

2007-06-01

Moralidad y tradición: la modernidad en cuestión

Luisa Monsalve Medina

Universidad Externado de Colombia, ffilosofia@lasalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

Citación recomendada

Monsalve Medina, Luisa (2007) "Moralidad y tradición: la modernidad en cuestión," *Logos*: No. 11 , Article 2.

Disponibile en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Moralidad y tradición: la modernidad en cuestión¹

Luisa Monsalve Medina

Profesora Universidad externado de Colombia

Resumen

En este artículo me propongo una evaluación crítica de la tesis de Alasdair MacIntyre, según la cual, el fracaso del proyecto ilustrado de fundamentación de la moral es una consecuencia del abandono de la tradición de las virtudes. Pretendo mostrar que aunque dicho fracaso se relacione con el desacuerdo moral tan característicos de la cultura pluralista del presente, acudir a una supuesta 'tradición unificada' de las virtudes para cuestionar la racionalidad del pensamiento moral moderno, no deja de ser una estrategia filosóficamente inoperante que no permite resolver las insuficiencias del proyecto ilustrado ni mejorar sus sistemas teóricos de justificación. Me detendré a mostrar en primer lugar, por qué el concepto de tradición que utiliza MacIntyre es una consecuencia del pensamiento de la ilustración y no su negación; en segundo lugar, paso a mostrar que el liberalismo al ser considerado también como una tradición, no puede ser evaluado ni deslegitimado acudiendo como lo hace MacIntyre a la tradición de las virtudes.

Palabras claves: Virtudes, aristotelismo, comunitarismo / liberalismo, modernidad / tradición.

Tradition and morality: The modernity in dispute.

Abstract

It is my proposal for this paper the development of a critic evaluation of one of the thesis of Alasdair MacIntyre. According to this thesis the failure of the illustrated project for a foundation of morals is a consequence of the abandonment of the tradition of virtues. It is in my intentions for this paper to show that although such a failure is related with the moral disagreement –pretty characteristic of the present pluralist culture- is of no use to have recourse to a so called "unified tradition" of virtues in order to question the rationality of modern moral thought. This is no more than an inoperative philosophical strategy that does not allow responding to the insufficiencies of the illustrated project or improving its theoretical systems of justification. In first place I will expose why the concept of "tradition" used by MacIntyre is, in fact, a consequence of the illustration thought and not a negation of it. After that I will continue showing that the liberalism, being considered as a tradition as well, can not be evaluated or dispossessed of legitimacy by means of the tradition of virtues, as MacIntyre intends.

Key words: Virtues. Aristotelism, communitarism/liberalism, modernity/tradition.

¹ Fecha de recepción: Noviembre 2, 2006 // Fecha de aprobación: Noviembre 30. 2006

Datos del autor: Luisa Monsalve Medina: Filósofa y Magíster en filosofía Universidad Nacional de Colombia; Especialista en Bioética: Universidad Javeriana; Docente-Investigador: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Externado de Colombia; Grupo de Investigación: *Salud y Sociedad* acreditado por Colciencias; Catedrática: Facultad de Filosofía, Universidad de la Salle.

MacIntyre y el comunitarismo

Alasdair MacIntyre es, sin duda, uno de los filósofos contemporáneos más destacados en el debate *comunitarista* contra la pretensión liberal de fundamentación de la moral. El término “comunitarismo” (*Communitarianism*) hace alusión a un movimiento cultural de filósofos y científicos sociales norteamericanos y anglosajones, cuyas críticas en el ámbito teórico, político y sociológico, coinciden al denunciar la desintegración social y el encubrimiento ideológico que produce la concepción liberal de la sociedad. El inicio del comunitarismo se suele asociar con la obra de Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia* de 1982, y el trabajo de investigación empírica dirigido por Robert Bellah, *Hábitos del corazón* de 1985. Igual reconocimiento e influencia merece el trabajo filosófico de reconstrucción hermenéutica de la identidad moderna de Charles Taylor (maestro de Sandel), así como la crítica de Michael Walzer a la concepción de la justicia liberal, y por supuesto, la propuesta de MacIntyre para comprender la racionalidad moral desde la tradición de las virtudes.

