

## Alasdair MacIntyre, *in memoriam*

Rafael Ramis Barceló

Universitat de les Illes Balears – Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad

[r.ramis@uib.es](mailto:r.ramis@uib.es)

### Resumen

Este texto es un obituario de Alasdair MacIntyre (1929-2025), en el que se resume su trayectoria, se glosan algunas de sus ideas principales y se evocan algunos recuerdos de conversaciones mantenidas con el autor.

### Palabras clave

Alasdair MacIntyre, Obituario, Filosofía, Pensamiento, Catolicismo

### Abstract

This text is an obituary for Alasdair MacIntyre (1929-2025), summarizing his career, glossing over some of his main ideas, and sharing memories of conversations with the author.

### Keywords

Alasdair MacIntyre, Obituary, Philosophy, Thought, Catholicism

Terry Eagleton, en *The Gatekeeper*, su libro de memorias, escribió que «*one can move fairly freely, then, from Catholicism to Marxism without having to pass through liberalism*»<sup>1</sup>. Ese había sido, a grandes trazos, el itinerario de juventud del reputado crítico literario, mientras que Alasdair MacIntyre demostró que ese mismo camino podía recorrerse al revés, a saber, desde el marxismo al catolicismo.

Las vidas paralelas de Eagleton y MacIntyre no solo se anudan en su punto de partida y de llegada, sino también en su crítica feroz al liberalismo. Asimismo, en *The Gatekeeper*, Eagleton dio cuenta de las enormes diferencias entre el catolicismo antes y después del Concilio Vaticano II, del orden monolítico al caos, tan difíciles de asimilar para el propio Eagleton, quien asistió también a la caída del marxismo práctico y se tuvo que reinventar en tiempos postmodernos. Por el contrario, la biografía de MacIntyre<sup>2</sup> ha sido el itinerario del caos juvenil al orden monolítico, desde los experimentos comunistas hasta la roca segura del tomismo.

---

<sup>1</sup> EAGLETON, T., *The Gatekeeper: A Memoir*, St. Martin's Press, New York, 2013, p. 35.

<sup>2</sup> PERREAU-SAUSSINE, E., *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, PUF, París, 2005.

Pese a que ambos hayan tenido una evolución intelectual muy compleja, con la muerte de MacIntyre nos percatamos de que la lucha de toda su vida la libró realmente contra el capitalismo liberal, ese enemigo proteico, que había acabado por malherir tanto las querencias marxistas de su juventud como amenazaba por hacerlo con el carcomido catolicismo de su ancianidad. En todo caso, MacIntyre mantuvo hasta sus últimos días, algunas ataduras con el marxismo, lo que lo hizo incómodo para ciertos sectores tomistas ortodoxos, al tiempo que Eagleton ha vuelto a sus raíces cristianas, precisamente para combatir a quienes ridiculizaban las doctrinas de la Iglesia.

Dos hombres libres y apasionados, cuyo nacimiento estuvo separado por algo más de una década. El 21 de mayo de 2025 fallecía MacIntyre, a la edad de 96 años. Conservó la lucidez y gozó de una infrecuente vitalidad hasta prácticamente el final de sus días. En los últimos meses se han sucedido obituarios en los que se han enfatizado sus principales contribuciones y se han glosado sus obras más destacadas.

Dediqué mi tesis doctoral y diversos estudios a la obra de MacIntyre, a los que remito al lector interesado.<sup>3</sup> En ellos puede encontrar una reconstrucción de su pensamiento de juventud y un análisis diacrónico de sus obras, hasta llegar a 2010. En las páginas siguientes me limitaré a esbozar una breve presentación del pensamiento de MacIntyre, para quien no esté familiarizado con sus obras, y seguidamente evocaré algunos recuerdos y conversaciones que mantuve con él, que, sin duda, devienen la parte más original de este escrito.

