

LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES COMO CRÍTICA DE LA MODERNIDAD. LA PROPUESTA COMUNITARISTA DE MACINTYRE

Rodrigo Frías Urrea

RESUMEN

En el presente artículo -a partir de una presentación esquemática de la ética procedimental propuesta por Habermas- nos interesa poner de relieve algunos de los aspectos más interesantes, a nuestro modo de ver, de la contrapropuesta moral y política del filósofo comunitarista Alasdair MacIntyre; para todo lo cual centraremos nuestra atención en dos de sus más importantes libros: *Tras la virtud* (del año 1981) y *Animales racionales y dependientes* (del año 1999).

Palabras claves: Alasdair MacIntyre, comunitarismo, virtudes, modernidad.

ABSTRACT

In the present paper –based on a schematic presentation of procedural ethics held by Habermas– we aim at emphasizing on some of the most interesting aspects, from our point of view, of moral and political counter-proposition raised by communitarist philosopher Alasdair MacIntyre. Therefore, we will focus all our attention on two of his most important books: *After Virtue* (1981) and *Dependent Rational Animals* (1999).

Key words: Alasdair MacIntyre, communitarism, virtues, modernity.

I. El liberalismo procedimental

Se ha afirmado, no sin razón, que uno de los rasgos más característicos del actual panorama filosófico-político es el predominio, casi incontrastado, del *liberalismo político* y, en especial, de la llamada *ética procedimental*, que le serviría de fundamento¹. Las razones para ello son múltiples, aunque seguramente ocupa un lugar destacado el hecho que semejante posición teórica –que podemos llamar, de modo abreviado, *liberalismo procedimental*²– parece resultar especialmente conveniente y útil al concepto moderno, de cuño ilustrado, de democracia plurivalórica, típica de las sociedades más industrializadas. En efecto, una de sus ideas centrales consiste en distinguir, nítidamente, entre la esfera del discurso público y la esfera del discurso privado, donde el primero –absteniéndose de ofrecer cualquier definición de felicidad para los ciudadanos o alguna propuesta relativa al bien moral, reservado al discurso privado y a los mundos de vida particulares– debe concentrarse, de modo exclusivo, en proveer sólo la estructura de lo ‘justo’ público; es decir, en ofrecer una *teoría de la justicia* en la que lo decisivo consistiría en definir los procedimientos a través de los cuales se resolvería, racional y públicamente, qué es eso justo que buscamos para nuestra vida en común. En otras palabras, para lo que hemos llamado *liberalismo procedimental*, el Estado –en el que conviven diversas perspectivas sobre qué sea la felicidad o una vida buena, muchas veces antagónicas– debe ocuparse sólo de definir los procedimientos formales, dialógicos-argumentativos, a través de los cuales se resolverán, pacíficamente, los conflictos públicos relativos a lo justo (inevitables, dado el recién aludido politeísmo valórico),

¹ Esa es, precisamente, la opinión predominante en los círculos comunitaristas, y de la que A. MacIntyre, como veremos, se hace eco.

² Que liberalismo político y ética procedimental no son, con todo, lo mismo resulta claro de la lectura del libro *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, en la que se recogen textos, de mediados de la década de los noventa, de Habermas y Rawls.

pero dejando de lado toda recomendación o privilegio de alguna 'forma de vida' concreta como mejor o preferible.

Procedimentalistas serían, en este sentido, tanto la ética discursiva de J. Habermas (y la ética discursiva-trascendental de K. O. Apel)³; como el neocontractualismo de J. Rawls, todos los cuales –como resulta evidente– hunden sus raíces en el proyecto ilustrado de origen kantiano⁴ para el que es fundamental suponer la existencia de lo que podemos llamar un punto de vista neutral desde el cual sea posible ver la multiplicidad de los sujetos empíricos e históricos y evaluar críticamente, desde allí, la validez de sus juicios normativos⁵.

J. Habermas, en concreto, afirma –siguiendo muy de cerca el universalismo formal kantiano y su deontologismo– que “de conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo *en cuanto participantes de un discurso práctico* (o pueden ponerse de

³ Acerca del parentesco filosófico de Habermas y Apel, vid. A. Cortina, *Ética comunicativa*, en Camps, Guariglia y Salmerón (editores), *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992.

