

El aristotelismo de MacIntyre. De la excelencia moral a la mutua dependencia

José Ángel Lombo

Ponencia en el seminario del CRYF sobre *El aristotelismo de MacIntyre*

Pamplona, 21 de mayo de 2026

INTRODUCCIÓN

Hoy se cumple exactamente un año del fallecimiento de Alasdair MacIntyre, el 21 de mayo de 2025. Tuve la suerte de conocerle personalmente en 2005, en un seminario que impartió en la Catholic University of America, donde yo me encontraba haciendo un semestre sabático. Pero quizá fue especialmente significativa la visita que hice el año pasado, ya después de su fallecimiento, a la Universidad de Notre Dame. Allí tuve la oportunidad de visitar su tumba, situada en el cementerio del campus, y ofrecer una oración por él. Lo hice por piedad y por fraternidad humanas, pero también con gratitud por el bien que este profesor ha hecho con su obra y con su propia trayectoria personal.

¿Por qué considero que esa trayectoria me ha beneficiado y puede beneficiar a quienes la conozcan? ¿Qué elementos nos ofrece desde un punto de vista filosófico y humano en general? Intentaré mostrarlo en esta primera parte de mi exposición. La segunda estará dedicada a profundizar en el título de la misma, es decir, exponer el peculiar aristotelismo de MacIntyre.

EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE MACINTYRE

1. En una entrevista concedida a la revista *Cogito* en 1991, el autor escocés identificaba tres fases de su carrera. Durante el primer periodo, de 1949 a 1971, publicó trabajos sobre filosofía de la religión, ética, filosofía de las ciencias sociales y teoría política y ética marxista. En aquel tiempo, se esforzó por encontrar puntos de convergencia entre una perspectiva cristiana, el marxismo y el psicoanálisis, pero no consiguió conjuntar todos aquellos estudios en una visión del mundo unificada. Sin embargo, en esta primera etapa comienza ya a perfilar su método, en el que da especial relevancia a la narrativa y al contexto social para comprender la actividad humana.

2. Durante el segundo periodo, de 1971 a 1977, se traslada a Estados Unidos y lleva a cabo lo que él mismo llamará una «reflexión autocrítica, algunas veces dolorosa» [Knight 1998: 268]. Se distancia del cristianismo, del psicoanálisis y del marxismo y adopta una postura más bien escéptica y crítica frente la modernidad, pues considera que ésta ofrece una visión fragmentaria de la cultura, de la política y de la sociedad. Frente a esa fragmentación, comienza a elaborar una concepción unitaria, se acerca más a Aristóteles y propone la narrativa como método especialmente adecuado para la filosofía moral. Desde 1972, comienza a trabajar en su gran obra, *After Virtue*.

3. A partir de 1977, puede decirse que se encuentra en su fase más madura y trabaja ya en un proyecto unitario, como él mismo dirá en el prólogo de la tercera edición de *After virtue*, que comentaremos en breve. Esta obra, cuya primera edición es de 1981, inaugura una etapa de profundización en el aristotelismo y, a través de él, en el tomismo. En este sentido, el recurso del autor a Aristóteles no está motivado por su indiscutible autoridad histórica, sino más bien por el anclaje del Estagirita en una filosofía realista, en sí misma unitaria y abierta a la continuidad. En esta misma línea, encuentra también su justificación el descubrimiento de Tomás de Aquino.

En los años sucesivos, MacIntyre desarrollará el proyecto *After Virtue* en varias obras, de las que cabe destacar fundamentalmente tres: *Whose Justice? Which Rationality?* (1988); *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990); y, sobre todo, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (1999).

En la primera de ellas, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), traducida al español como *Justicia y racionalidad* (1994), el autor explica las formas en que la acción moral puede justificarse racionalmente, y la concepción de la racionalidad práctica que subyace a cada uno de estos modos de justificación. En este escrito, se pone ya de manifiesto la cercanía de nuestro autor al pensamiento de Tomás de Aquino y a su interpretación de Aristóteles.

En 1992, publicó *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. En ella, MacIntyre describe críticamente tres concepciones de la ética y de la investigación moral que considera rivales, cada una de las cuales tiene su origen en un texto de finales del siglo XIX: una concepción surge de la novena edición de la *Encyclopaedia Britannica*; otra, de *La genealogía de la moral*, de Friedrich Nietzsche; y la última, de la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII [MacIntyre 1990a: 2]. En definitiva, el autor desarrolla, en esta obra, la idea de que un enfoque filosófico realista requiere tomar conciencia de pertenecer a una tradición. Para ello, pone el ejemplo de Tomás de Aquino. Junto con esto, explica también cómo deben evaluarse y, en última instancia, resolverse los conflictos entre tradiciones filosóficas rivales.

