

## El riesgo neoaristotélico

Por MARÍA LEONOR SUÁREZ LLANOS

Universidad de Oviedo

La vieja idea, «nada más moderno que lo viejo», soluciones antiguas para los nuevos problemas, parece ser uno de los presupuestos fundamentales de los actuales «neo-aristotelismos comunitaristas». Sin embargo, nosotros, con una cierta facilidad y, quizá, un tanto intuitivamente, no podemos dejar de cuestionarnos la validez de tales formulaciones.

Ciertamente, hablar de «comunitarismo» conlleva ambigüedad<sup>1</sup>, la derivada de las múltiples formas, caracteres y matices que éste puede adoptar. Por eso intentaremos especificar cuál es nuestro objeto de estudio. Así, primero, nos referiremos al «comunitarismo» como la corriente de pensamiento —que en los ochenta se inicia dentro del ámbito anglosajón y norteamericano— que adopta como núcleo teórico y objeto central de su análisis la realidad ético-política y jurídica que se circunscribe al ámbito de la comunidad y a la tradición en la que tal comunidad se incorpora, para reivindicar una nueva forma de comprensión de la relación de la misma con los particulares que la libre de las intromisiones y desviaciones perjudiciales y disgregadoras, ajenas y externas que han venido siendo proclamadas y potenciadas por «el» liberalismo como abanderado de las pretensiones de «neutralidad y universalidad de las formulaciones de la justicia»<sup>2</sup> en su proclama del «individualismo metodológico y atomizador». Segundo, dentro de ese «comunitarismo», nos ocuparemos de aquella forma de «comunitarismo orgánico» que reivindica la prioridad

---

<sup>1</sup> Como señala CARLOS THIEBAUT «el término “comunidad” es políticamente vacío y puede aludir, a la vez, a referencias semánticas opuestas según sea su empleo, ...» (THIEBAUT/1988, p. 52). De la misma vacuidad del término «comunidad», proviene la ambigüedad ético-política y las consecuencias jurídicas de la articulación comunitarista.

<sup>2</sup> Frente a lo que el «comunitarismo» esgrime «el recurso a la eticidad de una comunidad particular y a su propagación de la prioridad de lo “bueno para nosotros” sobre lo “justo para todos”» (APEL/1994, p. 16).

ontológica y moral de la comunidad –como ente orgánico– sobre el individuo y que, a partir de la evaluación de los desastrosos resultados de los presupuestos liberales contemporáneos, levanta el acta de defunción pertinente, para abrir la sucesión *ab intestato* del recién fenecido a favor de las formas tradicionales de raigambre aristotélica. Y, tercero, respecto de éste, intentaremos una revisión del neo-aristotelismo en su versión más puramente comunitarista, centrándonos en uno de sus autores más representativos, Alasdair MacIntyre. Así, interpretaremos la argumentación aristotélica para ver cuánto de «aristotélica» y cuánto de «neo» tiene la formulación de MacIntyre, por atisbar las derivaciones y las posibilidades de ese «neo-aristotelismo».

Es muy cierto que, últimamente, MacIntyre se decanta por un tipo de neo-aristotelismo tomista. Nosotros no excluimos interesadamente tal cuestión. Sin embargo, consideramos que la concreción de esta opción, manifestada tanto en *Three Rival Versions of the Ethics* cuanto en *Whose Justice? Which Rationality?*, tiene fundamentalmente dos repercusiones que consideramos desantendibles, por lo que al interés de este estudio respecta, sin que por ello estemos tergiversando el núcleo de la formulación de MacIntyre. Por decirlo brevemente, para nosotros, el recurso de MacIntyre a la tradición tomista se presenta con la finalidad de superar ciertos aspectos problemáticos que acompañan al esfuerzo de recuperación de la teoría de Aristóteles.

En este sentido, la reivindicación tomista de MacIntyre se nos presenta articulada con una finalidad «estratégica» que desarrolla su plena efectividad respecto de dos estadios, el uno formal y el otro material. Así, desde la perspectiva formal, lo que el tomismo de MacIntyre parece venir a resolver es la misma objeción teórica referida a la diversa interpretación aristotélica, de tal forma que el neo-tomismo de MacIntyre, de una parte, auto-protegerá la propia interpretación que MacIntyre pretende, renunciando a otras posibles, para lo que se sirve de la lectura de Tomás de Aquino, a la par que, de otra parte, permite a MacIntyre objetar al mismo Aristóteles, parapetándose así frente a sus críticos, al reconocer la «crisis epistemológica» en la que habría caído la argumentación aristotélica y presentar la solución tomista frente a la crisis que, por lo tanto, se nos presenta como la solución de la «crisis epistemológica» de la tradición vindicada.

Desde la perspectiva material, MacIntyre recurre al Aquinate para solventar ciertas deficiencias sustantivas que aquejarían a la argumentación de Aristóteles. Sin embargo, a nosotros, lo que nos interesa no es el tomismo en cuanto tal, sino la interpretación que de éste presenta el «comunitarismo de MacIntyre», y este neo-tomismo es uno que, en lo fundamental, se conforma a la formulación aristotélica, cuyas fundamentales innovaciones se centrarían, de una parte, en la asunción de la concepción agustiniana de la naturaleza humana caída y, de otra parte, en la concreción de la imposibilidad de la manifestación de la justicia como virtud natural si no es a partir de la virtud sobrenatural de la gracia del

Dios cristiano transmitida por el Espíritu Santo y, hoy, encarnada en su aspecto político y gubernamental en la figura del Papa católico y en su orden institucional. Y, en tanto que las repercusiones de la consideración de la naturaleza humana como caída no altera, desde nuestro punto de vista, las concepciones aristotélicas de la racionalidad, de la virtud, de la voluntad, del juicio y de la acción y la responsabilidad, y como la formulación teológica de conversión de los gobiernos políticos en gobiernos católicos —en las comunidades que se presenten como cristianas— no viene sino a incrementar las mismas posibilidades de problematización de la teoría aristotélica, como apuntábamos, de lo que trataremos será de mostrar la reivindicación más política de MacIntyre, que es aquella cuyo núcleo reside en la teoría aristotélica.

Nuestra pretensión y nuestro posicionamiento previo presupone, por lo tanto, la asunción de que los argumentos aristotélicos retomados por MacIntyre no se ven desfigurados por su opción tomista de reformulación aristotélica y agustiniana, simplemente, se nos presentarán como más digeribles y menos susceptibles a la crítica en tanto que más próximos, quizá más estéticamente trazados y dotados de unas ciertas notas de ascetismo frente a las que parece florecer el rubor, a la hora de la crítica, con mayor facilidad que cuando nuestro objeto de atención abandona al Dios establecido en favor del «intolerable» politeísmo.

Por lo tanto, elegimos a Aristóteles como el fondo, el prelude, como el «*background*», sobre el que se asentará el desarrollo de una tradición a la que, en momentos o estadios concretos de su desarrollo, se irán incorporando los diversos teóricos representativos del comunitarismo orgánico —como Sandel, Barber, Sullivan, Bellah o MacIntyre...—.

*El iluminismo nietzscheano de MacIntyre.*—Para MacIntyre, Nietzsche será quien saque a la luz el problema, las contradicciones y el engaño del proyecto liberal, consistentes, fundamentalmente, en la proclamación por las distintas concepciones éticas liberales del «emotivismo» en virtud del cual diversas y contrapuestas formulaciones se justifican en una irreductible pluralidad de valores<sup>3</sup>. Tal «visión», para el «comunitarismo», en particular el de MacIntyre, es racionalmente incorrecta, siendo la causa de un irremediable relativismo insolvente ante los problemas éticos, políticos y jurídicos del hombre contemporáneo.

Uno de los méritos nietzscheanos, para MacIntyre, sería el del desenmascaramiento de la falsa candidatura al desempeño del papel de la moderna moralidad de la ética kantiana —como soporte de una ley universal garante de las actitudes morales del sujeto individualista— pues, en la misma línea en la que Hegel establecía su crítica, para Nietzsche, como

<sup>3</sup> Este «emotivismo», del que MACINTYRE proclama como «defensor más agudo y a la vez más sistemático» a ISAIAH BERLIN (MACINTYRE/1987, p. 141), es, para nuestro autor, el logro de una modernidad inmersa en un proceso radical racionalizador que vendría a legitimar la política del disenso. Como señala J. C. ELVIRA el «emotivismo», para MACINTYRE, «no conduce sino a una situación de amoralismo eufemísticamente encubierta bajo la denominación de pluralismo moral» (J. C. ELVIRA/1994, p. 170).

señala MacIntyre, Kant sólo diseñó una fórmula que, engañando y confundiendo, demostrará al sujeto que éste tenía razón.

Pero, a pesar de tan «meritoria» crítica, con lo que Nietzsche no habría sido capaz de «lidiar» templadamente habría sido con la tarea de trascender las limitaciones de la formulación kantiana criticada. Será en este punto en el que «cambie el tercio», tomando la alternativa un MacIntyre para quien, como señala Okin, «debemos volver a lo que él llama “la tradición clásica” de las éticas, regresando al concepto de las virtudes, si vamos a ser rescatados de lo que él considera como la incoherencia del lenguaje moral y la práctica modernos» (Okin/1989, p. 43). Para MacIntyre tal regreso pasa por vindicar una visión premoderna y ésta, según MacIntyre, «habrá de hacerse en términos cercanos al aristotelismo o no se hará»<sup>4</sup> (MacIntyre/1987, p. 152). Si Nietzsche criticaba a la Ilustración por dejar de lado la cuestión acerca de qué clase de persona voy a ser, las formulaciones típicamente modernas sólo nos ofrecerán una respuesta que es indirecta pues, ahora, la cuestión primordial se refiere a las reglas: «¿qué reglas debemos seguir? y ¿por qué debemos obedecerlas?» (MacIntyre/1987, p. 152); con lo que, la justificación de las virtudes depende de la justificación previa de las reglas y principios, recordando todo su vigor, frente a sus herederos, la crítica formulada frente a Kant.

