo que propiamente persigue: la restauración de la filosofía de santo Tomás. Los motivos que abonan su estudio y puesta al día son:

uno; combatir la falsa sabiduría,

dos; devolver a los racionalistas a la fe,

tres; promover la paz social y doméstica,

cuatro, contrarrestar los principios del nuevo derecho,

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibid.*, p. 921

cinco, reformar las ciencias filosóficas, cuyos beneficios alimentarán sin duda a las mismas ciencias naturales (nombra expresamente a la física, de la que hace elogio, y añade que el método escolástico de filosofar comunica fuerza, luz y auxilio a las investigaciones científicas, pues no hay verdadera pugna entre los principios filosóficos de dicho método y los resultados de aquellas ciencias).

Concluye mandando que se renueve y propague la sabiduría de Tomás, no sin recordar que éste

cuanto sabía lo había adquirido no tanto por su estudio y trabajo, cuanto por haberlo recibido divinamente¹⁸.

conclusión poco alentadora para quienes ni tienen la inteligencia de Tomás y además se privan del auxilio divino.

Una vez expuestos sucintamente algunos contenidos de la encíclica *Aeterni Patris*, vinculemos los mismos con algunos otros de la tesis de MacIntyre. Nos servirán para salir al paso de un segmento de la definición de tradición que abría este capítulo.

Nadie, en su sano juicio, diría que una tradición es la constante repetición de la misma verdad o creencia tenida por verdad generación tras generación. Que éste es el caso de algún aspecto central de la tesis de MacIntyre no tiene disputa, pues pertenece al depósito de la fe estar sellado para siempre. Al mismo tiempo, la idea de un argumento distendido en el tiempo se refiere sin duda a alguna especie de variación relativa o bien al aspecto formal del argumento en que se despliega la tradición o bien a algún contenido material que se aproxima a la idea de progreso. *Tradicción* significa literalmente lo que se lleva de una parte a otra, y por extensión una traducción y una traición. Examinemos, entonces, qué es lo que se lleva de una parte a otra en esta

¹⁸ *Ibid.*, p. 926

particular tradición sin olvidar que si se ha llevado bajo variaciones de lo contrario sería un mero repetir es porque ha ocurrido algún progreso.

1.4. ¿Hay progreso en la tradición?

En lugar de realizar una revisión de todos los elementos que según MacIntyre han ido pasando de filósofo a filósofo, nos conformaremos con traer los que parecen esenciales a la plausibilidad de su tesis entendida como tradición. Son los siguientes:

la investigación de la vida moral es un arte que se completa cuando la especulación teórica versa sobre la vida de uno mismo. La especulación y la práctica tienen el mismo fin: buscar qué es lo bueno y lo mejor para mí o bien en mi circunstancia particular en la comunidad y momento histórico en que vivo, o bien en orden a la totalidad de mi vida. Por otra parte, avanzar en el camino de la investigación y de la práctica que me procura lo bueno y lo mejor dada la clase de ser que soy, implica ser educado en la virtud por alguien que es virtuoso. Antes de saber por qué he de ser virtuoso, he de obedecer y practicar la virtud, pues mi mente y mi persona han de ser transformadas para que al llegar al punto máximo en que la tradición en que me muevo se encuentra, y yo pueda, eventualmente, proseguir más lejos, es obvio que no me encuentro en ese punto, y que he de saber por dónde y por qué razones otros han caminado por donde lo han hecho hasta el extremo de saber por dónde tendría que seguir si quiero progresar.

Además, ningún estado de cosas de este mundo constituye objetivo último de búsqueda para la clase de ser que soy; por tanto, lo bueno y lo mejor trascienden radicalmente tanto mi especulación como mis prácticas. Aun así, algún vínculo ha de existir entre éstas y aquél, pues de lo contrario no se ve qué pertinencia haya en partirse la cabeza con tanta averiguación o

andar desviviéndose en practicar virtudes cuyo pago sobreviene gratuitamente.

MacIntyre tiene la manía de hablar de demasiadas cosas y de señalar para cada una varios aspectos cruciales; reunidos todos, uno no acierta a dar con cuál sería pertinente comenzar para decir lo que quiere decir en pocas líneas. ¿Quién discutirá con y a MacIntyre que a la gente se la debe educar, sea en las virtudes, en la adquisición de hábitos, en toda suerte de habilidades que se presuponen necesarias para una vida adulta más o menos decorosa? ¿Cómo ponerse a bizantinizar acerca de cuál es la mejor educación? Eso dependerá de lo que se quiera lograr y de las varias concepciones corrientes propias de una cultura o sociedad determinadas. Volviendo, pues, al punto que nos interesa, veamos si ha habido algún progreso en la tradición que MacIntyre defiende.

