

**TESIS DOCTORAL**

**“LA COMPLEMENTARIEDAD ENTRE LA ÉTICA  
Y LA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO  
DE ALASDAIR MACINTYRE”**

**Autor: JUAN MARTÍN FERNÁNDEZ FÓPPOLI**



**Departamento de Ciencia Política y de la Administración  
Universidad de Granada**

**Tutor: Dr. D. Ángel Manuel Molina Montoro  
Cotutor: Dr. D. Antonio Robles Egea**

**GRANADA, DICIEMBRE 2010**

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: Juan Martín Fernández Fóppoli  
D.L.: GR 2393-2011  
ISBN: 978-84-694-1052-3



# ÍNDICE

ÍNDICE.....	1
INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO 1. APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE MACINTYRE .....	23
1.1. ESCRITOS Y TRAYECTORIA ACADÉMICA.....	23
1.2. EVOLUCIÓN INTELECTUAL.....	37
1.3. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.....	54
CAPÍTULO 2. CONTEXTO TEÓRICO .....	59
2.1. LIBERALISMO .....	60
2.2. POSTMODERNISMO .....	86
2.3. REPUBLICANISMO .....	96
2.4. COMUNITARISMO .....	107
2.5. POSICIÓN TEÓRICA DE MACINTYRE .....	123
2.5.1. Lineamientos generales .....	124
2.5.2. Relación con otros autores y corrientes de pensamiento .....	130
CAPÍTULO 3. IDEAS FUNDAMENTALES .....	145
3.1. LA INVESTIGACIÓN INTERDISCIPLINAR.....	147
3.1.1. El enfoque antropológico, sociológico e histórico de la acción humana .....	147
3.1.2. La historia y el lenguaje como soportes de la filosofía .....	150
3.1.3. La correspondencia entre la moral y la política .....	153
3.2. LA PERTENENCIA A UNA TRADICIÓN DE INVESTIGACIÓN ....	157
3.2.1 La tradición de investigación aristotélico-tomista .....	160

3.2.2. La unidad entre la praxis y la teoría para la investigación.....	164
3.2.3. La filosofía narrativa como metodología .....	167
3.2.4. La confrontación de tradiciones y la crisis epistemológica como motor para el progreso intelectual.....	170
3.2.5. Fundamentos epistemológicos .....	174
3.3. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO .....	179
CAPÍTULO 4. DIAGNÓSTICO ÉTICO-POLÍTICO DEL PRESENTE.....	183
4.1. EL ENCICLOPEDISMO .....	190
4.1.1. La ética enciclopedista .....	191
4.1.2. La política enciclopedista .....	198
4.2. EL GENEALOGISMO .....	205
4.2.1. La ética genealogista .....	207
4.2.2. La política genealogista .....	214
4.3. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.....	217
CAPÍTULO 5. LA RELACIÓN ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA (I) .....	223
5.1 ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA .....	225
5.1.1. La naturaleza humana tal como es.....	227
5.1.1.1. Yo, identidad personal y unidad narrativa.....	228
5.1.1.2. Animales racionales y dependientes .....	230
5.1.2. La naturaleza humana tal como debería ser.....	239
5.1.2.1. El florecimiento humano .....	239
5.1.2.2. Razonadores prácticos e independientes .....	240
5.2. ÉTICA DE LAS VIRTUDES.....	245
5.2.1. Las virtudes .....	246
5.2.1.1. La virtud en <i>Secularization and Moral Change</i> .....	247
5.2.1.2. La virtud en <i>Historia de la ética</i> .....	248
5.2.1.3. La virtud en <i>Tras la virtud</i> .....	253
5.2.1.4. La virtud en <i>Justicia y racionalidad</i> .....	263

5.2.1.5. La virtud en <i>Tres versiones rivales de la ética</i> .....	270
5.2.1.6. La virtud en <i>Animales racionales y dependientes</i> .....	272
5.3. LA POLÍTICA DE LAS COMUNIDADES .....	280
5.3.1. Las comunidades .....	281
5.3.1.1. El individuo y la comunidad .....	287
5.3.1.2. La comunidad y las tradiciones .....	289
5.3.1.3. El bien individual y común en la comunidad.....	292
5.3.1.4. Las relaciones sociales comunitarias .....	297
5.4. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.....	300
CAPÍTULO 6. LA RELACIÓN ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA (II) .....	305
6.1. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMO FUNDAMENTO DE LA ÉTICA Y DE LA POLÍTICA .....	308
6.1.1. Naturaleza humana, virtudes y comunidades .....	309
6.1.1.1. Yo, identidad personal, virtudes y comunidades .....	310
6.1.1.2. Animales racionales y dependientes, virtudes y comunidades .....	311
6.2. ÉTICA Y POLÍTICA .....	313
6.2.1. Una imprescindible complementariedad entre la ética y la política .....	313
6.3. EL ROL DE LA JUSTICIA EN LA COMPLEMENTARIEDAD ÉTICA-POLÍTICA .....	322
6.3.1. La justicia como virtud y bien comunitario .....	324
6.3.2. La racionalidad práctica como fundamento de la justicia .....	330
6.4. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.....	334
CAPÍTULO 7. CRÍTICAS AL PENSAMIENTO MACINTERYANO.....	349
7.1. CRÍTICAS DE CARÁCTER GENERAL .....	349
7.2. CRÍTICAS ESPECÍFICAS A LA ÉTICA Y A LA POLÍTICA .....	364
7.3. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.....	371

CAPÍTULO 8. CONCLUSIONES GENERALES .....	373
8.1. MACINTYRE: UN PENSADOR INUSUAL.....	373
8.2. LA VIGENCIA DE LAS CORRIENTES DE INVESTIGACIÓN .....	376
8.3. COINCIDENCIAS Y DISCREPANCIAS.....	381
8.3.1. Diagnóstico ético-político personal .....	381
8.3.2. Propuesta ético-política personal .....	385
8.4. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.....	395
 BIBLIOGRAFÍA.....	 399
A) BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA .....	399
B) BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA .....	409

# INTRODUCCIÓN

Los motivos de la presente investigación tienen su origen en algunas inquietudes procedentes de mi época como estudiante de Ciencia Política en la Universidad de Buenos Aires, cuando profundamente contrariado por los problemas políticos y sociales de mi país -la Argentina-, pensaba exclusivamente en soluciones técnicas para remediar esas cuestiones. Con el tiempo, fui considerando la posibilidad de encontrar una solución a esos problemas asumiéndolos desde una perspectiva filosófica, junto con el mencionado aporte técnico.

La profundización en la filosofía política me llevó, de a poco, a considerar que el estudio de la Ciencia Política no puede realizarse independientemente del de otras ciencias sociales. En efecto, la Ciencia Política se hace más profunda y completa cuando está asistida por el estudio interdisciplinar de ciencias como la Historia, la Economía, la Filosofía, la Sociología, el Derecho, etc.

En Alasdair MacIntyre, precisamente, pude encontrar a un erudito investigador interdisciplinar, al que su incesante afán como investigador le permitió conocer profundamente diversas líneas de ideas: el marxismo, el psicoanálisis, la filosofía analítica, el aristotelismo y el tomismo. Y en su caso, estas experiencias le reportaron un amplio conocimiento para configurar sus concepciones actuales, y también para elaborar críticas sólidamente fundamentadas hacia otros autores o corrientes de pensamiento.

Las lecturas de sus escritos permitieron que se me hiciera evidente la mutua asistencia, implícita y explícita, que existe entre la filosofía y la política o, más concretamente, entre la ética de las virtudes y la política de las comunidades, en función del bien individual y común de los hombres. Poder

descubrir este tipo de relación me resultó de sumo interés en función de ciertas inquietudes personales aludidas más arriba. Y es esa relación la que se ha intentado explicar y demostrar en las páginas de este trabajo.