Lo que MacIntyre propone es invertir el orden valorativo, «en primer lugar debemos prestar atención a las virtudes para entender la función y autoridad de las reglas» (MacIntyre/1987, p. 153).

*La «acción de regreso»: Aristóteles.*—De lo que se trata, por tanto, es de establecer un nuevo punto de partida que posibilite el retornar a Aristóteles<sup>5</sup> recobrando, así, el *corpus* de una determinada tradición —la *tradición clásica*—, que se inicia a partir de las sociedades heroicas.

El argumento de MacIntyre es bien sencillo, a saber, que si Aristóteles no se pregunta «qué es lo que digo yo acerca de un tema determinado» —y en qué se parece o diferencia de lo que dices tú—, sino que se pregunta «qué *debemos* decir *nosotros*», es porque él mismo es el

<sup>4</sup> THIEBAUT, en su *Cabe Aristóteles*, delimita la posibilidad de una vuelta a ARISTÓTELES. Ahora bien, su inmediata preocupación es la de definir los términos en los que es posible y aceptable la relectura aristotélica, que no serán otros que los de la definición de la identidad personal a partir de un contexto valorativo moderno que sí permite la capacidad de juicio moral en tanto que, a diferencia de la eticidad inmediata del mundo clásico de contenidos normativos no susceptibles de crítica, se ha vuelto reflexivo.

<sup>5</sup> La vuelta a ARISTÓTELES que MACINTYRE pretende inicialmente —en *After virtue*— seguirá, principalmente, la senda de la *Ética Nicómaco*: «la tradición dentro de la que coloco a Aristóteles es la que hizo de la *Ética a Nicómaco* el texto canónico de la interpretación aristotélica de las virtudes» (MACINTYRE/1987, p. 187). Será *Whose justice? Which rationality?* la obra que incorpore, ya en una forma más sistemática, las tres *Éticas* aristotélicas —destacando de forma clara entre ellas, como él mismo reconoce, la *Ética a Nicómaco*— en conjunción con su *Política*, realizando, muy puntualmente menciones a otras de las grandes obras aristotélicas como *De anima*, *De motu animalium* o la *Metafísica*. Nosotros nos serviremos, básicamente, de la trilogía ética aristotélica, *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* y la *Gran Ética*, así como de su *Política*, en tanto que ésta nos ofrecerá el reflejo «político» o, como podrían decir ARISTÓTELES o MACINTYRE, «sociológico», de su formulación ético-moral.

«portavoz» de una conciencia conjunta –*nosotros*– que está implícita, que subyace al pensamiento y al curso de acción cotidiano de ese *nosotros*. Desde esta perspectiva, podrá congratularse MacIntyre de haber tomado para su propia formulación aquella otra que habría logrado eludir la «falacia naturalista» frente a la que nos advertía E. Moore. Y, esto es así en tanto que los juicios sobre las virtudes que realiza Aristóteles son «un tipo de sentencia factual» (MacIntyre/1987, p. 187).

Lo que Aristóteles nos estaría presentando serían los patrones de acción debida, como buena y justa, de acuerdo con los parámetros de racionalidad práctica y de voluntariedad.

Nosotros, al revisar el neo-aristotelismo de MacIntyre trataremos de acceder al bien aristotélico –en su relación con la virtud y, en particular, con la justicia–, cuestionándonos el margen de racionalidad y libertad dejado al individuo.

El *bien* del hombre, para MacIntyre, uno de los más atrayentes elementos de la filosofía de Aristóteles, que se vincula a la consecución del *telos* específicamente humano, se formula como su «felicidad» conforme a la «virtud».

Pues bien, ya desde este momento, podemos dejar sentado que ese mejor bien del hombre, su felicidad, coincide con el bien de la comunidad, aunque no de cualquiera, sino de la *polis*, la comunidad civil –como aquella que comprende a todas las demás–, de forma que a partir de la sumisión del individuo a lo que tal comunidad define como virtuoso, obtiene el hombre su bien particular. Y, porque la «comunidad civil», la *polis* aristotélica, es previa a nosotros es posible hablar de un fin propio de tal tipo de comunidad que fundamenta y da sentido a los hombres y a aquellas que hayan de considerarse como las virtudes específicamente humanas<sup>6</sup>.

Ahora bien, conforme a los textos aristotélicos, y de acuerdo con MacIntyre, el bien que proporciona la felicidad del hombre inserto en la comunidad, no es el bien proclamado por cualquier comunidad civil –como cualquier territorio dotado de una estructura política, y al que denominemos comunidad– sino aquel que se define en el marco político y moral de comunidad que desarrolla la *polis* griega<sup>7</sup>.

Tal tipo de proclamación aristotélica de la *polis* griega, parece reflejar la asunción aristotélica de una clave universalista que, en cualquier caso, en opinión de MacIntyre, no nos debe hacer pensar que estamos frente a

<sup>6</sup> La virtud no tiene su lugar en la vida individual, sino en la vida de la ciudad; «el individuo sólo es... inteligible como *politikon zoon*» (ARISTÓTELES/1959, p. 190), «(s)eparado de la *polis* lo que podía haber sido un ser humano se convierte en un animal salvaje» (MACINTYRE/1994, p. 108).

Pues, si cada individuo particular no se basta a sí mismo, la mera reunión de un conjunto de individuos que no se bastan a sí mismos, no parece ser nada con entidad suficiente como para aportar la plenitud a cada uno de los particulares.

<sup>7</sup> Las demás «agrupaciones de convivencia» estarían sosteniendo un criterio moral equivocado, un régimen político inadecuado, insuficiente o corrupto, o serían la pura manifestación de la barbarie.

una teoría de tipo normativo. Y, esta cuestión no es baladí en tanto que con ella ya estamos incidiendo en una de las cuestiones teóricas oscuras del comunitarismo actual, a saber, la de cómo es posible «proponer» una determinada forma de convivencia política y moral partiendo, precisamente, del respeto a la particularidad y especificidad de cada comunidad, es decir, en qué momento se abandona la pretensión de universalidad de la propia teoría comunitaria para dotarse de la nota de especificidad y relatividad propias de la organización particular de cada comunidad.

En cualquier caso, para MacIntyre, la proclamación aristotélica de la *polis* griega no es una elucubración propia del más rancio iusnaturalismo racionalista, pues de los textos de Aristóteles se extrae su pretensión de no tomar como fundamento la idea, ni el elucubrar en el vacío, sino de partir de premisas fácticas dadas<sup>8</sup>. Así, tal tipo de argumentación presupondría un *presupuesto sociológico* en la formulación aristotélica, para nosotros, controvertido.

Será, a partir de tal supuesto como se alcancen unos criterios universales omnicomprendivos y verdaderos.

El «punto de partida sociológico» que eliminaría el carácter falaz de la argumentación aristotélica, del que nos habla MacIntyre (MacIntyre/1987, p. 187), vendría a ser la manifestación de la tradición cultural, moral y política de los ciudadanos que bebieron de la «enseñanza» por la *polis* de la virtud y que ellos habrían consolidado a partir de la repetición de las conductas –del hábito de la virtud–.

Sin embargo, es el argumento de MacIntyre el que, realmente, nos puede parecer falaz pues, para destruir la acusación de que la teoría aristotélica incurre en la «falacia naturalista», se asume, *a priori*, que porque el ciudadano –uno muy concreto, el hombre libre, culto, inteligente y educado en la cultura griega– mantenga las pautas morales y políticas en las que ha sido instruido, tal ciudadano ya no sólo posee un *telos* específico, sino que, además y sobre todo, ése es el que le corresponde y el que define su naturaleza virtuosa específica como hombre, en realidad, su «biología metafísica».

Por eso, tal tipo de argumentación destruirá la acusación acerca de la falacia naturalista desde una perspectiva exclusivamente terminológica; es decir, lo que está dado fácticamente se da porque es bueno y justo –«naturalmente»–, y porque es bueno y justo seguimos haciéndolo. Así, se está introduciendo un elemento valorativo de las conductas que no cabe en el plano de las premisas o del ser, a saber, que lo fácticamente dado es tanto como bueno y justo en el mejor sentido que se quiera dar a estas expresiones. Así, si el criterio que adopta Aristóteles se traduce en que «a fin de descubrir cómo una cosa es realmente, deberíamos examinar un buen ejemplar de tal cosa y no el que es imperfecto o se encuentra

<sup>8</sup> Para SAMARANCH, «(l)a ética aristotélica es,... la de un hombre terreno, instruido y culto... cuya conducta nos dice, por la experiencia repetida de la valoración de caracteres humanos, que aquello es realmente algo superior...» (SAMARANCH/1981, pp. 12-13 y 14).

en alguna manera dañado» (Rowe/1979, p. 173), la objeción se presenta en tanto que mientras que estemos otorgando una valoración positiva hacia aquello que calificamos de «buen ejemplar», habrá de especificarse por qué es ése el buen ejemplar y no cualquier otro al que, por ejemplo, se califique de imperfecto. Cuestión ésta que adquiere especial importancia cuando nos estamos refiriendo a postulados éticos, pautas de conducta o normas jurídicas.