La definición de tradición nos da una pista de qué entiende MacIntyre por progreso. Progreso no es una noción sustentable por sí misma. Si se habla de progreso, se sobreentiende progreso de algo, en nuestro caso, progreso de un argumento referido a un acuerdo de tipo moral. Como ese acuerdo pretende ser una autocorrección teórica constante y una razón, la mejor razón, para que las personas acepten lo que el argumento demanda, ha de asumirse que la última versión de ese argumento tiene que hacer mejores a las personas que lo conozcan.

Como un desafío a esa noción de progreso, nosotros tomaremos prestada otra noción más manejable, sencilla, clara y contundente. Dilucidaremos luego si aún puede hablarse de progreso en los términos en que MacIntyre lo hace.

Entenderemos por progreso lo siguiente:

Cuando nos preguntamos si ha habido progreso en algún dominio dado, lo que tenemos que hacer es comparar ciertos elementos de ese dominio en perspectiva diacrónica de acuerdo con ciertos criterios

*de ordenación. Esto es, nos preguntamos si podemos poner en cierta relación de -orden de menos- a más de acuerdo con cierto criterio evaluativo a lo largo del tiempo histórico*¹⁹.

Si esta noción de progreso conviene o no a nuestro trabajo es cosa que todavía no sabemos, pero no puede negarse que se podría, sin mucho esfuerzo, emparejar con las exigencias de MacIntyre acerca de la suya.

El dominio de que hablamos es una versión particular de la investigación de la mejor clase de vida para el ser que el hombre es. ¿Ha habido progreso en este dominio? Como dijimos que la tesis de MacIntyre es una tesis teológica, la pregunta podría formularse también así: ¿ha habido en esta tesis particular de la teología un progreso reconocible?

Para alguna clase de prácticas humanas es muy fácil, de acuerdo con la definición de progreso introducida, mostrar cómo sí lo ha habido. Para otras parece más complicado. Establezcamos primero los términos de nuestra situación: ¿qué elementos compararemos?, ¿qué criterio de decisión nos dirá si entre esos elementos ha ocurrido un progreso? Metidos como estamos en la tradición aristotélico-tomista, podríamos imaginar la siguiente situación: X es un agustiniano radical, y Z un tomista no menos decidido. ¿Cuál de ellos es mejor desde el punto de vista moral que determina la definición de tradición esgrimida por MacIntyre? ¿Es preciso intentar responder a esta pregunta, por lo demás aparentemente bien formulada de acuerdo con el hilo de nuestra argumentación? Pero admitamos que puede estar mal planteada así la cuestión, pues MacIntyre cree disponer de un recurso por medio del cual se puede mostrar que o bien una tradición frente a otra o bien un estado de una tradición frente a otro estado de esa

¹⁹ Ullses Moulines, C.: ¿Existe progreso genuinamente científico?, en *El trabajo filosófico en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*, p. 24

misma tradición, uno de ellos es superior al otro. Es así: sea A una tradición (o momento de una tradición), sea B otra tradición (o momento, etc.); entonces, A es racionalmente superior a B (esto es, supone un progreso racional) si y sólo si A, en sus propios términos, explica y resuelve los problemas que B no puede resolver dados los términos de que dispone.

Concediendo que este planteamiento no tiene objeción, aunque resuenen en él los ecos de la filosofía de la ciencia, veamos si con él se puede mostrar que un momento de la tradición supera racionalmente a otro momento de esa misma tradición: en punto a moral, el ejemplo que escojamos debe referirse a algo como esto: arbitrar medios que hagan a las personas mejores de lo que son. Quizás sirva el siguiente: va de suyo que, según Aristóteles, algunas personas pueden, si quieren (y sobre todo si las dejan los infortunios de la vida) ser felices. No tiene disputa, según san Agustín, que nadie puede ser feliz si no hace de Dios su felicidad: mientras las personas del primer caso creen que es en este mundo humano y por medios humanos como debe plantearse la conquista de ese afán -la felicidad- que a todos invade, quienes adhieren a la propuesta agustiniana sostienen que ni es en este mundo ni por medios meramente humanos como se logrará alcanzar la felicidad. A primera vista ambas posiciones lucen incompatibles.