Por otro lado, observo una clara escisión entre la filosofía y la política en diversos ámbitos académicos actuales. Supongo que esta separación provocó -por un lado- que la filosofía quedara relegada al ámbito de la teoría y, consecuentemente, en forma exclusiva al mundo académico, y -por el otro- que la política haya adquirido las características de una ciencia pragmática basada en las aplicaciones de técnicas burocráticas, y desentendida de los bienes más profundos inherentes al hombre y a la sociedad.

No resulta difícil comprobar un persistente subdesarrollo en países del tercer mundo debido, principalmente, a la corrupción política interna a gran escala y/o a la interferencia económica de países del primer mundo. A la vez, reconocemos los extraordinarios avances producidos en materia de derechos humanos y de políticas sociales en los países del primer mundo. Pero puede considerarse que, bajo estos beneficios logrados, existen graves problemas sociales y morales, como la pérdida de identidades culturales, un desmesurado relativismo moral, el enaltecimiento de la vida económica y del consumismo, el crecimiento de las rupturas familiares, nuevas formas de esclavitudes sociales (el consumo de droga, la explotación de mujeres y de inmigrantes, etc.), un desarrollo tecnológico desligado de la cultura, la exigua educación en valores humanos, cívicos y espirituales, etc.

Al respecto, puede estimarse que la unidad entre la filosofía y la política, orientadas al bien individual y común, podrían aportar algunas soluciones prácticas y teóricas para hacer frente a los problemas antes mencionados. Con este objetivo hemos decidido investigar el pensamiento de Alasdair MacIntyre, uno de los filósofos actuales de mayor relevancia en la investigación de la filosofía política, y considerado uno de los pilares de la corriente comunitarista.

Más específicamente, el objeto de nuestra investigación será la relación existente entre la ética y la política en el pensamiento de Alasdair MacIntyre interpretadas como la ética de las virtudes y la política de las comunidades. Y, puesto que la intención final de toda la investigación del pensador escocés es buscar el bien de los individuos y de la sociedad, a medida que desarrollemos los temas de la presente tesis, también iremos explicando las repercusiones de la ética y de la política en la vida práctica del hombre y de la sociedad.

La metodología que hemos empleado para el desarrollo de nuestra investigación consiste en una progresiva evolución argumentativa desde las cuestiones más generales hacia las más específicas, respaldadas continuamente con los escritos de nuestro autor. Con esta metodología transitaremos por tres niveles de aproximación a nuestra tesis central: en el primer nivel abordaremos una aproximación al pensamiento de nuestro autor y el contexto teórico para mostrar los orígenes de nuestra tesis en el pensamiento de nuestro autor; en el segundo nivel procuramos acotar los temas de nuestra investigación a través de la explicación de las ideas centrales del pensamiento general de MacIntyre y de un diagnóstico específico; y en el tercer nivel explicamos detalladamente los conceptos centrales de nuestra investigación para luego argumentar, definitivamente, nuestra tesis de trabajo.

Comenzaremos el primer capítulo con una aproximación al pensamiento general de MacIntyre, teniendo especialmente en cuenta que su evolución intelectual se halla fuertemente vinculada a su biografía. Por este motivo, nos parece conveniente elaborar dicha aproximación a través una breve reseña acerca de su vida, sus escritos, su trayectoria académica y de la evolución de su pensamiento. Este capítulo también nos permitirá comprobar el profundo interés de MacIntyre por la filosofía moral y por la política desde sus primeros escritos, y las diversas evoluciones producidas en estas cuestiones, como también el conocimiento de una gran cantidad de autores a los que recurre para

elaborar su pensamiento: Aristóteles, Sófocles, San Agustín, Tomás de Aquino, Dante, Vico, Marx, Nietzsche, Heidegger, Collingwood, Kuhn, Popper, Wittgenstein, Ascombe, Stein, etc.

Desde su infancia, MacIntyre pudo comprobar la importancia de las tradiciones gaélicas heredadas de sus antepasados como instrumento de lazo social. Esta experiencia resultó imborrable en la vida de nuestro autor pues los conceptos de *tradición* y de *comunidad* serán dos de los aportes más innovadores y relevantes en el pensamiento del filósofo escocés. Durante su formación universitaria MacIntyre encuentra un especial interés por la filosofía, la religión y la política: principalmente por la filosofía clásica griega, por la moral -como demuestra su tesis doctoral *The significance of Moral Judgements-*, por la teología protestante y por el marxismo. Una vez lanzado a la investigación y en su afán de encontrar soluciones a diversos problemas, especialmente en la crítica al liberalismo y ante los problemas filosóficos y políticos que descubre en el marxismo, se inscribe en el aristotelismo para finalizar su pensamiento maduro en la filosofía tomista y en la política del comunitarismo. Esto no nos debe llevar a pensar en un intelectual ecléctico o errante sino, muy por el contrario, en un coherente filósofo en búsqueda de la verdad, que cambiaba o rectificaba sus ideas, reconociendo públicamente sus errores cuando lo juzgaba necesario, y que mantenía aquellas ideas que consideraba acertadas, demostrando de esta manera una humildad intelectual no demasiado frecuente entre los grandes pensadores.

Luego de su adhesión al pensamiento aristotélico, MacIntyre comienza a desarrollar una filosofía moral y política que será el fundamento de su pensamiento consolidado. De todas maneras, nuestro autor reconoce los condicionamientos culturales e históricos en el pensamiento del Estagirita y decide leer a Tomás de Aquino por considerarlo el mejor comentador y continuador de la filosofía aristotélica. Fundamentalmente MacIntyre se incorpora a la corriente aristotélico-tomista porque encuentra una filosofía

moral y política sustentada en la biología metafísica del ser humano, pero - además, y no es una cuestión menor- ajena a las influencias del liberalismo y de la Modernidad. A partir de esta tradición de investigación el filósofo escocés proyecta los elementos esenciales de su pensamiento: la antropología filosófica, la ética de las virtudes, la política de las comunidades, la racionalidad práctica, la epistemología, la racionalidad práctica, etc., de manera que su crítica al liberalismo adquiere mayor profundidad.

Suele considerarse a *Tras la virtud, Justicia y racionalidad, Tres versiones rivales de la ética, y Animales racionales y dependientes* como a las obras que componen la columna vertebral del pensamiento de MacIntyre. Con la publicación de *Tras la virtud*, el pensador escocés comienza a ser considerado uno de los pilares del pensamiento comunitarista, fundamentalmente debido a la recuperación de la ética de las virtudes, la propuesta de las comunidades locales y una profunda crítica a la filosofía y a la política del liberalismo. *Justicia y racionalidad* será una obra como resultado de una continuación y rectificación de algunos aspectos de *Tras la virtud*, en la cual nuestro autor comenta que las diversas concepciones de la justicia están fundamentadas en una determinada racionalidad práctica. El objetivo de *Tres versiones rivales de la ética* es destacar la importancia de las tradiciones de investigación para el estudio de la moral y explicar la preeminencia de la Tradición frente al Enciclopedismo y al Genealogismo. *Animales racionales y dependientes* es un libro en el que define de manera categórica su concepción antropológica y comenta la importancia de las virtudes y de las comunidades para el desarrollo de la naturaleza humana.

Estas obras son el resultado de más de treinta años de lectura, reflexión e investigación, precedidos por una gran cantidad de conferencias y artículos que sirvieron de introducción a la escritura de dichas obras. Pero MacIntyre es un autor que su pensamiento se desarrolla progresivamente, con una fuerte lógica interna, a lo largo de sus obras más importantes y, por lo tanto, sus libros solo se pueden comprenderse a partir de una lectura cronológica de los mismos.

Una de las primeras formas de aproximación que permite comprender el pensamiento de cualquier autor es el conocimiento de la realidad intelectual en la que se hallaba inmersa. Podemos comprobar a lo largo de las obras de MacIntyre, que la realidad intelectual de su época le permitió realizar agudas críticas a otros autores o corrientes de investigación vigentes y profundizar en sus escritos a partir de autores que estimularon su pensamiento. Con motivo de comprender y ubicar el posicionamiento intelectual e ideológico de MacIntyre dentro del contexto teórico en el que desarrolla su pensamiento, hemos resuelto explicar en el capítulo segundo las ideas de autores y corrientes de pensamiento que influyeron en el pensador escocés ya sea por sus divergencias, concordancias o por los aportes que le permitieron continuar avanzando en el desarrollo de sus ideas. De manera indirecta nos referiremos –también dentro del contexto teórico- acerca de las diversas conceptualizaciones de la ética y de la política de los autores a los que nos referiremos, con el fin de comprender más específicamente las coincidencias y discrepancias con MacIntyre en lo que respecta a los principales temas de nuestra investigación.

