

BIBLIOGRAFIA

bito y características de la Filosofía y Metodología de la Ciencia". En este trabajo se ofrece la estructura básica de la disciplina: la Semántica de la Ciencia, la Lógica de la Ciencia y la Epistemología, pasando más tarde -en la última parte del artículo- a las relaciones entre Filosofía y Metodología de la Ciencia. Posteriormente en la colaboración sobre "El progreso de la Ciencia como resolución de problemas: L. Laudan", el editor hace una representación crítica de la Metodología de este autor, rechazando su desconexión respecto de la búsqueda de la verdad científica

Tanto A. Rivadulla como P. Martínez Freire revelan las insuficiencias existentes en las concepciones de Th. S. Kuhn, I. Lakatos y P. K. Feyerabend. Más adelante, J. L. Gómez Pardo ofrece un interesante elenco de posturas acerca de la Matemática. A continuación, los diferentes trabajos conectados con la Física (los escritos por J. Ordóñez, J. Abellán, J. Margineda y E. Martín) y el dedicado a la Biología se mueven en las coordenadas habituales de la Metodología especial de las Ciencias de la Naturaleza, dando más importancia a lo expositivo que a lo crítico. Por último, los artículos sobre las Ciencias Humanas y Sociales ofrecen las aportaciones recientes en los campos estudiados (Psicología del descubrimiento científico, Metodología de la Historia y la Predicción en Economía), y el dedicado a la unidad de la Ciencia pone de relieve la posible contribución de la Concepción estructuralista.

Rafael de los Ríos

MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, pp. 350

MacIntyre comienza haciendo notar la confusión reinante en la teoría y en la práctica moral contemporáneas. Ese desconcierto queda de manifiesto en una propiedad singular de los debates éticos actuales: que son interminables. Si el asunto se examina detenidamente, se comprueba que las controversias no acaban nunca porque los polemistas están persuadidos de que no es posible acudir a razones objetivas para justificar los principios que cada cual usa. Existe el acuerdo implícito de que de los principios es una cuestión de preferencias personales. O sea, que estamos bajo el imperio del *emotivismo*.

La tesis emotivista es que los juicios de valor, y concretamente los juicios morales, son expresiones de actitudes, sentimientos y preferencias. MacIntyre ofrece una refutación convincente del emotivismo. Particular ínterfés tiene su crítica a la ética de G.E. Moore (pp. 28-34), viciada por lo que tal vez se podría llamar la *falacia intuicionista*.

Pero lo más notable del emotivismo es que no se ha quedado encerrado en el Cambridge de principios de siglo y en algún otro círculo erudito, sino que ha llegado a calar en la opinión pública. Es un hecho sociológico -observa MacIntyre- que "hoy la gente piensa, habla y actúa en gran medida como si el emotivismo fuera verdadero, independientemente de cuál pueda ser su punto de vista teórico públicamente confesado" (p. 39). Por una parte, se sigue utilizando el lenguaje moral clásico, con sus nociones de bien y mal, deber y ley; por otra, se admite implícitamente una teoría moral en la que semejantes conceptos no tienen justificación. Se habla en los

BIBLIOGRAFIA

términos de un objetivismo ético en el que no se cree.

El análisis de la situación actual lleva a MacIntyre a concluir que la moral hoy socialmente imperante -dice- es un *fantasma* de la ética aristotélica: las ruinas de una antigua tradición, coherente, en la actualidad perdida. Esta tradición descansaba sobre dos elementos básicos: a) una noción clara de la naturaleza humana y de su fin; b) una idea precisa de la virtud, deducida de (a), justamente como lo que permite al hombre alcanzar el fin que le corresponde según su naturaleza. Cuando se consumó el rechazo de Aristóteles, los filósofos del siglo XVIII quisieron acometer el desesperado proyecto de dar una justificación racional a la obligatoriedad de la virtud -a las leyes morales-, sin admitir el primer elemento -naturaleza y fin- del que deriva. Ni ellos ni sus sucesores tuvieron éxito, como en general se ha reconocido. Pero de este *escándalo* del desacuerdo entre los filósofos no se ha extraído la lección más obvia, pues no se ha querido recuperar la tradición. En vez de eso, o se ha seguido intentando la *misión imposible* de la Ilustración, o se ha acabado por pensar que la pretensión de fundar racionalmente la moral es, sencillamente, ilusoria. Esto último es lo que supone el emotivismo.

