

MACINTYRE, UN AUTOR PROTEICO Y COMPLEMENTOS

URBANO FERRER

1. EL ITINERARIO INTELECTUAL DE MACINTYRE

MacIntyre constituye una figura clave para entender la Ética en el último tramo del siglo XX y comienzos del siglo actual, tanto por la dedicación continuada a los problemas éticos fundamentales desde una perspectiva histórica como por la pluralidad de sollicitaciones que convergen en él, hasta decantarse por lo que se ha venido en llamar con alguna equivocidad –dada la heterogeneidad de los representantes acogidos a esa denominación– Ética comunitarista. Retomo la interpretación que a lo largo de los años me he ido formando del autor británico para contrastarla con el pensamiento –también de claro sesgo antropológico y ético-político– de Rafael Alvira, con la convicción de que de este modo se vuelven, digámoslo así, más serenas y matizadas las tesis del primero. Espero que haya ocasión de comprobarlo.

Alasdair MacIntyre nació en Glasgow (Escocia) en 1929¹. De formación presbiteriana, estudió lenguas clásicas y Humanidades en Londres. Pronto su obra se focalizaría en las cuestiones éticas, como se advierte ya en el título de su Tesis doctoral *El significado de los juicios morales*, defendida en 1949 en la Universidad de Manchester y en continuidad con la tradición anglosajona de Filosofía analítica. De esta época le vendrá el recurso frecuente en toda su producción a las argumentaciones lingüísticas y la mención de los autores británicos que están en el origen de esta práctica dominante. En 1951 inicia su actividad docente en Manchester y la prosigue en las universidades británicas de Leeds, Oxford y Essex hasta 1970. Ese año se asienta en Estados Unidos como Profesor de Historia de las Ideas en Waltham (Massachusetts). Frecuenta luego las Universidades de Boston, Notre Dame (Indiana) y Duke (Carolina del Norte), entre otras. Desde el año 2000 reside en Notre Dame como Permanent Senior Research Fellow en el Center for Ethics and Culture.

En su juventud tanto en el marco religioso como intelectual sus posiciones son oscilantes y a veces pendulares. Por los años 50 se pasa al anglicanismo y más tarde pierde la fe. Asimismo, después del análisis ético-lingüístico de los inicios se interesa por el marxismo, afiliándose en 1948 al Partido comunista, de escasa significación en Gran Bretaña. Pero una vez que en el vigésimo Congreso de los soviets en la Unión Soviética se revelaron los crímenes de Stalin y tras la invasión de Hungría en 1956, se distancia del partido y ese mismo año funda la Nueva Izquierda británica con la pretensión de volver al Marx original. En su toma de postura crítica ante el marxismo fue decisiva la advertencia de la burocratización del Estado, el protagonismo de los miembros del partido o la apropiación por la élite de los medios de producción, como lo muestra en la revista *The New Reasoner*, en que busca recuperar los fundamentos morales en Marx. De 1966 data su *Historia de la Ética*, que, aun moviéndose en un marco próximo al marxismo, introduce su noción original del razonador independiente, capaz de transformar los deseos inmediatos, que aplica especialmente en la crítica que hace a la concepción empirista extrema de Hume; pero sobre todo es crítico con las teorías políticas modernas de signo liberal preconizadoras del pacto fundacional.

1. Buena partes de los datos biográfico-intelectuales que siguen están tomados de J. GONZÁLEZ PÉREZ, "Una biografía intelectual de MacIntyre", *Cuadernos Empresa y Humanismo*, Universidad de Navarra, Dic. 2006. Cfr. la entrevista con A. MacIntyre, "¿Qué puede aprender la nueva Europa de la vieja América?", *Veintiuno*, Dic. 1989, pp. 74-85.

Con la aparición de *Tras la virtud* (1981) se inicia su época de madurez e imprime un nuevo y ya consolidado giro a su producción posterior. Poco después dará el paso al bautismo católico (1983). Deja de referirse a los irreductibles éticos (el bien, lo correcto, el deber, la virtud...) en términos meramente lingüísticos para enmarcarlos dentro de una práctica social: así, la virtud se entiende desde el desempeño de un rol o de una capacidad aprendida. El empleo de los vocablos éticos al margen de tal contexto práctico habría conducido en la época contemporánea a su descoyuntamiento de las tradiciones vivientes que les servían de base y al carácter fragmentario, y en definitiva incomprensible, de su significado. En las páginas finales de la obra de referencia lo ilustra con un diálogo fingido entre J. Rawls y R. Nozick, donde unos mismos términos (justicia, derechos, libertades...) reciben un sentido muy diferente en función de los residuos de tradición en que cada uno se muestra inserto, hasta el punto de no poder ponerse de acuerdo pese a que los dos profesores de Harvard hacen uso de unas mismas nociones. Este carácter incompleto de la tradición adoptada por cada uno se muestra significativamente en la exclusión de la operatividad del concepto antropológico-ético de mérito.