Sin embargo, el comunitarismo actual no cuenta con una concepción teórica unificada que nos permita enumerar con precisión cuáles son los contenidos propios de esa postura, y hasta qué punto se trata de un movimiento decididamente antiliberal. El término “comunitarismo” parece servir, más bien, para identificar una diversidad de estudios que se relacionan entre sí por avanzar en una línea crítica frente al liberalismo. Al profundizar un poco más en estas críticas, comenzamos a encontrar diferencias notables entre los autores asociados típicamente al comunitarismo: mientras Charles Taylor sostiene una postura más cercana al liberalismo, Michael Sandel defiende posiciones más socialistas y republicanas, en tanto que Alasdair MacIntyre sostiene puntos de vista decididamente antiliberales² (Gargarella, 1999:125).

En *Tras la virtud* (1987) MacIntyre establece las tesis principales de lo que constituye el eje central de su propuesta filosófica, a saber: cuestionar las insuficiencias del proyecto moderno de justificación de la moral a la luz de lo que significó el alejamiento y la pérdida de la tradición de las virtudes. Considero que la discusión de MacIntyre con el pensamiento moderno atraviesa dos momentos. El primero, -más comprometido con la filosofía moral moderna- tiene que ver con el *fracaso* del proyecto ilustrado en términos de sus intentos de *justificación* racional. El segundo momento, -más comprometido con la tradición filosófica de las virtudes- se refiere a las *insuficiencias* que exhibe el proyecto moderno, al *abandonar* el modelo de investigación racional de la tradición de las virtudes. Mostrar que las insuficiencias en la justificación del proyecto moderno no pueden ser interpretadas ni resueltas a luz del abandono de una supuesta tradición unificada de las virtudes, es el objetivo central del presente artículo.

² Al respecto es interesante observar que filósofos como Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer y el mismo Alasdair MacIntyre, aunque desafiaron ampliamente la postura liberal, se sintieron siempre incómodos con la etiqueta de “comunitaristas”, porque rehusaban ser identificados plenamente con el así llamado “movimiento comunitario”. Este movimiento político liderado a partir de la década de 1990 por el sociólogo norteamericano Amitai Etzioni, convirtió el pensamiento comunitarista en una fuerza política, al generar una corriente de opinión pública interesada favorablemente en cuestionar el terreno ‘excesivo’ ganado, según él, por el individualismo – particularmente norteamericano- entre 1960 y 1990 (Etzioni, 1996: 63). Es conocida la carta de MacIntyre (1991) a Etzioni en la que declina su invitación para sumarse al movimiento comunitario, porque “en contra de lo que se rumora, no soy ni he sido un comunitarista. En mi criterio, la estructura política, económica y moral de la modernidad excluye la posibilidad de realización de algún tipo de comunidad política (...) También creo que tratar de convertir las sociedades modernas en formas sistemáticamente comunitarias será, en cualquier caso, inútil o desastroso” (Citado por Mauri, 1999: 57). Walzer, por su parte, no se declara antiliberal, pese a las correcciones comunitaristas que periódicamente necesita el liberalismo, y en las obras de Sandel ni siquiera aparece el término ‘comunitarista’ (Etzioni, 1996: 304-305, nota 20 al capítulo 2).

La moral como desacuerdo

Para el proyecto moderno de justificación de la moral, el abandono de las virtudes, como un esquema de racionalidad vinculado con el pensamiento tradicional, tuvo una significación histórica fundamentalmente positiva. Abandonar la tradición facilitó la emergencia del individuo moderno como un sujeto liberado tanto de las ataduras constrictivas de las jerarquías sociales, como de las autoridades externas impuestas por la teología y la religión.