## I

Representante destacado de la última gran generación europea de pensadores (nacidos entre 1925 y 1931), MacIntyre llegó a este mundo en 1929, en Glasgow, en el seno de una familia acomodada, de tradición presbiteriana. Cursó los estudios universitarios en el

---

<sup>3</sup> RAMIS BARCELÓ, R., «Alasdair MacIntyre, joven lector de Freud», *Isegoria*, 42 (2010), pp. 231-245; RAMIS BARCELÓ, R., «Alasdair MacIntyre: la historia de las Universidades y la tradición católica», *Estudios filosóficos*, 171 (2010), pp. 363-374; RAMIS BARCELÓ, R., «Humanismo, historia y revolución en el joven MacIntyre», *Revista internacional de pensamiento político*, 6 (2011), pp. 375-393; RAMIS BARCELÓ, R., «MacIntyre y el marxismo: historia, compromiso y razones para la acción», *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 127 (2011), pp. 77-87; RAMIS BARCELÓ, R., «MacIntyre y el liberalismo: la correlación entre la ausencia de moral compartida y la proliferación legislativa», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 45 (2011), pp. 333-348; RAMIS BARCELÓ, R., *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Dykinson, Madrid, 2012; RAMIS BARCELÓ, R., «Filosofía de la religión y mal en el joven MacIntyre», *Antoniarum*, 87/2 (2012), pp. 301-327; RAMIS BARCELÓ, R., «Alasdair MacIntyre on Natural Law», en F. J. CONTRERAS (ed.), *The Threads of Natural Law*, Springer, Dordrecht, 2013, pp. 191-209.

*Queen Mary College* de Londres, en el que perfeccionó mucho el estudio de las lenguas clásicas y las humanidades. A partir del año 1948 se vinculó progresivamente a diferentes corrientes dentro del marxismo, desde las que inició su crítica al liberalismo. MacIntyre confesó que, por influencia de George Thompson, su profesor de griego,<sup>4</sup> acabó afiliándose al Partido Comunista británico, y se adscribió al ala trotskista.

A los 23 años, escribió *Marxism: An Interpretation*,<sup>5</sup> una obra atrevida, con la que intentó conciliar el cristianismo con el marxismo, al mostrar las tensiones que existían entre la tradición recibida (cristianismo reformado) y su formación universitaria (marxismo). El resultado recalca las semejanzas entre ambos horizontes (sentido de comunidad, antiliberalismo), una síntesis que anticipaba, en buena parte, su obra posterior.

MacIntyre, sin dejar el marxismo,<sup>6</sup> se interesó por las diversas manifestaciones filosóficas de su época (el psicoanálisis, la filosofía analítica), a las que dedicó diversas contribuciones. En *Short History of Ethics*, publicada en 1966,<sup>7</sup> reprodujo los cursos que había dictado en Oxford, y esa obra le proporcionó una gran fama en un momento de crisis universitaria de la filosofía moral. En las décadas sucesivas llevó a cabo una lenta y progresiva crítica de la filosofía analítica y del marxismo, sin abandonar los temas clásicos tratados en *A Short History of Ethics*, la cual se tradujo en algunos artículos de metodología de las ciencias sociales, especialmente en la década de 1970, en la que adoptó una crítica cada vez más severa hacia el liberalismo.

Hay que recordar que, en filosofía política y jurídica, fue el momento en que aparecieron las obras señeras de Rawls<sup>8</sup> y Dworkin,<sup>9</sup> que han sido el centro de muchos debates posteriores. MacIntyre se posicionó rápidamente contra ellas, y creyó que el liberalismo estaba equivocado, al considerar que el hombre era esencialmente autónomo y que su acción estaba separada de su conocimiento.<sup>10</sup> La «ciencia», en el entramado conceptual del liberalismo, consideraba que las razones y las intenciones del agente no tenían ninguna relación con el resultado que se obtenía y que la «ciencia social» tenía que limitarse, al igual que la natural, a describir las acciones y a hallar las causas a partir de los efectos.

<sup>4</sup> MacINTYRE, A., «Nietzsche or Aristotle?», en *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, entrevistado por G. BORRADORI, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 141.

<sup>5</sup> MacINTYRE, A., *Marxism: An Interpretation*, SCM Press, London, 1953.

