

# **LA VIRTUD TRADICIONAL CONTRAMODERNA: EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ALASDAIR MacINTYRE**

## **AUTOR**

Carmelo Moreno del Río  
Departamento de Ciencia Política y de la Administración  
Universidad del País Vasco (UPV-EHU)  
Barrio de Sarriena, s/n  
48940 Leioa  
Vizcaya

Tfno: (34) 94.601.5131  
Fax: (34) 94.601.5140  
Mail: carmelo.moreno@ehu.es  
Website: <http://www.ehu.es/euskobarometro>

## **RESUMEN**

Alasdair MacIntyre es uno de los autores más abiertamente críticos con los resultados de la Modernidad en su versión liberal. El presente capítulo abarca una serie de temas en los cuales este autor ha centrado su obra para desautorizar cuestiones básicas de nuestros sistemas sociales y políticos, como es el caso, por ejemplo, de la idea de libertad, considerada, a su juicio, una perversión derivada del estado "emotivista" del hombre moderno, incapaz de identificarse con ningún valor moral, que se convierte en una especie de "libertino" ético. La solución que plantea MacIntyre para solventar este grave problema generado por el liberalismo es recuperar la noción de Tradición. El objetivo de las próximas líneas va a ser comprobar cuál es el alcance real que tiene dicha propuesta, tanto en términos teóricos como prácticos.

## **PALABRAS CLAVE**

Teoría política / Alasdair MacIntyre / Tradición / Modernidad / Virtud

**MORENO, Carmelo (2001): "La virtud tradicional contramoderna: Alasdair MacIntyre", en Ramón Maiz, Comp.: *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant lo Blanc, pp. 191-208.**

## **LA VIRTUD TRADICIONAL CONTRAMODERNA: EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ALASDAIR MacINTYRE**

### **Introducción**

[191] La obra filosófica y política de Alasdair MacIntyre constituye uno de los ejemplos más elaborados del tradicionalismo crítico de raíz comunitarista que se han realizado en las últimas décadas como respuesta a los postulados básicos de la Modernidad ilustrada. Contrario como es a cualquier propuesta de cambio social revolucionario, MacIntyre arremete por igual contra las tesis provenientes de la Escuela de Frankfurt en los años sesenta, con Marcuse a la cabeza, como las afirmaciones que proceden del liberalismo político de corte kantiano, encabezadas por Rawls, ya en los años setenta y ochenta. A su juicio, todas estas corrientes se originan en un mismo defecto analítico y normativo, que consiste en creer que los individuos de la sociedad moderna están moldeados por una racionalidad abstracta y formal que les [192] garantiza una forma suprema de libertad. En su opinión, esa idea de libertad es una perversión moderna que, en el caso de los filósofos francfurtianos, derivó en una errónea concepción de la liberación humana, y desembocó en el autoritarismo del viejo régimen soviético (MacIntyre, 1970: 105), hoy extinguido. Por su parte, y en el caso de los filósofos liberales, hoy dominantes, MacIntyre afirma que esta idea de libertad ha derivado en una errónea concepción "emotivista" y subjetivista del hombre moderno, el cual, incapaz de identificarse con ningún valor moral, ha desembocado en una especie de "libertino" ético, que se orienta por sentimientos individualistas y no por juicios éticos de tipo colectivo (MacIntyre, 1966: 164). Frente a estas doctrinas, el objetivo básico de su propuesta consiste en reconstruir los conceptos de Libertad humana y de Individuo, tratando de superar las "desviaciones" que supuestamente ha traído la Modernidad y apostando por un modelo en el que los individuos sí puedan gozar de autonomía y libertad. Para ello, afirma su voluntad de recurrir a las nociones de Tradición moral y de Historia, para así poder contextualizar las acciones humanas dentro de un esquema en el que éstas cobren sentido. Al final, como podremos comprobar, su apuesta se convierte en una radical alternativa que atenta contra los postulados de la Democracia Liberal, tal y como ha sido concebida en los últimos cinco siglos.

En las líneas que siguen a continuación vamos a analizar la extensa obra de Alasdair MacIntyre en una serie de apartados. En el primer apartado nos ocuparemos de ver cuáles son las características básicas de su ideario filosófico y moral, que se recogen básicamente en sus dos obras más significativas: *A Short History of Ethics*, escrita en 1966 y reeditada con éxito en numerosas

ocasiones, y *After Virtue*, publicada en 1981 y que supone la culminación de sus planteamientos filosófico-políticos de corte comunitarista. En el segundo y tercer apartado veremos dos de las consecuencias políticas más importantes que ha originado su pensamiento, como son su concepción del Patriotismo y su visión del Lenguaje en las sociedades modernas. En el cuarto apartado recogemos algunas de las críticas más importantes que ha recibido su obra a lo largo de estos años. Finalmente, a raíz de las críticas recibidas, en el quinto apartado constatamos cuál ha sido la evolución y la acomodación práctica de su pensamiento político y ético.

### **De la Etica Sustantiva a la Virtud**

El modelo filosófico-político ofrecido por MacIntyre está concebido básicamente como una crítica feroz a la Modernidad, concretamente a la forma triunfante que se ha construido políticamente y se ha legitimado filosóficamente gracias al apoyo suministrado por el Liberalismo. A su juicio, el principal problema de la Modernidad es que ha resultado ser un proyecto político, científico y moral "desordenado", basado en el principio de la libertad *negativa* que, a su juicio, es [193] una renuncia definitiva a "cualquier manera de decidir entre las argumentaciones rivales", por lo que las disputas éticas y políticas "se presentan como necesariamente interminables" (MacIntyre, 1981: 22). El origen de este principio de libertad, según MacIntyre, está en la ética kantiana y su tesis de la autonomía del agente moral, que establece que "el deber moral de las personas se separa por completo de su conexión con el cumplimiento de un papel determinado o la realización de las funciones de un cargo particular" (MacIntyre, 1966: 191). Esto significa que los individuos modernos se guían por criterios puramente autónomos, basados en patrones personales y que, por tanto, no pueden ser juzgados si no es de forma universal y abstracta, esto es, a partir de criterios formales y carentes de cualquier lógica sustantiva. A su juicio, este hecho ha provocado que la Modernidad sea un caos de relativismo, una especie de "esperanto moral" (MacIntyre, 1989: 313) en el que es imposible establecer un criterio con carácter material que fundamente los valores y oriente las acciones de las personas. Todos los juicios de valor existentes en nuestra sociedad no son más que expresiones de preferencias subjetivas, lo cual impide poder diferenciar las "razones personales", las simples opiniones de cada persona, de las "razones impersonales", es decir, las verdades objetivas que sirven para crear cohesión social (MacIntyre, 1981: 25). De acuerdo con MacIntyre, si no podemos defender la Modernidad con razones impersonales y objetivas, su legitimidad será azarosa.