Hemos seleccionado a algunos autores más representativos de las corrientes de pensamiento pertenecientes al contexto teórico en el que se desarrolló el pensamiento de MacIntyre: del liberalismo a Friedrich von Hayeck, Karl Popper, John Rawls y Robert Nozick; del postmodernismo a Michel Foucault y Richard Rorty; del republicanismo a Quentin Skinner y Philip Pettit; y del comunitarismo a Charles Taylor, Michael Sandel, Amitai Etzioni, Michael Walzer y Robert Bellah. Estos autores no solamente son fieles representantes de su corriente de investigación, sino que, además, tuvieron algún tipo de relación con el filósofo escocés: aparecen en sus escritos, o han realizado trabajos en conjunto, o por sus discrepancias con nuestro autor, o por las influencias en el pensamiento de MacIntyre, etc.

Una vez comentadas las ideas fundamentales de las principales autores con los que se vinculó intelectualmente MacIntyre, formularemos un esbozo de

las ideas centrales desde las que se despliega el pensamiento maduro de nuestro autor junto con las principales diferencias, coincidencias y críticas hacia los autores anteriormente citados. Especialmente, procuraremos destacar -tanto de los autores pertenecientes al contexto teórico como del propio MacIntyre- las nociones acerca de la ética y de la política.

Por otro lado, partimos del supuesto de que todo el pensamiento de MacIntyre se desenvuelve sobre unas ideas centrales que conforman los cimientos de su pensamiento: el enfoque antropológico, sociológico e histórico para el estudio de las acciones humanas, la historia y el lenguaje como medios para la indagación filosófica, la interrelación entre la moral y la política para la investigación social, la tradición de investigación aristotélico-tomista, la unidad entre praxis y teoría, la confrontación con otras tradiciones para el progreso de las propias indagaciones, la utilización de una metodología narrativa y una epistemología coherente con la tradición de investigación. La explicación de estos conceptos fundamentales se desarrolla en el capítulo tercero, y nos han sido de mucha utilidad para comprender con profundidad el pensamiento de MacIntyre, y para progresar con seguridad en la investigación acerca de los conceptos centrales de nuestra investigación -la ética y la política- siguiendo la lógica y la coherencia características de nuestro autor.

Con el fin de exponer con más claridad las ideas fundamentales, hemos conformado dichas ideas en dos grupos: por un lado las ideas relacionadas con la investigación interdisciplinar y, por otro lado, las referidas a la tradición de investigación en la cual se halla inscrito Alasdair MacIntyre. La investigación interdisciplinar es el resultado de una estrategia que le permite justificar con mayor profundidad sus argumentaciones y que nos demuestra -en cierta manera- la erudición del pensador escocés al incorporar especialidades como: filosofía, teología, historia, sociología, literatura, política, filología, etc. La tradición de investigación es un concepto que atraviesa todo el pensamiento, pues el filósofo escocés repara que ninguna investigación puede partir

absolutamente de cero y, por lo tanto, es imprescindible la pertenencia a una tradición de investigación a partir de la cual se pueda continuar investigando, ratificando o refutando las ideas internas a la propia corriente. Luego de varios años de investigación dentro de la tradición marxista y de una fugaz incursión por la filosofía analítica, debido a las incoherencias internas de ambas tradiciones, MacIntyre se adscribe a la tradición de investigación aristotélico-tomista desde la que desarrollará su pensamiento maduro.

Ya hemos mencionado que el pensamiento del filósofo escocés nos es indiferente a la realidad histórica que lo circunscribe. MacIntyre considera que el Enciclopedismo y el Genealogismo son las dos corrientes de pensamiento más influyentes en la actualidad, tanto en el plano intelectual como en el de la vida cotidiana. Según el pensador escocés, el Enciclopedismo es la corriente de investigación propiamente liberal que se origina a partir de pensadores como Locke, Smith, Kant, Hume, de los iluministas franceses, etc. y permanece en la actualidad a través de pensadores como Friedman, Hayeck, Nozick, Rawls, etc. El Genealogismo representa el pensamiento postmoderno originado por Nietzsche y continuado por intelectuales como Foucault, Derrida, Deleuze, Rorty, etc. Pero para MacIntyre ambas corrientes de investigación poseen errores intelectuales desde sus orígenes, los cuáles derivaron en graves problemas que podemos observar en el presente. Por lo tanto -y debido a los temas que atañen a nuestra investigación- en el capítulo cuarto realizaremos un diagnóstico ético y político, con el fin de indicar los errores que encuentra MacIntyre en las propuestas específicas del Enciclopedismo y del Genealogismo, de manera que también podamos aproximarnos al proyecto ético-político alternativo del pensador escocés.

También -a partir del diagnóstico que hemos elaborado- podremos explicar un tema que con perspicacia MacIntyre descubre: la ética y la política de ambas corrientes derivan en errores similares. El emotivismo y el perspectivismo son las éticas características del Enciclopedismo y del

Genealogismo respectivamente, pero ambas derivan en un relativismo moral en el cual los valores morales son el resultado de convenciones sociales o de preferencias personales sin dejar espacio a algún tipo de certeza acerca de la moral. La filosofía liberal se pudo plasmar en un sistema de organización burocrática a partir de los criterios de eficacia y de racionalidad (medios-fines y costos-beneficios) formulados por Max Weber, pero MacIntyre interpreta que los valores de racionalidad neutral propuestos por Weber son decisiones puramente subjetivas y, por lo tanto, de raíces nietzscheanas. En general los genealogistas no poseen un programa política específico porque consideran que cualquier forma institucionalizada de gobierno representa a alguna voluntad de poder y suelen ser eminentemente críticos con la democracia liberal.

La alternativa de la ética y de la política de MacIntyre ante el fracasado proyecto moral y político del Enciclopedismo y del Genealogismo será la ética de las virtudes y la política de las comunidades, que explicaremos en el siguiente capítulo.

Debido a la extensión que requiere la argumentación de la relación entre la ética de las virtudes y la política de las comunidades, hemos juzgado oportuno desarrollarla en dos capítulos continuados. De esta manera, el capítulo quinto y sexto constituyen el núcleo central de nuestra investigación y en los cuáles podremos establecer que, en el pensamiento de Alasdair MacIntyre, la ética y la política tienen una relación de imprescindible complementariedad: no podrían existir una sin la otra, y ambas se perfeccionan mutuamente.

Comenzaremos por el análisis de la antropología filosófica, que es el principal soporte sobre el que MacIntyre elabora todo su pensamiento. El pensador escocés no presenta ninguna definición antropológica pero supone que el hombre debe pasar de un primer estadio, de la *naturaleza tal como es*, a otro educado, o *tal como debería ser si desarrollara su esencia*. MacIntyre considera que la naturaleza humana en estado ineducado el ser humano posee un yo, una

identidad personal, una unidad narrativa y es un animal racional y dependiente. El yo es la unidad de un cuerpo y un alma que permite la individualidad y que por medio del reconocimiento propio y de los demás podrá definir su propia identidad. Pero la vida humana consiste en la unidad de todas las actividades en la vida de un hombre interrelacionadas entre sí, y dirigidas hacia un fin comprendido dentro de una historia narrativa. Por último, MacIntyre también considera que el hombre es la unidad en su aspecto animal y racional, y que a lo largo toda su vida –en mayor o menor medida– dependerá de otros seres humanos.