Tomás de Aquino, concededor de ambas tesis, desprovisto de un criterio independiente que pudiera satisfacer ambos requerimientos a la vez, arbitró un expediente que respetando lo esencial, corrigiendo lo que debía corregirse, introduciendo elementos desconocidos para ambos, logró superar a ambos sin eliminar lo esencial de sus aportes. Todo indica que lo introducido fue esto: el Dios del que no podía disponer Aristóteles, pero sí Agustín, fue introducido sobre el esquema aristotélico de la vida buena; y la clase de razonamiento dialéctico de la que no disponía Agustín se la endosó a éste desbaratando, por medio de los dictados de la ley natural, su teoría de la iluminación del entendimiento por Dios. A esto llama MacIntyre progreso, o sea, una explicación fiel y novedosa a un tiempo acerca de una incómoda situación

heredada. En este ejemplo, el progreso parece consistir en una mejor explicación teórica. Pero dijimos antes que en punto a moral parece relevante preguntarse por si quienes adoptan la solución de Tomás, son mejores o no que quienes pensaban o como Aristóteles o como san Agustín. A esto, MacIntyre respondería que un individuo aristotélico se concibe ante todo como habitante de la polis, el individuo agustiniano como peregrino a su patria definitiva y que Tomás fue capaz de integrar ambas ciudadanías. Pero la pregunta es: ¿serán los individuos educados en esta superior expresión teórica mejores moralmente que los educados en la polis o en una comunidad agustiniana? ¿Cómo saberlo? ¿Cómo podría saber MacIntyre que es mejor para él hacerse un cristiano agustiniano si no es porque ha decidido ser un cristiano agustiniano?²⁰ Las cosas pueden complicarse aún más sin mucha estridencia. No creemos que haya forma, si no es deshaciendo literalmente a Aristóteles o a san Agustín, de compatibilizar la idea de que no se puede ser feliz y miserable -hablo de bienes materiales- según Aristóteles, con que sí se pueda según san Agustín; es más, es condición *sine qua non* según el Estagirita contar tanto con bienes de fortuna como con *fortuna* y buena cabeza para ser feliz: vano intento el del miserable que se empecine en un propósito imposible dada su descripción del *eudaimonikós*; (que esta misma idea pronto encontró oposición, se ve de sobra con sólo reparar en diversa doctrinas morales tenidas siempre en menos en cualquier historia de la filosofía; hablo de los epicúreos, cínicos...). No así para san Agustín: a juzgar por su propia vida y por la que recomendó se llevara, los bienes materiales han de reducirse a los imprescindibles que la necesidad impone.

Nuestra conclusión, por tanto, sólo puede consistir en que si bien no hemos construido un argumento directo en contra del progreso de la tradición, hemos señalado al menos algún límite a la pretensión de MacIntyre; ese límite se relaciona con modos de vida individuales que, habida cuenta de la historia cultural que

²⁰ Cfr. MacIntyre, A.: *Justicia y racionalidad*, p. 26. Ignoro si esta declaración de MacIntyre puede compatibilizarse con el resto de sus tesis.

engloba a la presentación del pensamiento de MacIntyre, hemos aprendido a respetar antes que a comprender o tratar de justificar.

1.5 De la comunidad al individuo

Cuando, como MacIntyre acostumbra, los problemas o temas de que nos hacemos cargo poseen dimensiones de gran escala, no es de extrañar que se abran tantos frentes y se dejen tantos cabos sueltos, que después resulte complicado encerrar en pocas ideas, no digo ya los argumentos presentados para sostener una tesis, sino la tesis como tal. En este apartado intentaremos, a partir de la concepción de la vida buena dada por MacIntyre, señalar cómo su desarrollo, que se pretende político en términos comunitaristas, desemboca parcialmente en la convalidación de valores no suscritos en principio por la concepción de la vida buena que defiende.

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 es²¹.

Esta definición implica una diferencia importante explicada en otras partes de las obras de MacIntyre²². Me refiero a la distinción entre bienes de la eficacia y de la excelencia, bienes exteriores a una práctica y bienes interiores a una práctica (artística, deportiva, moral...). A cada una de estas distinciones corresponden diversas virtudes y clases de justicia. Más ampliamente, lo que se considera como bueno o como malo, remite a estadios particulares de la evolución ideológica de los grupos sociales.