Esta opción errática de la Modernidad, que él denomina Emotivismo, fue adoptada en su día por el Liberalismo filosófico y político con el objetivo de lograr la "liberación humana frente a lo que parecía ser la autoridad externa de

la moral tradicional" (MacIntyre, 1981: 94). Sin embargo, en su opinión, esta liberación no se ha producido. El Liberalismo renunció de forma explícita a la utilización de ideales claros para prescribir la validez o no de las acciones y, en su lugar, eligió la fórmula del "ideal utilitarista, basado en una noción pragmática y empírica según la cual la sociedad debe legitimarse mediante la obtención del mayor grado de felicidad al mayor número de gente" (MacIntyre, 1966: 266). Sin embargo, esta fórmula de la Modernidad ha resultado ser "una noción sin contenido claro en absoluto, y, por tanto, un pseudo concepto útil para múltiples usos ideológicos" (MacIntyre, 1981: 89). El resultado final de este proceso ha sido "la pérdida de cualquier contenido de autoridad para los posibles pronunciamientos morales del nuevo individuo autónomo" (MacIntyre, 1981: 94), dado que las verdades ya no son más que simples "intuiciones" personales y emotivas cuya fuerza "no puede darse más allá de ellas mismas" (MacIntyre, 1981: 90). El precio, por todo ello, es muy caro: con esta forma de analizar y de justificar la sociedad moderna, los individuos son aparentemente más libres, pero, al final, no tienen fundamentos para criticar a nada ni a nadie, ni tampoco pueden gozar de criterios sólidos para que el resto de individuos pueda hacerles caso por aquello que hagan o por aquello que digan. Como afirma Bluhm, MacIntyre ha tenido el acierto de resaltar que la Modernidad vive en una "permanente paradoja" que impide construir espacios de verdadera libertad individual sin recurrir al uso de la fuerza (Bluhm, 1985: 275).

[194] La solución que plantea MacIntyre para solventar este grave problema es recuperar la noción de Tradición. A su juicio, la modernidad liberal puede reconducirse si acepta que no es más que un "estadio en el desarrollo de la Tradición" (MacIntyre, 1981: 232), esto es, un *hecho histórico más* que pertenece a toda una larga cadena de fenómenos que nuestra cultura ha desarrollado para buscar, cada una a su manera, el ideal de la Virtud que conduce al logro de la existencia humana. El problema actual, sin embargo, surge porque la vía adoptada por la Modernidad Liberal ha consistido en romper con la tradición, renunciar al desarrollo de la Virtud y optar por una solución vacía de contenido moral. El liberalismo ha optado por una Virtud formal, carente de un *telos* social y filosófico, que finalmente es origen del caos y del desorden moral que impera actualmente. Para evitar este relativismo suicida, es preciso recuperar el origen de donde surgió dicha Modernidad, recuperar la tradición de la cual procede y el espíritu con que dicha historia ha ido desarrollando sus prácticas a lo largo de los siglos (MacIntyre, 1966: 11-14). Es decir, hay que reconocer que la Modernidad no es un fenómeno rupturista de la historia, una revolución tal y como plantea el liberalismo, sino un fenómeno continuista que debe reconducirse a la luz de los elementos sustantivos de la Tradición y de una ética contextualizada.

Según MacIntyre, la Tradición es la fuente de pensamiento que permite entender el verdadero sentido de la sociedad y las instituciones políticas

modernas. Para ello, es preciso tener en cuenta seis elementos básicos que la definen. En primer lugar, la Tradición es todo aquello que la sociedad moderna "adquiere" (MacIntyre, 1981: 237): es decir, las instituciones políticas modernas no son algo inventado por los individuos sino algo que sólo puede entenderse mediante un proceso de búsqueda en el tiempo y en la historia, en sus raíces, en sus ritos y ceremonias, en sus símbolos externos, en suma, en los atributos políticos heredados. En segundo lugar, la Tradición es aquello que "nos hace capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente lograr cualquiera de tales bienes internos" (MacIntyre, 1981: 250); esto es, la tradición nos pone en contacto con una comunidad, con unos valores, con unos bienes que son útiles y positivos para esa sociedad, y así, de esta manera, las acciones "adquieren forma coherente". Según MacIntyre, para lograr este objetivo es preciso recuperar la noción de Relato y el sentido narrativo de nuestra historia porque "las tradiciones son una narración que deriva del pasado" (MacIntyre, 1981: 275) y no una invención cuyo significado es meramente formal. Las historias, de alguna manera, tienden a repetirse, a deformarse, o simplemente a explicarse en función de hechos del pasado, de modo que los cantos de sirena de la postmodernidad, que anuncian el fin de la narratividad histórica y el "fin de la ideología y el fin del fin de la ideología" (MacIntyre, 1978: 3-11), no dejan de ser para MacIntyre una profecía que, simplemente, es imposible de cumplir.

En tercer lugar, la Tradición es aquello que "evita un exceso de conflicto y de arbitrariedad" (MacIntyre, 1981: 198), es decir, es el mecanismo por el cual se genera el orden y el consenso con el que se pueden sustentar las instituciones [195] políticas. Para lograr este orden social, las comunidades recurren al instrumento de las Prácticas sociales, que son "toda forma coherente y compleja de la actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma" (MacIntyre, 1981: 233), esto es, las prácticas sirven para reforzar el valor de la sociedad dentro de la cual se integran los individuos. En cuarto lugar, la Tradición es aquello que "dota a la vida humana de un *telos*, concebido como unidad sin la cual la vida es parcial o incompleta" (MacIntyre, 1981: 136); es decir, la tradición es el mecanismo por el cual se pueden interpretar las opiniones subjetivas de los individuos dentro de un marco general objetivo más amplio en el que éstas cobran sentido. Para MacIntyre, si la vida tiene sentido es porque la gente se compromete en proyectos a largo plazo dentro de la sociedad, y eso requiere predecibilidad, esto es, "un futuro que esté escrito y que no se distribuya al azar" (MacIntyre, 1981: 266).