⁴ Vid., H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003. Por otro lado, el de Kant, en lo que se refiere a su propia teoría moral, vid., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Barcelona, 1996, en la que se encuentra la clásica formulación del imperativo moral y cuya primera formulación reza así: “obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (Capítulo segundo, sexta parte).

⁵ J. Rawls, por ejemplo, en su clásica *Teoría de la justicia* afirma explícitamente que su objetivo es “presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant”, en la que el estado de naturaleza de la teoría tradicional lo ocupa aquello que él llama “posición original de igualdad” en la que los sujetos llamados a decidir racionalmente están situados “tras un velo de ignorancia”; y que es, como se adelanta a advertir Rawls, “una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia” (F.C.E., Ciudad de México, 1995, p. 24-25).

acuerdo) en que dicha norma es válida⁶. Es el llamado *principio discursivo de universalización*, en el que aparte de regir, como en Rawls y su concepto de 'justicia como imparcialidad', el principio del *procedimentalismo deontológico* (según el cual lo único que importa es, ante todo analizar los *procedimientos* que deben seguirse para llegar a determinar la corrección de una *norma*) se impone, además, la distinción fundamental, ya aludida, entre 'lo justo' público, posible de universalizar, y 'lo bueno' privado, imposible de universalizar. "La construcción del punto de vista moral – afirma Habermas– corre a la par con una diferencia dentro del punto de vista práctico: las *cuestiones morales*, que se pueden decidir de modo fundamentalmente racional bajo el aspecto de universalidad de los intereses o de la *justicia*, se diferencian ahora de las *cuestiones evaluativas* que se presentan en su aspecto más general como cuestiones de la *vida buena* (o de la realización de la persona) y que solamente son racionalmente discutibles *dentro* del horizonte sin problemas de una forma de vida históricamente concreta o de un estilo de vida individual"⁷. De ahí la peculiar posición en la que quedaría, producto de lo mismo, el discurso filosófico –en tanto discurso *racional*– en su relación a la ética, pues "desde el punto de vista moral –como afirma Habermas en un texto reciente– estamos obligados a hacer abstracción de las imágenes ejemplares de una vida conseguida o no fallida que nos transmiten los grandes relatos metafísicos y religiosos. Puede ser que nuestra autocomprensión existencial siga alimentándose de la sustancia de estas transmisiones, pero la filosofía ya no puede intervenir por derecho propio en el debate mismo de estas creencias. Precisamente en las cuestiones que tienen la mayor relevancia para nosotros, la filosofía se sitúa en un metaplano y examina sólo la forma de los procesos de autocomprensión sin adoptar

⁶ *Conciencia moral y acción comunicativa*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 86. Una clara exposición del pensamiento de J. Habermas lo constituye el libro de Juan Carlos Velasco *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid, 2003.

⁷ *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 134.

ella misma una posición respecto a los contenidos”⁸.

Así, desde el punto de vista del *liberalismo político* y su idea del *procedimentalismo deontológico*, lo propio del discurso racional –y, en consecuencia, de los sujetos que en él toman parte– es atender sólo a las condiciones formales del proceso de toma de decisiones (la esfera de lo justo-público), pero sin referirse a los contenidos morales de las diversas opciones vitales (la esfera de lo bueno-privado); todo lo cual significa, por otro lado, que sobre esos contenidos –es decir, sobre las diversas formas de vida o conceptos concretos del bien moral– no cabe una discusión racional en sentido estricto.

II. MacIntyre y el comunitarismo. *Tras la virtud*

Es comprensible, por lo mismo, la desconfianza que estos teóricos neokantianos sienten ante la presencia de aquellos que –esta vez de la mano de Aristóteles– promueven un concepto alternativo de Estado o comunidad política; y, sobre todo, un concepto alternativo de *sujeto moral deliberante* en el que –a diferencia de lo que sucede en lo que hemos llamado *liberalismo procedimental*– jugarían un lugar central ideas como las de ‘tradicición’ o ‘ética de las virtudes’⁹. Tal sería el caso, en concreto, del filósofo anglosajón Alasdair MacIntyre (Glasgow, 1929) y, en términos más amplios, de la corriente comunitarista.