Por otro lado, frente al marxismo internacionalista y global de sus años anteriores reivindica la constitución de pequeñas comunidades, en las que las prácticas de orden moral adquieren su plena concreción, sin que los conceptos éticos sean transvasables genéricamente de unas a otras (estas comunidades son la familia, los oficios, las comunidades locales, los diversos lazos sociales...). Los bienes que identifican a cada una de estas prácticas son lo que da sentido a la virtud, reclamándose de la ética aristotélica para reponerlos, en contraste con los conceptos abstractos e ideologizados de que se vale la praxis marxista. Asimismo, la figura del razonador independiente que es el hombre virtuoso deja a salvo su comportamiento del determinismo social que aqueja a la concepción marxista: de ello se ha ocupado en su libro *Marxismo y cristianismo* (1968, revisado posteriormente en 1995), el cual procede del primitivo *Marxism: an Interpretation* (1953), escrito en los años de adhesión intelectual a la ideología marxista.

Junto a los anteriores vínculos de reciprocidad, constitutivos de las comunidades, MacIntyre toma en cuenta, además, la conexión temporal-narrativa, no menos indispensable para el ejercicio de la virtud. Pues solo como partes de una totalidad biográfica de sentido se entienden las acciones y virtudes morales, ya que están inmersas en unos contextos y motivaciones que las ponen en relación con otras acciones y virtudes, evitando

así toda atomización de las acciones. Pero el autor escocés hace valer la conexión narrativa –más allá de los proyectos de vida individuales– también para el devenir histórico de las ideas y prácticas morales, que han dejado su sello en las distintas épocas. En este sentido, ha estudiado con maestría los cuatro grandes jalones históricos que han sido la sociedad homérica y su huella en la tragedia griega, las ciudades-estado de la Grecia clásica hasta Aristóteles, el amplio espectro del Medievo con su perspicacia para lo histórico una vez perdido el asentamiento comunitario natural de la polis y el proyecto ilustrado contemporáneo, que iba destinado al fracaso en la fundamentación de nuevas prácticas morales.

Así, mientras la épica y la tragedia griega reflejan una situación de conflicto entre valores humanos recién descubiertos y el destino ciego que los preside, con Platón y Aristóteles prima, en cambio, la armonía en el cosmos, en el alma del hombre y en la ciudad. Pero en uno y otro contexto solo con gran dificultad se abre paso la distinción entre lo propio del ciudadano y lo característico del hombre como tal. Posteriormente, la ruina de la polis, la primacía subsiguiente de las relaciones privadas de vasallaje, las incursiones de los diversos pueblos en el suelo europeo y sobre todo la influencia del Cristianismo hacen comprensibles virtudes desconocidas para el mundo griego, como la paciencia, la humildad o la caridad, todas ellas de raigambre cristiana. Por fin, la Ilustración trae consigo la desintegración de las prácticas morales comunitarias, al arrumbar, por una parte, el telos natural en el que se reconocían, y al entronizar, por otra parte, la noción de individuo desvinculado tomada de la Mecánica newtoniana.

En el mundo moderno se llega a carecer de todo criterio en el que asentar la verdad de los preceptos morales, a los que se acaba sustituyendo por unas reglas de comportamiento. Lo cual se advierte ya en los inicios del pensamiento de la Ilustración: la búsqueda psicológica de la felicidad, adoptada como principio ético por el utilitarismo desde J. Bentham, no puede tener otro respaldo que su adopción *de hecho* por el yo, y el imperativo categórico kantiano es *sólo imperativo*, por tanto exento de una verdad teórico-enunciativa en la que fundamentarlo. Partiendo de esta heterogeneidad entre lo fáctico y lo normativo, no es extraño que surgiera más tarde el reproche de falacia naturalista a los razonamientos éticos, la cual tantos quebraderos de cabeza ha traído. El emotivismo moral contemporáneo no es sino el desenlace de la escisión anterior entre la naturaleza, vertida en proposiciones descriptivas, y las prescripciones, expresadas en el modo imperativo.