<sup>6</sup> BLACKLEDGE, P., and DAVIDSON, N. (eds.), *Alasdair MacIntyre's Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974*, Brill, Leiden, 2008.

<sup>7</sup> MacINTYRE, A., *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York, 1966.

<sup>8</sup> RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

<sup>9</sup> DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1979.

<sup>10</sup> de la TORRE DÍAZ, F. J., *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?*, Dykinson, Madrid, 2005.

En contra de esta visión, en los años setenta, MacIntyre, siguiendo al segundo Wittgenstein, creyó haber determinado un método nuevo. Consideró que las razones para actuar no eran mecánicas, sino que el sujeto actuaba racionalmente si era capaz de narrar (explicar) a sí mismo y a los demás sus propias deliberaciones. La explicación tomaba sentido únicamente en el contexto en el que un grupo de hablantes podía entenderse.

Por el contrario, las ciencias sociales –para MacIntyre–, más que buscar una narrativa, intentaban conformarse con la mera asepsia del liberalismo. Es más, la ideología liberal fomentaba que las ciencias sociales (y la historia, en particular) no hallasen una jerarquía causal. La ideología liberal-burocrática se aliaba con la ciencia para deshumanizar la explicación histórica y social. El liberalismo, asociado con el reduccionismo de la ciencia moderna, permitía, en su ahistoricismo, que toda obligación se tomara como un simple imperativo.

MacIntyre reformuló una visión de las razones para la acción de acuerdo con la ética griega, al unir las acciones con las intenciones y los propósitos, de forma que la historia y su contexto quedaran vinculados. La razón era lo que permitía una explicación causal de la historia: de este modo, la teleología de carácter aristotélico era capaz de dar sentido y explicación a la historia, sin dejar de lado los cambios y las revoluciones en el seno de una misma tradición.<sup>11</sup>

Únicamente mediante una racionalidad falsable y narrativa se podían explicar las razones para la acción como parte de una comunidad que otorgaba relevancia al deseo, al intento o a la deliberación. En el liberalismo capitalista, la carencia de una narrativa racional era sustituida por imperativos, acciones egoístas y una proliferación de normas jurídicas sin soporte moral. La solución era incardinar el deber en una tradición narrativa, de forma que el sujeto pudiera explicar (a sí mismo y a los demás) por qué actuaba. Las historias debían ser evaluadas por otros y, para ello, tenían que ser explicadas y compartidas en términos racionales (tal y como exigían, entre otros, Popper y Kuhn).

Tras una importante crisis personal, afincado ya en EE. UU., escribió *After Virtue*,<sup>12</sup> su obra más conocida, en la que se mostró muy pesimista: contempló la posibilidad de que los humanos fuéramos supervivientes de un desastre moral tan acusado, que nos incapacitaba para comprender el pasado y el presente. Al final de *After Virtue*, afirmó estar buscando a un nuevo san Benito, refundador de una pequeña comunidad con valores

<sup>11</sup> Véase la reconstrucción en LUTZ, C. S., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*, Lexington Books, Lanham, 2004.

<sup>12</sup> MACINTYRE, A., *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981.

arraigados, tal y como se proponía en la obra de Aristóteles.<sup>13</sup> En realidad, el Estagirita era el único autor indemne de la crítica nietzscheana a la ética, y MacIntyre se propuso renunciar a la universalidad cosmopolita e ilustrada de la ética, y abogar por una moral de pequeños grupos, con valores compartidos, en los que se buscara racionalmente el florecimiento de la virtud.

MacIntyre, desde la increencia en la que había permanecido en la década de 1970, tras unos años en EE. UU., se convirtió al catolicismo, en 1983. Se instaló en el corazón del aristotelismo, que fue primero sociológico, y después, gracias a la mediación de santo Tomás, adquirió también un carácter metafísico. MacIntyre se percató de que la preocupación sociológica no le dejaba entender correctamente todas las dimensiones ontológicas y epistemológicas del aristotelismo. En este momento, que data de mitad de la década de los ochenta, afincado ya en la Universidad de Notre Dame, inició un giro hacia la metafísica aristotélica, cuyos resultados son dos libros centrales: *Whose Justice? Which rationality?*<sup>14</sup> y *Three Rival Versions of Moral Inquiry*.<sup>15</sup> Ambas obras ofrecen no tanto una explicación histórica sino una discusión sistemática. Intentó mostrar, con gran riqueza argumentativa, cómo en un momento de la Ilustración se produjo un corte abrupto en la filosofía moral y jurídica: la tradición aristotélica (basada en una antropología naturalista) entró en crisis y emergió con fuerza la explicación liberal, de la cual Rawls y Dworkin eran los últimos exponentes.