⁸ *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, 2004, p. 14.

⁹ Dentro del horizonte de quienes adhieren, más o menos, al proyecto ético-político de una modernidad ilustrada, el uso de conceptos como ‘reacción conservadora’ (es el caso de Thiebaut, *op. cit* y de A. Cortina, en *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, 2004, p. 28) –o, incluso, “reaccionaria” (es el caso de V. Camps en su *Prefacio* a la nueva edición de *Tras la virtud*, Barcelona, 2004, p. 8)– para describir el movimiento comunitarista en general o a MacIntyre en particular me parece claramente peyorativo, y sirven muy probablemente a determinados intereses ideológicos; fuera de ese horizonte, sin embargo, las cosas no tienen por qué ser así.

Como sea, es evidente que el comunitarismo –al margen de toda etiqueta simplificadora– es un movimiento intelectual serio, que poco a poco ha ido adquiriendo un perfil cada vez más interesante (su órgano de difusión más importante es la revista trimestral *The Responsive Community*, que viene publicándose desde el año 1991) y que forma parte de aquella renovación del pensamiento clásico, particularmente del de Aristóteles, que ya habían iniciado, tempranamente, pensadores como H-G. Gadamer, H. Arendt y L. Strauss ¹⁰.

Alasdair MacIntyre –junto a Charles Taylor, otro importante comunitarista– pertenece a la línea anglosajona del neoaristotelismo contemporáneo, y, para muchos, su libro más importante sería *Tras la virtud*, del año 1981. Obra cuya tesis principal está explícitamente aludida en su título, según el cual sería típica de nuestra época moderna, de matriz liberal, el predominio de una multiplicidad de ‘formas de vida’ y ‘moralidades alternativas’ que, sin embargo, resulta imposible hacer entrar en un diálogo racional dado el carácter heterogéneo e inconmensurable de las premisas desde las que argumentan los protagonistas de estos debates. Se trata, en otras palabras, de una época en la que –al privilegiarse lo que hemos descrito más arriba como *procedimentalismo deontológico* y el politeísmo de los valores que lo acompaña, del que Habermas nos ofreció un viva descripción– careceríamos de aquel consenso mínimo sobre la ‘vida buena’ o ‘bien moral’ imprescindible para superar “el carácter confuso e interminable de buena parte del debate moral contemporáneo”¹¹ y la consiguiente desazón en que nos deja.

¹⁰ Para una buena panorámica, aunque claramente comprometida con el proyecto ilustrado, del movimiento comunitarista y de sus diversas corrientes internas, vid., el artículo de C. Thiebaut, *Neoaristotelismo contemporáneo*, recogido en *Concepciones de la ética*, op. cit. Sobre L. Strauss y su relación con el pensamiento comunitarista, vid., el interesante artículo de N. Tarcov y Th. Pangle, *Leo Strauss y la historia de la filosofía política*, que sirve de epílogo al libro de L. Strauss y J. Cropsey (edit), *Historia de la filosofía política*, F.E.C., México, 2004.

De ahí que, a juicio de este filósofo, estemos viviendo una época paradójica, que se sitúa orgullosamente *después* de la virtud (es decir, una época orgullosa de un Estado moralmente neutro, que deja la cuestión de qué sea una 'vida buena' como asunto puramente privado, sobre lo cual no cabe la discusión racional pública) aunque, ande *tras* ella afanosamente (pues, pese a lo anterior, buscamos salir del carácter 'confuso' del debate moral actual). Superar esta interminable confusión, característica del debate moral y político actual, con todo, resultaría imposible desde el horizonte del propio individualismo liberal, que es la causa última del atolladero en el que nos encontramos. Pues lo que hay tras este inconmensurable 'politeísmo de los valores' —y la consecuente incapacidad de resolver racionalmente los conflictos que de él derivan— no sería otra cosa que la reconfiguración, a manos de la modernidad ilustrada, del hombre en *individuo* (es decir, un sujeto descontextualizado de toda tradición y vida moral concreta) y, por lo mismo, en un *yo emotivista* (un sujeto incapaz, en último análisis, de justificar racionalmente sus opciones morales); para esto fue preciso someterlo a un proceso de universalización o abstracción; su 'autonomía', por lo mismo, se habría adquirido al precio de vaciarlo de toda *sustancia* moral. Con lo cual, en última instancia, se habría terminado por hacer del *yo* una ficción, una ilusión, cuya moral —que tiene, aunque no pueda justificarla racionalmente— no sería sino expresión de una simple *voluntad de autoafirmación*, que es, precisamente, lo que habría visto con toda claridad Nietzsche, "el filósofo moral de la época presente"¹², después de cuya 'filosofía de la deconstrucción' el proyecto de una modernidad ilustrada resultaría definitivamente inviable. Nietzsche, nos dice MacIntyre "destruye lo que he llamado el proyecto ilustrado de descubrir fundamentos racionales para una moral objetiva y la confianza del agente moral cotidiano de la cultura