Por medio del ejercicio de las virtudes morales e intelectuales y dentro de un contexto social como las comunidades locales, el filósofo escocés juzga posible el pasaje al segundo estadio de la naturaleza humana, o educada o *tal como debería ser si desarrollara su esencia*. Cuando la vida humana está dirigida y persigue el bien, MacIntyre dice que el hombre *florece*; por eso el florecimiento humano es el desarrollo de las facultades de la naturaleza humana de modo que el hombre pueda ser un razonador práctico e independiente, o sea, capaz de orientar sus acciones hacia el bien con una independencia que no es absoluta.

Sustentado en la filosofía moral de Aristóteles y posteriormente de Tomás de Aquino, MacIntyre elabora un concepto particular acerca de la virtud en función del bien individual y del bien común del hombre. La importancia que nuestro autor atribuye a las virtudes lo lleva a un estudio minucioso y prolongado de las mismas. Por lo tanto, para explicar este tema central de nuestra investigación, realizaremos una descripción evolutiva acerca de la ética de las virtudes a través de los escritos más importantes de nuestro autor.

Pero la aplicación de la ética de las virtudes en el pensamiento macinteryano requiere de unos específicos contextos socio-políticos denominados *comunidades*. Las comunidades son pequeñas asociaciones

intermedias entre la familia y el Estado, tales como un hospital, un sindicato, un grupo religioso, una universidad, etc., que tienen como finalidad el bien de sus integrantes y la defensa ante las agresiones del Estado y del Mercado. En este tipo de comunidades se llevan a cabo una serie actividades esenciales para la vida del hombre: las tradiciones comunitarias, la búsqueda del bien individual y común, y las relaciones de reciprocidad, de representación y de deliberación.

Consideramos que la relación entre la ética y la política se origina a partir de la función que poseen dichas nociones para el perfeccionamiento de la naturaleza humana en estado ineducado. Por lo tanto comenzaremos explicando la función de la ética y de la política en relación con los conceptos de: *naturaleza humana tal como es, yo, identidad personal, y animales racionales y dependientes*. De esta manera, podremos comprobar cómo, en el pensamiento de MacIntyre, la antropología filosófica es el origen de la ética de las virtudes, de la política de las comunidades y de la relación de complementariedad entre ambas.

Tanto el florecimiento humano o llegar a ser *un razonador práctico independiente*, resulta del tránsito de la naturaleza humana *tal como es* hacia la naturaleza humana *tal como debería ser*, y se especifica cuando el hombre dirige sus acciones hacia su propio bien a través de la educación, del ejercicio de las virtudes morales e intelectuales, y de la relación con otros seres humanos. El *florecimiento* sucede cuando los hombres se comportan como animales racionales, orientando sus deseos e inclinaciones humanas hacia aquello que han juzgado que es su bien y el de los otros, sabiendo dominar las respuestas inmediatas hacia los estímulos. Pero también las comunidades locales logran un florecimiento a partir de la racionalidad práctica de sus miembros, y de una profunda educación en las virtudes morales e intelectuales. El florecimiento personal y el florecimiento de una comunidad demandan un perfeccionamiento general, pero sobre todo un perfeccionamiento moral pues sólo de esta manera

es posible alcanzar los bienes verdaderamente genuinos del hombre y de la comunidad.

Luego elaboraremos el análisis específico entre la ética de las virtudes y la política de las comunidades que se deduce de los escritos de nuestro autor. Primero comenzaremos explicando cómo se complementan cada uno de los componentes del concepto de la virtud formulado por nuestro autor (la práctica, la unidad narrativa de vida y la tradición moral), con las comunidades locales, para luego continuar con explicaciones más generales de dicha complementariedad.

Para MacIntyre, el ser humano solamente puede pretender su perfección humana a través de la pertenencia a una comunidad, pues necesita un lugar que le permita, por medio de los vínculos sociales, adquirir los conocimientos y la educación necesaria para la excelencia moral. Por otro lado, y con la misma finalidad, el ser humano necesita ejercitar las virtudes morales e intelectuales para su florecimiento personal, pero dicho ejercicio no puede llevarse a cabo de manera aislada sino que es necesario un determinado contexto social, pues las virtudes son prácticas sociales. Esto significa que la perfección humana es indisoluble de la perfección moral y que solo puede ponerse en práctica en un ámbito político.

Es necesario destacar que la implementación de la ética de las virtudes precisa una formación principalmente práctica a través de las actividades cotidianas en las que se desenvuelven los hombres, y que la educación de las virtudes posee una doble repercusión en la educación de las virtudes: es posible realizar el bien individual como razonadores prácticos e independientes y el bien común como seres racionales y dependientes. De esta manera podremos comprender que la calidad política estará en relación con la calidad del ejercicio de las virtudes de los miembros de una sociedad.

Luego explicaremos que la relación entre la ética de las virtudes y la política de las comunidades en el pensamiento de Alasdair MacIntyre es de una imprescindible complementariedad: ambas se necesitan y se perfeccionan mutuamente. La ética no podría aplicarse sin un ordenamiento político, y la política no podría cumplir con la función de realizar el bien de las personas sin una ética. Solamente en una relación de complementariedad entre ambas es posible la integración del bien común con el bien individual.

Por otra parte, una de las cuestiones más relevantes en los escritos de MacIntyre es la justicia. En este sentido, consideramos que la justicia tiene una relación directa con los temas centrales de nuestra tesis, pues para el filósofo escocés, la justicia tiene una posición clave entre las virtudes porque proporciona el juzgar y obrar rectamente, y también es la principal virtud de la política, pues cualquier comunidad política establece sus bienes partiendo de un determinado concepto de la justicia. Esto nos permite concluir que, si la justicia es la principal virtud que tienen en común la ética y la política, resulta atinado considerar que la justicia cumple una función inherente en la complementariedad ética-política.

Existe la posibilidad de que esta investigación, exclusivamente centrada en nuestro autor, nos haga perder cierta objetividad y espíritu crítico. Con el fin de remediar esta contingencia, hemos resuelto exponer en el capítulo séptimo algunas críticas y objeciones relevantes, tanto de otros investigadores como nuestras, acerca del pensamiento de Alasdair MacIntyre. Una primera parte de dichas críticas estará orientada sobre aspectos generales del pensamiento de nuestro autor, y una segunda parte a la crítica de los temas propios de la investigación.

Las críticas que hemos elaborado -tanto generales como particulares- nos han sido de mucha utilidad para comprender algunos errores o inexactitudes en el pensamiento de nuestro autor, para tener en cuenta el punto de vista de otros

autores respecto a los temas de nuestra investigación y, finalmente, para complementar la propuesta ética-política que realizaremos en el capítulo siguiente a modo de conclusión personal.

Es conveniente aclarar también que hemos resuelto avanzar, a lo largo de toda la investigación, sustentados casi exclusivamente en las referencias constantes a los textos de nuestro autor para no traicionar sus ideas. Por este motivo, hemos dejado para el último capítulo nuestras conclusiones más personales, respecto a los temas desarrollados en esta tesis. Aquí expondremos los aspectos que nos parecen más relevantes en la vida y en el pensamiento de MacIntyre: la importancia de sus ideas en el debate actual de la filosofía política, las repercusiones de sus escritos y la originalidad de sus ideas. Luego explicaremos la actualidad de las corrientes de investigación categorizadas por nuestro autor desde tres pensadores relevantes: Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger y Richard Rorty; de esta manera podemos confirmar el acierto en la clasificación de las tres corrientes de investigación por parte de nuestro autor. Finalmente, en este capítulo, presentaremos un diagnóstico ético-político y una propuesta ética-política personal con la finalidad de esbozar, directa o indirectamente, nuestras coincidencias y discrepancias más destacadas con la propuesta ética-política de Alasdair MacIntyre.

Como es de uso habitual en una investigación de estas características, la bibliografía utilizada se menciona hacia el final del trabajo. En relación con la misma, hemos resuelto clasificarla en primaria (escritos pertenecientes a MacIntyre) y secundaria (escritos pertenecientes a otros autores).

Los criterios formales de todo este trabajo se sustentan, fundamentalmente, en las propuestas del libro de Umberto Eco *¿Cómo se hace una tesis?*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Umberto Eco, *¿Cómo se hace una tesis?*, Barcelona, Gedisa, 2006.