En quinto lugar, la Tradición es aquello que "permite a los seres humanos ser íntegros, esto es, querer una sola cosa en la vida, un único propósito" porque la vida de los individuos y de las sociedades tiene siempre una cierta forma que se autoproyecta hacia el futuro de modo que "todo intento de elucidar la noción

de identidad personal con independencia y aisladamente del contexto social está destinada al fracaso" (MacIntyre, 1981: 269). A su juicio, cuando la conducta de los individuos es capaz de percibir qué intenciones hay que defender a largo plazo, cuando es capaz de integrar sus actos e implicarlos dentro de una narrativa, en ese momento puede formular de forma coherente y unitaria sus creencias, sus intenciones, sus acciones, su identidad, y de esta forma impedir el caos de esquizofrenia en que está instalado el individuo liberal.

Finalmente, en sexto lugar, la Tradición es aquello que define con claridad que es el Bien, es decir, la virtud material que los individuos deben perseguir para vivir en sociedad. Para ilustrar su noción del bien, MacIntyre utiliza el símil del reloj; a su juicio, del mismo modo que somos capaces de llamar bueno a un reloj "porque llamar bueno a un reloj es decir que es la clase de reloj que escogería cualquiera que quisiera un reloj que midiera el tiempo con exactitud" (MacIntyre, 1981: 84), la Tradición describe "la predisposición que ayuda a los sujetos a calificar apropiadamente algo de bueno o de malo" (MacIntyre, 1981: 152). Si no existiera un criterio para evaluar los actos, nada podría analizarse de forma certera y la duda se instalaría de manera perversa en el tejido social.

### **Individuo y Sociedad en la obra de MacIntyre**

Lógicamente, este modelo filosófico-político de tipo tradicionalista describe una noción del Ser Humano y un modelo de Sociedad que se aleja de forma muy significativa del modelo liberal clásico. De hecho, para MacIntyre, el análisis y la comprensión de su pensamiento político exige una revisión radical de estas [196] dos nociones. A su juicio, no es posible justificar un individualismo al estilo liberal ya que éste es un modelo en el que la felicidad de las personas "no se define en términos de las satisfacciones que se comprenden a la luz de los criterios que gobiernan una forma de vida social, sino en términos de la psicología individual" (MacIntyre, 1966: 164). Para ello, es preciso alterar la relación que establece el individuo liberal entre las nociones de emoción, comportamiento y creencia por un modelo en el que las creencias, y no la emoción, sean la base del comportamiento humano.

Para definir cuál es la concepción de "ser humano" de la que parte, MacIntyre elabora una crítica radical del modelo liberal, y para ello analiza los tres tipos de individuos que, a su juicio, habitan las democracias modernas, y que representan los ideales liberales de esta sociedad que él detesta: estos tres individuos son el esteta, el gerente y el terapeuta (MacIntyre, 1981: 100-101). Para este autor, estos tres prototipos son la prueba de que las soluciones buscadas por el liberalismo para los problemas éticos de las sociedades modernas son contradictorias: el esteta existe ante la falta de un criterio cultural claro y sustantivo; el gerente surge para solventar los problemas de

gestión económica ante la falta de patrones definitivos sobre los sistemas de producción y distribución de los bienes sociales; y el terapeuta aparece como contrapunto ante la falta de criterios éticos sustantivos que orienten la acción moral de los individuos. Según MacIntyre, estos tres tipos surgen para dar respuesta a los problemas de la sociedad moderna, pero, en realidad, lo que hacen –como sucede con el psicoanálisis, por ejemplo– es utilizar la comunidad en beneficio propio y ofrecer, a lo sumo, soluciones artificiales, puntuales e ilusorias (MacIntyre, 1978: 37).

Frente a este modelo de sujeto liberal, MacIntyre reivindica la fórmula del individuo como “personaje”, esto es, un modelo de ser humano que sea “objeto de consideración para los miembros de una cultura en general o para una fracción considerable de la misma, que proporcione un ideal cultural y moral, objetivo, que justifique un modo de existencia social” (MacIntyre, 1981: 48). Esto supone que los individuos han de cumplir dos rasgos básicos. En primer lugar, los individuos deben asumir la categoría de “héroes”, y no la de simples ciudadanos que persiguen intereses particulares, como propone el modelo liberal. Es decir, las personas deben vincular sus acciones a la matriz social de la cual proceden y a la cual sirven, porque la formación de su identidad es “intersubjetiva” (Sandel, 1982: 132), y su reconocimiento, por tanto, sólo se puede producir a través de la sociedad, que es quien reconocerá el mérito o el demérito de los actos de dichos individuos. Como diría Dworkin, MacIntyre plantea que la vida de las personas se explica y se valora por el “impacto” (Dworkin, 1990: 111) que producen sus obras en beneficio de la colectividad a la que pertenecen.

En segundo lugar, los individuos deben asumir que su identidad es consecuencia de la asunción de ciertos “roles sociales” a partir de los cuales los individuos se integran en dicha sociedad. Los individuos se constituyen como tales si aceptan identificarse con los papeles sociales que tiene la sociedad a la que pertenece porque, según este modelo, un individuo que intentara retirarse [197] de su posición social, incumpliendo las labores que le exige cada rol social, estaría empeñándose en la empresa de hacerse desaparecer a sí mismo. En definitiva, según MacIntyre, los individuos modernos deben aspirar a recuperar el modelo de ser humano propio del ideal griego, por lo menos en su forma aristotélica, esto es, un individuo -no individualista- que logra su identidad a través de una participación maximalista en la vida pública y que moldea un estilo de vida humana en la que sus deseos y disposiciones aspiran a lograr ciertos bienes compartidos.