En 1999, ve la luz una obra en la que el progreso del proyecto *After Virtue* encuentra una notable evolución. Se trata de *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (traducida en castellano como *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, 2001). En esta obra, corrige algunas de las tesis que había mantenido en trabajos anteriores. Sobre todo, considera erróneo separar la ética y la biología, como suponía en *After Virtue: A Study in Moral Theory*. También se da cuenta de que la filosofía de Tomás de Aquino no solo completa la de Aristóteles, sino que, en realidad, la corrige sustancialmente en algunos puntos.

EL PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN DE *AFTER VIRTUE*

Posteriormente a *Dependent Rational Animals* (1999), el autor escocés publicará la tercera edición de *After Virtue*, ya en 2007. El prólogo a dicha edición lleva por título *After Virtue after a Quarter of a Century*. Con él, su autor ofrece un balance de la recepción de aquel trabajo en el amplio período de un cuarto de siglo. Si tuviera que resumir en una palabra lo que este prólogo significa y por qué es expresión del pensamiento macinteryano en su conjunto, lo haría con un término empleado con frecuencia por su autor: *rethink*, “repensar”. MacIntyre es un autor que “repiensa”. Volveré en breve sobre este concepto.

En general, es de sobra conocido que el prólogo de una obra suele ser revelador de una visión de fondo o sintética de su autor. En el caso del prólogo al que nos referimos, MacIntyre proporcionaba una comprensión madura de la filosofía práctica en clave narrativa, precisamente al hilo de su propia biografía intelectual.

Las líneas de ese prólogo, sobre las que me gustaría llamar la atención, en cuanto especialmente reveladoras, son las siguientes:

“Cuando escribí *After Virtue*, ya era aristotélico, pero aún no tomista [...]. Me convertí en tomista después de escribir *After Virtue*, en parte porque llegué a la convicción de que

Tomás de Aquino era, en algunos aspectos, mejor aristotélico que Aristóteles [*a better Aristotelian than Aristotle*]...”

Esta expresión paradójica (*a better Aristotelian than Aristotle*) ofrece, en mi opinión, una clave de lectura de todo el proyecto macintieriano. ¿Qué quiere decir el filósofo escocés con esta expresión y, sobre todo, cuál es la propuesta de Aristóteles, que el propio Tomás de Aquino ha desarrollado mejor?

Considero que caben dos interpretaciones, plenamente complementarias. De una parte — como afirmará el autor en otros lugares—, Tomás de Aquino lleva a Aristóteles “más allá” de Aristóteles, en el sentido de progresar en el saber desde principios aristotélicos. De otra parte, Tomás de Aquino no sólo amplía, sino que profundiza en esos principios, haciéndose no sólo “más”, sino “mejor” aristotélico que Aristóteles.

Estos puntos se aclaran un poco más en las siguientes líneas del prólogo:

“[Tomás de Aquino] no solo era un excelente intérprete de los textos de Aristóteles, sino que había sido capaz de ampliar y profundizar tanto las investigaciones metafísicas como las morales de Aristóteles.”

Ya esta primera caracterización, a pesar de su generalidad, nos habla de la importancia que dará MacIntyre a la continuidad entre la metafísica y la ética para comprender la acción humana. El propio autor señala que fue precisamente la lectura de Tomás de Aquino la que le llevó a reconocer el alcance de esa continuidad. Según él, en efecto, el Aquinate “había sido capaz de ampliar y profundizar tanto las indagaciones metafísicas como las morales de Aristóteles”. Esto llevará al autor escocés a cambiar su punto de vista al menos de tres maneras.

1. Cito sus palabras textuales:

“En *After Virtue* había intentado defender una concepción de las virtudes ampliamente aristotélica sin recurrir a lo que yo llamaba la «biología metafísica» de Aristóteles. Y, por supuesto, tenía razón al rechazar la mayor parte de esa biología. Pero ahora había aprendido de Tomás de Aquino que mi intento de ofrecer una explicación del bien humano en términos puramente sociales —en términos de prácticas, tradiciones y la unidad narrativa de las vidas humanas— estaba abocado a ser insuficiente hasta que le proporcionara un fundamento metafísico.”

MacIntyre reconoce que una comprensión unitaria y radical del bien humano requiere una base metafísica, a saber, la comprensión del fin hacia el que se dirigen los seres humanos por su naturaleza específica.

Solo porque los seres humanos tienen un fin hacia el que se dirigen por su naturaleza, las prácticas, las tradiciones y similares pueden funcionar como lo hacen.

De esta suerte, su previo intento de ofrecer una explicación del bien humano en términos puramente sociales, referido a “las prácticas, las tradiciones y similares”, estaba destinado a ser inadecuado hasta dar cuenta de la teleología propia de esas actividades en relación a la naturaleza humana.