Una obra con una textura semejante a la de *Tras la virtud* es *Justicia y racionalidad* (1988), pero con la particularidad de que pone el acento en la racionalidad práctica –y no tanto en la práctica reglada– que acompaña a las virtudes morales, siguiendo a Aristóteles. La necesidad de aplicar las reglas a la práctica revela que no basta con acumular estas –ni siquiera incluyendo unas eventuales metarreglas– para el ejercicio práctico, sino que se requiere el uso originario de la razón práctica, preciso tanto para discernir a qué reglas acudimos en tal o cual situación como para captar lo imprevisto de la situación (a lo que los latinos llamaron solercia y que tiene su precedente en la epiqueia griega). Por esto, la prudencia como virtud de la razón práctica está presente en toda otra virtud moral.

Subraya MacIntyre como particularidad del mundo cristiano el hecho de que el horizonte de la justicia y de la racionalidad práctica no se acaba en las tareas de la polis, sino que se extiende ante todo hasta el recto orden en los afectos (el *ordo amoris* agustiniano) y a su modelación por la voluntad (una facultad humana que apenas encontró un lugar entre los griegos, quienes la cifraron predominantemente en la orexis o apetito). En todo caso, y paralelamente a lo que puso de manifiesto en *Tras la virtud*, la racionalidad práctica, ya sea entendida como prudencia, ya como instauradora del orden en la voluntad, también se pierde en la época moderna; y esto bajo las dos variantes de subordinar la razón a los deseos del hombre como consumidor (cuando se instaura en la sociedad la lógica individualista del enriquecimiento) y de cifrar la moralidad, bien en unas certezas axiomáticas (S. Clarke), bien en el objeto del *sense moral* (F. Hutcheson), ambos incapaces de impregnar racionalmente el comportamiento del hombre en tanto que involucrado en unas tradiciones compartidas, hechas vida en las prácticas sociales.

Las dos obras anteriores forman una trilogía con *Tres versiones rivales de la ética* (1990), donde a partir de unas conferencias que dictó en Edimburgo en 1988 expone la conexión narrativa que existe esta vez entre la Sagrada Escritura, los autores clásicos grecorromanos, los comentarios de los Padres de la Iglesia y la enseñanza en las Escuelas, en la que se fraguaron las Summas que señalan la Edad de Oro del Medievo. No eran tanto las intuiciones y ocurrencias de un autor cuanto un largo proceso de acumulación histórica, no exento de discrepancias y acentos particulares, pero con continuidad en lo esencial, lo que hablaba a través de los textos de un Alberto Magno o un Tomás de Aquino. “Así, Aristóteles entendió a sus predecesores como si constituyeran el prólogo de sus investigaciones; así, Agustín colaboró en evaluar y caracterizar tesis y argumentos funda-

mentales de Platón y Plotino; así, Tomás de Aquino proporcionó los recursos para integrar en una única historia a todos esos predecesores bíblicos, antiguos, patrísticos y medievales a cuya obra recurrió tanto constructiva como críticamente”². Este modo de entender la Ética contrasta con las versiones modernas y contemporáneas, en las que cada autor polemiza *ab ovo* con los anteriores, no haciéndose posible recomponer entre ellos una tradición unitaria. A partir de entonces en todos los escritos del autor británico se reconoce de uno u otro modo la dependencia no solo de Aristóteles, sino sobre todo de Tomás de Aquino.

Su obra posterior *Dependent Rational Animals* (1999) enfila un nuevo acercamiento a lo específico del hombre, no incompatible con los anteriores. Tras mostrar que la racionalidad no es una característica añadida y superveniente a la animalidad, sino que está embebida en esta –de tal modo que en algunas especies superiores, como los delfines, gorilas o chimpancés, se advierten también razones para actuar–, sitúa lo específico y privativo del hombre en el modo de relacionarse con el bien y en las dependencias particulares con sus semejantes asociadas a ello. Análogamente a como se distancia de los roles sociales para evaluarlos e integrarlos en su proyecto integral de vida, también toma distancia de la satisfacción que le procuran tales o cuales bienes para simplemente reconocerlos en tanto que bienes y poder conducirse por ellos. “Aprender a convertirse en un razonador práctico independiente supone aprender a cooperar con otros en la formación y mantenimiento de aquellas mismas relaciones que hacen posible el logro de bienes comunes por parte de razonadores prácticos independientes”³.