El tipo de Sociedad moderna que reclama MacIntyre para su modelo político, a la vista de estos datos, es un modelo en el que, al menos aparentemente, excluye cualquier alusión al conflicto. De hecho, como afirma en uno de sus textos, el conflicto social no es más que “el resultado de las imperfecciones del

carácter" (MacIntyre, 1981: 198). Para lograr esta sociedad armónica, sin embargo, es preciso desprenderse de la cosmovisión liberal, ya que, a su juicio, la moral individualista liberal ha desarrollado la idea de que el conflicto, basado en la pugna entre intereses individuales, fruto del "fact of pluralism", es la condición natural de nuestras sociedades. Según MacIntyre, esta afirmación remite a una visión falsa de nuestra cultura y de nuestra tradición. El liberalismo, a su juicio, es una doctrina que impide el consenso social, porque apela a un modelo de sociedad que se asemeja notablemente al modelo típico vigente durante la época del Imperio Romano, en el cual la gente tenía identidad formal pero carecía de lazos profundos por lo que el conflicto se convirtió en inevitable. Para MacIntyre, ésta es también la razón de ser de la democracia liberal moderna: asumir la defensa de un "yo democratizado que no tiene contenido social necesario ni identidad social necesaria, que puede ser cualquier cosa pero que, en realidad, no *es nada*" (MacIntyre, 1981: 51). Para evitar esta situación a la que nos aboca el liberalismo y la democracia formal, el modelo de sociedad moderna alternativo al que aspira es la construcción de "formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse" (MacIntyre, 1981: 320), esto es, MacIntyre apela a la creación de Comunidades políticas en sentido fuerte, cerradas, autárquicas y exclusivas, en las que la vida social cobre pleno sentido, frente a la democracia liberal en sentido débil, abierta, formal y hueca. A su juicio, el ejemplo que mejor simboliza esta propuesta son las comunidades "benedictinas" (MacIntyre, 1981: 322) que surgieron durante la Edad Media: entidades locales donde la actividad política estaba regida por y para la defensa de una identidad colectiva, basada en unos principios filosóficos, una cultura, unos ritos tradicionales y una lengua comunes.

### **El concepto de Patriotismo en MacIntyre**

Uno de los conceptos más sobresalientes que se derivan de la visión política de MacIntyre es su noción de Patriotismo, que él define como una Virtud básica [198] que debe preservarse aunque contradiga los principios universalistas y los valores individualistas de corte liberal. A su juicio, el patriotismo es "la lealtad a una nación en particular que sólo aquéllos que poseen esa particular nacionalidad pueden exhibir" (MacIntyre, 1984: 4). La característica esencial de la lealtad patriótica es, por tanto, la particularidad, frente al valor liberal de la generalidad y la neutralidad ética. El patriota, explica MacIntyre, valora las características particulares de su país como un mérito que merece ser reconocido y garantizado, más allá incluso de las argumentaciones racionalistas, ya que "la moralidad del patriotismo (...) debe eximir del criticismo al menos algunas estructuras fundamentales de la vida de la comunidad. El patriotismo ha de ser una lealtad que es en algunos aspectos incondicional, por lo que sólo en esos aspectos se rechaza el racionalismo crítico" (MacIntyre, 1984: 12). El

Patriotismo exige la adhesión de las personas para aglutinar, no reflexiones individuales que contribuyan a la disgregación.

Algunos autores han relacionado esta visión del patriotismo de MacIntyre con las tesis más robustas y "esencialistas" del pensamiento nacionalista moderno (Viroli, 1997). Cabe decir, sin embargo, que esta afirmación es sólo parcialmente cierta. Pese a los numerosos elementos que tienen en común, hay que decir que el concepto de Patriotismo en MacIntyre se asocia a los valores modernos del Nacionalismo solamente en términos culturales, filosóficos o sociales, pero no en términos estrictamente políticos. Por esta razón, su visión del patriotismo es una visión que está tan lejana del planteamiento liberal, representado por el modelo del "patriotismo constitucional" habermasiano (Habermas, 1989), como del modelo político más claramente comunitario de "patriotismo democrático" (Taylor, 1997: 255-256), de Charles Taylor. El patriotismo, a juicio de MacIntyre, sirve únicamente para comprender la historia de nuestras vidas y para hacernos capaces de vivir una vida moral significativa. Para ello, simplemente, necesitamos tener la conciencia de una comunidad nacional, más allá del constructo político en el que dicha comunidad exista. La patria, según MacIntyre, es concebida como un proyecto, pero no un proyecto que se concibe de forma artificial al modo del *national-building* constructivista liberal, sino un proyecto "nacido de alguna forma en el pasado y continuado para que surja una comunidad distintivamente moral que personifique una exigencia de autonomía política en sus diversas formas organizadas e institucionalizadas" (MacIntyre, 1984: 14). La patria es, ante todo, una necesidad histórica que *re-aparece* para que los individuos establezcan los vínculos y lealtades de su vida moral en comunidad.

Es importante subrayar que en la interpretación de MacIntyre el patriotismo se convierte en una virtud trascendental, y no una elección azarosa, que surge por razones históricas y no por intereses políticos. Contra el universalismo de la moralidad liberal y la reacción nacionalista moderna, el patriotismo de MacIntyre únicamente invoca los derechos de las lealtades particulares y el valor de ser miembro de comunidades nacionales concretas como el medio necesario para la vida moral. Por eso, el único requisito que exige el patriotismo es que la comunidad nacional "no repudie su propia verdadera historia o [199] sustituya una historia mayoritariamente ficticia por ella" (MacIntyre, 1984: 16). Los valores fundamentales que hay que conservar son la autenticidad de la historia de la patria y de los vínculos culturales comunitarios de todos sus miembros.

Como queda dicho, la concepción patriótica de MacIntyre no está directamente relacionada con los imperativos del nacionalismo político moderno, ya que su visión es básicamente de tipo cultural, filosófica, normativa, y no se detiene a analizar las condiciones políticas en las que el patriotismo puede realizarse en

las sociedades modernas. En este sentido, es significativo comprobar cómo en su obra está ausente cualquier reflexión sistemática sobre la cuestión *política* de las comunidades nacionales en las sociedades modernas -una ausencia que es todavía más relevante si se tiene en cuenta el origen escocés de MacIntyre, que él muestra con orgullo en algunos pasajes de su obra como señal de su identidad, pero que no le lleva a más consideraciones. En realidad, a este autor le preocupa únicamente cómo es posible lograr la lealtad del patriota, y en modo alguno se ve en su obra una reflexión sobre cómo se deberían garantizar los derechos personales o colectivos de esos patriotas dentro de una comunidad nacional, cualquier que sea. A este respecto, lo único que MacIntyre dice es que en términos normativos un país no sólo no necesita ser formalmente justo cuando plantea cuestiones patrióticas, sino que tampoco necesita garantizar las libertades políticas y civiles del individuo liberal en contradicción con los valores del patriotismo. Para MacIntyre, siempre que pueda mantenerse viva la identidad cultural e histórica de una comunidad, los individuos considerarán que es racional y ético ser leal a ese país y a esa comunidad.