Por tanto, como la felicidad aristotélica es aquella hacia la que si el hombre tiende califica su conducta como de propiamente racional y plenamente coherente con su naturaleza humana en tanto que virtuosa, la cuestión del contenido dado por Aristóteles al término «bien» —como expresión de la felicidad— se traslada al campo propio de las «virtudes». Y como, para Aristóteles, la felicidad individual coincide con la de la comunidad, la ciudad que verdaderamente lo es debe preocuparse de la virtud, pues de otro modo *la comunidad se convertiría en una alianza y la ley en un convenio* y «en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos» (Aristóteles/1970, p. 84).

En esta misma línea, uno de los argumentos del actual comunitarismo se presenta, de una parte, como la crítica de los derechos como garantías, que no vendrían sino a aislar y a promover la despreocupación del individuo hacia sus semejantes<sup>9</sup> y, de otra parte, como la reacción frente a la comprensión de la justicia como mera forma de articular la protección de dichos derechos y de resolución de los conflictos intersubjetivos que surgen del ejercicio los mismos por los individuos. Es decir, de acuerdo con el argumento aristotélico, critica el comunitarismo tanto la asignación de los derechos conforme a un criterio neutro y libre de toda valoración acerca del merecimiento de esos derechos, cuanto la concepción de la justicia aséptica de todo contenido valorativo sobre el bien, esto es, alejada de la identificación entre lo justo y lo bueno.

*Las virtudes* aristotélicas —cuya posesión posibilita el logro del bien del hombre— pueden caracterizarse, de acuerdo con MacIntyre, por cinco notas. Primera, por su relación con el sujeto concreto, al presentarse como *un término medio relativo a nosotros*, aunque determinado por la razón del hombre prudente. Segunda, por ser la instrumentalización de ciertas pautas cara a la consecución del bien. Tercera, y de acuerdo con lo anterior, por remitirse a la idea de la «conducta habitual virtuosa», lo cual, a su vez, nos pone en conexión con «la educación en la virtud para la acción». Cuarta, por ser el resultado de la voluntad y de la libre elección. Y, finalmente, quinta característica, porque, a partir de las anteriores, el desarrollo de una vida virtuosa parece quedar reservado, en el más alto sentido de la expresión, esto es, como «forma» de alcanzar el mayor bien, a un concreto y, por otra parte, reducido sector de la población de la comunidad.

<sup>9</sup> Tal y como apunta NINO, para los comunitaristas y para MACINTYRE, «sólo una concepción empobrecida y ficticia de la persona moral... permite al liberalismo kantiano mantener sus tesis distintivas de la independencia de lo justo o correcto y los derechos individuales de una concepción de lo que es bueno en la vida» (NINO/1989, p. 139).

Ahora bien, si la virtud es medio para la consecución del bien, lo es, sólo, en cuanto acción voluntaria. La relevancia de tal argumentación, en la que reiteradamente insisten tanto Aristóteles cuanto MacIntyre, se constata al estar apuntando, al menos, a una cuestión fundamental, la de la posibilidad de que la «libre voluntad» aristotélica acabe por convertirse, por lo que al «neo-aristotelismo» toca, en el «libre» o «voluntario» determinismo ejercido sobre los miembros de la comunidad, o en la «forzosa» discriminación de los no miembros de esa comunidad y de quienes, aun siendo miembros de la misma, se comportan como si no lo fuesen, esto es, desatienden sus pautas.

A partir de la íntima vinculación aristotélica virtud-voluntariedad, se puede distinguir en la virtud un «elemento subjetivo», que refiere la virtud a la acción del agente, teniendo presente que sólo el ejercicio de la voluntad promueve la acción virtuosa. La afirmación de MacIntyre de que la formulación aristotélica preserva el elemento volitivo individual cara a la realización de las acciones de acuerdo con las pautas establecidas por las virtudes, es perfectamente congruente con su negación del carácter normativo de las tesis aristotélicas.

Ahora bien, como, de acuerdo con MacIntyre, «el resultado inmediato del ejercicio de la virtud aristotélica, es una elección cuya consecuencia (–resultado–) es la acción buena» (MacIntyre/1987, p. 188), a pesar de que tal «elección va acompañada de razón y reflexión»<sup>10</sup> (Aristóteles/1959, p. 36), con la elección<sup>11</sup> se está aludiendo, más que una opción entre distintas posibilidades, un momento intermedio entre un conocimiento cierto de lo que se debe hacer y una situación no menos cierta que es la prescrita como acción buena<sup>12</sup>.

La valoración de la vinculación voluntariedad de la elección-razón y reflexión del agente, dependerá de cuál es el objeto de la deliberación, cuestión ésta que desarrollará sus imbricaciones en el terreno de la equidad y de la justicia.

Pues bien, si para Aristóteles, es susceptible de deliberación «aquello sobre lo cual deliberaría un hombre dotado de inteligencia» (Aristóteles/1959, p. 36), y éste tan sólo deliberará sobre las cosas que puedan ocurrir por su intervención, que estén a su alcance y sean realizables<sup>13</sup>, la clave que buscamos se encontrará, seguramente, en el grado de rigidez o

<sup>10</sup> El entrecomillado es mío.

<sup>11</sup> Acerca de la elección, como manifestación de la racionalidad práctica del agente que actúa inserto en la comunidad ética de las virtudes, nos parece interesante el estudio que ALEJANDRO CASSINI realiza sobre «La justificación del principio de no contradicción en ARISTÓTELES» (publicado en *Crítica*, 1990, vol. XXII, núm. 65).

<sup>12</sup> Así, cuando ARISTÓTELES señala que la virtud ética es una disposición concerniente a la intencionalidad, tan sólo estará asentando los presupuestos de responsabilidad y mérito por las acciones que son de nuestra autoría.

<sup>13</sup> No cabe, pues, para ARISTÓTELES, deliberación sobre lo inconmensurable, cuestión ésta de la que debería tomar buena nota MACINTYRE al delimitar su argumentación comunitarista en función de unos presupuestos racionales particularistas que fundamentarían el presupuesto de inconmensurabilidad sobre el que se asienta buena parte de su argumentación teórica de raigambre aristotélica.

de flexibilidad con el que entendamos aquello que el hombre puede hacer, pues ello determinará sobre qué puede o sobre qué debe el hombre reflexionar. Y, si el hombre delibera sobre los medios, no sobre los fines, de lo que se trata es de identificar cuáles son los medios y cuáles los fines, pues cabría pensar que, si tal y como hemos visto, el fin del hombre es su bien, y éste no es otro que su felicidad, podrán ser consideradas como medios todas aquellas acciones que hacen feliz al hombre. Sin embargo, la teoría aristotélica apunta a que establecidos aquellos que han de ser considerados como actos buenos, se da una determinación de la acción virtuosa y de la elección que la misma representa; así, la razón humana exclusivamente deliberará sobre el modo mejor de realizar las acciones encaminadas a obtener unos fines previamente dados.

En este sentido, apunta Guariglia que el estudio de la «filosofía de la acción» aristotélica, a partir del mismo concepto de «acción», supone el reconocimiento final de la presencia en la filosofía de Aristóteles de una «concepción “formal” de la virtud» (Guariglia/1990, p. 94), en virtud de la cual «en cada caso, el carácter de “virtuosa” o “viciosa” de una acción depende de los criterios sociales y culturales, históricamente vigentes...» (Guariglia/1990, p. 94), por lo que la justificación moral provendrá de la consideración social y cultural de la acción como virtuosa.

Teniendo en cuenta que Aristóteles mantiene el criterio, constante a lo largo de sus obras, del «desprecio» hacia el grueso de la población en función del tipo de actividad que desarrollan<sup>14</sup>, para nosotros, la naturaleza meramente descriptiva de la realidad ética-política de la filosofía de Aristóteles, es controvertida pues, al existir un criterio establecido de aquello en lo que el bien consiste –articulado en función de las condiciones y de los roles–, podría existir una clara conculcación de lo que hoy podemos entender como libertad.

Si aceptamos esto y, además, tomamos como cierto el hecho de que, tal y como se deriva de los textos aristotélicos, la concreción de las virtudes abarca un espectro tal que no se retrae frente a ninguno de los ámbitos que, más propiamente, y aún en un sentido restringido, podamos tomar hoy como propios de la exclusiva actividad y control privado<sup>15</sup>, no parecerá exagerada la afirmación de que la teoría aristotélica –bien es cierto que contemplada desde una perspectiva extemporánea, aunque a no otra cosa nos obliga un intento de revitalización de la misma al modo

<sup>14</sup> Para PHILLIPS, «en tanto que la visión de ARISTÓTELES es absolutamente teleológica... la mayoría de los seres humanos están proyectados por naturaleza para ser los instrumentos que aseguren que unos pocos realizan su más alto bien» (PHILLIPS/1993, p. 126). Así, entenderá OKIN que, «de hecho, aunque la tradición aristotélica, tal y como es presentada por MACINTYRE está supuestamente orientada al bien humano, aquellos servicios necesarios, productivos, reproductivos y cotidianos, son completamente atendidos, solamente, por los otros, y quienes, así, están absolutamente libres para dedicarse a los más altos bienes –actividad política y vida intelectual– son considerados como plenamente humanos» (OKIN/1989, p. 55).