Una tesis doctoral nunca se elabora completamente a solas, y menos aún si se desea ser consecuente con aspectos esenciales del pensamiento de MacIntyre. Al respecto, estoy convencido de que esta investigación no podría haberse hecho efectiva sin las circunstancias y las personas que la propiciaron.

Antes que nada, deseo manifestar que los seminarios del curso del doctorado han sido un gran estímulo para confirmar mi investigación en el área de la Filosofía política y para ver de manera práctica la necesidad e importancia del estudio interdisciplinar en ciencias sociales.

Al mismo tiempo, quiero destacar la disponibilidad y la atención prestada por parte de los profesores encargados de dichos seminarios, tanto en el apoyo para la realización de los trabajos como por su preocupación respecto de los contratiempos característicos de un estudiante extranjero. Ejemplos de ello han sido Francisco Entrena Durán, Jorge Riezu y Francisco Carmona Fernández.

Debo agradecer especialmente al profesor Armando Segura Naya, catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada, quien con sumo desinterés me concedió unas tutorías durante el curso 2006-2007 con el objetivo de encauzarme en el tema de mi investigación. A partir de dichas tutorías pude introducirme metódicamente en los fundamentos básicos del pensamiento comunitarista a través de trabajos relacionados con la antropología filosófica, el tiempo, la *polis*, la ética, la amistad, la política, etc., desde una perspectiva aristotélica.

El profesor Alejandro Llano Cifuentes es catedrático de Filosofía de la Universidad de Navarra y un gran conocedor del comunitarismo en general y del pensamiento de Alasdair MacIntyre en particular, entre otros variados temas. Además, el profesor Alejandro Llano ha entrevistado personalmente a MacIntyre en la Universidad de Notre Dame y ha realizado la presentación de la edición en castellano de una de las obras más relevantes de este autor: *Tres*

*versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición.* Pude tener una extendida tutoría con el profesor Llano que me permitió comprender aspectos esenciales del pensamiento macinteryano, especialmente relacionados con la función de las comunidades locales y con la intención final de MacIntyre respecto a la generalidad de su obra; también me resultó de gran utilidad la bibliografía secundaria que me recomendó. Le estoy profundamente agradecido por sus consejos y por su estímulo para que continúe investigando sobre temas y autores relacionados con la filosofía política.

El profesor Sebastián Montiel es catedrático de Matemáticas de la Universidad de Granada y también se ha dedicado a la investigación filosófica desde hace varios años. Su conocimiento profundo de la lengua inglesa y de las obras de Alasdair MacIntyre le ha permitido traducir al castellano *Marxismo y cristianismo* y *Ética y política. Ensayos escogidos II*. Esta última obra editada en castellano en el año 2008 y las conversaciones mantenidas con el profesor Montiel han sido muy útiles para ratificar mis presupuestos originales acerca del tema de mi investigación. En este caso mi agradecimiento es doble.

Un docente notablemente ilustrado en el pensamiento macinteryano es el profesor Fernando Fernández Llebrez. Le estoy también a él profundamente agradecido, porque el seminario *A vueltas con "Tras la virtud". Alasdair MacIntyre y la teoría política*, que impartió en la Universidad Complutense de Madrid en diciembre de 2009, y la amplia bibliografía que me cedió, fueron de mucha utilidad para avanzar con paso firme en un momento esencial de la investigación.

Pero mi mayor agradecimiento se lo debo a los profesores Ángel Manuel Molina Montoro (tutor) y Antonio Robles Egea (co-tutor) -quienes desinteresadamente se ofrecieron para la dirección de la presente tesis-, por la cantidad de horas dedicadas a lo largo de las tutorías y por sus acertados consejos, en los que supieron conjugar la dirección de mis investigaciones y el

respeto por mis puntos de vista personales acerca del objeto de las mismas. La disponibilidad que me demostró el profesor Molina Montoro durante los cursos del doctorado, su experiencia como docente de filosofía clásica y sus conocimientos sobre filosofía política que pude comprobar en los seminarios *La sociedad abierta y sus enemigos. Medio siglo después* y *Sobre la escuela de Frankfurt: Desarrollo de la teoría crítica en el siglo XX*, han sido los principales motivos que me llevaron a elegirlo como tutor de la investigación.

Finalmente, deseo agradecer a la Universidad de Granada por haberme concedido la beca que me permitió realizar este doctorado, y por estos cuatro años inolvidables en esta ciudad universitaria.



# **CAPÍTULO 1. APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE MACINTYRE**

Una de las primeras cuestiones que descubrimos en los escritos de nuestro autor es que su vida intelectual corría en paralelo con su vida personal. Esto nos pareció sumamente interesante pues su pensamiento se configura a partir de las experiencias reales y no de teorías racionalistas. Luego pudimos comprobar que MacIntyre antepone su afán por la verdad a cualquier ideología o pragmatismo, lo cual le supuso diversos y dolorosos cambios de paradigma, pero que –desde nuestra perspectiva– enriquecieron su pensamiento y le concedieron una significativa autoridad intelectual y moral.

En este capítulo procuramos fundamentalmente dos objetivos. Ante todo, adentrarnos en el pensamiento de MacIntyre a partir de su biografía intelectual (la gran cantidad de artículos, obras y conferencias que conformaron su pensamiento, y los cargos y distinciones que lo constituyen en una autoridad mundialmente reconocida), junto a una peculiar evolución intelectual y una imponente cultura general que le permitió argumentar sus ideas desde diversas ciencias y artes. El segundo objetivo de este capítulo es demostrar cómo desde sus inicios y a lo largo de toda su biografía intelectual, la ética y la política fueron temas recurrentes y cómo fueron evolucionando hasta el pensamiento definitivo de Alasdair MacIntyre.

## **1.1. ESCRITOS Y TRAYECTORIA ACADÉMICA**

Alasdair Chalmers MacIntyre nace el 12 de enero de 1929 en la ciudad de Glasgow, Escocia. Su educación familiar le inculcó la fe presbiteriana y una importante cultura general, junto a los contenidos de la tradición gaélica. Cursó sus estudios superiores sobre cultura clásica en el Queen Mary College de la

Universidad de Londres y en 1949 obtuvo el doctorado en *Master of Arts* en la Universidad de Manchester.

Luego de concluir sus estudios formales, MacIntyre comienza un recorrido intelectual transitando por las más diversas corrientes del pensamiento filosófico y teológico: el marxismo, el fideísmo anglicano, el psicoanálisis, la filosofía analítica, el aristotelismo, el catolicismo y el tomismo. Pero estos cambios se debieron a las diversas decepciones intelectuales y religiosas de MacIntyre, y fueron precedidos por profundas reflexiones motivadas por la búsqueda de la verdad o por la rectificación de sus ideas.

MacIntyre también se caracteriza por ser un intelectual que no se encierra en el ámbito de una biblioteca.<sup>2</sup> De hecho, reniega de los intelectuales abstraídos de la realidad porque considera imprescindible la unión de la investigación teórica con la práctica; es por ello que el filósofo escocés se nutre constantemente de las circunstancias y de los conocimientos racional y empíricamente fundamentados. De esta manera podemos comprender que su biografía esté marcada por determinados cambios vitales precedidos de profundas reflexiones.

En ese sentido, consideramos oportuno, tanto para conocer mejor el pensamiento de nuestro autor como para la comprensión de nuestra investigación, realizar un breve resumen cronológico de sus principales publicaciones, de sus nominaciones académicas y de los acontecimientos más relevantes en su vida, con el fin de mostrar los temas preferentes de su estudio, las diversas corrientes de pensamiento por las que transcurrió, y las rectificaciones y progresos realizados a lo largo de su carrera intelectual.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Prefacio de Victoria Camps, Barcelona, Crítica, 2004, p. 5.