MacIntyre puso el foco en la transición desde esta visión aristotélica, en el liberalismo en un lapso que se podía acotar entre 1780 y 1790, década en la que los filósofos dejaron de pensar en términos antropológicamente realistas y pasaron a hacerlo desde del sujeto ideal o trascendental.<sup>16</sup> En este diagnóstico concordaba, en parte, con el de Foucault,<sup>17</sup> quien había dirigido sus críticas hacia Kant como padre de un sujeto que jamás había existido. En diez años, por lo tanto, se produjo un tránsito desde la filosofía naturalista (basada en la biología y la psicología aristotélica) a la filosofía trascendental. Según MacIntyre, Kant representaba, en este sentido, un aliado para el liberalismo, dado el carácter formal de su filosofía.

Para MacIntyre, el ser humano real, psicológico y biológico, pasional y racional de la tradición aristotélica pasó, desde Kant, a ser un sujeto trascendental, capaz de tomar

<sup>13</sup> MacINTYRE, «Nietzsche or Aristotle?», op. cit., p. 264.

<sup>14</sup> MacINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988.

<sup>15</sup> MacINTYRE, A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990.

<sup>16</sup> MACINTYRE, *Whose Justice? Which rationality?*, op. cit., pp. 327-335.

<sup>17</sup> FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 15.

decisiones y de formular pactos en contra de su propia naturaleza. El derecho natural – como todo lo natural– fue olvidado, y el sujeto empezó a legislar de modo abstracto, en contra de la persona de carne y hueso, con sus hábitos e inclinaciones. Con Kant se perdió, según MacIntyre, la referencia de ese ser que vivía en la naturaleza, se relacionaba con los demás seres vivos y, desde entonces, se tomó como punto de referencia una abstracción que no existe ni ha existido jamás.

Por lo tanto, a partir de finales del XVIII dejaron de existir razones para actuar, dado que se esfumaron las bases psicológicas y biológicas que suministraban una continuidad teleológica entre el conocimiento y la acción. La idea socrática (y aristotélica) de un ser inclinado naturalmente hacia el conocimiento y después hacia la práctica virtuosa quedaba preterida. Desde Kant y la tradición liberal, el sujeto transcendental era una construcción en la cual las razones para actuar no tenían base biológica, sino únicamente deontológica.

Frente a los derroteros fenomenológicos de autores como Taylor, Sandel, Voegelin,<sup>18</sup> MacIntyre reconstruyó y repensó la «tradición» aristotélica y dio un giro «biológico» y «naturalista» a su obra, mediante el libro: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues?*<sup>19</sup>. Tal viraje hacia la filosofía natural, como se verá a continuación, pasaba por un derecho natural y acababa en una teología natural. La pregunta principal de la obra era por qué el tomismo daba una explicación mejor que cualquier teoría aristotélica sobre el problema de la relación del ser humano con los (otros) animales. La contestación le permitía entender al ser humano desde su dimensión más biológica, a partir del análisis del aprendizaje humano y del examen acerca de cómo se interrelacionaban la racionalidad y las virtudes. Por lo tanto, desde el tomismo completó «aristotélicamente» a Aristóteles y se enfrentó de nuevo a la mentalidad liberal.

En esa obra, dio un paso más al adscribir al reino animal no únicamente cierta «inteligencia» y sociabilidad, sino la capacidad de otorgar «razones para la acción». Parece que con ello MacIntyre apuntaba a la existencia de una cierta «racionalidad animal»<sup>20</sup>, esencialmente distinta de la humana. En *Dependent Rational Animals* no llegó a fundamentarla, aunque no descartó que en el futuro (mediante estudios biológicos y antropológicos), se pudiera llegar a explicarla.