<sup>15</sup> Pues, no olvidemos que la elucubración aristotélica no tiene ningún tipo de pudor a la hora de introducirse en las casas particulares, regular la educación de los hijos, el trato a la mujer, el momento oportuno para la generación..., para continuar normando todos los extremos de la vida del individuo, administración, amistad...

del propuesto por MacIntyre—, no preserva ni el más mínimo reducto para la libertad individual. Para C. Thiebaut el esfuerzo que supone la estricta vinculación de lo privado a lo público, al más puro estilo aristotélico, revela una vinculación de los conceptos de lo bueno y de lo justo que no apunta sino a un «riesgo obvio» (Thiebaut/1992, p. 58), a saber, «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*»<sup>16</sup> (Thiebaut/1992, p. 58).

La articulación de la «doctrina de la imputación» de Aristóteles, vuelve a justificar su relevancia en tanto que sus efectos sólo aparentemente «no son de naturaleza jurídica, en el sentido actual del término, sino de índole ética» (Máñez/1972, p. 2) pues, como el mismo Aristóteles apunta, tal doctrina también será útil a los legisladores, ya que, como la vida virtuosa «no es agradable al vulgo, y menos a los jóvenes» (Aristóteles/1959, p. 171), la educación y las costumbres han de estar reguladas por leyes. Es, así, el mismo Aristóteles el que, finalmente, corrobora nuestra caracterización de su propuesta como normativa, porque al tender a ser *desatendida y/o incumplida*, habrá de ser *reforzada* mediante leyes. Por lo tanto, las propuestas éticas aristotélicas, se presentan como las *propuestas de ley* de quien se auto-arroga la «potestad» para legislar.

Desde esta perspectiva el ámbito de la ley será tan amplio como el de la virtud. Y, si antes apuntábamos que la virtud diseñada por Aristóteles no se retraía ante ninguno de los aspectos hoy «tradicionalmente» considerados como pertenecientes a la vida privada, ahora, y de acuerdo con la función asignada a la ley por Aristóteles como garante de las virtudes, nos encontramos con que, en realidad, la «propuesta» es la de que es la ley —sea ésta escrita o no— la que no ha de sentir ningún tipo de timidez a la hora de interferir en la normación de aquello que hoy podamos considerar como más propio del ámbito privado<sup>17</sup>, como consecuencia de la conversión de lo bueno en lo jurídicamente justo y, viceversa, lo justo —jurídicamente— en lo éticamente bueno.

La «legalización omniabarcante y omnipresente de la virtud», para Aristóteles, se justifica en tanto que existen muchas concepciones de la felicidad y, por ende, muchos entendimientos distintos y, aún, contradictorios sobre la virtud. De lo que se trata, por tanto, es de delimitar a esta virtud; y tal delimitación vendrá a asentarse sobre un elemento subjetivo, el de su proclamación por la elite comunitaria más poderosa.

Qué es, entonces, lo que MacIntyre está pasando por alto. Básicamente que, cuando se trata de expresar la teoría aristotélica, sólo puede utilizarse su terminología cuando se muestra claramente que se está

<sup>16</sup> La cursiva es mía.

<sup>17</sup> «ARISTÓTELES propugna una absorbente regulación de la esfera que hoy llamaríamos privada» (TRUYOL/1961, p. 159).

haciendo. Pero, si han de utilizarse vocablos, como propios, habrá de apuntarse el sentido con el que se están utilizando pues, de otro modo, y ya «desde fuera» de la obra aristotélica, se corre el riesgo de que el lector les otorgue su propio significado correspondiente. Así, cuando MacIntyre habla de un «ateniense educado» (MacIntyre/1987, p. 187), habrá de matizarse que, en realidad, estamos hablando de un «hombre», «libre» y suficientemente privilegiado por su actividad que es instruido en el mismo modo en el que lo han sido —o hubieran debido ser— los otros ciudadanos tan privilegiados como él. Cuando MacIntyre se refiere a la «voz racional» (MacIntyre/1987, p. 187), está aludiendo a aquello que se expresa a través de la conducta que se ha querido calificar como virtuosa de esos ciudadanos privilegiados pues, en realidad, sólo en ellos puede entenderse que late la plena razón. Cuando se habla de «los mejores ciudadanos» (MacIntyre/1987, p. 187) no se está haciendo referencia a un criterio de mejor distinto al de la comparación —o separación— con aquellos que no han sido educados en la virtud, ya porque su actividad sea calificada «*a priori*» como vil o porque «por naturaleza» hayan nacido esclavos o simplemente mujer y, así, subordinada al hombre. En fin, cuando MacIntyre habla de la «mejor ciudad-estado» (MacIntyre/1987, p. 187) está aludiendo a aquella comunidad que según Aristóteles mejor se encuadra en el marco del fin que delimitan las virtudes por las que Aristóteles opta.

A partir de lo visto, puede entenderse que la *virtud de la Justicia* adopte una especial concepción, naturaleza y contenido material de acuerdo con la construcción de las virtudes que ha sido apuntada.

La justicia de Aristóteles se presenta con una doble perspectiva, tanto como virtud del individuo, cuanto como una ordenación de la vida social (MacIntyre/1994, p. 130).

Una de las cuestiones que, a este respecto creemos, promueve mayor interés es la de la delimitación aristotélica entre «justicia natural», «justicia política» y «justicia legal», cuestión ésta profundamente controvertible tanto por la ambigüedad de la formulación aristotélica cuanto por las contradictorias —en parte debido a esa misma ambigüedad— argumentaciones esgrimidas por Aristóteles a este respecto<sup>18</sup>. En este sentido, cualquier hipotética pretensión de que MacIntyre aclare nuestras dudas al respecto se desvanecerá casi inmediatamente. Más aún, ni un resquicio de cuestionamiento se desprende del estudio de MacIntyre<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> En este sentido, téngase en cuenta que nosotros atribuimos a la autoría de ARISTÓTELES la *Gran Ética*.

<sup>19</sup> Básicamente, por dos razones; la primera, el «encorsetamiento» del análisis de la justicia política en un capítulo concreto de la *Ética a Nicómaco*; la segunda, y consecuencia de la anterior, la renuncia a extraer conclusiones que pudieran llevar más allá de ese mismo texto.

Aunque, para MACINTYRE, «ARISTÓTELES dice demasiado poco acerca de la distinción entre la justicia natural y la convencional para que nosotros nos descuidemos al sacar inferencias de lo que sí afirma» (MACINTYRE/1994, p. 129) y «lo que dice sobre el tema es tan breve como críptico» (MACINTYRE/1987, p. 190). Sin embargo, aunque diga suficientemente poco como para que nos surjan dudas básicas y contradicciones, ARISTÓTELES no dice tan poco como MACINTYRE pretende.

Como no es nuestra cuestión de ahora discutir acerca de la naturaleza de la justicia aristotélica tan sólo apuntaremos, por su incidencia sobre la narración de MacIntyre cómo, desde la perspectiva de la *Gran Ética* la justicia natural ha de ser aquella que establece unas prescripciones absolutas que tienen un carácter invariable pues «(aunque) nuestros usos o por nuestra práctica, cambian estas reglas no por ellos dejarán de ser naturalmente justas» (Aristóteles/1981, p. 112). Pero, esto, que parece formulado con una aceptable claridad, tiende a oscurecerse al ser relacionado con la idea de que «lo que perdura durante un tiempo largo, es por naturaleza justo» (Aristóteles/1981, p. 112) pues, si no estamos entendiendo mal, lo que se está diciendo es que existe una justicia natural, inmodificable; pero, también que surgirán otras justicias naturales (¿consiguientemente imperecederas e inmodificables?). De ser esto aceptado, nos situaremos frente a un panorama en el que las distintas formas de «justicia» que puedan darse en las diversas comunidades, en tanto que supongan el acatamiento de firmes reglas durante un período de tiempo más o menos largo, no sólo serán justas, sino que además estarían participando de la justicia natural. Esta argumentación, quizá un poco arriesgada, desde la perspectiva de la formulación aristotélica, nos parece ser perfectamente congruente con la idea de tradición de MacIntyre, según la cual, lo que la tradición en realidad supone es que el pasado ocupa un lugar central al punto de volver inteligible el presente y el presente es el comentario y respuesta al pasado que, de esta forma, es trascendido<sup>20</sup>.

Afirmar el «iusnaturalismo de Aristóteles», así, supondrá tener en cuenta, al menos, dos afirmaciones. La primera, que parece que estamos ante un «iusnaturalismo» «*sui generis*» –al modo del formulado por el segundo Radbruch– que se escapa de la definición general y tradicional de caracteres del «iusnaturalismo» en cuanto carece de la nota de «inmutabilidad». La segunda que, aun cuando estamos afirmando la identificación entre derecho y justicia, o entre el derecho y lo bueno, a partir de la formulación aristotélica, no ha de perderse de vista la base sociológica o realista<sup>21</sup> que tanto sus viejos como sus nuevos intérpretes pretenden.

Ahora bien, lo que el carácter cerrado del «racionalismo aristotélico» puede hacer perder de vista es, primero, lo contingente de su bien respecto de otras formas de bien encarnadas en otras comunidades y, segundo, que se está desatendiendo, respecto de la comunidad a la que Aristóteles toma como ejemplo paradigmático –que no es otra que la suya–, el derrotero de la «falacia» en la que acaba desembocando su argumentación de

<sup>20</sup> Si podemos hablar de los posibles surgimientos de distintas justicias naturales, es precisamente porque tal justicia natural queda referida a una noción absoluta de justicia compartida de forma homogénea por un grupo de personas que, no podría ser de otra forma, no representa más que al sector privilegiado de la comunidad.