### **Lenguaje, Ciencia y Educación**

El segundo elemento clave para entender el pensamiento político comunitarista de Alasdair MacIntyre es su noción del Lenguaje. Para MacIntyre, el lenguaje es un elemento básico muy importante porque sirve para que una comunidad logre no sólo su unidad sino también para establecer su diferencia radical con el resto de comunidades. Eso es así porque el carácter social de los individuos dentro de comunidades locales se sustenta en el hecho de que existe una cultura tradicional y una lengua común que comparten todos sus habitantes y que permite la comunicación entre ellos a todos los niveles, tanto a nivel formal como a nivel simbólico y afectivo. Según MacIntyre, esta visión holista y hermética del Lenguaje hace que sea "prácticamente imposible aceptar de forma plena la idea de la traducibilidad de las lenguas" (MacIntyre, 1989: 353). El idioma, el lenguaje de cada comunidad, se interpreta y se entiende dentro de su propio lenguaje, con sus propios códigos semánticos y su performatividad.

Dado que los individuos están socializados en el interior de una cultura, de una lengua y de una cosmovisión del mundo, MacIntyre concede especial [200] importancia a dos fenómenos asociados al lenguaje, como son la idea de la Ciencia y el tema de la Educación. Respecto a la Ciencia, MacIntyre se muestra especialmente escéptico y crítico frente a los intentos de implantar un modelo uniforme, tecnocrático y generalista de ciencia, especialmente en el campo de las ciencias sociales, a partir de la utilización de un lenguaje universalista. Afirma que, mientras que en el ámbito de las ciencias naturales sí es posible usar conceptos cuya aplicación puede tener validez en distintas áreas de

conocimiento y en distintas sociedades, en las ciencias sociales los conceptos científicos deben ser usados solamente como guías para describir prácticas sociales concretas, pero no para realizar conclusiones normativas de alcance general (MacIntyre, 1973: 1-9). Es más: MacIntyre plantea incluso sus dudas sobre la posibilidad de que pueda existir una ciencia social, moral y política de carácter comparativo entre las diferentes comunidades políticas. En este sentido, destaca las críticas que lanza contra uno de los paradigmas clásicos de la ciencia política moderna de carácter universalista, como son los estudios de "cultura política" que fueron inaugurados por Almond y Verba tras el final de la segunda guerra mundial (MacIntyre, 1978: 262-263). Para MacIntyre, la utilización de estos estudios empíricos, que aspiran a definir el mayor o menor grado de cultura política "democrática" de distintos países con criterios formales y uniformizadores, exige aceptar dos supuestos: primero, admitir que los distintos países (Estados Unidos, Italia, Gran Bretaña o México) tienen tradiciones políticas similares, un mismo lenguaje político y unos valores políticos equiparables; segundo, admitir que las experiencias políticas de estos países pueden ser extrapoladas y comparadas en base a un modelo teórico, abstracto, formal, que defina el ideal de una cultura política democrática en términos universales y genéricos. Según MacIntyre, estos dos supuestos son más que dudosos, pues sucede que cada país tiene unos valores particulares y un lenguaje político con significación propia, de modo que la comparación científica entre las culturas políticas de distintos países tiene verdaderas limitaciones. A su juicio, por tanto, no es posible la ciencia empírica, de carácter comparativo, formal, que olvida o minimiza las particularidades políticas y el lenguaje político de cada comunidad. El lenguaje de cada comunidad es una limitación estructural que obstaculiza la creación de una ciencia universal para analizar comunidades políticas y éticas muy diversas.

Por lo que respecta a la Educación, MacIntyre adopta esta misma postura restrictiva. A su juicio, la educación moderna debería orientarse a la realización de prácticas que sirvan para fortalecer el proyecto común de la comunidad mediante el uso de una epistemología concreta (MacIntyre, 1987: 6-13). Para ello, cree que el curriculum educativo debe estar orientado en buena medida a preservar la historia común y el léxico de la educación moral que todos los individuos deberían compartir para llegar a ser ciudadanos responsables con el destino de su comunidad. A su juicio, por tanto, el curriculum educativo en una sociedad que aspira a la virtud debería cumplir tres condiciones: en primer lugar, proporcionar a los estudiantes un modelo estructurado y ordenado de valores éticos que definan la comunidad a la que pertenece; en segundo lugar, [201] poner al alumno en contacto con lo mejor de otras tradiciones culturales para valorar mejor la cultura propia; finalmente, en tercer lugar, conocer la tradición en las que se insertan las prácticas del presente (MacIntyre, 1991: 228). Si se cumplen estos criterios, el actual curriculum educativo, de tipo gerencial, tecnocrático e individualista, será sustituido por este otro que permitirá

el mantenimiento de una "comunidad lingüística de prácticas compartidas" (Sullivan, 1982: 173) dentro de un modelo que aspira a que las personas tengan una vida buena.

### **Críticas a la obra de MacIntyre**

Las críticas que ha recibido este modelo filosófico-político comunitarista han sido abundantes y muy variadas, ya que proceden de muchos frentes. Con carácter general, estas críticas se podrían agrupar en torno a tres grandes bloques. Un primer bloque de críticas reprocha a MacIntyre el hecho de que realice una sobreexaltación de las virtudes del tradicionalismo, a costa de una interpretación muy restrictiva del papel que el liberalismo ha jugado dentro de la cultura moderna (Herrera, 1989: 45-56; Mulhall y Swift, 1992: 145). Según esta primera gran crítica, MacIntyre analiza el liberalismo como un dogma cerrado, irreflexivo y despectivo con la tradición de la que procede cuando, precisamente, toda su grandeza ha consistido en analizar y respetar "mundos de vida plurales y diversos" (Thiebaut, 1992: 140). Según estos críticos, MacIntyre analiza la Tradición como si ésta fuera una cosmovisión más omnicomprendensiva que el propio liberalismo, y sin embargo no detalla con precisión la naturaleza de esa tradición, cuáles son sus fuentes, cómo integra la diversidad y cuál es el tipo de virtud que proclama.