²¹ MacIntyre, A.: *Tras la virtud*, tr. Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987, p. 271

²² Véase *Justicia y racionalidad*, capítulo I

La tradición aristotélico-tomista, y con ella el llamado comunitarismo, sostiene la tesis de que los bienes de la excelencia convienen más que los de la eficacia si se quiere que en el objetivo en que coincidirían ambos bienes -la felicidad-, ésta prevalezca por encima de bienes reconocidos como tales, pero mucho más limitados. Ahora bien, dando por sentado, como MacIntyre da y nosotros también, que la nuestra es una sociedad que se dice liberal, merece la pena debatir con la tradición acerca del surgimiento de este tipo de sociedad. Pretenderemos en este apartado mostrar que si bien no es cierto que a la tradición aristotélicotomista no se le puede adjudicar directamente el nacimiento de la sociedad liberal, sí se puede argüir razonablemente que de modo indirecto la ha promovido tanto ayer como hasta hace poco. Empecemos.

*... lo que hizo necesaria la creación de instituciones liberales fue, en gran parte, el manifiesto fracaso de los grupos religiosos de diverso tipo a la hora de establecer un acuerdo racional sobre sus diferentes y opuestas concepciones del bien... La sociedad liberal debe concebirse y justificarse como un acuerdo autolimitado sobre el bien*²³.

Suponemos que nadie sostendrá la idea de que la suerte histórica de la filosofía aristotélicotomista ha sido de poca monta. Ninguna otra doctrina, exceptuado el ideario ilustrado a todas luces menos articulado institucionalmente, ha logrado penetrar estructuras fundamentales de poder e influencia; sin embargo, ha fracasado. Permítaseme traer aquí algún ejemplo de un pasado no lejano que tiene el atractivo suplementario de que el tomismo figura en él sin la menor duda; además muestra cómo es posible y del todo imprevisible, que se hagan las cosas por determinados fines y resulten otros.

²³ Stout, Jeffrey: *Liberal Society and Languages of Morals*, Soundings, 59, 1/2, (1986), pp. 38s, citado por C. Thiébaud: *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 56

*En 1953, la Santa Sede y el Episcopado español firman un acuerdo que mejora la imagen internacional de Franco y consagra el predominio de la Iglesia dentro del régimen. A la sombra del nacionalcatolicismo tuvo ésta todo lo que cualquier institución humana hubiera podido desear: auténtico poder social, aceptable bienestar económico, riguroso control de sus posibles enemigos, inusitadas facilidades para la práctica religiosa y el endoctrinamiento clerical. Los medios de comunicación le fueron absolutamente propicios y toda la presión social se volcó en el fomento de diversas manifestaciones de religiosidad; el viejo anticlericalismo tuvo que retirarse a sus cuarteles de invierno. A la larga, la Iglesia perdería casi todas las batallas: no conseguiría organizar una auténtica comunidad de creyentes, no crearía una verdadera cultura católica y fracasaría en su intento de catolización integral de la sociedad*²⁴.

La figuración del tomismo en esa historia estuvo representada por una extraordinaria influencia doctrinal que no debe distar mucho de la influencia doctrinal del liberalismo sobre la cultura de masas que tantas desazones procura a MacIntyre en su obra *Tras la virtud*:

*Mientras la industria crecía y aumentaban los placeres del consumo... (paradójicamente, esa influencia doctrinal de raigambre indudablemente tomista) ponía a la sociedad española en sintonía con la cultura del bienestar, abierta a la aceptación de los bienes terrenales y menos tentada por la esperanza sobrenatural*²⁵.

²⁴ García de Cortázar, F. y González Vesga, J.M.: *Breve Historia de España*, Madrid, Alianza, 1944, p. 595

²⁵ *Ibid.*, p. 621 (Paréntesis mío)

Con todo, se puede acudir a otros terrenos sociopolíticos en los que no resalta menos la paradoja de la tremenda ambivalencia de individuos e instituciones del presente: el lenguaje de la modernidad. Me refiero al lenguaje predominante, al mensaje político francamente degradado en medio mundo por causa de la inconsecuencia y de la corrupción, el lenguaje de la democracia.