<sup>21</sup> En este sentido, pensamos que han de ser tomadas con cautela las afirmaciones de ELÍAS DÍAZ según las cuales ARISTÓTELES habría supuesto un precedente de la moderna Sociología del Derecho al haber diferenciado *nomos* («ley y costumbres humanas») y *physis* («ley natural»), lo cual implicaría «entre otras cosas, un acercamiento del Derecho a la realidad social» (DÍAZ/1989, p. 130) y haber optado por un «método de síntesis empírico realista» (DÍAZ/1989, p. 130).

pretensiones sociológicas que, al final, viene a encubrir la metafísica transformación de las condiciones por las que Aristóteles opta, en criterios acerca de lo bueno y de lo justo.

Aún alguien, y posiblemente no con poca razón, nos podría acusar de estar, simplemente, haciendo uso de algunas de las más básicas y genéricas críticas hacia el iusnaturalismo, para reflejar éstas sobre la misma formulación de Aristóteles. Ello, en cualquier caso, se nos hace asumible en tanto no nos impida alcanzar el objetivo pretendido de derivar los riesgos de un «neo-aristotelismo» al modo comunitarista. Riesgos que, podemos concretar, básicamente, en la aplicación del imperialismo de la comunidad sobre sus miembros y del resto de las comunidades, justificado sobre criterios de justicia susceptibles de amparar todo tipo de iniquidades, aun satisfaciendo la nota formal de igualdad de la justicia al adoptar una articulación tal que convertiría el contenido sustantivo de tal igualdad en absolutamente inicuo<sup>22</sup>.

*La justicia: dialéctica, deliberación y razonamiento práctico.*—MacIntyre desecha todas las exposiciones sobre Aristóteles que no vinculan justicia-razonamiento práctico; así, su «tesis principal es que el pensamiento de Aristóteles acerca de cada uno de estos temas es inteligible sólo a la luz de lo que dice acerca del otro» (MacIntyre/1994, p. 115).

Para nosotros, de lo que se trata es de mostrar la petición de principio latente en la relación razonamiento práctico (y deliberación)-justicia.

La narración aristotélica, y su reformulación «neo-aristotélica», en este sentido, seguirá la línea trazada en relación con la virtud en general. Así, la noción clave, para MacIntyre, es la de *phrónesis* —o actividad prudencial— como «inteligencia práctica», haciendo referencia a unos *standards* sobre lo bueno, en sentido general, y sobre lo justo, en particular. La *phrónesis*, ya en sí, supone comprender por qué al actuar en una situación particular ejerciendo alguna virtud moral particular o aplicando alguna regla de justicia estamos haciendo lo correcto; por su parte, la deliberación queda referida a la forma en que hemos de conducirnos y actuar guiados por esa capacidad fronética que nos habla acerca de lo bueno referido a la situación particular en la que nos encontremos. Por lo tanto, la deliberación aristotélica sobre lo justo, reclamada por MacIntyre, conduce a una elección de los medios adecuados para alcanzar los fines —bienes— de justicia comunitariamente establecidos.

En tanto que, para MacIntyre, de acuerdo con Aristóteles, «nos hacemos justos, en primer lugar, realizando actos justos; actos que... todavía no son expresiones del rasgo de carácter llamado justicia y que todavía

<sup>22</sup> Si, aún, intentamos diferenciar la justicia natural de la justicia legal —por delimitar aquella—, apuntaremos, a riesgo de parecer estar forzando la argumentación aristotélica, que la justicia natural vendría a identificarse a partir de un ejercicio de análisis y comparación de las prescripciones que rigen en toda comunidad, al que sigue un proceso selectivo conforme a las pautas que dicta el criterio «compartido» —en la comunidad elegida por ARISTÓTELES—, acerca de aquello que ha de ser tomado por justicia natural. Tal criterio de justicia natural viene a avalar el carácter universalmente normativo de la propuesta aristotélica.

no podemos por nuestra cuenta justificar racionalmente» (MacIntyre/1994, p. 123), de lo que se trata es de saber ¿qué hacer y por qué hacerlo? Y, ya que Aristóteles dice que, para realizar acciones justas, «hemos de actuar según la recta razón» (Aristóteles/1959, p. 20), entonces «esta recta razón» no operará en la función de concreción del objeto propio de lo justo, pues éste, en tanto que virtud, ya tiene su objeto propio determinado por la comunidad.

El círculo aristotélico es claro; la comunidad acepta como *telos* que le es propio el del bien y éste define los criterios de justicia que se manifestarán a partir de la realización de acciones justas y las acciones son justas si se adecuan a lo establecido por la norma comunitaria. Por lo tanto, tal círculo acaba por trasladar la concreción de lo que sea la acción justa a la determinación de los sujetos que dictan qué es lo justo.

Intentar, a partir de este momento, adentrarse en la formulación sustantiva del contenido de la justicia explicitada por Aristóteles, supone definirla en función de las notas de igualdad y de alteridad, concretadas a partir del presupuesto comunitario aristotélico y «neo-aristotélico».

Lo que en este punto se nos plantea, consecuentemente con lo apuntado acerca de la petición de principio, es un problema tan poco original como el de las fórmulas vacías de la justicia —caracterizadas por establecer un determinado concepto susceptible de ser integrada por cualquier tipo de contenido sostenido al socaire de toda suerte de coyuntura ideológica y de poder—<sup>23</sup>.

Para nosotros, la igualdad aristotélica será una igualdad de resultados de naturaleza contributiva —conformada al «mérito»<sup>24</sup>—, mediatizada por el previo y particular criterio comunitario de asignación de condiciones, situaciones, roles y cargas. Ello supone la traslación de la cuestión del contenido sustantivo de la justicia pues, de lo que ahora se trata es de establecer lo que se ha de considerar como «lo meritorio» y con qué criterio se evalúan y jerarquizan los distintos méritos.

La solución aristotélica es bien sencilla: el mérito se observará conforme a los criterios que la comunidad particular determine y de acuerdo con su régimen político. Así, el fundamento material es el de los principios primeros que determinan unas coordenadas conductuales que se

<sup>23</sup> Para KELSEN, los valores contenidos en cualesquiera de las fórmulas de justicia «están en realidad determinados, en última instancia, por elementos emocionales. Los valores absolutos determinados de este modo, y sobre todo la definición de la idea de justicia no son más que fórmulas vacías que pueden servir para justificar cualquier orden social» (KELSEN/1991, p. 46).

<sup>24</sup> Esta idea del mérito se presenta como una de las notas del comunitarismo en general y del «orgánico» y neo-aristotélico, en particular, que sirven de asiento a la crítica frente a la filosofía moral analítica reciente, en general, y a RAWLS, en particular, por su desatención hacia el criterio de merecimiento como soporte sobre el que asentar la respuesta dada por la ley y por el juez a las situaciones y conflictos particulares. Así nos dirá MACINTYRE que «ni la interpretación de RAWLS ni la de NOZICK conceden lugar central al mérito... (pues RAWLS) arguye, en primer lugar, que antes de haber formulado las reglas de justicia no podemos saber lo que alguien merece..., y, en segundo lugar, que cuando hemos formulado las reglas de justicia resulta que ya no hay mérito alguno» (MACINTYRE/1987, p. 306). A este respecto puede verse ARTAL, MARAGUAT y PÉREZ ADÁN/1995, pp. 81 ss.

caracterizarán por su carácter excluyente de aquellas otras que pudieran ser imaginadas.

Desde esta perspectiva, lo que se estará afirmando es que el razonamiento teórico, aquel en el que encuentra su lugar propio la dialéctica y que tiende a la «elucidación» del *arché*, que se manifiesta en la exposición de la teoría ético-política y jurídica de Aristóteles, toma como principio primero aquel que enuncia el postulado básico del comunitarismo, a saber, que la comunidad ha de ser entendida y asumida como el todo orgánico que aglutina y se superpone al individuo. Y, a partir de tal «premisa» se irá formando y se irá razonando la ordenación de lo enunciado por el *arché*.

El problema con el que se encuentra Aristóteles y que, consecuentemente, arrastra la doctrina comunitarista es la misma crítica a este principio primero. Pues, aun asumiendo las reglas internas del silogismo práctico, «razonando», desde una perspectiva teórica –al modo de Aristóteles– sobre la prevalencia del todo –la comunidad– sobre las partes podríamos llegar a criticar, e incluso a negar tal formulación o bien a otorgarle un peso y un alcance radicalmente distintos de los dados por Aristóteles. A partir de la conclusión teórica que alcancemos resulta indudable que serán ostensiblemente modificadas las reglas y las consecuencias del silogismo práctico.

¿Cómo puede, pues, entenderse que MacIntyre aún pretenda proteger la doctrina aristotélica que proclama la primacía absoluta de la comunidad frente al individuo? Fundamentalmente, a partir de la «reactualización» controlada de esa teoría aristotélica. Lo que se pretende es aprender de Aristóteles, pero también de la tradición de la que éste participa, procurando una «modernización» de las tesis ético-políticas comunitarias aristotélicas.

Por eso, para nosotros de lo que se trata es de determinar cuáles *son los puntos de acuerdo y de desacuerdo entre la formulación aristotélica y las tesis neo-aristotélicas de MacIntyre*, respecto de aquello que nos parece más significativo.