MacIntyre recorre ahora la historia de la tradición aristotélica, desde sus precedentes -la ética de la sociedad heroica que describió Homero-. Aristóteles comprendió y trascendió el pasado, y se abrió a un "futuro punto de vista más adecuado" (p. 185): su doctrina, pues, reúne las notas de una auténtica tradición. La *Ética a Nicómaco* es "el conjunto más brillante de apuntes jamás escrito" (p. 187). Tomás de Aquino es elogiado como el mejor

continuidad de Aristóteles: "su comentario a la *Ética a Nicómaco* nunca se ha mejorado" (p. 223). De todas formas, el autor critica el fuerte énfasis que pone Santo Tomás -siguiendo, por cierto, a Aristóteles- en la unidad de todas las virtudes. (MacIntyre parece no haber comprendido la distinción que hace el Aquinate entre virtudes *completas e incompletas*).

Pero ya no estamos en la Edad Media, y MacIntyre pretende recuperar la tradición aristotélica no desenterrando un fósil, sino volviendo a injertar la ética en la corriente viva de aquella tradición. Su propuesta, naturalmente, no es una reproducción mecánica de la moral de Aristóteles. Sin embargo, la inspiración fundamental es la misma. El núcleo es la noción de *práctica*: una actividad cuyo fruto es el bien interno de la persona. Volvemos así a la virtud: "una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes" (p. 237).

Las virtudes son necesarias para conseguir los bienes internos -la perfección humana-, pero pueden estorbar el logro de los bienes externos. Hay, por supuesto, una jerarquía: los segundos se supeditan a los primeros. Cuando, por el contrario, en una sociedad predomina la búsqueda de bienes externos, el rasgo característico de tal comunidad es la *competición*: algo muy propio de los antiguos pueblos bárbaros y de algunos de los civilizados del presente, como el autor hace notar.

El libro está salpicado de sugerentes observaciones en materia de filosofía política. Este campo es abordado directamente, para el caso concreto de la concepción de la justicia, en el

BIBLIOGRAFIA

penúltimo capítulo, donde el autor entra en polémica con J. Rawls y R. Nozick. En todas sus referencias a este respecto, MacIntyre dirige serias objeciones al concepto *liberal* del Estado.

En varias ocasiones, siempre de modo incidental (v.gr., pp. 95-96, 317), el autor manifiesta su escepticismo ante la noción de derechos humanos: la califica de "pseudocconcepto" y observa que contra ella existen "abrumadoras objeciones" -que en ningún momento discute por extenso-. En el pasaje en el que es más explícito acerca del tema, justifica su postura en "el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existen" (p. 96). Lo que seguramente se aplica a los ensayos de R. Dworkin y otros, pero no necesariamente a toda doctrina sobre los derechos humanos.

Para MacIntyre, admitir la existencia de derechos humanos equivale a dar por buena esa imagen del hombre como un ser originariamente apátrida, dotado por *naturaleza* de unos derechos inalienables, al que le acontece *aterrizar* en una sociedad determinada y de esta suerte convertirse en *ciudadano*. Está por ver, empero, que la doctrina sobre los derechos humanos esté indisolublemente ligada a las teorías del contrato social.

Lo que tal vez hay en el fondo de la postura de MacIntyre es una convicción insuficientemente matizada de que el hombre real no existe sino como miembro de la sociedad. Así parece que puede entenderse, al menos, a la luz de unas precisiones del autor en el epílogo a la segunda edición inglesa, de 1984 (la primera es de 1981). Aquí aplica esa misma idea para dudar, no ya de los derechos del hombre, sino de la posibilidad de unos principios éticos universales. Y se define como "histori-

cista", en un sentido peculiar. No es fácil determinar si ese historicismo se opone sólo a las teorías idealistas de tipo kantiano o también a toda pretensión de justificar una moral universalmente válida.

Alasdair MacIntyre es un filósofo y sociólogo de origen escocés afincado en los Estados Unidos. Otras obras suyas son *A Short History of Ethics* (*Historia de la ética*, 1966), *Secularisation and Modern Change* (1967), *Against the Self-images of the Age* (1971).

Rafael Serrano

MARI, A.: *Euforión. Espíritu y naturaleza del genio*, Tecnos, Madrid 1989, 220 págs.

A. Marí, profesor de Teoría de las Artes en la Universidad Autónoma de Barcelona, se propone en este ensayo sobre el concepto de *genio* "reconstruir el proceso de formación de este arquetipo humano" (Introd., p. 15).

La formidable dificultad que suponen el rastreo histórico y la estructuración de una temática tan vasta como problemática otorga de entrada la piedra de toque para el juicio del libro.

Este se ha organizado en seis capítulos. Los dos primeros, breves y claros, tienen carácter introductorio. El primer capítulo (*El concepto de genio en la cultura clásica*, pp. 21 a 29) toma pie en la etimología de *genio* (del latino *genius*, relacionado con el griego *génos*, *gigno*, *gignomai* y con el campo semántico de *daimon*) y persigue las referencias y el significado del término desde Platón hasta la cultura