*Más preparada para encajar el cambio, la Iglesia se adelantó por medio de su jerarquía a saludar el proyecto de convivencia política... jamás la Iglesia había recorrido tanto camino en tan breve tiempo, desde su legitimación de la dictadura militar hasta su apoyo al programa de la democracia... Aprendida la lección de su fracaso... apoyó al sector reformista del franquismo, alentó a la oposición liberal y contribuyó, más que ninguna otra institución, al reblandecimiento de la agresividad de la derecha conservadora contra el nuevo régimen democrático... pero en seguida surgiría (la tentación del pasado paréntesis nuestro) bajo la forma de reclamación de los derechos de...*²⁶

Aquí justamente queríamos llegar, al lenguaje de la modernidad patente en las últimas palabras del texto citado. ¿Quién que se respete y tenga por medianamente civilizado no habla ese lenguaje? Constituye un tópico ya cansón el señalar el fracaso de la modernidad: si no nos engañamos, fue propósito de la modernidad lograr que los individuos se condujeran cada vez más y mejor por su propia cuenta (autonomía moral); pues bien, lo ha conseguido. Que el ideal fuera imaginado en su mejor expresión como menos apegado al capricho o a los bienes de la eficacia y más pulido en cuanto a educación pública se refiere, es un problema importante, pero no resta un ápice al objetivo logrado. Pero lo que ahora se quiere subrayar es la indeclinable conquista de un lenguaje básico compartido:

²⁶ *Ibid.*, p. 627

*En nuestra parte del mundo ya no hay actualmente... un concepto confesable de poder que no sea el liberal*²⁷.

Entiendo por básico y compartido un lenguaje en clave de derechos, libertades y autonomía, convertido en un lenguaje de *sentido común*²⁸.

Este sentido común del lenguaje político y cultural, justamente por haber llegado a ser lo que es, no se caracteriza por su honda reflexividad, en contra de lo que sucede con el esfuerzo ingente de los comunitarismos y neoaristotelismos de moda: el despliegue de investigación y puesta al día de una argumentación reflexiva, a contracorriente, es signo elocuente de que las tesis de quienes optan por la vuelta al nido de la comunidad o a la preponderancia de las instituciones sobre los individuos, muestran su no escasa fragilidad:

*En efecto, el riesgo obvio al que se enfrenta cualquier definición contextual de las nociones de bien y de justicia, como son estas definiciones comunitaristas en base a una tradición moral, es que los límites de la comunidad que se convierte en criterio de tal definición pueden ser tan estrechos o tan cerrados que ninguna diferencia, por no decir ya ninguna disidencia, pueda ser tolerada, y ello es más acuciante cuando hablamos de comunidades ya multirraciales, multiétnicas o multiculturales*²⁹.

O con otras palabras, gracias al respeto ganado en la modernidad hacia distintos tipos de comunidades tradicionales existentes, hoy

²⁷ Calomarde, Joaquín: Práctica perpleja de la tolerancia, en *Claves de razón práctica*, n.º 57, Madrid, Promotora General de Revistas, 1996, p. 63

²⁸ Cfr. Requejo, Ferrán: El cuadrado mágico del liberalismo, en *Ibid.*, n.º 46, p. 3

²⁹ Thiebaut, C.: *Los límites de la comunidad*, p. 58

su misma multiplicidad exige de ellas un lenguaje común: lejos de no reconocer los valores de cada una de esas comunidades, el problema radica en dar con un lenguaje no neutral, aspecto en el que sin duda MacIntyre tiene razón porque nadie sabe cuál lenguaje podría ser ése en el que todas puedan reconocerse porque todas pueden aportar algo al mismo. En este sentido,

la noción misma de tradición... y las propuestas políticas comunitaristas no pueden ejercitarse... si no es a partir del marco político del liberalismo y, en cierto sentido, como su complemento. De forma similar, y por lo que a la idea de comunidad respecta, no puede entenderse una idea de comunidad moral si no es a partir de una inevitable diferenciación que exige nociones de respeto a las diferencias y a las minorías, es decir, que requiere las nociones modernas de tolerancia y dignidad del individuo³⁰.

Resulta un poco difícil desprenderse de la sugestión de que las tesis que MacIntyre defiende vienen envueltas en un ropaje excesivamente dramático por momentos, y por tanto, cargado de la emoción que toda elección personal implica, mucho más si se sale a la palestra de su defensa frente a contrarios. Unos contrarios, quizás convenga decirlo, revestidos de ciertas exageraciones insustanciales, pero que se muestran de esa manera más vulnerables a su crítica.