2. Pero MacIntyre va más allá al reconocer el influjo del aristotelismo de Tomás de Aquino para cambiar su propia interpretación. No se trata sólo de repensar las bases metafísicas de la ética, sino, además, de comprender la relación de la ética con la biología. Cito sus palabras.

“Lo que también llegué a reconocer fue que mi concepción de los seres humanos como virtuosos o viciosos necesitaba no solo una base metafísica, sino también biológica, aunque no especialmente aristotélica.”

Me parece interesante la última observación (“...aunque no especialmente aristotélica”), pues, en efecto, la biología del Estagirita resulta obsoleta por lo que se refiere a los datos empíricos y, consiguientemente, a una buena parte de su interpretación de éstos. Sin embargo, quizá no lo sea si consideramos su visión interdisciplinar, es decir, su aspiración a comprender “metafísicamente” los fenómenos biológicos. No en vano el aristotelismo perdurará durante siglos (desde Galeno a Avicena y hasta Alberto Magno) como escuela biológica y médica. De hecho, resulta difícil pensar en los presupuestos biológicos de la ética si no consideramos esos datos biológicos de un modo metafísico, que es precisamente lo que hace Aristóteles.

Con todo, MacIntyre es menos explícito sobre esta visión interdisciplinar del Estagirita. Lo que está claro, para él, es que la concepción de los seres humanos como virtuosos o viciosos necesita no sólo una base metafísica, sino también biológica, en cuanto somos seres racionales y corpóreos. Sólo desde esta consideración “encarnada” del ser humano, puede entenderse la vulnerabilidad más allá de una mera condición física, como disposición para alcanzar el bien común. Nuestro autor llegará a afirmar (cito el prólogo de la tercera edición de AV):

“[...] el significado moral de la animalidad de los seres humanos, de los animales racionales, solo puede entenderse si se reconoce nuestro parentesco con algunas especies de animales aún no racionales, incluidos los delfines”.

La comprensión de la vulnerabilidad como presupuesto biológico de la ética será uno de los grandes temas de *Dependent Rational Animals*. Pero me parece especialmente reseñable que nuestro autor, en el prólogo de *After Virtue*, hable explícitamente del “significado moral de la animalidad de los seres humanos”. Creo que sólo puede sostenerse un “significado moral de la animalidad” desde una visión interdisciplinar de la naturaleza humana, que busca su *telos* en planos epistemológicos diversos, articulados de modo unitario.

3. El tercer elemento en el que Tomás de Aquino ha llevado a nuestro autor a cambiar su punto de vista dentro del aristotelismo es la comprensión misma de las virtudes, concretamente las que él llama “virtudes de la dependencia reconocida”, como la misericordia y la generosidad.

Cito, en este caso, el prólogo de *Dependent Rational Animals*:

“[...] me equivoqué al subestimar el grado y la profundidad de las diferencias en sus actitudes [de Aristóteles y santo Tomás] con respecto al reconocimiento de la dependencia, debido en parte al uso que hace santo Tomás, en su interpretación de Aristóteles, de algo semejante al principio de caridad de Davidson. Esta idea se me ocurrió por primera vez al leer una oración de santo Tomás en que pide a Dios que le conceda la posibilidad de compartir lo que tiene, felizmente, con aquellos que lo necesitan, y la posibilidad de pedir humildemente aquello que necesita a quienes lo poseen”.

Indirectamente, MacIntyre está reconociendo que la benevolencia, tal y como la propone Tomás de Aquino (como caridad) supera la concepción misma de Aristóteles. De aquí concluye

“[...] aunque no estuviese en la intención de santo Tomás, esta oración ruega, en efecto, no compartir algunas de las actitudes de la megalopsychos de Aristóteles. Ello me hizo pensar que la explicación de las virtudes de santo Tomás no sólo complementa la de Aristóteles, sino que también la corrige en mucha mayor medida de lo que me había dado cuenta”.

Concebir a los seres humanos como racionales y corpóreos le ha llevado reconocer nuestra mutua dependencia; pero esa dependencia no se establece sólo en el equilibrio de la supervivencia o en el *do ut des*. La vulnerabilidad no es sólo una cuestión de indigencia que requiera compensarse mediante una estrategia mercantil de favores e intereses. La vulnerabilidad del ser humano no es la del animal o la de un ser meramente adaptativo, sino la de un ser racional capaz de creatividad, de trascender las necesidades para llegar a la benevolencia.

Creo que las propuestas de *Dependent Rational Animals* implican una concepción de la libertad como capacidad de donar, en la que el recibir de otros es también una manera de dar. De esta manera tiene sentido, a mi entender, la propuesta macintyriana de las virtudes de la misericordia y la justa generosidad desde principios aristotélicos.