El modo como en esta obra se traen a colación las virtudes es desde el punto de vista de la Psicología del desarrollo. Las virtudes desempeñan un papel preciso en la transformación de los deseos, incorporando a los conjuntos motivacionales, de los que se extraen las razones para actuar, bienes que primero habían aparecido como externos a la motivación presente. “Este es el paso de desear x y querer que mi deseo de x sea satisfecho, simplemente porque es mi deseo, a desear x *qua* bueno y querer que el de-

2. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la Ética*, Trad. de Rogelio Rovira, Rialp, Madrid, 1992, p. 193.

3. A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues?*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1999, p. 74 (trad. cast.: *Animales racionales dependientes. ¿Por qué los seres humanos necesitan las virtudes?*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 92).

seo de x sea satisfecho, solo en la medida en que es un deseo de lo que es bueno y es lo mejor para mí”⁴.

Distinto es el estilo narrativo que MacIntyre presenta en su libro *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922* (2006), donde se fija en particular en el papel básico que en el pensamiento de Santa Teresa Benedicta juega su experiencia biográfica en el arco de años que aparecen en el título. Así, en el tema de la empatía, tratado en su Tesis doctoral bajo la dirección de Husserl, tuvo parte importante el trato que le había tocado en suerte con los enfermos en el Centro Mährisch-Weisskirchen al comienzo de la Gran Guerra; allí aprendió cómo en los relatos de las propias vivencias hay algo fiable, pero también posibilidades de autoengaño, eventualmente corregibles por el conocimiento empático que el enfermo tiene de quien le atiende. Por otra parte, es poco conocido el compromiso político de Edith Stein a partir de sus discrepancias con el prusianismo de la República de Weimar en el período prebélico, que la llevaron a afiliarse más tarde al Partido Demócrata Alemán (DDP), alejado tanto de la socialdemocracia como del estatalismo prusiano: sin duda ello constituye la experiencia propia que está a la base de sus escritos políticos de juventud sobre la naturaleza del Estado y la sociedad civil. O bien, por poner otro ejemplo, la propia conversión a la fe cristiana vino preparada en Edith por una serie de sucesos, de los que solo retrospectivamente se alcanza a descubrir su significado providencial. En este sentido, su encuentro con la Fenomenología, sus primeras amistades en Gotinga, los servicios prestados como enfermera, el trato con la viuda de Adolf Reinach tras la muerte de este en el frente o la visita a una Iglesia católica en Frankfurt, lejos de ser episodios aislados, son hitos providenciales que tienen su culmen en su bautismo católico.

El mismo leit motiv de las obras anteriores puede rastrearse en los sugerentes ensayos reunidos en el último de sus libros publicados *Ética y política* (2006). En él pone a prueba con distintos ejemplos históricos su tesis recurrente de que la vida moral requiere el acuerdo de fondo y la cooperación en las prácticas comunitarias, así como las distintas dificultades políticas y culturales a que se han tenido que enfrentar. Uno de estos ejemplos viene dado por la concepción de Tomás de Aquino sobre la ley natural, en oposición a las tendencias centralizantes de la época en Federico II de Sicilia y en Luis IX de Francia y al régimen proteccionista predominante en las Universidades de entonces. Al mantener que cualquier hom-

4. O.c., p. 87 (trad. p. 105).

bre puede juzgar desde la ley natural sobre la moralidad de las leyes positivas o que la costumbre puede hacer que algo tenga fuerza de ley, el Aquinate estaba poniendo el juicio práctico común por encima de toda investidura del gobernante. Otro de los casos paradigmáticos examinados por MacIntyre es el razonamiento público ejercido por los autores de la Ilustración, tal como se consagra en Kant. La práctica institucional compartida corresponde esta vez a la clase del público lector y conversador, que es a la que se dirige el hombre ilustrado. Cuando ha llegado a faltar tal ámbito institucional, como en la cultura dominante postilustrada, las decisiones públicas se dejan a merced de criterios aleatorios de influencia social, impermeables al discurso argumentativo.