1.6. No hay una tradición

Llegados a este punto, consideramos oportuno abrir un poco más las perspectivas particulares que hemos comentado a fin de, sintonizados con algunas preocupaciones importantes de la investigación moral anotadas por MacIntyre, tratar de señalar en qué puntos nuestro autor aporta razones de peso para salirse

con la suya y en cuáles, creemos, pueden oponérsele límites difícilmente inaceptables.

En el capítulo XVII de *Justicia y racionalidad*, MacIntyre ha mostrado de modo suficiente cómo el liberalismo se ha convertido en *una*, otra, tradición de investigación moral. Todo lo que de relevante encierra esa afirmación puede verse en el capítulo siguiente de esa misma obra ("La racionalidad de las tradiciones").

Ahora bien, si como allí se sugiere, el liberalismo se ha convertido en otra tradición, cabría pensar que ha abrazado alguna de las exigencias inherentes a este tipo de adopciones, entre ellas, la exigencia de cierto exclusivismo teórico apropiado y excluyente. Excluyente, porque la doctrina liberal se justificará en razón de una verdad, *su* verdad, y en tal sentido parangonable a las pretensiones de cualquier otra tradición. Apropiado, porque si no se conformara a partir de otras tradiciones, no se comprendería por qué tipo de razones bien fundadas ha podido desarrollarse dicha tradición. En efecto,

El ofrecer un tipo de razones, apelar a un tipo de creencias de fondo, significaría ya haber asumido el punto de vista de alguna tradición particular. Pero si hiciéramos semejante asunción, entonces no podríamos tener ninguna buena razón para conceder mayor peso a los argumentos propuestos por una tradición particular en lugar de a los argumentos propuestos por sus rivales³⁷.

Parece desprenderse de lo anterior, la idea de que si unos individuos cualesquiera adoptaran la tradición liberal, no tendrían mejores razones que otros individuos cualesquiera para pretender que sus argumentos superan a los de éstos. Además, se desliza una cierta fatalidad para la conveniencia teórica y práctica del liberalismo, pues si admitimos que surgió con pretensiones de

dar respuesta a conflictos que otras tradiciones no resolvían, ahora resulta que no puede mostrar la superioridad racional de sus postulados.

Dos respuestas posibles pueden adelantarse para precisar el alcance de esta situación: puede argüirse, en primer lugar, que el conflicto de tradiciones no tiene por qué plantearse en términos de superioridad racional, a menos que se dé por hecho consumado que las cuestiones de fondo de la investigación moral hayan de tener que ser planteadas de ese modo; y en segundo lugar, puede aducirse que al haberse asentado como tradición, el liberalismo goza de cierta plausibilidad mayoritaria a buen resguardo del ataque generalizado proveniente de doctrinas minoritarias menos establecidas o en franco deterioro. Concedámoslo pax MacIntyre: puesto que el liberalismo ha *entrado* en liza apelando a términos similares -verdad, razón, identidad personal... -que sus rivales aquí presentados, difícilmente logrará escapar de algún serio inconveniente ya padecido por otras tradiciones. Que el liberalismo se convierta en un dogma, poco tiene de extraño. Otra vez es preciso distinguir entre los dictados de la teoría y lo que se hace con tales dictados.

Pero, ¿por qué debe darse lugar a la confrontación racional entre tradiciones? ¿No encierra el liberalismo la creencia de que los individuos y los grupos establecidos han de bastarse por sí mismos para convalidar una forma de vivir y que no hay instancia a que apelar, fuera de la propia tradición, cuando aparecen los conflictos? En este sentido, el liberalismo arguye a favor de lo establecido, pero -debe no olvidarse- lo establecido aparece ya como plural antes de que el liberalismo venga a convalidarlo o conferirle derecho de palabra: no tiene nada de inexplicable que el liberalismo padezca hoy desafíos teóricos ya viejos, pero no es su *culpa* exclusiva el que toda una tradición ya consagrada en y por nuestra cultura occidental, reafirme que una de nuestras más aquilatadas costumbres consiste en rizar el rizo de la mejor explicación teórica de cuanto se nos alcanza. En efecto, cada una de las tres tradiciones estudiadas por MacIntyre constituye un

ejercicio, una muestra y una pretensión de *la razón*, por lo que cabe preguntarse si tales ejercicios, muestras y pretensiones están como están más por un motivo ceñido a un tiempo y a la preponderancia social de unas ideas que al *gobierno* de los acontecimientos desde el tribunal de la razón.