Para MacIntyre, al contrario de esta interpretación oficial de la modernidad, cuando el yo peculiarmente moderno ganó su soberanía, perdió también los límites tradicionales que le habían proporcionado otrora la concepción de una identidad social y de una vida humana teleológicamente ordenada. Con ello se privó de cualquier contenido de autoridad que sirviera para justificar los pronunciamientos del nuevo agente moral autónomo. Si “cada agente moral habló desde entonces sin ser constreñido por la exterioridad de la ley divina, la teleología natural o la autoridad jerárquica... [Entonces]... ¿por qué habría de hacerle caso nadie?” (MacIntyre, 1987: 94). Responder esta pregunta de forma satisfactoria, fue uno de los retos en que fracasaron los filósofos ilustrados del siglo XVIII, quienes crearon, en su vertiente tanto racionalista como empirista, el legado ético y político de los desarrollos filosóficos posteriores del utilitarismo inglés del siglo XIX y de la filosofía moral más reciente.

Que este infortunio moral de la modernidad sigue presente en la cultura del presente, es algo que se puede rastrear, entre otras cosas, al observar que gran parte del lenguaje moral contemporáneo se usa para expresar desacuerdos, y en la impresión que permanentemente ofrece el agente moral de que sus decisiones tienen una motivación fuertemente voluntarista y arbitraria. MacIntyre utiliza el término *emotivismo* para identificar la peculiaridad de estos sesgos negativos de la cultura moral del presente.

Ahora bien, para comprender esta propuesta de interpretación de la modernidad quiero comenzar por explicar la relación que se establece entre desacuerdo moral y emotivismo. Para un autor comunitarista como el ya mencionado, el liberalismo no ha podido evitar el desacuerdo moral en temas tan cruciales como la guerra justa, el aborto, o la justicia, aunque intente de cierta manera minimizar el impacto de tales conflictos acudiendo a una “dignificación del pluralismo”. Para cada uno de estos temas es posible encontrar argumentos a favor o en contra, que son ya típicos y bien conocidos en la opinión pública. En el caso del aborto, por ejemplo, se enfrentan argumentaciones morales que rivalizan entre sí: unas porque defienden el derecho a disponer con total libertad del propio cuerpo; y otras porque creen que el aborto rompe con la regla de oro de la moral que ordena: no desear para los demás lo que yo no quisiera para mí mismo.

Desacuerdos similares se dan también entre aquellos partidarios de la guerra justa, para quienes los bienes a conseguir pesan más que los males que implica realizar una guerra, y donde las pérdidas humanas se podrían minimizar mediante una distinción nítida entre los combatientes que arriesgan su vida y la población civil inocente. Frente a esta actitud bélica, los pacifistas han sostenido que ninguna guerra moderna puede ser justa, ya que no es posible ni calcular las consecuencias futuras de la guerra, ni garantizar en la práctica la vida de la población civil.

Finalmente, uno de los desacuerdos más notables de la sociedad moderna liberal aparece con relación al uso del concepto de justicia. Hay quienes sostienen que sería injusto poner límites a los principios de la propiedad y de los derechos adquiridos (aunque esto tenga por consecuencia la desigualdad); y otros que piensan que la desigualdad es algo injusto que sólo puede ser superado mediante políticas que defiendan un sistema equitativo de distribución de la riqueza (aunque limite el ejercicio de los derechos).

Desacuerdos similares no dejan también de presentarse en las democracias liberales europeas, como es el caso reciente de la polémica ley que prohíbe en Francia el uso de símbolos religiosos en las escuelas estatales. Algunos podrán interpretar esta ley como una medida claramente discriminatoria e intolerante; mientras que otros verán en ella una defensa del secularismo y del pensamiento progresista que identifica desde la revolución de 1789 a la nacionalidad francesa. Igales polémicas suscita el debate propuesto por Charles Taylor acerca del multiculturalismo y las políticas del reconocimiento en un estado liberal, para citar otros ejemplos.