Presentaremos los dos puntos de acuerdo que consideramos más representativos. El primero, será el referido a conceptos y distinciones fundamentales tales como «la voluntariedad, la distinción entre virtudes intelectuales y virtudes de carácter, la relación entre los talentos naturales y las pasiones y la estructura del razonamiento práctico» (MacIntyre/1987, p. 244) y «mérito». Y, el segundo punto de acuerdo se relacionará con la valoración de las conductas con relación a la virtud proclamada por la comunidad.

Por lo que toca a los puntos de desacuerdo, también haremos mención a dos aspectos. El primero, quizá el más llamativo, es el relativo a la cuestión de la biología metafísica a partir de la cual tomarían cuerpo los fundamentos de la teoría ética-política aristotélica. En este sentido, si hemos sido buenos intérpretes y, así, hemos comprendido bien a MacIntyre, entonces, éste explica y justifica el carácter universalista no

normativo (naturalmente falaz) de la ética aristotélica a partir del viso «sociológico»<sup>25</sup> o, como según MacIntyre podría decir Aristóteles, «político» de la «biología metafísica» que presupone. Con ello se habrá trasladado al campo de lo «científico» (en cuanto tiene de «sociológica») tal tipo de «biología», desapareciendo, por tanto, el desacuerdo entre MacIntyre y Aristóteles respecto de la «biología metafísica» proclamada por este último.

Entonces, de lo que se trata es de que MacIntyre, a diferencia del liberalismo —que simplemente habría desatendido la tradición de la época clásica—, reformula la «biología metafísica» de Aristóteles renovándola para «convertirla» en un dato sociológico —conversión a la que nosotros apuntamos como meramente «nominalista»—. Con ello, ya no se hablará de «biología metafísica», pues el nuevo hombre —propriadamente comunitario al modo aristotélico— buscaría su bien, no porque naturalmente tienda hacia ese *telos*, sino porque lo habría hecho el hombre aristotélico —sólo así se sostendría la argumentación neo-aristotélica comunitaria— asentado sobre los parámetros sociológicos ofrecidos por MacIntyre.

Pero, esto es tanto como afirmar que tal tradición es buena.

En cualquier caso, para nosotros, MacIntyre simplemente elude una cuestión comprometida por dejar incólume el resultado de su esfuerzo renovador de la teoría aristotélica.

De aceptar esto último sólo, a alguno, restaría plantearse si ello acarrea o no consecuencias negativas.

El segundo punto de desacuerdo de MacIntyre con Aristóteles será el referido a la condición social y a la asignación comunitaria de roles.

Parece claro que nos estamos planteando ahora la posibilidad de que la teoría aristotélica promueva ciertos efectos discriminatorios, de una parte, respecto de las personas que no forman parte de la comunidad, y, de otra parte, respecto de los mismos miembros de la comunidad en atención a las condiciones y roles que ostentan que MacIntyre, en principio, no estaría dispuesto a aceptar.

Sin embargo, su crítica se mantiene en un plano sustantivo —por lo demás coyuntural y valorativo— a partir del momento en el que, explícitamente, manifiesta su acuerdo con la narración aristotélica de la «voluntariedad» y el «razonamiento práctico»<sup>26</sup>.

Por eso, si la crítica de MacIntyre frente al *error de Aristóteles* (MacIntyre/1994, p. 116), en relación con la descripción de éste de la condición social y la asignación comunitaria de roles, nos parece de lo más oportuno y sugerente, al argumentar que «cierto tipo de dominio es, de hecho, la causa de esas características de los dominados —que se invocan luego para justificar el dominio injustificado—» (MacIntyre/1994,

<sup>25</sup> Respecto de la Sociología del Derecho y su definición puede verse la *Sociología del Derecho* de GEORGES GURVITCH, en donde se ofrece una visión histórico-crítica de distintas formulaciones filosóficas históricas entre las que se incluye la visión político-jurídica de ARISTÓTELES, especialmente en su oposición a la «sociología jurídica de MONTESQUIEU».

<sup>26</sup> Ver al respecto MACINTYRE/1987, p. 244.

pp. 116-117), sin embargo, nuestras expectativas, nuevamente se ven frustradas, toda vez que MacIntyre no lleva su crítica hasta sus últimas consecuencias, con lo que, para él, «la clase de razonamiento falaz típica de ideologías de dominio irracional» (MacIntyre/1994, p. 116) no niega las tesis centrales aristotélicas acerca del mejor tipo de comunidad.

Y, esto es así, primero, porque no existe, por parte de MacIntyre, una crítica que vaya especialmente dirigida a la posible discriminación del «extranjero» por su mera condición de extranjero, ni tampoco, segundo, se objeta la medida de la consideración y del trato social en función de los roles que han sido asignados por la comunidad. Por eso, a lo que la reformulación de MacIntyre estará apuntando es a una modificación exclusivamente del criterio material, y a lo que no alcanza es a la «revisión» del mismo criterio de existencia de una comunidad –jerarquizada– como un todo superior a los sujetos que la conforman y orientada hacia un bien que guíe y determine la capacidad de razonamiento individual<sup>27</sup>. Tal conclusión es perfectamente acorde con la expuesta por Okin<sup>28</sup>. Para ella queda claro que lo que prima de la formulación aristotélica es el criterio formal a partir del cual la proclama comunitaria de la virtud determinará la jerarquización de los individuos y, así, la constante presencia de grupos prevalentes sobre los grupos marginados, independientemente de quienes compongan esos grupos; lo que, para Okin, prima en Aristóteles, permanece en MacIntyre, lo cual no viene sino a promover la falta de «pluralismo»<sup>29</sup>, entendido éste como la «igualdad» en –y por– la diversidad.

En este sentido, para Thiebaut, «el riesgo obvio al que se enfrenta cualquier definición contextual de las definiciones de bien y de justicia, como son estas definiciones, comunitarista en base a una tradición moral, es que los... valores de la tolerancia, de respeto a la diferencia, de imparcialidad entre mundos o modos de vida distintos (...) pueden verse en peligro si una comunidad,..., convierte sus criterios morales sustantivos en los únicos criterios de valoración...» (Thibaut/1992, p. 58).

Ya sólo, pues, queda evaluar el alcance del desacuerdo del neoaristotelismo macInteryano respecto de la formulación aristotélica.

A este respecto señalaremos que, de acuerdo con el mismo MacIntyre, su neo-aristotelismo expresa una fórmula global de acuerdo con la

<sup>27</sup> Tal y como señala KYMLICKA respecto de los comunitaristas en general y, en particular, respecto de MACINTYRE «(n)uestros papeles sociales y nuestras relaciones, o al menos parte de ellas, deben interpretarse como dados con vistas a la reflexión individual» (KYMLICKA/1995, p. 229).

<sup>28</sup> En *Women in western political thought*, en donde OKIN seguirá el criterio de que la tesis acerca de la relación entre la posición ocupada por el individuo en la «comunidad» y los criterios de excelencia y de virtud, tiene autonomía, carta de naturaleza propia, frente al criterio mismo de las clases de personas a las que se han de considerar excelentes. Idea ésta que reitera, junto con otras críticas al comunitarismo de MACINTYRE, en general, y, en particular, a su aristotelismo en *Justice, gender and the family*.

<sup>29</sup> Respecto del fracaso de las pretensiones de «pluralidad» asentadas sobre la argumentación aristotélica resulta ilustrativo el análisis de CHARLES LARMORE *Pluralism and reasonable disagreement*.

teoría aristotélica que vendría a ser reforzado a partir de los puntos de desacuerdo entre las mismas.

El acuerdo de MacIntyre con los conceptos fundamentales de la teoría de Aristóteles, tales como la estructura del razonamiento práctico, la voluntariedad, la misma libertad<sup>30</sup>, el mérito, la justicia y, como vimos, con la concepción formal de la estructuración y jerarquización comunitaria<sup>31</sup>, avalan, significativamente, la relevancia del consenso entre ambas teorías; no viéndose éste desvirtuado, ni siquiera, por el rechazo de MacIntyre de la «biología metafísica» aristotélica pues, para MacIntyre su descripción socialmente teleológica viene a reforzar la misma teoría aristotélica (MacIntyre/1987, p. 244) al suponer las modificaciones que incorpora la superación de los puntos más débiles de la teoría aristotélica<sup>32</sup>.

Apuntado, ya, el alcance del acuerdo MacIntyre-Aristóteles, sólo resta revisar y valorar el argumento de MacIntyre de ruptura y regreso, desde la tradición liberal hasta la tradición aristotélica.

Lo que MacIntyre pretende justificar es que la «tradición liberal» es plenamente desatendible desde el momento en el que se aparta del concepto unitario y actualizado de virtud por él definido. Sólo desde esta perspectiva podrá entenderse el retorno a la tradición aristotélica en la que sí encajaría el concepto de virtud de MacIntyre.

En este sentido, para nosotros, el problema reside, de una parte, en las posibilidades de desviación que suministra la definición del concepto de «virtud» –a través de los pasos sucesivos de la «práctica», «unidad narrativa de una vida humana» y «tradición»– que MacIntyre nos propone y, de otra parte, el problema surge a partir de la misma definición de «crisis epistemológica» como la descripción de que la narración racional de una comunidad particular encuentra, conforme a sus propios criterios, un punto de indefinición frente al que sólo cabe la superación gracias al reconocimiento de la superioridad argumental de la racionalidad de otra tradición distinta o bien la derrota definitiva dada una demostrada incapacidad para superar las lagunas de su propia incompreensión.