Un segundo bloque de críticas han reprochado a este autor el posible carácter excluyente que se desprende de sus afirmaciones, en el sentido de que dicho modelo sobredimensiona el valor de la comunidad como requisito básico para la defensa de los intereses individuales. Dentro de esta crítica se han desarrollado dos grandes argumentos o temas controvertidos: por una parte, el tema del patriotismo nacionalista; por otra parte, el tema de la traducción de las lenguas. Respecto al tema del patriotismo nacionalista, los críticos han señalado que este término, el cual aparece en más de una ocasión en la obra de MacIntyre para describir el valor de su modelo comunitario, es una denominación especialmente peligrosa, dado que la experiencia que arrastra tras de sí este término permite sospechar que este modelo político podría justificar prácticas de carácter racista e incluso militarista (Greiff, 1989: 99-116). Respecto al tema del lenguaje y de la traducibilidad de las lenguas, las críticas han venido fundamentalmente a reprochar a MacIntyre su desprecio por el carácter mestizo y plural de la mayoría de sociedades modernas, lo que convierte su modelo lingüístico y educativo en un anacronismo contramoderno (Thiebaut, 1992: 122-133; Wain, 1995: 105-123).

[202] Finalmente, un tercer bloque de críticas han aludido directamente a las posibles justificaciones dogmáticas y autoritarias que este modelo político podría legitimar como válidas dentro de nuestras democracias liberales

(Gutman, 1985: 131). En este sentido, los críticos reprochan a MacIntyre que sus alusiones negativas explícitas hacia el modelo de la democracia liberal tal y como existe actualmente dan a entender que su modelo político preferido se aproximaría a fórmulas como las democracias de tipo orgánico o, incluso, las prácticas políticas de tipo sectario.

### **La evolución del pensamiento de MacIntyre**

Contra estas tres críticas, el pensamiento político de MacIntyre ha evolucionado afilando sus argumentos y, sin modificar sustancialmente su postura, esbozando las siguientes puntualizaciones. La primera de estas réplicas está dirigida contra aquéllos que aseguran que su análisis del liberalismo es restrictivo porque, en el fondo, hace una exaltación desmedida de la idea de Tradición. Para reafirmarse en esa apreciación, MacIntyre recurre a su estrategia preferida, la estrategia de la comparación histórica. Así, señala cómo en la historia de nuestras sociedades occidentales ha habido tres grandes modelos de filosofía moral: el modelo Enciclopédico, el modelo Genealógico y el modelo Tradicional (MacIntyre, 1991). El modelo Enciclopédico, propio del Liberalismo, tuvo su momento histórico de mayor expansión durante el periodo de la Ilustración, como consecuencia de su oposición directa a la Tradición mediante la apelación a la idea de la Razón pura, desligada de cualquier patrón moral, de cualquier teleología y de cualquier cultura, como si la Razón fuera el instrumento universal que podía servir para analizar y justificar las sociedades modernas. La validez de este modelo, a su juicio, quedó obsoleta cuando el segundo modelo, el modelo Genealógico, impulsado sobre todo por Nietzsche en el siglo XIX, puso al descubierto las aporías del liberalismo y demostró que el proyecto de una Razón enciclopédica, libre de cualquier dogma moral y cultural, era simplemente imposible, salvo que dicha Razón fuera puesta al servicio de la Voluntad pura de los individuos, desvinculada de cualquier atadura moral, de toda apelación colectiva o universal, incluida la propia idea de la racionalidad ilustrada. Para MacIntyre, los argumentos dados por el modelo genealógico de Nietzsche contra el liberalismo enciclopédico son acertados, pero la solución que éste propone, la defensa del irracionalismo individualista extremo, es ciertamente un modelo poco aconsejable. Por ello, a la vista de los problemas dados por ambos modelos, MacIntyre opta por el modelo Tradicionalista que, a su juicio, "permite una combinación armoniosa de la razón dentro de una tradición, la tradición cultural de Occidente, en la que dicha razón cobra total significación" (MacIntyre, 1991: 375). A su juicio, la Tradición no desdeña la Razón ni cae en el irracionalismo, tal como afirman respectivamente el [203] liberalismo y el genealogismo, sino que integra la Razón dentro de un orden de interpretación ético más amplio, que concibe a las personas como "animales racionales dependientes" (MacIntyre, 1999).

La segunda contracrítica de MacIntyre está dirigida contra aquellos autores que cuestionan el posible carácter xenófobo que podría deducirse de sus afirmaciones, sobre todo por la defensa que hace del concepto de patriotismo como una virtud de los individuos dentro de una comunidad y, asimismo, por la noción restrictiva que emplea para hablar del lenguaje. Sobre estas cuestiones especialmente vidriosas, MacIntyre realiza una precisión, que consiste en afirmar la diferencia que existe entre las virtudes de la comunidad hacia dentro y las virtudes de la comunidad hacia fuera (MacIntyre, 1997: 103). A su juicio, el modelo filosófico-político de comunidad tal y como él defiende no es contrario al ideal del patriotismo ni al uso de las lenguas en sentido simbólico pleno porque éstas son dos virtudes propias de las sociedades comunitarias en las que existen lazos afectivos con carácter sustantivo y, por tanto, son atributos que se utilizan como instrumentos de cohesión interna de las comunidades. Por ello, en la medida que son fórmulas para garantizar la propia supervivencia de la comunidad, son argumentos defendibles. Sin embargo, hoy en día, ante la existencia de una cultura liberal, que propende al universalismo formal y abstracto basado en un lenguaje común y generalizable, MacIntyre considera que sus argumentos deben reorientarse para evitar la desnaturalización de su pensamiento político. Así, MacIntyre plantea que el lenguaje actual y el ideal patriótico debería servir, básicamente, para comprobar las aporías del lenguaje y la ética universalistas y, a partir de ahí, encontrar los argumentos morales que nos acerquen más adecuadamente a cada contexto particular específico (MacIntyre, 1985: 200-223). Es decir, hay que reivindicar el lenguaje próximo a partir del fracaso que ha supuesto el ideal comunicativo de un lenguaje universal abstracto, formal y vacío.