<sup>2</sup> Los datos que se enumeran a continuación proceden fundamentalmente de: Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader, Guide to Further Reading*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 276-294

Comenzaremos entonces por el momento en que MacIntyre conoce el marxismo en la Universidad de Manchester y se adhiere al Partido Comunista, cosas ambas ocurridas en 1948. En 1951 publica su tesis doctoral: *The significance of Moral Judgements*, la cual no ha sido publicada.

En 1953 se casa con Ann Perry, con quien tiene dos hijas y de la que se divorciará en 1963. También en 1953 es cuando da a la imprenta *Marxism: an Interpretation*, libro en el que intenta demostrar las analogías entre el marxismo y el cristianismo: considera que el marxismo no se opone frontalmente al cristianismo porque es una versión secularizada de dicha creencia. El marxismo entonces constituye para él una transformación del cristianismo mediante la reafirmación de elementos de la religión que permanecían ignorados.

Dos años después, en 1955, edita con Anthony Flew *New Essays in Philosophical Theology*, en los cuales ambos autores intentan aplicar los métodos de la filosofía analítica para la comprensión y el examen de asuntos teológicos. Entre este año y 1957, publica los siguientes artículos en revistas: *Cause and cure in psychotherapia*, *Aristotelian Society*; *A note on immorality*, *Mind*; *Manchester: the modern universities and the English tradition*, *Twentieth Century*; *Marxist tracts*, *Philosophical Quarterly*; *A society without a metaphysics*, *The Listener*; *The status of religious beliefs*, *Metaphysical Beliefs*; *Determinism*, *Mind*; *What morality is not?*, *Philosophy*.

En otro orden, en 1956 su orientación política sufre un redireccionamiento importante, ya que, decepcionado por las diversas ejecuciones de Stalin -tanto en Rusia como en los países satélites-, se afilia al trotskismo y funda la revista *New Reasoner*.

---

y John Horton and Susan Mendus (ed.) *After MacIntyre, Selected Bibliography of the Publications of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 305-318.

En el año 1958 ve la luz *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, texto en que MacIntyre reconoce la importancia de los estudios de Freud frente a algunas críticas formuladas al padre del psicoanálisis, pero aclara que -a su juicio- el concepto de inconsciente no puede ser explicado.

Entre ese mismo año y el siguiente, publica en la mencionada revista *New Reasoner* sus *Notes from the Moral Wilderness I y II*, artículos en los que formula una revalorización de la ética del marxismo original y una severa crítica a la moral utilitarista del stalinismo, en la cual se aíslan los principios de los hechos, privando a las personas de referencias para establecer juicios morales. También en 1959 aparece *Difficulties in Christian Belief*: originalmente, MacIntyre fue educado en el presbiterianismo, pero a mediados de los años cincuenta se vuelca al anglicanismo; finalmente pierde la fe y justifica en este libro su alejamiento del cristianismo. Entre este año y 1965, publica en diferentes medios: *Hume on "Is" and "Ought"*, *Philosophical Review*; *Positivism in perspective* *New Statesman*; *Purpose and intelligent action*, *Aristotelian Society*; *Marxists and Christians*, *The Twenty Century*; *A mistake about causality in social science*, *Philosophical, Politics and Society*; *God and the theologians*, *Encounter*; *Trotsky in exile*, *Encounter*; *Freudian and Christian dogmas as equally unverifiable*, *Faith and the Philosophers*; *Is understanding religion compatible with believing?*, *Faith and the Philosophers*; *Against utilitarianism*, *Aims in Education*; *Existencialim*, *A Critical History of Western Philosophy*; *Marx*, *Western Political Philosophers*; *Freud as moralist*, *New York Review of Books*; *The socialism of R. H. Tawney*, *New York Review of Books*, *After Hegel*, *New York Review Of Books*, *Pascal and Marx: on Lucian Golgman's "Hidden God"*, *Enounter*; *Pleasure of reason for action*, *The Monist*; *The psychoanalyst: the future of an illusion*, *Encounter*; *Imperatives, reason for actions, and morals*, *Journal of Philosophy*; *Irrational man*, *New York Review Books*; *Marxist mask and romantic face: Lukács on Thomas Mann*, *Encounter*.

Mientras tanto, entre 1962 y 1963, se desempeña como titular del Consejo de Humanidades de la Universidad de Princeton, y -luego se separa de Ann Perry, según vimos- Alasdair MacIntyre se casa con Susan Margery Willis, con quien tendrá un hijo y una hija. También en 1963 es nombrado investigador de Filosofía en el University College de Oxford.

En 1965 se publica *Hume's Ethical Writings*: aquí nuestro autor analiza el pensamiento moral de Hume, en un período de su vida en el que simpatiza con el autor; pero años más tarde se retractará de esta publicación. De hecho, los escritos incluidos en este tomo le servirán posteriormente como punto de partida para criticar los fundamentos de la moral ilustrada.

En 1965 y 1966, es Profesor Visitante en la Universidad de Princeton. Y en este último año, se edita además *A Short History of Ethics*, que es un resumen de las ideas de los principales autores y corrientes filosóficas que reflexionaron sobre la filosofía moral. Aquí comienza a considerar la importancia de la historia y de las condiciones sociales para el análisis de la filosofía moral.

Por otra parte, entre 1966 y 1970, se desempeña como Profesor de Sociología en la Universidad de Essex (Gran Bretaña). Y entre esos mismos años, aparecen en diversas publicaciones: *Recent political thought*, *Political Ideas*; *The antecedents of action*, *British Analytic Philosophy*; *Moderns times*, *New Review of Book*; *The idea of the social science*, *Aristotelian Society*, *Sociology and the novel*, *Times Literary Supplement*; *Being*, *Brunner Emil*, *Egoism and altruism*, *Essence and existence*, *Existencialism*, *Sigmund Freud*, *Carl Gustav Jung*, *Soren Aabye Kierkegaard*, *Myth*, *Ontology*, *Phanteism*, *Baruch Spinoza*, *Encyclopaedia of Philosophy*; *The well-dressed theologian*, *Encounter*; *Enmasculating history: on Mazlish's riddle*, *Encounter*; *Twenty letters to a Friend by Soventlana Alilluyeva*, *Yale Law Journal*; *Secularization*, *The Listener*; *Noam Chomsky's view of language*, *The Listener*; *Death and the English*, *The Listener*; *The strange death of social democratic England*, *The Listener*; *Who gets killed - MacIntyre discusses the death of Senator*

*Kennedy*, *The Listener*; *How write to Lenin – and how not to*, *Encounter*; *Son of ideology*, *New York Review of Books*; *Doubts about Koestler*, *The Listener*; *In place of Harold Wilson?*, *The Listener*; *Tecnocratic Smokscreen*, *The Listener*; *On Marcuse*, *New York Review of Books*; *Made in USA*, *New York Review of Books*; *Philosophy and sanity: Nietzsche's titanism*, *Encounter*; *Marxism of the will*, *Partisan Review*.

En ese fructífero período publicará también otras obras de importancia. En 1967, *Secularization and Moral Change*, el cual consiste básicamente en la recopilación de tres conferencias impartidas en la Universidad de Newcastle (Gran Bretaña); en este texto, el filósofo escocés considera los efectos de la secularización, que transforma las actividades e instituciones de tradición cristiana en otras de índole atea. Por otra parte, da a la imprenta, en 1968, *Marxism and Christianity*, que es una reedición de *Marxism: an Interpretation*, en la que explica su imposibilidad de ser a un tiempo marxista y cristiano, aunque reconoce algunas verdades en ambas posturas que no puede articular; en esta reedición impugna la teoría política y económica del marxismo, y considera la vaciedad de la moral cristiana liberal. En 1969 escribe además, junto a Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*, en el que ambos autores consideran que la decadencia del cristianismo se debió a la disminución de las tradicionales prácticas sociales y a la posterior adhesión a la moral de reglas y normas.