Pero, más allá de los argumentos esgrimidos por cada una de las partes comprometidas en estos debates, a la conclusión a la que se quiere finalmente llegar es la siguiente: Si los acuerdos morales ya no se pueden establecer racionalmente en la cultura moderna, es porque no hay forma de justificar un criterio único para decidir entre tradiciones morales que rivalizan entre sí. Comencemos

entonces por examinar la naturaleza del desacuerdo moral y de las pretensiones que MacIntyre llama emotivismo, para luego detenernos en el fracaso del proyecto ilustrado.

En primer lugar, podemos observar que en cada premisa de los casos citados se usa un concepto normativo diferente de los demás. En el primero, se invocan derechos contra imperativos generalizables; en el segundo, hay una contraposición entre la justicia y la inocencia por un lado, y el éxito y la supervivencia por el otro; en el tercero, los conceptos opuestos en las premisas son la libertad y la igualdad.

En segundo lugar, es innegable que estos conceptos normativos despliegan una amplia variedad de orígenes históricos. Hemos heredado virtudes griegas como la justicia; ideas sobre derechos fundamentales y deberes que se remontan a pensadores como Locke y Kant; mandamientos cristianos y concepciones de progreso y utilidad provenientes de Maquiavelo o Adam Smith, que muestran hasta qué punto nuestro lenguaje moral es una colección descontextualizada y desordenada de retazos morales de otras épocas.

Ahora bien, si el punto de partida es la coexistencia de diversas fuentes morales, cuyos conceptos pueden ser invocados como premisas en los diferentes debates, entonces en principio no hay manera, en nuestra sociedad, para decidir desacuerdos morales. Cualquier argumentación moral a favor o en contra del aborto, de la guerra justa o de concepciones rivales de justicia, es en principio lógicamente válida, porque las conclusiones se siguen con cierta facilidad de las premisas y de los conceptos morales que se invocan. MacIntyre utiliza una expresión de la filosofía de la ciencia, *inconmensurabilidad* (*Ibidem*: 21), para mostrar que, en ausencia de un marco unificado de criterios morales para discriminar entre las opciones morales disponibles, nuestros juicios morales sólo pueden ser el reflejo de nuestras preferencias personales. Así el pluralismo y el relativismo de la cultura moderna, según la tesis fuerte de MacIntyre, debería ser desplazado por la tradición aristotélica de las virtudes que se supone se presenta relativamente unificada.

El concepto de tradición

Considero que el proyecto filosófico de la ilustración se puede caracterizar como un intento de justificación racional de las creencias morales con independencia de cualquier consideración de la *tradición*. Mientras que para el autor de nuestro estudio no es posible la justificación de las creencias morales si se abandona justamente este tipo de vinculación con la tradición. En este sentido, hay que ubicar a MacIntyre en aquella línea de pensamiento premoderno en la que la estructura básica de la investigación moral estaba dada por la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Según este modelo, los preceptos morales eran inseparables de algún tipo de consideración del *telos* humano, merced al cual se podría interpretar y orientar la excelencia o virtudes de la conducta social.

Pero la realización de las virtudes es algo que no se puede ejercer en tanto que individuo, sino en tanto se hace parte de una comunidad que impone el punto de partida moral; y es con respecto a éste primado de la comunidad moral en la definición de los bienes y de las virtudes, que podemos entender el concepto de tradición de MacIntyre.

Es un hecho que el significado de lo que es el *telos* o el bien de la vida humana varía según las culturas. No es lo mismo la concepción de la vida buena para un ateniense del siglo V, que para un monje medieval o un mercader del renacimiento. Sin embargo, lo que tienen en común es la relación que guardan todos ellos con sus circunstancias, en cuanto portadores de una identidad social concreta.