Por último, quisiera destacar en esta enumeración de obras representativas del autor su contribución al estudio de cómo se fraguaron las Universidades y su conexión con la Teología en *Dios, filosofía, universidades. Historia selectiva de la tradición filosófica católica* (2012). La Teología no es una parcela más en el conjunto del saber, sino que se ocupa de los supuestos credenciales operantes transversalmente en las diversas disciplinas. Lo cual se comprueba cuando se observa históricamente el nacimiento de las Universidades con su pretensión unificadora y fundante de los distintos saberes particulares.

Con estos retazos creo que basta para justificar la adscripción de MacIntyre a la corriente ética de pensamiento comunitarista contemporáneo, representada entre otros también por el canadiense Charles Taylor y los estadounidenses Michael Walzer y Michael J. Sandel. Pero lo más original del autor británico es haber rehabilitado la noción aristotélica de virtud moral insertándola en el contexto comunitario y acercándose desde ella a las más heterogéneos motivos procedentes de la Filosofía y de la Historia de la cultura.

2. COMPLEMENTOS

Voy a poner en relación el pensamiento de MacIntyre con el de Rafael Alvira, con objeto no solo de mostrar bastantes puntos de encuentro, sino también aquellos aspectos no suficientemente destacados en la obra del primero y que su acentuación por el segundo proporciona una visión más completa del problema en cuestión. En la obra de Rafael Alvira se

encuentra alguna afinidad con MacIntyre en lo que se refiere a la crítica del liberalismo que siguió a la Ilustración, así como respecto de la rehabilitación del sentido de las comunidades bajo el primado de aquellas más próximas y de menor extensión, en las que se encuentra el ser humano desde el nacimiento. Considero este un aspecto decisivo en el pensamiento de ambos autores. Desde este ángulo no se acepta la disociación de F. de Tönnies –asumida posteriormente desde la Sociología de un modo acrítico– entre comunidades naturales (*Gemeinschaften*) y sociedades artificiales (*Gesellschaften*).

También suscribe Alvira el lugar central, que no supremo, de la virtud en la vida moral, reivindicado insistentemente por el filósofo escocés. Es más: compartiría también con él la proximidad de la virtud a la incorporación del mundo mediante el trabajo, lo cual está inédito por lo general en la filosofía clásica. “(La ética aristotélica) no basta; ha de ser completada por la filosofía del trabajo”⁵. Hasta aquí la coincidencia, compatible desde luego con algunas discrepancias también de carácter fundamental.

En efecto, a la hora de caracterizar la virtud se antoja extraño que Alvira no pusiera el acento en las prácticas regladas socialmente aprendidas, como hace MacIntyre (siquiera estén conceptualmente atenuadas en este por el bien humano que las preside como su telos): se lo impide el papel de primer orden que concede a la voluntad en la praxis, a la que ha dedicado varios estudios introduciendo finas distinciones en diálogo crítico con Nietzsche y Schopenhauer. Sitúa a la voluntad en el mismo rango –a veces parece que preferente– que el entendimiento y con un cometido más activo, prolongando el análisis clásico y fenomenológico de sus actos. Según ello, las virtudes morales recaen ante todo sobre la persona y la perfeccionan; su función primordial no es la de contribuir al logro de prácticas socialmente conducidas, aun cuando forme parte esto último frecuentemente del ejercicio de la virtud.

En la misma línea no está resaltado en MacIntyre el lugar señero de la contemplación también en el ejercicio de la virtud, eclipsado por el aprendizaje de las prácticas en cooperación. Para Alvira la contemplación evi-

5. R. ALVIRA, “¿Qué significa trabajo?”, *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, Fernández, F. (ed.), BAC, Madrid, 1987, pp. 191-2. Es obvio que en un comentario sobre una encíclica como la *Laborem Exercens* de Juan Pablo II el acento es puesto en el trabajo, pero igual podría apelarse a otras mediaciones, como la transformación del mundo o la cultura para completar la perspectiva –que, al prescindir de estas y otras mediaciones, resulta imbuida de aristocratismo– de Aristóteles sobre la virtud.

dencia la interpenetración entre entendimiento y voluntad, aunadas ambas potencias por el mismo fin, aunque cada una de las dos tenga una especificidad propia. “Del mismo modo se puede decir que el intelecto no puede *contemplar* sin el concurso de una ‘voluntad pura’ (de otro modo el intelecto se desliza al pragmatismo, o a un cierto pragmatismo, casi inevitablemente), y eso no quiere decir que el intelecto pierda su especificidad”⁶. Es patente que su libro *Filosofía de la vida cotidiana* constituye una puesta a prueba del lugar esencial que corresponde a la contemplación en las distintas facetas estudiadas de la vida cotidiana.