¹¹ MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 278.

¹² Op. cit. p. 147.

postilustrada en cuanto a que su lenguaje y prácticas morales están en buen orden”¹³.

MacIntyre es, sin embargo, un neoaristotélico; es decir, admira la penetración del diagnóstico de Nietzsche sólo en tanto pone de manifiesto el camino sin salida al que nos conduce la construcción del *yo moderno*, pero sin dejar de advertir que el error de fondo lo constituyó el rechazo previo, a inicios de la modernidad, de la teoría moral de Aristóteles. “El aristotelismo es *filosóficamente* el más potente de los modos premodernos de pensamiento moral. Si contra la modernidad hay que vindicar una visión premoderna de la ética y la política, habrá de hacerse en términos *cercanos* al aristotelismo o no se hará. Por lo tanto, lo que revela la conjunción de la argumentación filosófica e histórica es que o bien continuamos a través de las aspiraciones y colapsos de las diversas versiones del proyecto ilustrado hasta recalar en el diagnóstico de Nietzsche y la problemática de Nietzsche, o bien mantenemos que el proyecto ilustrado no sólo era erróneo, sino que ante todo nunca debería haber sido acometido. No hay una tercera alternativa”¹⁴.

III. MacIntyre y el comunitarismo. *Animales racionales y dependientes*

La terapia propuesta por MacIntyre para los males generados por el fallido proyecto moderno de generar una subjetividad moral universalista (desarraigada y cosmopolita y, en último término, irracional), es entonces, muy clara: sería necesario recuperar la teoría de las virtudes de matriz aristotélica y, en especial, la idea de *subjetividad moral* supuesta en ella, en la que conceptos como ‘tradición’ y ‘ética de las virtudes’ vuelvan a ocupar un lugar central. Las palabras con la que termina *Tras la virtud*, en este sentido, no pueden ser más claras: “Si mi visión del estado actual de la moral es correcta, debemos concluir también que hemos alcanzado ese punto crítico [esto es, similar al que se alcanzó hacia fines del Imperio

¹³ MacIntyre, op. cit. p. 146.

¹⁴ Op. cit. p. 152.

romano]. Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros”¹⁵. Y esto por una razón muy simple, aunque fundamental: sólo estas ‘formas locales de comunidad’ (y no la ‘comunidad universal’ o cosmopolita de los ilustrados, que sólo genera ‘sujetos trascendentales’) estarían en condiciones de generar un ‘sujeto’ dotado de aquella *sustancia* moral —o virtudes, en el lenguaje clásico que recupera MacIntyre— que nos habilitaría para superar el aludido ‘carácter confuso e interminable (por irracional) de buena parte del debate moral contemporáneo’.

Dicho de otro modo: sería necesario superar el punto de vista liberal-individualista (del que “falta cualquier enunciado coherente y racionalmente defendible”¹⁶ y reformular la tradición aristotélica de las virtudes a fin de que “se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales”¹⁷. Todo lo cual supone, a su vez, una reconsideración acerca de la *identidad moral de los sujetos racionales* y del modo en que se configuran de modo efectivo, que es precisamente de lo que se ocupa MacIntyre, *in extenso*, en uno de sus últimos libros, *Animales racionales y dependientes*, del año 1999¹⁸.