Finalmente, la tercera contracrítica de MacIntyre ha estado dirigida contra las imputaciones que cuestionaban el carácter dogmático y tiránico que su modelo político pudiera legitimar. Es, sin duda, la crítica más severa que se le ha podido imputar a su modelo comunitarista. Para responder a esta crítica, MacIntyre recurre a la estrategia de apelar a argumentos de tipo normativo. A su juicio, es pertinente hacer una crítica radical a la validez del modelo liberal porque es un modelo ético, basado en el individualismo, que falsea la noción misma de libertad humana y convierte a las personas en seres vacíos, sin sentido material y sin criterios con los cuales orientar sus acciones. MacIntyre establece con claridad una distinción entre las críticas normativas que dedica a la democracia liberal y la defensa de su modelo de comunidades locales, basadas en unos principios claros que todos los individuos deben respetar, reconocer y utilizar. A su juicio, no es posible pasar de un modelo a otro mediante la utilización de la violencia política, aunque los argumentos para la superación del liberalismo estén justificados. Para ilustrar esta clara distinción, MacIntyre hace un análisis de los jacobinos durante la Revolución Francesa. En su opinión, los jacobinos defendían una doctrina basada en el [204] "rigor de la virtud y de los valores morales de las personas" (MacIntyre, 1981: 281) frente al supuesto

“desviacionismo” propio del liberalismo burgués, que era ciertamente elogiado. Sin embargo, según MacIntyre, el jacobinismo se equivocó porque “una cosa es tener un ideal y otra es llevarlo a la práctica (MacIntyre, 1981: 282) de forma radical y violenta, en forma de un utopismo vacío y alejado de los valores de la propia comunidad, sin tener en cuenta las opiniones, las prácticas, los relatos propios de la tradición. MacIntyre considera que su pensamiento político excluye la utilización de métodos violentos para la defensa de su modelo político. Por eso, MacIntyre considera que su modelo político no puede ser calificado de rupturista. Es, en todo caso, una “esperanza” abierta en el horizonte (MacIntyre, 1981: 322) que las sociedades occidentales podrían recuperar algún día.

**BIBLIOGRAFÍA**

- BLUHM, Will T. (1985): *¿Fuerza o libertad?. La paradoja del pensamiento político moderno*, Barcelona, Labor, 1985.
- DWORKIN, Ronald (1990): *Ética privada e igualitarismo público*, Barcelona, Paidós, 1993.
- GREIFF, Pablo de (1989): "MacIntyre: narrativa y tradición", en *Sistema*, num. 92, pp.99-116.
- GUTMAN, Amy (1985): "Communitarian critics of liberalism", en S. Avineri and A. De-Shalit, ed.: *Communitarianism and individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 120-137.
- HABERMAS, Jürgen (1989): *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Ed. Tecnos.
- HERRERA, María (1989): "Racionalidad y justicia. En torno a la obra de Alasdair MacIntyre", en *Sistema*, num. 91, pp. 45-56.
- MACINTYRE, Alasdair (1966): *Historia de la Ética*, Barcelona, Paidós, 1988.
- MACINTYRE, Alasdair (1970): *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*, New York, The Viking Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1973): "The essential contestability of some social concepts", en *Ethics*, num. 84, vol.1, Octubre, pp. 1-9.
- MACINTYRE, Alasdair (1978): *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1981): *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988.
- MACINTYRE, Alasdair (1984): "Is Patriotism a Virtue?", en *Lindley Lecture*, Kansas, University of Kansas Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1985): "Moral Arguments and Social Contexts: A Response to Rorty", en R. Hollinger, ed.: *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 200-223.
- MACINTYRE, Alasdair (1987): "Traditions and Conflicts", en *Liberal Education*, num. 73, vol. 5, pp. 6-13
- MACINTYRE, Alasdair (1989): *Justicia y Racionalidad: Conceptos y Contextos*, Barcelona, Eiusa, 1994.
- MACINTYRE, Alasdair (1991): *Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Barcelona, Rialp, 1992.
- MACINTYRE, Alasdair (1997): "Democracy and Tradition. Legitimacy in the Communitarian Theory", en *Politique et Societes*, num. 16, vol. 3, pp. 89-103.
- MACINTYRE, Alasdair (1999): *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court.
- MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam (1992): "MacIntyre: la moral tras la virtud", en *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996, pp. 109-145.

- SANDEL, Michael (1982): *Liberalism and the limits of justice*, Nueva York, Cambridge University Press.
- SULLIVAN, William (1982): *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley, University of California Press.
- TAYLOR, Charles (1997): *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós.
- THIEBAUT, Carlos (1992): "Tradición y contramodernidad: Alasdair MacIntyre", en *Los límites de la comunidad*, Madrid, CEC, pp. 103-140.
- VIROLI, Maurizio (1997): *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, Madrid, Acento.
- WAIN, Kenneth (1995): "MacIntyre and the Idea of an Educated Public", en *Studies in Philosophy and Education*, 1995, num. 14, vol. 1, pp. 105-123.

## Bibliografía de ALASDAIR MacINTYRE

- MacINTYRE, Alasdair (1966): *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London, Macmillan. Libro revisado en ediciones posteriores de 1995 y 1997, London, Macmillan y Notre Dame, University of Notre Dame Press. [Hay versión española: *Historia de la Ética*, Barcelona, Paidós, 1998].
- MacINTYRE, Alasdair (1968): "U.S. Draft Resistance: Whose Moral Problem?", en *New Society*, 1968, num. 12, Oct., pp. 517-519.
- MacINTYRE, Alasdair (1970): *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*, New York, The Viking Press.
- MacINTYRE, Alasdair (1972): "Modern German Thought", en M. Pasley: *Germany: A Companion to German Studies*. London, Methuen, pp. 427-451.
- MacINTYRE, Alasdair (1973): "The essential contestability of some social concepts", en *Ethics*, num. 84, vol.1, Octubre, pp. 1-9.
- MacINTYRE, Alasdair (1978): *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacINTYRE, Alasdair (1979): *Hume's Ethical Writings: Selections from David Hume*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacINTYRE, Alasdair (1981): *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press. [Hay versión española: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988].
- MacINTYRE, Alasdair (1984): "Is Patriotism a Virtue?", en *Lindley Lecture*, Kansas, University of Kansas Press.
- MacINTYRE, Alasdair (1984): *Marxism and Christianity*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacINTYRE, Alasdair (1985): "Moral Arguments and Social Contexts: A Response to Rorty", en R. Hollinger, ed.: *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 200-223.
- MacINTYRE, Alasdair (1987): "Traditions and Conflicts", en *Liberal Education*, num. 73, vol. 5, pp. 6-13
- MacINTYRE, Alasdair (1989): *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press. [Hay versión española: *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Barcelona, Eiuinsa, 1994].
- MacINTYRE, Alasdair (1990): *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee, Marquette University Press.
- MacINTYRE, Alasdair (1991) *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press. [Hay versión española: *Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Barcelona, Rialp, 1992].