En 1970 se produce un cambio importante en la vida de Alasdair MacIntyre, ya que se traslada definitivamente a los Estados Unidos. Allí comienza a desempeñarse como Profesor de Historia de las Ideas en la Universidad de Brandeis, Massachussets, y ese mismo año publica *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*, libro en el que desaprueba la irracionalidad, la intolerancia y la ausencia de libertad académica en lo que respecta a Marcuse. También en 1970, junto a Dorothy Emmet, escribe *Sociological Theory and Philosophical Analysis: A Collection Edited with an Introduction*.

Durante el año siguiente, ve la luz *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, la cual es una compilación de artículos que el filósofo escocés había publicado en diversas revistas. El autor pretende enlazar allí la filosofía con el compromiso ideológico. En la primera parte del libro explica los errores intrínsecos de las grandes ideologías (liberalismo, cristianismo, psicoanálisis y marxismo). En la segunda parte, realiza una crítica a la filosofía analítica, señalando que no considera en el estudio de la acción humana las razones, las intenciones y los propósitos que promueven dicha acción. El mismo año publica *Hegel: A Collection of Critical Essays*.

A lo largo de la década siguiente (hasta 1981), publicará en diversos medios especializados: *Conversation with philosophers – Alasdair MacIntyre talk with Brian Magee about political philosophy and its emergence from the doldrum*, *The Listener*; *A perspective on philosophy*, *Social research*; *Tell me where you stand on Kronstand*, *New York Review of Books*; *Praxis and action*, *Review of Methaphysics*; *Predicably and explanation in the social science*, *Philosophy Exchange*; *Justice: a new theory and some old questions*, *Boston University Law Review*; *Rational science*, *The Listener*; *Ideology, social science and revolution*, *Comparative Politics*; *The essential contestability of some social concepts*, *Ethics*; *Ancient politics and modern issues*, *Arion*; *Sunnindale a colonial solution*, *Irish Press*; *Irish conflict and British illusions*, *New Statesman*; *Durkheim's call to order*, *New York review of Books*; *How virtues become vices: medicine and society*, *Encounter*; *Has science any future?*, *Science and Society*; *Toward a theory of medical fallibility*, *Hasting Center Report*; *Interpretation of Bible*, *Yale Review*; *On democratic theory*, *Canadian Journal of Philosophy*; *Who judge whom?*, *The Listener*; *Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science*, *The Monist*; *How indentify ethical principles*, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human subjects of Research*; *Kissinger-Brinkley horror comic*, *New York Times*; *What has ethics to learn from medical ethics?*, *Philosophical Exchange*; *Lying by Sisela Bok*, *Right and Wrong by Charles Fried*, *Ethics at the Edges of Life by Paul*

*Ramsay*, New republic; *The Legitimation of Belief* by E. Gellner, British Journal for the Philosophy of Science; *A History of America* by E. Flower and M. G. Murphy, New England Quarterly; *Objectivity in morality and objectivity in science*, *Morals, Science and Sociality*; *Ethical issues in attending physician – resident relations: a philosopher view*, Bulletin of the New York Academy of Medicine; *Seven traits for the future*, Hasting center Report; *Why is the search for the foundations of ethics so frustrating?*, Hasting Center Report; *Power industry morality*, Symposium; *Theology, ethics, and ethics of medicine and health care: comments on papers by Novak, Mouw, roach, Cahill, and Hart*, Journal of Medicine and Philosophy; *The Social and Political Thought of Leon Trosky* by B. Knei-Paz, American Historical Review; *Rationality and the Power Sciences* by S. I. Benn and G. W. Mortimer, American Journal of Sociology; *Concepts and Categories* by Isaiah Berlin, New republic; *The poverty political theory*, London Review of Books; *Regulation: a substitute for morality*, Hasting Center Report; *A crisis in the moral philosophy*, Knowing and Valuing the search for Common Roots; *Contexts of interpretation: reflection on Hans George Gadamer's Truth and Method*, Boston University Journal; *Rumpelstiki's rule*, Wellesley Wragtime; *The claims of the philosophy*, London Philosophy of Books; *John Stuart Mill's forgotten victory*, London review of Books; *The idea of America*, London Review of Books; *The Greek Concept of Justice* by Eric Havelock, American Historical Review; *Truth, Love and Immortality: An Introduction to McTaggart's Philosophy* by Peter T. Geach, Ethics.

Entretanto, en 1972, es nombrado Decano del College of Arts y profesor de Filosofía en la Universidad de Boston. Y publica, en 1973, *Mr Wilson's pragmatism*, A Second Listener Anthology (ed.), y en 1976, *Causality and history*, Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences (ed.); *Power and virtue in American republic*, The case For and Against Power for Federal Government (ed.).

En 1977, luego de divorciarse de su segunda mujer, se casa con la filósofa Lynn Sumida Joy, con quien compartirá su trayectoria intelectual de ahí en

adelante. Este mismo año, da a conocer: *Patiens and agents*, *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance. Can medicine dispense with a theological perspective on human nature? And A rejoinder to a rejoinder*, *Knowledge, Value and Belief* (ed.); *Utilitarianism and presuppositions of cost – benefit analysis*, *Values in the Electric Power Industry* (ed.); y al año siguiente, *Behaviorism: philosophical analysis*, *Enciclopedia of Bioethics* (ed.); *The right to die garrulously*, *Death and Decision* (ed.).

Entre 1979 y 1980, se desempeña como investigador de la National Endowment for the Humanities, y como tal publica –en el segundo de esos años–: *Corporate modernity and moral judgment: are they mutually exclusive?*, *Ethics and Problems of the 21<sup>st</sup> Century* (ed.); *Social science methodology as the ideology of bureaucratic authority*, *Through the Looking Glass: Epistemology and the Conduct of Enquire: An Anthology* (ed.); *The American idea*, *American and Ireland, 1776-1976: The American Identity and the Irish Connection* (ed.); *Ayer, Ascombe, and empiricism, Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer with his Replies to Them* by Cora Diamond and Jenny Teichman (ed.). También en 1980 (y hasta 1982), es designado Henry Luce Professor, en el Wellesley College.

En 1981, aparece *After Virtue*, libro que determina una nueva etapa intelectual que continuará hasta la actualidad. Allí destaca la importancia de la ética de las virtudes para la filosofía moral y también como práctica social desde una concepción aristotélica, y el concepto unitario y teleológico del ser humano. La originalidad del autor consiste, sucintamente, en que sostiene que el bien moral sólo puede realizarse en una comunidad de personas involucradas en prácticas con bienes internos socialmente aceptadas. También realiza una aguda crítica al iluminismo junto al análisis de las consecuencias del fracaso del proyecto ilustrado. Entre el año de la publicación de este texto y 1988, publica también, en diferentes medios de aparición periódica: *Experimentation on the Law: Report of the Federal Judicial Center Advisory Committee on Experimentation to*

Chief Justice Warren Burger, Federal Judicial Center (ed.) *Artículos en revistas*: *The nature of the virtues: from Homer to Benjamin Franklin*, Hasting Center Report; *Dr Küng's Fiasco*, London review of Books; *Strangers*, London review of Books; *Pluralistic philosophy*, New York Times Book Review; *Philosophy, other disciplines and their histories: a rejoinder to Richard Rorty*, Soundings; *Comments on Franckfurt's: The importance of what we care about*, Synthese; *How moral agents became ghosts: o why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind*, Sinthese; *Philosophy and its history*, Analyse und Kritik; *Contemporary moral culture*, Catholic Commission on Intellectual and Cultural Affairs; *Intelligibility, goods and rules*, Journal of Philosophy; *Public virtue*, London Review of Books; *Good for nothing*, London Review of Books; *Hanna Arendt as thinker*, Commonwealth; *After Bertrand Russell*, New York Times Book Review; *Religion and Public doctrine in England by Maurice Cowling*, Political Theory; *Moral rationality, tradition, and Aristotle: a reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark*, Inquiry; *Moral arguments and social contexts*, Journal of Philosophy; *Beyond Marxirsm by Vrajendra Raj Mehta*, Political Theory; *Sartre by Peter Caws*, Journal of Philosophy; *The magic in the pronoum "my"*, Ethics; *The claims of After Virtue*, Analyse und Kritik; *Berstein's distorting mirrors*, Soundings; *After Virtue and Marxism: a response to Wartofsky*, Inquiry; *Does applied ethics rest on a mistake?*, The Monist; *Philosophy and Politics*, Philosophy and Human Enterprise; *Ethica Thomistica by Ralph McInerny*, Teaching Philosophy; *David Hume: Common-sense Moralist, Sceptical Metaphisician by David Fate Norton*, Nous; *Right, practices and Marxism: reply to six critics*, Analyse und Kritik; *Goods and Virtues by Michael Slote*, Faith and Philosophy; *The Moral Psycology of the Virtues by N. J. H. Dent*, Review of politics; *The Legitimacy of the Modern Age by Hans Blumenberg*, American Journal of Sociology; *Slavery and Human Progress by D. B. Davis and Bribes by J. T. Noonan Jr*, Ethics; *Which God ought to obey and why?*, Faith and Philosophy; *The humanisties and the conflicts of and with traditions*, Interpreting the Humanities; *The Theory of the Will in Classical Antiquity by A. Dihle*, Ancient Philosophy; *How to be a North American*, Federation of State Humanities Councils; *Practical rationalities as forms of social structure*, Irish