Ninguna representación del pasado es inocente, y si además está elaborada con fines propedéuticos, como es el caso de cualquiera de las tres tradiciones morales en discordia, menos inocente todavía aparecerá. Mas en este punto acontecen los inevitables reacomodos que las teorías morales sufren cuando confrontan todo su andamiaje teórico con los rigores de su aplicación práctica.

Pero señalábamos antes que puede adelantarse otra respuesta a la pretensión del exclusivismo liberal. Veamos.

¿Qué clase de razón o razones pueden oponerse a la aparente brutalidad de que las cosas son así? ¿Cómo afrontar el hecho de que hemos construido una sociedad que permite a los individuos mayores espacios para expresarse a su gusto? Esta vaguedad debe ser matizada, sin duda, pero no hasta el punto de eliminarse.

No es una creación radicalmente nueva la de *dejar* que las personas o los grupos se las compongan a su antojo; ni se necesita de una sociedad liberal para que reine cierto pluralismo difuso no desasistido de buenas razones, ni ha habido que esperar tampoco al liberalismo para comprobar que una sociedad determinada se descompone sin remedio. Por ejemplo, ¿no convivieron en la Antigüedad distintas versiones filosóficas de la moralidad? O algo más chocante aún dentro de una tradición: ¿no han sido cobijados por idéntico manto doctrinario el eremitismo de los disidentes y el mundanismo de los integrados? Entonces, ¿cómo salir del círculo de lo dado? Puede mostrarse sin mucho reacomodo conceptual que cada una de las versiones

de la moral sometida a estudio, encierra en su formulación contenidos de sus oponentes. En distintos niveles, y sin pretender reducir unas a otras, nadie negará que la tolerancia evangélica puede interpretarse como un valor adscrito al liberalismo, o que hasta su expansión y práctica generalizadas, plasman aquel valor de un modo que su soporte tradicional más propio nunca pudo establecer dadas sus ínfulas de dominación. O al revés, la facilona e irreflexiva asunción del liberalismo, dada ya su connatural imposición, encierra la amenaza de una vacuidad racional respecto de opciones morales que a la larga pueden constituirse en semillas de su declinación: ningún sistema moral suele imponerse por las buenas razones estrictamente teóricas que exhibe. Necesita del sentimiento de que tiene razón; pero ese sentimiento no procede en último término de la teoría, sino una vez más, de la representación del pasado y de la experiencia del presente. No es incompatible, desde un punto de vista moral, afirmar la superioridad teórica de una doctrina dados sus ideales y rechazar al mismo tiempo sus realizaciones históricas. Por ejemplo, es difícil resistirse a admitir que cuanto más extendían los españoles la verdad de su fe religiosa, más la desacreditaban, dados los métodos de esa expansión. Al final surgió, como al parecer no podría ser de otro modo, la creencia de que justamente esa fe debía ser la verdadera, puesto que se impuso. Otro tanto puede ocurrir hoy con el liberalismo: toda la altura de sus formulaciones ideales, que sin duda confieren al individuo una supremacía fundamental y prospectiva acerca de lo que ha de establecerse como *moral* por encima de la sociedad en que se desenvuelve, no garantiza en absoluto la verdad de su praxis histórica.

Pero al mismo tiempo, nadie puede negar sensatamente que tales ideales han logrado, como MacIntyre no se cansa de exponer, una supremacía socialmente encarnada que ha desplazado a sus competidoras.

Por tanto, aun concediendo -y ya es mucho conceder- que el triunfo del liberalismo es el triunfo de un error desde la perspectiva de la tradición aristotélicotomista, ¿cómo resistirse a

la idea de que la representación del pasado cambia a medida que se transforma la experiencia del presente? Uno de los hitos de esa representación está constituido por el valor moral del individuo, esto es, por el simple hecho de su facticidad; afirmación esta que tiene como una de sus consecuencias la creencia de que el individualismo reinante procede, en parte, del fracaso de una tradición agotada en algún momento de un pasado que proveyó él mismo de un espléndido argumento a la tradición que ahora se impone.