En cuanto a la forma dialogal del pensamiento, a la que al fin se adhiere MacIntyre –por ser la idónea para transmitir y recibir– y que ve acrisolada en las Escuelas en forma de argumentos, réplicas y contrarréplicas, tiene su primera muestra en los diálogos platónicos y ha sido especialmente cultivada en tratados científico-naturales y filosóficos de la época moderna (baste aquí mencionar a Galileo, Leibniz, Newton o Berkeley...). Como es sabido, en nuestro tiempo la Hermenéutica se presenta a sí misma –sobre todo a partir de Gadamer– como un interminable diálogo de interpretaciones. Pero tanto en MacIntyre como en Alvira el diálogo no significa solo interpretación porque tiene su fin propio en la verdad de las cosas, pero justo por ello es a la vez irremplazable para los espíritus que se enriquecen con él: “...la actividad suprema y más característica del espíritu, la más fácil y la más difícil, (que) es, precisamente, el dialogar”⁷.

Otro aspecto central en el filósofo escocés que admite una prolongación no atisbada por él es la temporalidad vivida por el hombre al actuar. Probablemente el esquema aristotélico del tiempo como número o medida del movimiento, aplicable con todo rigor al sucederse cósmico, le haya obstaculizado a MacIntyre advertir las nuevas implicaciones fenomenológicas y existenciales propias de la secuencia temporal narrativa, que está tan en el centro de su producción. Así, en el deseo es vivido el tiempo como aquello que me falta por recorrer para alcanzar lo deseado; en el recuerdo, además de la reproducción temporal de algo ya pasado, está la necesidad de re-actualización de lo que en su momento no viví en la plenitud del instante eterno y ahora he de hacer presente de nuevo; o al vivir el orden he de contar con los distintos tiempos de cada cosa, insertándolos en un proyecto de conjunto que ya no puedo medir con el tiempo...

6. R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, EUNSA, Pamplona, 1988, p. 68.

7. R. ALVIRA, *Filosofía de la vida cotidiana*, Rialp, Madrid, 1999, p. 25.

En este sentido, Alvira ha visto en la distancia a su término y el consiguiente inacabamiento el signo más característico de lo temporal, por contraposición a la actividad enteramente integrada en sí misma, que al cabo resulta ser la contemplación (actividad integrada se opone a las acepciones sectoriales del contemplar, como cuando lo restringimos a la obra de arte, a un acto unilateral del entendimiento o a la pasividad frente a la vida activa). “Llamo contemplación a la actividad *integrada* y que tiene el fin en sí. El trabajo nace en la *distancia*. Si la actividad es ya final, actividad ‘en el reposo’, no hay trabajo. Por eso mismo el trabajo tiene que ver directamente con el *tiempo*, pues la *distancia*, desde el punto de vista de la actividad, no la mide el espacio, sino el tiempo”⁸. En este texto el tercero en la mediación entre distancia y tiempo es el trabajo como actividad humana —que ya nos ha aparecido—, lo cual le permite a Alvira insertar el tiempo directamente en la actividad del hombre y, como toda distancia lo es a un término, le hace posible también introducir la contemplación como distinta pero no heterogénea a la actividad temporal, sino más bien como lo que le da completud, perfección. Con ello nos sale al paso de nuevo el motivo de la contemplación antes aludido.

Terminaré destacando un nuevo aspecto ontoteológico, que hace referencia a la creatividad de la voluntad y sin el cual no se puede captar en todo su alcance la moralidad de sus actos. Es un motivo clásico: la conexión próxima entre los conceptos de voluntad y no-ser, tanto para apreciar la novedad y contingencia de lo puesto por ella (“lo voluntario es lo que no sería sin el acto de ponerlo”) como para medir la positividad del mal moral, realizado voluntariamente (“lo moralmente malo es algo positivo en cuanto realizado, lo cual no obsta para que esté falto de apoyo ontológico en un orden de fines”). Alvira lo formula con el título de uno de los estudios que aparecen en su libro de reivindicación de la voluntad: *Nada y voluntad*. Requeriría un desarrollo que no corresponde a este lugar, en el que solo se trataba de mostrar que la falta de mención del no-ser por MacIntyre a propósito de la acción moral pasa por alto uno de sus rasgos más genuinos.

8. R. ALVIRA, “¿Qué significa trabajo?”, *o.c.*, p. 186.