Entre *After Virtue* y *Dependent Rational Animals* hay, así, una profunda continuidad; aunque también un cambio de acentos y

¹⁵ Op. cit. p. 322.

¹⁶ Op. cit. p. 318.

¹⁷ Íbid.

¹⁸ MacIntyre, A., *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 1999. Libro del que, pese a su objetiva importancia, A. Cortina (*Alianza y contrato, op. cit.*) parece no saber de su existencia, pues no lo menciona cuando se ocupa del aporte de MacIntyre al actual debate moral.

perspectivas¹⁹. Pues lo que ahora importa es mostrar que las limitaciones morales y políticas de la modernidad ilustrada –y su irreductible politeísmo de los valores– se explican por el modo errado, unilateral, en que se entendió la identidad (moral y existencial) de los ‘animales racionales’ que somos. Pues lo que la modernidad no llegó nunca a comprender – como sí lo hizo la ética de las virtudes de matriz aristotélica, con el importantísimo complemento de la ética evangélica, según nos la presenta Tomás de Aquino²⁰ – es que la configuración del hombre como ‘razonador práctico independiente’ –ideal de la modernidad ilustrada– supone, de modo necesario, la adquisición de lo que MacIntyre llama ‘las virtudes del reconocimiento de la dependencia’; virtudes que, a su vez, sólo son posibles de adquirir en el contexto ofrecido por una concreta comunidad de personas de las que se ha dependido y de las que, en un sentido fundamental, siempre se sigue dependiendo. De ahí que, según MacIntyre, “el ser humano se transforma en razonador práctico por medio de una serie de relaciones con otras personas concretas capaces de darle aquello que necesita”²¹; es decir, que alcanzamos nuestro ‘florecimiento moral y existencial’ sólo al interior de una red de relaciones de reciprocidad. “Para que un ser humano llegue a florecer sin condiciones *qua* ser humano, su

¹⁹ Entre *After Virtue* y *Dependent Rational Animals*, así, hay una estrecha vinculación, a sus casi veinte años de distancia. Otras obras publicadas por MacIntyre son *Justicia y Racionalidad* (original en inglés, del año 1988) y *Tres versiones rivales de la ética* (original en inglés, del año 1990), respecto de las cuales *Animales racionales dependientes* no es sólo una prolongación sino, al menos en relación a algunos de sus argumentos particulares, una “corrección” (p. 10).

²⁰ Que es lo que explica que MacIntyre se describa en este libro –de un modo, creo, explícitamente polémico con lo política y filosóficamente correcto– como aristotélico-tomista.

²¹ Op. cit., p. 119.

vida entera es la que debe florecer, por lo que el individuo debe aprender a través de la experiencia el lugar que ocupa tanto la independencia como la dependencia de otros en las diferentes etapas de una vida floreciente [...] Por ello, el aprendizaje práctico que hace falta para llegar a ser un razonador práctico es el mismo aprendizaje que hace falta para encontrar el lugar que uno ocupa dentro de una red de individuos que dan y reciben, donde se entiende que la obtención del bien individual es inseparable de la del bien común²².

Para todo lo cual, por último, se impondría la necesidad de idear un orden político y social que –a diferencia del Estado liberal– cumpla con tres condiciones, bien precisas. La primera, que ese orden sea “expresión de las decisiones políticas de razonadores independientes, en aquellos asuntos en los que es importante que los miembros de una comunidad lleguen a una misma manera de pensar mediante la deliberación racional compartida”²³; la segunda, debe tratarse de un orden en que las normas de justicia establecidas deben ser coherentes con el ejercicio de la virtud, fundamental, de la ‘justa generosidad’²⁴ y la tercera, que en ese orden “las estructuras políticas deben hacer posible que, en las deliberaciones comunitarias sobre lo que requieren las normas de justicia, tengan voz tanto quienes poseen la capacidad del razonamiento práctico independiente, como quienes sólo pueden ejercer un razonamiento limitado

²² Op. cit., p. 134.

²³ Op. cit., p. 153.