Hablar de una identidad social concreta quiere decir, que siempre soy hija, prima o tía de alguien; que pertenezco a algún gremio o profesión, o a una tribu, ciudad o nación. Lo que considere bueno para mí, también debo considerarlo así para cualquier otro que habite estos papeles. En este sentido, tengo que reconocer que heredo del pasado de mi familia, de mi nación, de mi ciudad, una variedad de expectativas, valoraciones y obligaciones que constituyen, como decíamos anteriormente, mi punto de partida moral. Pero admitir el vínculo del presente con el pasado es admitir que hago parte de una historia y es afirmar lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una *“tradición”*.

Sin embargo, la formación y el desarrollo histórico de una tradición es un proceso que implica de forma constante la reflexión crítica y la invención permanente; esto es tan cierto “para la física moderna como para la lógica medieval. Además, cuando una tradición esta en orden, siempre está parcialmente constituida por un razonamiento acerca de los bienes cuya búsqueda da a esa tradición

su punto y propósito” (*Ibidem*: 273).

Si, el concepto de tradición que introduce MacIntyre es un concepto que remite al relato histórico de una posición teórica y moral, entonces, no puede prescindir de las discusiones, conflictos y vicisitudes mediante las cuales progresan las tradiciones en sus intentos de justificación racional. El pluralismo que MacIntyre pensaba, socavaba la racionalidad de los juicios morales del presente, lo importa de nuevo como un ingrediente necesario de la supuesta tradición unificada de las virtudes que deseaba vindicar.

Tradición y relativismo

La historia de la tradición aristotélica, agustiniana, tomista, escocesa y liberal que realiza MacIntyre en su libro *Justicia y Racionalidad* (1994), es la historia de la rivalidad entre diferentes tradiciones de investigación intelectual, cada una de las cuales esta ligada a contextos políticos y sociales diferenciados, como a relatos enfrentados de racionalidad práctica y justicia.

El relativismo esta presente desde un principio en los puntos de referencia privilegiados de este autor: en la Grecia de Aristóteles y en el Paris de Tomas de Aquino. También en estas comunidades se daban tradiciones teóricas y morales que las confrontaban, de suerte que no eran tan hegemónicas ni tan unificadas, y debían asumir el pluralismo y el conflicto de las interpretaciones.

Por tanto, en las comunidades premodernas se planteaba el problema de decidir entre tradiciones rivales, sin acudir a estándares que pudieran ser neutrales ni independientes de aquellos criterios de verdad y de conocimiento de lo relevante, que cada tradición narraba para sí misma. Bajo estas circunstancias, ¿cómo podría desarrollarse una genuina controversia entre tradiciones sin caer en el relativismo? Para evitar esta posible objeción, MacIntyre necesita acudir a un concepto de tradición más depurado, en el que se muestre que hay tradiciones superiores que pueden emerger victoriosas del conflicto entre sus rivales

Para que una tradición pueda considerarse victoriosa tiene que superar los conflictos de orden interno provenientes de las vicisitudes de la propia tradición, como los conflictos externos que surgen de su confrontación con tradiciones rivales. En ambos casos la tradición tiene que estar en una “crisis epistemológica” (1994: 343). Una crisis epistemológica ocurre cuando una tradición cae en incoherencias a la luz de sus propios criterios internos de racionalidad, teniendo que modificar la comprensión de su historia y la significación de su propio lenguaje. Según este concepto de “crisis epistemológica”, las tradiciones están abiertas a los cambios, merced a los cuales adquieren flexibilidad, racionalidad y madurez.