Primero, por lo que se refiere a la definición de «virtud», el principal problema con el que nos encontramos es el referido a la definición de «práctica» y la posibilidad de que ésta legitime la articulación de «prácticas malas».

Tal problema se presenta en tanto que se pretenda trasladar la valoración del «virtuosismo de la acción y del sujeto» a un momento ulterior de

<sup>30</sup> El neoaristotelismo de MACINTYRE nos refiere a un cierto tipo de voluntariedad –sólo «particularmente» deliberativa y racional– fruto de la internalización de las pautas comunitariamente establecidas como virtuosas.

<sup>31</sup> Pues, la divergencia entre aspectos materiales propios de diversas teorías que a su vez diverjan entre sí cuando las mismas participan de la misma construcción, vendrían a ser fundamental y exclusivamente propios de los estadios de su explicación o justificación.

<sup>32</sup> Para MACINTYRE existen algunos puntos de la teoría aristotélica seriamente cuestionables, y algunos «concernen a partes de la teoría de ARISTÓTELES que no sólo hay que rechazar (aunque, para MACINTYRE) su rechazo no acarrea necesariamente mayores implicaciones para nuestras actitudes sobre su teoría en conjunto...» (MACINTYRE/1987, p. 204).

valoración de las circunstancias a partir de la oportuna «instrumentalización» de la explicación. En este sentido, ciertas prácticas que podemos considerar como «universalmente perniciosas»<sup>33</sup> adquirirán su legítima validación.

Así, por ejemplo, la tortura<sup>34</sup>, se presenta, para nosotros, como perfectamente acorde con la definición de práctica de MacIntyre al presentarse como una forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa que es útil cara a la consecución de los bienes inherentes a la misma, así como para alcanzar los modelos de excelencia propias a esa actividad y que, por supuesto la definen, siquiera parcialmente, obteniéndose a través de ella que la capacidad humana de lograr la excelencia<sup>35</sup>, así como los fines y bienes que conlleva, se extiendan sistemáticamente.

Pero, entonces, ¿cómo puede una disposición normativa establecida como práctica ser considerada como virtuosa cuando puede ser caracterizada por su maldad?

Y tal cuestión no nos parece baladí, ni la simple formulación de una «pregunta retórica» pues, a partir de ella, se presenta, con todo su vigor, el problema de la verificación práctica de los riesgos que conlleva la asunción de las teorías organicistas y de la «comunidad ética» orgánica.

La respuesta de MacIntyre, se asentará en el carácter parcial de la definición de la «virtud» en función de la práctica. Sin embargo, la dilación tras la que MacIntyre se ampara, y que determinará la necesidad de completar el desarrollo del concepto de virtud pretendido nos ofrece resultados demasiado poco satisfactorios. Así, la «unidad narrativa de una vida humana» y la «tradición» únicamente, parecen apuntar a la necesidad de la presunción *-iuris et de iure-* de la internalización de aquellas prácticas<sup>36</sup>. Tal tipo de solución, así, acaba por acrecentar nuestro problema pues, de lo que ahora se trata es, primero, de convertir las

<sup>33</sup> Aceptamos, la observación de que toda proclamación de unos derechos universales implica una cierta forma de «iusnaturalismo», siempre que se permita la matización.

<sup>34</sup> Siguiendo a SAVATER, quizá ya no cabe calificar a la tortura como lo absolutamente malo, porque quizá ya no existen absolutos, ni buenos ni malos, pero ello no debe hacernos pensar mejor de la misma (SAVATER/1996, pp. 19 ss.).

<sup>35</sup> Y no podremos objetar nada al modelo de excelencia que representa la tortura, porque tal excelencia se presenta como la capacidad para la perfecta consecución de lo establecido por los mismos fines y bienes que le son inherentes.

<sup>36</sup> El problema, en este punto, surge al preguntarnos cuáles son los límites de MACINTYRE: cuáles son las circunstancias determinantes de la racionalidad asumible como tal, esto es, estamos refiriéndonos a las circunstancias que rodean y afectan al sujeto en un modo que, finalmente, vendrá determinado por su propia «racionalidad» o, por contra, está MACINTYRE haciendo referencia a la necesaria evaluación del contexto que representa la comunidad en concreto a la que el sujeto pertenece. Es decir, podremos justificar a la mujer islámica que conforme a las lecturas prohibidas en su comunidad de las que, secretamente, se «ha informado su racionalidad», se aparta de los dictados existenciales del padre o esposo, o la juzgaremos y castigaremos de acuerdo con el contexto y la unidad narrativa propia de su comunidad.

A la respuesta, seguramente, apunta la proclama de MACINTYRE del hombre-agente como parte de una obra conjunta y totalista; el hombre sólo desarrolla la plenitud de persona conforme a las pautas dadas en el guión que ha de seguir, «siempre estamos sometidos a ciertas limitaciones. Entramos en un escenario que no hemos diseñado y tomamos parte en una acción que no es de nuestra autoría» (MACINTYRE/1987, p. 263).

prácticas –que se toman por– habituales en «naturales» y, segundo, de justificar que, en tanto que satisfacen el concepto lógico de virtud como desarrollo de los tres pasos apuntados, tales prácticas son buenas<sup>37</sup>.

Segundo, respecto del problema derivado de la definición misma de «crisis epistemológica» propuesta por MacIntyre, apuntaremos que no se entiende desde qué perspectiva se adopta una determinada «modalidad» de tradición –la aristotélica– con desdén y en detrimento de otras entre las que ocupa el lugar principal «un» liberalismo que ha demostrado su vigencia «triseccular» desde la perspectiva del respeto al carácter social y político del hombre, así como hacia su esquema, si bien individualizado, de racionalidad y de libertad.

En este sentido, nos limitaremos a apuntar que la definición de la «crisis epistemológica» como justificación de la ruptura con la moderna tradición liberal –o con cualquier otra– en favor de la tradición aristotélica, deja indemne el problema de la contingencia de la tradición reivindicada al estar los propios criterios de «crisis epistemológica» insertos en los mismos postulados de la tradición por la que se ha optado. En esta misma dirección se manifestará Bernstein para quien la superioridad racional de la tradición vindicada por MacIntyre se desarrollará a partir de «sus propios “patrones de racionalidad”»<sup>38</sup> (Bernstein/1991, pp. 11-12). Así, con lo que Bernstein no puede estar de acuerdo es con el «imperialismo cultural implícito en su punto de vista, puesto que es una consecuencia necesaria de sus afirmaciones que una tradición dada *puede*, contingentemente, volverse racionalmente superior a todas sus rivales» (Bernstein/1991, p. 12).

A modo de *conclusión*, reiterándonos en lo señalado, tan sólo apuntaremos:

Primero, y ya más allá de lo adecuado de la crítica de MacIntyre, para nosotros, queda claro que la reformulación de las teorías organicistas neoaristotélicas, por mucho que éstas pretendan ampararse en formulaciones tomistas –o en refundiciones agustinianas–, incorpora un grave riesgo para quienes creen en la racionalidad, en la capacidad crítica y en la libertad del individuo como tal, así como en la garantía que para él representan los derechos subjetivos frente a las intromisiones e injerencias, siempre interesadas, de quienes habrían accedido, por el favoritismo universal, a la suprema sabiduría sobre lo que el bien debe ser para el hombre.

Y, no se trata de un mero elucubrar en el vacío, ni de dar «la voz de alarma» precipitadamente pues, lo que no hemos de olvidar es que tal

<sup>37</sup> MULHALL & SWIFT, entre otros, critican el «conservadurismo» implícito en la definición de MACINTYRE de práctica: ésta tiende a mantener el *statu quo* dentro de la misma dado que está regulada completamente fuera del acuerdo general (MULHALL & SWIFT/1995, pp. 83-84). Crítica ésta que se ve fortalecida una vez que se completa el desarrollo del concepto de «virtud». En este sentido, puede pensarse que será el «conservadurismo» el que finalmente acabe por legitimar la institucionalización de las malas prácticas (definida de forma completa la virtud, mejor diríamos, de «malas virtudes»).

<sup>38</sup> Es ésta la interpretación de MACINTYRE por la que JULIA ANNAS se decanta. Para ANNAS, la opción de MACINTYRE por una determinada tradición es rechazable por el tipo de reflexión que describe; ésta no será más que «un logro de la reflexión individual» (ANNAS/1989, p. 404).

tipo de riesgo ya ha adquirido carta de naturaleza propia a partir de sus efectivas manifestaciones.

Así, el aristotelismo sirvió de inspiración de las tesis hegelianas<sup>39</sup> y los neo-hegelianismos tomaron cuerpo en la intencionada «revitalización» por la filosofía ética y jurídico-política «nacionalsocialista» alemana y «fascista» italiana<sup>40</sup> de la teoría hegeliana.

Desde esta perspectiva podremos decir que, si el neo-hegelianismo fue «respetuoso formalmente» con la misma teoría de Hegel, en el mismo sentido, el neo-aristotelismo puede ser respetuoso con Aristóteles, para llegar, finalmente, al igual que en el caso anterior a un desarrollo y una articulación material que se escape de las mismas pretensiones de Aristóteles, ya no sólo por el anacronismo entre las formulaciones sino, más bien, por la característica posibilidad y facilidad de tal tipo de construcción para ser integrada de cualquier tipo de contenido material –a pesar, incluso, de lo poco sospechosas que pudieran ser las pretensiones de su reformulador–.