²⁴ La virtud de la ‘justa generosidad’ es aquella en la que –como sucede de hecho en aquellas redes de reciprocidad en la que alcanzamos el florecimiento *qua* seres humanos, tanto dependientes como independientes– se incluyen tanto la ‘justicia’ (dar y recibir según los méritos) como la ‘generosidad’ (dar y recibir según las necesidades).

o incluso carecen de él”²⁵. Es decir, un orden político y social que haga posible la existencia de ese tipo de comunidades, más o menos pequeñas, intermedias entre el Estado y la familia, “cuyo bien común pueda conseguirse y sostenerse en el tiempo por las virtudes del reconocimiento de la dependencia”²⁶.

IV. Consideraciones finales

La salida a las innegables dificultades a las que nos lleva el proyecto ilustrado de una subjetividad racional-universalista (atenta sólo al procedimiento formal de la deliberación normativa e indiferente al contenido sustancial de los diversos conceptos de bien) supone, desde la perspectiva de MacIntyre, la recuperación de un concepto fuerte, diríamos, de subjetividad moral; la que, a su vez, supondría formas de comunidad sustantivas como su contexto natural de florecimiento. En otras palabras: frente al *cosmopolitismo racionalista* de la modernidad ilustrada, en la que los hombres se configuran como *sujetos trascendentales*, el comunitarista MacIntyre reivindica las *comunidades sustantivas* en la que florecen *sujetos morales virtuosos*. Pues sólo este tipo de sujetos morales –los ‘razonadores prácticos independientes’– serían capaces de resolver, racionalmente, los conflictos políticos acerca de lo justo, inevitables en nuestras sociedades multiculturales. Y ello por una razón decisiva –a la que, sin embargo, la modernidad ilustrada y sus epígonos se muestra ciega– según la cual la deliberación racional sólo es posible si quienes toman parte en ella comparten, de entrada, ciertos presupuestos normativos mínimos (es decir, si admitimos, *contra la modernidad ilustrada*, la interna correspondencia entre las esferas de lo justo y de lo bueno); presupuestos normativos mínimos que son, justamente, los que hacen posible el diálogo. Como dice MacIntyre, en respuesta a la posición teórica de R. Rorty, “la deliberación en común, así como la investigación crítica

²⁵ Op. cit., p. 154.

²⁶ Op. cit., p. 159.

en común respecto a esa deliberación y el estilo de vida del que forma parte, sólo son posibles cuando se comparte un cierto conjunto de compromisos morales, como sucede en las comunidades estructuradas por redes de reciprocidad; [... de ahí que ...] el compromiso moral con esas virtudes y con el bien común no es una limitación externa impuesta a la investigación y a la crítica, sino una condición de la crítica"²⁷.

En consecuencia, en el comunitarismo de MacIntyre no estaría en juego, como a veces se ha afirmado, alguna forma de regreso a tipos de comunidades premodernas, homogéneas y contrarias a la autonomía moral y al debate sino, más bien y por el contrario, el propósito de advertir que delibera racionalmente no el 'sujeto trascendental', racionalista y moralmente neutro, sino quien ha llegado a ser un 'razonador práctico independiente' gracias a la propia comunidad en la que ha sido educado en una ética de las virtudes; es decir, quien no ha renunciado ni a su propia tradición ni a su comunidad nacional, sino que ha permanecido fiel a ella, aunque apropiándose las críticamente. Advertencia que, aún en el caso de no compartirla en todos sus supuestos y consecuencias, convendría que tuviéramos presente quienes, como nosotros, vivimos en una época en la que lo políticamente correcto es un cosmopolitismo transnacional en el que toda diferencia es suprimida en beneficio de la monotonía de lo idéntico.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.

Cortina, A., *Ética comunicativa*, en Camps, Guariglia y Salmerón (editores), *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992.

——— *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Tecnos, Madrid, 2004.

²⁷ Op. cit., p. 190.

-
- Habermas, J. / Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.
- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Paidós, Barcelona, 1996.
- *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 1996.
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004.
- *Animales racionales dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001.
- *Justicia y racionalidad*, Ed. Internacionales Universitarias, Madrid, 2001.
- *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1993.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, F.C.E, México, 1995.
- Strauss, L., Cropsey, J., (edit), *Historia de la filosofía política*, F.C.E. México, 2004.
- Thiebaut, C., *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1986.
- Velasco, J. C., *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid, 2003.