Es así como podemos decir entonces, que un estadio posterior de una tradición es superior a uno anterior de esa misma tradición, en cuanto ha sido capaz de superar, con sus propios criterios de racionalidad las incertidumbres y los fracasos a los que ha estado expuesta por parte de sus seguidores o adversarios; de la misma forma, la superioridad racional de esa tradición respecto a tradiciones rivales reside no sólo en su capacidad para identificar las limitaciones y fracasos de esa tradición rival en cuanto es juzgada según sus propios criterios de racionalidad, sino también, en su capacidad para explicar por qué la tradición rival carece de recursos propios para comprender sus limitaciones y fracasos.

Ejemplos de tradiciones capaces de superar creativamente las crisis y desacuerdos de tradiciones rivales los encuentra MacIntyre en la historia de la ciencia³ y sobre todo en la obra del Aquinate quien proporcionó un esquema conceptual teóricamente enriquecido que evitó el debate infructuoso entre la tradición aristotélica y la agustiniana.

Por tanto, un debate racional entre dos sistemas opuestos, es un debate del cual una de las partes puede emerger como indudablemente superior, porque algunos de los puntos centrales de los contendientes fracasan en sus propios términos y en sus propios criterios de racionalidad. Y esta es una posibilidad que el reto relativista no ha conseguido prever: que las tradiciones entendidas como poseedoras de criterios de justificación racional sí pueden “vencer y ser vencidas por otras

³ MacIntyre cita ejemplos en otros campos como el de física, en que la creatividad para superar desacuerdos entre tradiciones de investigación, también pasa por la consideración de las limitaciones de la teorías rivales; así fue como la teoría física del *impetus* del medioevo tardío fue vencida por Galileo y sus sucesores (1994: 346).

tradiciones”.

Otra forma de medir la superioridad de una tradición consiste en observar qué tanto su lenguaje se ha enriquecido para poder representar algunas de las posturas típicas de las otras tradiciones. Así, cuando los seguidores de una tradición se amplían hacia otra tradición deben poder identificar en el nuevo lenguaje, tanto formas de decir lo mismo, traducción por repetición; como formas de no poder hacerlo que exigen un segundo nivel de traducción: por innovación lingüística. Tal ha sido el caso paradigmático citado por MacIntyre, del griego del siglo IV y V como del latín siglo XII, gracias a los cuales el lenguaje de la filosofía fue particularmente floreciente.

Pero si éste es el caso, de que el progreso racional entre las tradiciones sólo puede ocurrir mediante el aprendizaje del otro, entonces, MacIntyre debe reconocer a pesar de sí mismo, que el pluralismo y el conflicto son elementos necesarios de la racionalidad, y no elementos indeseables y contingentes de la cultura moderna. La modernidad es desde este punto de vista, una consecuencia de la tradición de las virtudes, más que su olvido o su negación como era la pretensión inicial de nuestro autor.

El liberalismo como tradición

Acudir al aristotelismo para cuestionar la concepción moderna liberal es una empresa desencaminada, en la medida que MacIntyre se niega a reconocer, pese al concepto de tradición que utiliza, que el liberalismo es también una tradición, y quizás una de las tradiciones más hegemónicas del presente. Considerar el liberalismo como tradición significa comprenderlo como vinculado a una historia y a unas prácticas que son inseparables de un conjunto de bienes y obligaciones que condiciona sus teorías de la justicia y de la racionalidad práctica.

Desconocer lo anterior, conduce a MacIntyre a identificar de forma muy ligera el sistema de justificación de los bienes que en las culturas premodernas descansaba en el reconocimiento de su vinculación con una tradición, con el criterio sin más justificación que las instituciones morales. Sin embargo, debemos recordar, que ésta vinculación entre racionalidad moral y tradición ya fue denunciada en la modernidad como una “*falacia naturalista*”. La falacia naturalista, ya denunciada por Hume, descansa en un principio lógico, según el cual, ninguna “conclusión *debe* seguirse de premisas *es*”. Este principio, lo que viene a demostrar es que la reconstrucción histórica y social de los bienes y su vinculación con una tradición, no establece ni su obligatoriedad ni su legitimación, sino tan sólo su origen. De ahí, que la modernidad deba producir tradiciones teóricas diferentes a las aristotélicas para justificar las nuevas prácticas de sus instituciones políticas y alejarse de los sistemas de justificación moral centrados en el contexto comunitario de las prácticas y los bienes.