MacIntyre considera, por tanto, que Tomás de Aquino ofrece una explicación del bien y de la virtud más profunda que la del propio Aristóteles, al considerar el ser humano como vulnerable y dependiente, capaz de dar y recibir, y abriendo la filosofía moral a la benevolencia.

DE LA TRADICIÓN A LA VERDAD

La parte final del prólogo de AV que venimos comentando se enfoca en las críticas que había recibido aquella obra hasta el momento, focalizando particularmente en la acusación de relativismo.

Aparentemente, esta cuestión parece tener más que ver con el desarrollo de los planteamientos específicos de AV que con el aristotelismo en general. Sin embargo, creo que se encuentra en la misma línea. Esto significa, a mi entender, que la superación del relativismo —que quizá no estuvo nunca en la propuesta de AV, pero pudo parecerlo—, esa superación la llevó a cabo su autor precisamente profundizando en el aristotelismo a través del tomismo.

La propuesta de un enfoque narrativo para la ética de las virtudes, en cuanto encarnadas en una tradición y en una *polis* podía dejar de lado la cuestión de la verdad, entendida como adhesión a la realidad del ser humano, para fijar la atención más bien en el contexto de la acción. Sin embargo, MacIntyre propone un método crítico a través de la confrontación de las tradiciones. Cito de nuevo el prólogo:

“¿Cómo, entonces, si es que es posible, podrían los protagonistas de una de estas tradiciones esperar refutar las afirmaciones de cualquiera de sus rivales? Un **primer paso** necesario sería que llegaran a comprender qué significa pensar en los términos prescritos por esa tradición rival concreta [...]. Un **segundo paso** consiste en identificar, desde el punto de vista de los adeptos de esa tradición rival, sus cuestiones y problemas sin resolver [...].”

Para superar el relativismo, nuestro autor no propone algo así como una tradición absoluta (lo cual, en su planteamiento, sería prácticamente una contradicción *in terminis*). Propone más bien la coexistencia de tradiciones que continuamente se examinan a partir de las

tradiciones rivales. El enemigo de la verdad, podríamos decir, no es quien la busca dentro de sus límites y posibles errores. El enemigo de la verdad es el relativismo.

Como es bien sabido, MacIntyre rechaza firmemente el liberalismo, pero rechaza igualmente el comunitarismo vacío de un bien real. El liberalismo que separa la libertad de la verdad, deviene relativista. Si entendemos la verdad de manera práctica como un bien propio del ser humano de suyo, es decir, por naturaleza, entonces separar libertad y verdad conduce a una suerte de dictadura del relativismo, expresado frecuentemente como emotivismo moral.

Las sociedades políticas liberales se caracterizan por su compromiso de negar cualquier lugar a una concepción determinada del bien humano en su discurso público, y mucho menos permitir que su vida en común se base en tal concepción. Según la visión liberal dominante, el gobierno debe ser neutral entre concepciones rivales del bien humano; sin embargo, de hecho, lo que el liberalismo promueve es un tipo de orden institucional que es hostil a la construcción y el mantenimiento de los tipos de relaciones comunitarias necesarias para el mejor tipo de vida humana.

Como decimos, la propuesta de MacIntyre no es el comunismo y ni siquiera el comunitarismo (como ha afirmado en múltiples ocasiones), sino en la construcción de [cito] “formas de comunidad orientadas al logro compartido de esos bienes comunes sin los cuales no puede alcanzarse el bien humano supremo”.

Que la *polis* griega se acerque a esta propuesta es discutible, precisamente por los límites de la concepción moral del propio Aristóteles. Sin embargo, quizá podamos pensar que el ideal de sociedad cristiana (no confesional, obviamente) no esté tan lejos de la *polis*, pero ciertamente apunte a bienes superiores.

No debemos pensar que MacIntyre apunte a una suerte de utopía política, cristiana o al menos abierta al cristianismo. Su propuesta va más bien en la línea de una renovación constante, un *rethinking*, que permita vivir las virtudes y cuestionarse siempre por el bien.

Cuando la tradición de las virtudes se regenera de forma recurrente, siempre es en la vida cotidiana, siempre es a través de la participación de personas comunes en una variedad de prácticas, incluidas las de formar y mantener familias y hogares, escuelas, clínicas y formas locales de comunidad política. Y esa regeneración permite a esas personas corrientes cuestionar los modos dominantes del discurso moral y social y las instituciones que encuentran su expresión en esos modos.

CONCLUSIONES

Concluyo con un agradecimiento a este autor, pues no sólo ha ofrecido un ejemplo de vida personal, capaz de buscar la verdad y rectificar para buscarla mejor. Pienso que MacIntyre ha profundizado en el aristotelismo gracias a Tomás de Aquino, descubriendo la síntesis entre conservación y progreso, como manifestación, en último término, de la unión entre verdad y libertad.