<sup>18</sup> PERREAU SAUSSINE, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, op. cit., pp. 126-127.

<sup>19</sup> MacINTYRE, A., *Dependent Rational Animals, Why Human Beings Need the Virtues?*, Illinois, Open Court, Chicago y La Salle, 1999.

<sup>20</sup> MacINTYRE, *Dependent Rational Animals*, op. cit., pp. 53-60.

En este tema se opuso a Anthony Kenny, quien sostuvo que los animales no podían tener razones para actuar.<sup>21</sup> Por el contrario, MacIntyre argumentó, en una línea similar a la de Philippa Foot,<sup>22</sup> que la estructura de la moralidad natural podía estudiarse a partir de los animales y la transición de estos hacia el ser humano, el cual posee racionalidad y un lenguaje articulado.

El Aristóteles de MacIntyre es muy especial, pues se edifica sobre las bases de Wittgenstein y, sobre todo, de Elizabeth Anscombe.<sup>23</sup> El acceso a Aristóteles se llevó a cabo a partir del estudio de la teoría de la acción de Wittgenstein, capaz de explicarla desde los juegos del lenguaje, lo que le permitió una similitud con la obra de Hart.<sup>24</sup> Sin dejar este punto, MacIntyre solidificó un tomismo incardinado en esa tradición aristotélica. Sin embargo, el tomismo de MacIntyre no era tan intelectualista como biologicista, y su vindicación del derecho natural partía desde Wittgenstein y Hart hasta llegar a Maritain,<sup>25</sup> en su defensa de un contenido mínimo del derecho natural, pensado como normas básicas para las personas sencillas (*plain persons*)<sup>26</sup>. Esta perspectiva tan biologicista ha hecho que algunos de los autores tomistas contemporáneos lo hayan acusado de heterodoxia y de falta de profundidad metafísica.<sup>27</sup>

Tampoco MacIntyre siguió a Finnis<sup>28</sup> y a Grisez<sup>29</sup> en su tomismo trascendental y en la búsqueda de los absolutos morales. Quería filosofar a ras de suelo, a partir de los hábitos, de las virtudes, de la narrativa individual y colectiva, conociendo a los individuos concretos, de carne y hueso, con sus inclinaciones y apetitos. Eso hizo que su metafísica –quizás deliberadamente– fuera algo *debole*, para no caer precisamente en las trampas del tomismo trascendental ni de un exceso de intelectualismo que solo sirviera a la gente culta, y dejara atrás a las personas sencillas.

<sup>21</sup> KENNY, A., *Aquinas on Mind*, Routledge, London, 1993, p. 82.

<sup>22</sup> FOOT, P., *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

<sup>23</sup> ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1957.

<sup>24</sup> HART, H. L. A., *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

<sup>25</sup> MARITAIN, J., *Natural Law: Reflections on Theory and Practice*, St. Augustine Press, South Bend, 1943.

<sup>26</sup> MACINTYRE, A., «Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law: Decline and Fall of the “Plain Person”», conferencia dictada en septiembre de 1990.

<sup>27</sup> La reconstrucción del debate de MacIntyre con estos autores puede verse en LISSKA, A., *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

<sup>28</sup> FINNIS, J. M., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

<sup>29</sup> RAMIS BARCELÓ, R., «Moral tomista en odres kantianos: del primer principio de la razón práctica a los bienes básicos en la obra filosófica de Grisez», *Ciencia Tomista*, 138 (2011), pp. 511-544.

MacIntyre estaba convencido de que si las personas tenían desacuerdos morales era porque, para solventarlos, no seguían los preceptos de la ley natural. Es decir, se dejaban llevar por los intereses (riquezas, honores), por alguno de los extremos (por ejemplo, la cobardía, o la temeridad), en lugar de buscar el equilibrio, o por la falta de racionalidad (apetito u otras pasiones). Para MacIntyre, si se podía llegar a una situación en la que no hubiera todos estos condicionantes, el seguimiento de las virtudes extraídas de los primeros principios de la ley natural ayudaría a solventar los desacuerdos morales.