Recordemos brevemente que el orden social que emerge a finales del siglo XVII, luego de los conflictos religiosos y políticos que de forma constante amenazaban la convivencia de los pueblos de Europa, tenía que proporcionar un relato racionalmente defendible de la autoridad política, la racionalidad práctica y la justicia. El rechazo al aristotelismo significó, en aquel entonces, una transformación de las tareas prácticas de la investigación moral. Dado que ya no es posible apelar a un horizonte común del bien para orientar la acción, entonces, ¿bajo qué principios es posible establecer un orden social en el que individuos con concepciones irreconciliables del bien puedan vivir juntos sin acudir a la guerra ni caer en la intolerancia? Esta llegó a ser la cuestión práctica central que da inicio al proyecto de la ilustración.

En efecto, la pretensión central del liberalismo ha sido, y es, proporcionar un conjunto de principios racionales y universales que permitan la convivencia de quienes se adhieren a concepciones diferentes e incompatibles de la vida buena. Esto significa por un lado, que cualquier concepción del bien humano puede hasta cierto punto tenerse y tolerarse como algo privativo de los individuos o de ciertas colectividades; mientras que por otro, se debe proscribir la injerencia de una concepción del bien determinada en la vida pública. Y es éste compromiso del sistema liberal con el reconocimiento de una pluralidad de bienes, el bien que el liberalismo considera que debe defender e imponer política y culturalmente.

Pero MacIntyre en esta ocasión, y en contravía de su concepto abierto de tradición, no está dispuesto a reconocer el origen del contenido normativo de la tolerancia y la imparcialidad de las teorías morales de la modernidad, y bajo estas circunstancias, no parecen pertinentes ni conducentes sus esfuerzos de comprender los conflictos del liberalismo acudiendo al aristotelismo.

Entretanto el proyecto moderno ya tiene una historia que ha generado una tradición de debate y de investigación, abierta como toda tradición intelectual, a los acuerdos, las discontinuidades y las “crisis epistemológicas”. Si pues, el liberalismo es una tradición como cualquier otra es porque tiene, al igual que las demás tradiciones, su propia visión de aquello en lo que consiste su superioridad en cuestiones como la justicia, el bien y la racionalidad práctica. Por tanto, es en la discusión crítica de tales estándares de racionalidad que caracterizan el pluralismo de la discusión contemporánea y posmoderna, que se configuran los consensos y disensos en torno al éxito o al fracaso de nuestra tradición para dirimir dilemas morales, y no reivindicando, como en MacIntyre, la tradición aristotélica.

Bibliografía

Textos de MacIntyre

1987. *Tras la Virtud*. Barcelona: Editorial Crítica. Traducción castellana de Amelia Valcárcel.
1992. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid: RIALP. Traducción castellana de Rogelio Rovira.
1994. *Justicia y Racionalidad. Conceptos y Contextos*. Barcelona: EIUNSA. Traducción castellana de Alejo José G. Sison.

Bibliografía Secundaria

- Bellah, Robert N. y otros (1989). *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid.
- Cortés Francisco (1999). *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Siglo del Hombre, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Etzioni, Amitai (1999). *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Paidós, Barcelona.
- Gargarella, Roberto (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona.
- Kant, Emmanuel (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Ariel, Barcelona
- Mauri, Margarita (1999). “Alasdair MacIntyre: La tradición de las virtudes », *Questiones de vida cristiana*, 194 ,45-56
- Sandel, Michael (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, Charles (2001). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Thiebaut, Carlos (1992). *Los límites de la comunidad*, CSIC, Madrid.
- Walzer, Michael (1982). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Fondo de Cultura Económica, México.