- MacINTYRE, Alasdair (1995): "The Spectre of Communitarianism", en *Radical Philosophy*, 1995, vol. 70, Mar-Apr. pp. 34-35.
- MacINTYRE, Alasdair (1996): "Marx's `Thesen uber Feuerbach'. A Road Not Taken", en *Deutsche Zeitschrift Fur Philosophie*, num. 44, vol. 4, pp. 543-554.
- MacINTYRE, Alasdair (1996): "Natural Law as Subversive. Jurisdictional Conflicts in 13th-Century Europe: The Case of Aquinas", en *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, win. 1996, num. 26, vol. 1, pp. 61-83.
- MacINTYRE, Alasdair (1997): "Democracy and Tradition. Legitimacy in the Communitarian Theory ", en *Politique et Societes*, num. 16, vol. 3, pp. 89-103.
- MacINTYRE, Alasdair (1998): "What can moral philosophers learn from the study of the brain?", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Dec. 1998, num. 68, vol. 4, pp.865-869.
- MacINTYRE, Alasdair (1999): "Social structures and their threats to moral agency", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Duke University, num. 74, vol. 2, pp. 311-329.
- MacINTYRE, Alasdair (1999): *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court.
- MacINTYRE, Alasdair et al. (1999): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacINTYRE, Alasdair y EMMET, Dorothy (1970): *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, London, Macmillan.
- MacINTYRE, Alasdair y HAUERWAS, Stanley, eds. (1983): *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacINTYRE, Alasdair y MOONEY, Edward F., eds. (1999): *Wilderness and the Heart: Henry Bugbee's Philosophy of Place, Presence and Memory*.
- MacINTYRE, Alasdair y RICOEUR, Paul (1986): *The Religious Significance of Atheism*, New York, Columbia University Press.
- MacINTYRE, Alasdair, ed. (1979): *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

## **Bibliografía sobre ALASDAIR MacINTYRE**

- ALLEGRA, A. (1997): "Nietzsche, Kuhn and Thomas Aquinas: The uncertainties of Alasdair MacIntyre", en *Rivista di Filosofia Neo Scolastica*, Jan-Mar 1997, num. 89, vol.1, pp. 48-81.
- AVINERI, Shlomo y DE-SHALIT, Avner, eds. (1992): *Communitarianism and individualism*, Oxford, Oxford University Press.
- BLUHM, Will T. (1985): *¿Fuerza o libertad?. La paradoja del pensamiento político moderno*, Barcelona, Labor, 1985.
- BORRADORI, Giovanna (1994): *The American Philosopher: Conversations With Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*.
- BREWER, K.B. (1997): "Management as a practice: A response to Alasdair MacIntyre", en *Journal of Business Ethics*, num. 16, vol. 8, pp. 825-833.
- CARR, David (1997): "The uses of literacy in teacher education", en *British Journal of Educational Studies*, Mar 1997, num. 45, vol. 1, pp. 53-68.
- COCHRAN, Clarke E. (1989): "The Thin Theory of Community: The Communitarians and Their Critics", en *Political Studies*, 1989, num. 37, vol. 3, pp. 422-435.
- DOLAN, Frederick M. (1986): "Nietzsche as Aristotelian: On Alasdair MacIntyre's After Virtue", en *New Orleans Review*, New Orleans, Spring, 13:1, pp. 61-74.
- FERNÁNDEZ-LLEBREZ, Fernando (1999): "La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de la etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo", en *Revista de Estudios Políticos*, n. 104, abril-mayo 1999.
- GARE, A. (1998): "MacIntyre, narratives and environmental ethics", en *Environmental Ethics*, num. 20, vol. 1, pp. 3-21.
- GREIFF, Pablo de (1989): "MacIntyre: narrativa y tradición", en *Sistema*, num. 92, pp.99-116.
- GUTMAN, Amy (1985): "Communitarian critics of liberalism", en S. Avineri and A. De-Shalit, ed.: *Communitarianism and individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 120-137.
- HALL, Robert T. (1991): "Communitarian Ethics and the Sociology of Morals: Alasdair MacIntyre and Emile Durkheim", en *Sociological Focus*, 1991, num. 24, vol. 2, pp. 93-104.
- HERRERA, María (1989): "Racionalidad y justicia. En torno a la obra de Alasdair MacIntyre", en *Sistema*, num. 91, pp. 45-56.
- HOLMES, Mark (1992): "The Revival of School Administration: Alasdair MacIntyre in the Aftermath of the Common School", en *Canadian Journal of Education*, vol. 17, num. 4, pp. 422-436.

- HOLMES, Stephen (1993): *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge & London, Harvard University Press.
- HORTON, John y MENDUS, Susan, eds. (1995): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, London, Polity Press.
- MANGHAM, I.L. (1995): "MacIntyre and the manager", en *Organization*, May 1995, vol. 2, num. 2, pp. 181-204.
- McMYLOR, Peter (1993): *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, New York, Routledge.
- MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam (1992): "MacIntyre: la moral tras la virtud", en *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996, pp. 109-145.
- ROTH, Paul A. (1989): "Politics and Epistemology: Rorty, MacIntyre, and the Ends of Philosophy", en *History of the Human Sciences*, num. 2, vol. 2, pp. 171-191.
- THIEBAUT, Carlos (1992): "Tradición y contramodernidad: Alasdair MacIntyre", en *Los límites de la comunidad*, Madrid, CEC, pp. 103-140.
- VanHOOFT, S. (1996): "Bioethics and caring", en *Journal of Medical Ethics*, Apr. 1996, num. 22, vol. 2, pp. 83-89.
- WAIN, Kenneth (1995): "MacIntyre and the Idea of an Educated Public", en *Studies in Philosophy and Education*, 1995, num. 14, vol. 1, pp. 105-123.
- WILCOX, Brian (1997): "Schooling, School Improvement and the Relevance of Alasdair MacIntyre", en *Cambridge Journal of Education*, vol. 27, num. 2, pp.249-260.
- WILL, Frederick L. et al. (1996): *Pragmatism and Realism: Studies in Epistemology and Cognitive Theory*, London, Rowman and Littlefield.