En definitiva, los dilemas morales eran falsos problemas (*apparent moral dilemmas*) creados por el liberalismo, a saber, no eran verdaderos dilemas y, por lo tanto, podían resolverse. En *God, Philosophy Universities*,<sup>30</sup> negó, una vez más, la existencia de desacuerdos morales, si se seguían los preceptos de la ley natural.

Sin duda, *God, Philosophy Universities* fue la obra más polémica de su ancianidad. Para MacIntyre, la historia de la tradición católica era la narración del empobrecimiento del tomismo cuando se adulteró en manos de voluntaristas. La Modernidad resultaba un fracaso hasta que, frente al voluntarismo y al escepticismo, resurgió el tomismo en el XIX. MacIntyre separó la historia del pensamiento entre antiguos y modernos a partir de su concepción antropológica (recuérdese la división que situaba hacia 1780-1790), al tiempo que otros autores, como Terence Irwin<sup>31</sup> lo hicieron en base a la racionalidad, en una apología fuerte del racionalismo contra el voluntarismo y el sentimentalismo.<sup>32</sup> Así, para Irwin, habría una cierta continuidad entre autores platónico-aristotélicos, que luego enlazarían con Kant y los defensores del naturalismo y de la racionalidad.

MacIntyre, a diferencia de Irwin, impugnaba la filosofía posterior a santo Tomás, y concentraba sus críticas desde Escoto y Ockham hasta Descartes, que configuraban una pendiente resbaladiza que se volvió abismo tras la obra de Kant, cuya obra significó el barranco en el que se sumió toda la filosofía basada en el ser humano de carne y hueso. No eran posibles las componendas con el liberalismo. Era necesario volver atrás y recuperar una imagen del hombre en un sentido biológico, como animal racional dependiente que, en su fragilidad, supiera poner límites a la deriva deontológica del liberalismo moderno. En su obra tardía, más allá de una radicalidad mal disimulada, hay no pocas implicaciones antropológicas y ecológicas.

<sup>30</sup> MacINTYRE, A., *God, Philosophy, Universities. A selective History of Catholic tradition*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2009.

<sup>31</sup> IRWIN, T., *The Development of Ethics*, vol. I-III, Oxford University Press, Oxford, 2007-2009.

<sup>32</sup> RAMIS BARCELÓ, R., «The Historiography of Ethics in the Aristotelian Tradition in Europe: MacIntyre and Irwin», *Cauriensia*, 7 (2012) pp. 363-384.

La síntesis final de su obra puede verse en *Ethics in the Conflicts of Modernity*,<sup>33</sup> publicada casi a punto de llegar a los 88 años, a través de Marx, Aristóteles y Tomás de Aquino, volvió a enfrentarse a la deriva del liberalismo. Se cerraba el círculo, uniendo nuevamente un marxismo de fondo –siempre muy matizado– con un tomismo *sui generis*, que no gustaba ni a los marxistas ni a los tomistas, aunque se ganaba el respeto de todos.

## II

No quisiera dejar de apuntar, para redondear esta semblanza, algunos recuerdos de mi estancia con MacIntyre en la London Metropolitan University, que dieron lugar, en los años sucesivos, a un epistolario espaciado, del que conservo un entrañable recuerdo. Siempre que he tenido ocasión, he repetido de viva voz algunas de estas conversaciones y anécdotas, pues creo que ayudan a entender su personalidad.

Los buenos maestros, dice la sabiduría popular, enseñan modos. MacIntyre era un escocés educado en Inglaterra, de ademanes educados, gestos apasionados y verbo afilado. A diferencia de otros filósofos renombrados, no le gustaba mucho hablar de su obra ni pontificar excesivamente. Estaba dispuesto a cambiar de opinión con facilidad, si se le presentaba un buen argumento. Recuerdo que un joven indio lo convenció acerca de la conveniencia de usar un pasaje en griego de Aristóteles en lugar de otro, sobre el que MacIntyre había preparado una disertación, y no vaciló en darle las gracias y continuar reflexionando de forma improvisada sobre este nuevo hallazgo.