Segundo, que MacIntyre yerra el blanco del liberalismo al establecer una clasificación *sui generis* de éste que, más allá de lo bien (o mal) intencionado de su formulación comunitaria, tan sólo revela su falta de penetración en la argumentación liberal. No es que pretendamos perder nos en alabanzas del liberalismo, sea éste del tipo que sea, sino que más bien, se nos presenta como interesada la manipulación de la caracterización del liberalismo por MacIntyre.

Aun aceptándonos como los herederos de Kant, su herencia no es traducible por la ciega fidelidad hacia la formulación kantiana. Y, si de lo que se trata es de considerar a Rawls como el paradigmático representante del moderno liberalismo, no hemos de perder nos en lecturas lo suficientemente particulares como para que no encuentren asiento en el conjunto de su obra de la que la *Teoría de la Justicia* representa sólo un paso en el camino rawlsiano de especificación, autocensura y desarrollo de su propio posicionamiento. El «formalismo procedimental» de Rawls, frente al que enviste MacIntyre, se muestra susceptible de una lectura sustantiva y ésta, a su vez, puede ser completada desde la perspectiva reflexiva, promovida por Thiebaut, a partir de las éticas discursivas gracias al complemento del consenso dialógico ético-político de tipo habermassiano, lo cual nos presentaría una sugerente fundamentación ética, política y jurídica de la estructura liberal individualista<sup>41</sup>.

No nos parecen demasiado aceptables las críticas frente a un enemigo que es tomado sólo parcialmente. Sin embargo, no insistiremos en la des-

<sup>39</sup> En este sentido, apunta THIEBAUT cómo «la reivindicación aristotelizante de la virtud en el terreno de la ética se apareja a la postulación neohegeliana de la eticidad social y con esas tesis políticas de la disolución de lo ético en lo político...» (THIEBAUT/1988, p. 52).

<sup>40</sup> Son ilustrativas las formulaciones, de PANUNZIO y A. RAVÁ en el marco italiano y, en el alemán, de BINDER.

<sup>41</sup> A este respecto, si el *Diálogo entre gigantes* de F. VALLESPÍN procura la relación RAWLS-HABERMAS como apuesta por una ética filosófica y política, *La universalidad y sus enemigos*, de SAVATER, por ejemplo, representa la reacción frente a las interesadas teorías uniformadoras y restrictivas de la individualidad y la universalidad liberal.

virtuación del todo que supone el tomar aisladamente sus partes, pues de eso sabe mucho MacIntyre.

Por lo tanto, bienvenido sea Aristóteles, otra vez, y con él el neo-aristotelismo comunitarista, en tanto que de depuradora crítica del presente nos sirva<sup>42</sup>. Pero, mantengámonos respetuosos de la estructura, el procedimentalismo y el emotivismo que nos alientan hacia esa crítica, sin que por ello haya de volver a manifestarse el temor frente a convulsivos dictámenes categóricos acerca de la racionalidad y de aquello en lo que haya de consistir la justicia<sup>43</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, J. (1989): «MacIntyre on traditions». *Philosophy & Public Affairs*, vol. 18, núm. 4, 1989.
- APEL, KARL-OTTO (1994): «Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva» *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*. Edit. Trotta.
- ARISTÓTELES (1959): *Ética a Nicómaco*. Traducción de María Araújo y Julián Marías. Edit. Instituto de Estudios Políticos.
- (1967): *Ética eudimía en Obras*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Edit. Aguilar.
- (1970): *Política*. Traducción de Julián Marías y María Araújo. Edit. Instituto de Estudios Políticos.
- (1981): *Gran Ética*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Edit. Aguilar.
- ARTAL LA CASTA, M.; MARAGUAT, E.; PÉREZ ADÁN, J. (1995): «Individualismo y análisis comunitarista. Una presentación del comunitarismo a través de la obra de Amitai Etzioni y Alasdair MacIntyre», en *Sistema*, 1995, 124.
- BERNSTEIN, R. J., (1991): «Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad», *Isegoría*, 1990, núm. 3. Traducción de Ángel Rivero.
- CASSINI, A. (1990): «La justificación práctica del principio de no contradicción en Aristóteles», en *Crítica*, vol. XXII, núm. 65.
- COLBY, M. (1995): «Moral traditions, MacIntyre and historicist practical reason», en *Philosophy & Social Criticism*, 1995, vol. 21, núm. 3.
- DÍAZ, E. (1984): *Estado de Derecho y Sociedad Democrática*. Edit. Taurus.
- (1989): *Sociología y Filosofía del Derecho*. Edit. Taurus.

<sup>42</sup> También para C. S. NINO es una cuestión estratégica reconocer que la versión ortodoxa del liberalismo presenta flancos débiles que se han convertido en certero objetivo de su bando opuesto y, así, «intentar hacer lugar para alguna de las pretensiones comunitarias sin abandonar el núcleo central de la posición liberal» (NINO/1989, p. 142). Tal sería la línea seguida por autores tan representativos para el comunitarismo como J. RAWLS o R. DWORKIN. Ahora bien, y también de acuerdo con NINO, cabe apuntar que algunas de las concesiones realizadas por autores como DWORKIN, tal y como en otro lugar ya se ha intentado mostrar, «comprometen aspectos centrales de la concepción liberal de la sociedad» (NINO/1989, p. 142). (A este respecto, «Un comunitarismo para R. Dworkin», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XII, 1995.)

<sup>43</sup> Tal y como señala D. L. PHILLIPS, si el comunitarismo y MACINTYRE nos sirven para abrimos los ojos frente a muchos de los puntos débiles de las tesis individualistas y de la perspectiva liberal, lo cierto también presentan un grave riesgo, el de cegarnos frente al conjunto de defectos y fracasos de los que la teoría liberal nos ha ayudado a escapar (PHILLIPS/1993, p. 194).

- ELVIRA, J. C. (1994): «Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva», en *Discurso y realidad. En debate con K.-O Apel*. Edit. Trotta.
- GUARIGLIA, O. (1990): «El múltiple Aristóteles. Una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea», en *Isegoría*, 1990, núm. 1.
- GURVITCH, G. (1945): *Sociología del Derecho*. Traducción y prólogo de Ángela Romera Vera. Edit. Rosario (versión original *Sociology of Law*).
- KELSEN, H. (1991): *¿Qué es Justicia?* Traducción de Albert Casamiglia. Edit. Ariel (versión original *What is Justice?*).
- KYMLICKA, W. (1995): *Filosofía Política Contemporánea*. Edit. Ariel Ciencia Política.
- LARMORE, CH. (1994): «Pluralism and reasonable disagreement», en *Cultural pluralism and moral knowledge*. Edit. Frankel, Miller and Paul.
- MACINTYRE, A. (1970): *Historia de la Ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Edit. Paidós. Buenos Aires (versión original *A Short history of Ethics*, 1967).
- (1987): *Tras la virtud*. Traducción de Amelia Valcárcel. Edit. Crítica (versión original *After virtue*, 1984).
- (1990): *Three rival versions of moral inquiry: Enciclopedia, genealogy and tradition*. Edit. Notre Dame University Press.
- (1994): *Justicia y racionalidad*. Traducción de Alejo José G. Sison. Edit. Ediciones Internacionales Universitarias (versión original *Whose justice? Which rationality?*, 1988).
- MÁYNEZ, E. GARCÍA (1979): «Doctrina aristotélica de la imputación», en *Dianoia*. Anuario de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de Méjico.
- MULHALL, STEPHEN & SWIFT, ADAM (1995): *Liberals & Communitarians*. Edit. Blackwell.
- NINO, C. S. (1989): *El constructivismo ético*. Edit. Centro de Estudios Constitucionales.
- OKIN, SUSAN MOLLER (1979): *Women in western political thought*. Edit. Princeton University Press.
- (1989): *Justice, gender and the family*. Edit. Basic Books.
- PHILLIPS, DEREK L. (1993): *Looking backward. A critical appraisal of communitarian thought*. Edit. Princeton University.
- RADBRUCH, GUSTAV (1974): *Introducción a la Filosofía del Derecho*. Edit. Fondo de Cultura Económica. México.
- RAWLS, JOHN (1979): *Teoría de la Justicia*. Traducción de María Dolores Gonzales. Edit. Fondo de Cultura Económica. México (versión original *A Theory of Justice*, 1971. Harvard).
- ROWE, CHRISTOPHER (1979): *Introducción a la ética griega*. Traducción de Francisco González Aramburu. Edit. Fondo de Cultura Económica (versión original *An introduction to greek ethics*, 1976).
- SAMARANCH, F. DE P. (1981): *Prólogo a la Gran Ética*. Aristóteles, 1981. *Gran Ética*. Edit. Aguilar.
- SAVATER, F. (1995): «La universalidad y sus enemigos», *Claves*, núm. 49.
- (1996): *El mito nacionalista*. Edit. Alianza.
- THIEBAUT, C. (1988): *Cabe Aristóteles*. Edit. Visor. Madrid.
- (1992): *Los límites de la comunidad*. Edit. Centros de Estudios Constitucionales.
- TRUYOL Y SERRA, A. (1961): *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Edit. Revista de Occidente.
- VALLESPÍN, F. (1995): «Diálogo entre gigantes. Rawls y Habermas», *Claves*, núm. 55.



### **III**

## **DEBATES**