En las distancias cortas, era serio y se mostraba algo reservado. Le resultaba un poco fastidioso tener que atender a decenas de jovencitos, llegados de las diferentes latitudes del mundo, para discutir tal o cual idea suya. Lo soportaba con estoicismo, incluso las preguntas de las doctorandas que querían vincular sus tesis con el feminismo o los estudios culturales. Si algo valoraba era la disidencia bien argumentada: alguien que, con educación, planteara objeciones rigurosas a su obra. A aquellos admiradores que eran incapaces de verbalizar la más pequeña crítica los tildaba de *fans*, aunque no de filósofos.

Entre sus estudiosos críticos, tenía un especial recuerdo para Émile Perreau-Saussine, biógrafo de MacIntyre y defensor del catolicismo liberal, fallecido inesperadamente en 2010, a los 37 años. El terrible dolor de esta muerte tan cruel fue, sin duda, la causa de óbito de su

<sup>33</sup> MacINTYRE, A., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

esposa Amanda, filósofa del derecho, dos años después, que nos llenó de tristeza a todos, especialmente a MacIntyre, quien nos consoló con sus palabras.

Cuando lo conocí, MacIntyre tenía 82 años y mucha más vitalidad que cualquiera de nosotros. Entre tazas de té y sandwiches, contestaba con buen humor a todas nuestras preguntas acerca de su vida y, sobre todo, de los personajes que había conocido, que no eran pocos. Los momentos más divertidos eran los almuerzos en común, en los que, ponía en práctica el «comunitarismo», aunque renegara de la etiqueta. En una mesa circular, se agrupaban profesores y doctorandos junto a MacIntyre, quien solo compraba una bolsa de cruasanes o alguna vitualla similar, que daba fe alimenticia de su adaptación al mundo norteamericano.

Retrataba con gran humor el Oxford de su tiempo, con profesores variopintos, como C. S. Lewis, cuyo matrimonio con Joy Gresham fue mucho más sonado de lo que puede verse en *Shadowlands*; o Antony Flew, con quien de joven MacIntyre había editado un libro sobre filosofía analítica de la religión.<sup>34</sup> Flew, siendo el «ateo más influyente del mundo», a sus 80 años cambió de opinión, y se declaró teísta. Falleció en 2010 y, al año siguiente, su amigo MacIntyre comentaba socarronamente que le habían faltado un par de añitos de vida para pasar del teísmo al catolicismo.

Pocos días después del 15 de mayo de 2011, cuando la prensa internacional se hizo eco de las reivindicaciones de esos «indignados», MacIntyre me preguntó con curiosidad acerca de ese movimiento en Madrid, pues él también se sentía «indignado». Años después, a la vista de los acontecimientos, le dijo a un colega que «su indignación era radicalmente distinta».

Mantuvimos una viva discusión sobre su libro *God, Philosophy Universities*, pues abonaba, en el fondo, las tesis de Gilson, para quien Tomás de Aquino era la culminación de la filosofía occidental y, que tras él, todo eran errores y reiteraciones. Yo no podía aceptar que se redujera la tradición católica al tomismo, ni sus minusvaloraciones del escotismo, el nominalismo o la escolástica jesuítica.

Pienso ahora que mi interés en recuperar la multitud de vías de la segunda escolástica ha sido una reacción al falso tomismo monolítico que pretendía MacIntyre, y así se lo comenté. Uno de los puntos débiles de su obra es precisamente la falta de contexto de la escolástica, que lo llevó a abonar tesis muy comunes entre ciertos tomistas, para quienes Escoto y Ockham contenían la semilla de todos los males de la Modernidad. Su frontal

<sup>34</sup> FLEW, A. and MACINTYRE, A. (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London, 1955.

rechazo a todo lo que no fuera esa tradición tomista, que permitía el tránsito de lo natural a lo sobrenatural mediante la analogía, suponía, a su entender, un nido de problemas.

En aquel entonces, yo no tenía suficientes argumentos para rebatir sus tesis, aunque su estímulo me permitió reflexionar e intentar mostrar históricamente que el tomismo no era una tradición monolítica y que el catolicismo se veía muy empobrecido y falseado si se prescindía del estudio de las diversas escuelas, corrientes y vías.

Recuerdo el tedio que le suponía volver a explicar algún pasaje de su propia obra. En una ocasión, tras haber conversado acerca de la ley natural, cambió de tercio y, dejando abruptamente un par de libros sobre la mesa, me espetó:

—Hablemos de ti. Cuéntame, a ver, qué has estudiado.

Cuando le desglosé un poco mis estudios, me preguntó:

—¿Pero tú sabes latín?

—Un poco, sí.

—¿Y griego?

—También, un poco.

Y, de inmediato, a grandes voces, me dijo:

—¿Y por qué diablos estás estudiando filosofía contemporánea? La filosofía contemporánea está hecha para los ignorantes.

Quedé sin palabras.

—Oye, coge y vete a estudiar a los clásicos. Lee a Platón y a Aristóteles, a Kant, a Nietzsche. La filosofía se hace pensando con ellos. Mi obra no es otra cosa que un cartel que dice: id a los clásicos.

Yo le repuse, tembloroso, que no debía dejarse de lado la filosofía sistemática y que los clásicos no eran tan necesarios para la orientación analítica.

Me contó que había conocido, a lo largo de su vida, a muchos de los grandes nombres de la filosofía analítica y que los mejores tenían una envidiable formación histórico-filosófica, y que podías discutir con ellos de todo, mientras que en el presente muchos se convertían en analíticos para tapar su indigencia intelectual.

Al cabo de unos meses, cuando traduje con mi padre una obra de Ramón Llull, se la envié, y me contestó con su ironía: «veo que, por fin, has encontrado algo interesante para estudiar».

Nunca más lo volví a ver, aunque su consejo hizo mella en mí y debo confesarlo, de forma muy agradecida. Nuestro epistolario continuó hasta estas pasadas Navidades de 2024, en las que respondió con cortesía mi felicitación. Nos escribimos bastante, durante

un tiempo, a raíz de mi hallazgo de unos antecedentes de la noción de «ideología», procedentes de la escolástica jesuítica anterior a Destutt de Tracy. Le gustó mucho saber que el origen de la noción era católico y escolástico, aunque hubiera preferido que fuera tomista y no jesuítico. Yo le contesté: «amicus Plato...» y el me respondió con el lema de Benedicto XVI: «cooperatores veritatis!».

No me cabe duda de que MacIntyre fue un cooperador de la verdad, que buscó incesantemente. Lo movió una auténtica sed de saber y un sano inconformismo. Su obra será leída con mucho provecho por las generaciones actuales y venideras. En sus trabajos, hay importantes hallazgos en los que, en algunos casos, brilla más la intuición intelectual y la profundidad conceptual que el trabajo de investigación histórica. No se aventuró en obras ladeadas, sino que prefirió releer el gran canon de la filosofía y la literatura occidental, desde Homero hasta nuestros días, con sugerencias luminosas.

Pecó de inmodestia al afirmar que solo era un filósofo descorazonado, que no tenía fe en los grandes Estados, ni en el mundo global, sino en los pequeños gestos y en las comunidades unidas en torno a unos valores. Sus obras han resultado un estímulo para muchos y, sobre todo, han servido para señalar algunos caminos que habían sido borrados. Decía Aristóteles que se salía antes del error que de la confusión. MacIntyre afirmó que era la nuestra una época tanto de error, como de confusión.

Su itinerario no ha sido en balde. Era necesario que alguien expresara esas ideas – compartidas por no pocos pensadores e incluso por las personas sencillas, de quien tanto se acordaba– de una forma tan rotunda y gráfica. Quienes hemos contado con sus consejos nos sentimos huérfanos y deberemos continuar con la lectura de sus obras que, sin duda, aligerarán nuestro peregrinar *in vía*.