Philosophical Journ; J. N. Findlay 1903-1987, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*; *Vision of Virtue in Totugawa Japan* by Tetsuo Najita, Ethics; *Rival justice, competing rationalities, This world*; *Sophrosune: how a virtue can become socially disruptive*, *Midwest Studies in Philosophy*, *Imaginative universals and historical falsification: a rejoinder to Professor Verene*, *New Vico Studies*; *Qué puede aprender la Nueva Europa de la vieja América?*, with Eduardo Nolla Blance, *Veintiuno*; *Risk, harm, and benefit assessment*, *Ethical Issues in Social Science Research* (ed.).

En 1982, es designado profesor y participa de las conferencias Carlyle en la Universidad de Oxford. Ese mismo año, se produce otro cambio de gran importancia en su vida: se convierte al catolicismo sin dar explicaciones públicas.

Desde ese año y hasta 1988, es designado W. Alton Jones Distinguished Professor en la Universidad de Vanderbilt, en Tennessee.

Por otra parte, en 1983, es nombrado Doctor Honoris Causa en Letras por el Swarthmore College, de Filadelfia. Ese año además edita, con Stanley Hauerwas, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*; *The indispensability of political theory*, *The Nature of Political Theory* (ed.); *To whom is the nurse responsible?*, *Ethical Problems in the Nurse-Patients Relationship* (ed.).

Como parte de su intensa y amplia actividad académica, en 1984 participa de las conferencias Lindley en Kansas (*Is patriotism a virtue?*, The Lindey Lectures), y la fundación Guggenheim le concede una beca para investigar el concepto de razón práctica en Aristóteles y Hume. Fruto de ello es la publicación de *The relationship of Philosophy to its past*, *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy* (ed.).

Al año siguiente, es nombrado miembro de la Academia Americana de Artes y Ciencias; participa también de las conferencias Richard Peters del

College de la Universidad de Londres. Expone para esas ocasiones: *Medicine aimed at the care of persons rather than what?*, *Changing Values in Medicine* (ed.); *How psychology makes itself true-or false*, *A Century of Psychology as Science* (ed.).

Entre 1988 y 1994, es nombrado McMahon - Hank Professor of Philosophy, Universidad de Notre Dame (Indiana, USA). También en 1988, recibe el doctorado Honoris Causa en Literatura de la Queen's University, de Belfast, y es nombrado Henry L. Luxe Professor en el Whitney Humanities Center de Universidad de Yale. En este año además publica *Whose Justice? Which Rationality?*, obra que refleja la profundización en su pensamiento como continuación de *After Virtue*. La idea central es que toda noción de justicia hace referencia a una determinada racionalidad práctica; sin embargo, considera que llegar a un acuerdo sobre ambos conceptos desde otras corrientes filosóficas presenta serias dificultades. Por este motivo, MacIntyre desarrolla y confronta las concepciones de justicia y racionalidad práctica desde importantes corrientes filosóficas, atribuyendo a la filosofía aristotélico-tomista el acierto en la noción y relación de ambos conceptos.

Ese mismo año, participa de las Gifford Lectures en la Universidad de Edimburgo, asentando los fundamentos de su próximo libro: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. El autor explica los orígenes y las consecuencias intelectuales de las tres corrientes de investigación más relevantes en la actualidad con el objetivo de entablar el diálogo entre la Enciclopedia, la Genealogía y la Tradición. Para MacIntyre, la Tradición prevalece en la confrontación con la Enciclopedia y la Genealogía. Por otra parte, entre 1988 y 1993, publica en diversos medios: *Poetry as political philosophy: notes on Burke and Yeats*, *On Modern Poetry: Essays Presented to Donald Davie* (ed.) Artículos en revistas: *Human Character and Morality by Stephen D. Hudson*, *Nous*; *The Gifford lectures. Some modest proposals*, *Scots Philosophical Newsletter*; *La idea de un público educado*, *Revista de Educación*; *Individual and social morality in Japan and United States: rival conceptions of the self*,

Philosophy East and West; *The privatization of good. An inaugural lecture*, Review of Politics; *Moral dilemmas*, Philosophy and Phenomenological Research; *Después de Tras la Virtud*, Atlántida; *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning* by A. R. Jonsen and S. Toulmin, Journal of the History of Philosophy; *Contingency, Irony and Solidarity* by Richard Rorty, Journal of Philosophy; *The Idea of the Political Theory: reflections on the Self in Political Time and Place* by Trace B. Strong, Ethics; *Community, law, and the idiom and rhetoric of rights*, Listening; *I'm not communitarianism, but...*, The Response Community; *An interview with Alasdair MacIntyre*, Cogito; *How is intellectual excellence in philosophy to be understood by Catholic philosopher?*, Current Issues in Catholic Higher Education; *La idea de una comunidad ilustrada*, Diálogo Filosófico; *The Persistence of Faith* by Jonathan Sack, The Tablet; *The Tradition of Scottish Philosophy* by Alexander Broadie, Philosophical Quarterly; *Newman After Hundred Years*, I. Ker and A. G. Hill, Philosophical Books; *An Introduction to the Metaphysics of Knowledge* by Yves Simon, American Catholic Philosophical Quarterly; *Persons and Human Being*, Arion; *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtues* by Nancy Sherman, Mind; *Précis of Whose Justice? Which Rationality?*, Philosophy and Phenomenological Research; *Reply to Dahl, Baier, and Schneewind*, Philosophical and Phenomenological Research; *Reply to Roque*, Philosophical and Phenomenological Research; *Plain persons and moral philosophy: rules, virtues and goods*, American Catholic Philosophical Research; *What has not happened in moral philosophy*, Yale Journal of Criticism; *Die Idee einer gebildeten Öffentlichkeit*, Zeitschrift für Pädagogik; *Mind in Action* by Amelie O. Rorty, Nous; *The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age* by Thomas L. Pangle, Review of Politics; *The Moral Virtues and Theological ethics* by Romanus Cessario, The Thomist; *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty* by Anindita Niyogi Balslev, Philosophy East and West.

Entretanto, en 1989 es nombrado Henry R. Luce Professor, Jr. Visiting Scholar en el Whitney Humanities Center de la Universidad de Yale, y al año siguiente recibe el título de Doctor Honoris Causa por la Universidad de Essex,

Gran Bretaña. El mismo año pasa a integrar la American Academy of Arts and Sciences. Este mismo año, publica: *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, The Aquinas Lecture; *The form of the good, tradition and enquiry*, *Value and Understanding: Essays for Peter Winch* (ed.); *The return to virtue ethics*, The Twenty-Fifth Anniversary of Vatican II (ed.). Y en 1991, ven la luz: *Nietzsche or Aristotle?*, *Conversazioni americane* (ed.), *The Responsive Community*; *How to seem virtuous without actually being so*, *Ocasional Paper Series of the Centre for the Study of Cultural Values*; *Incommensurability, truth, and the conversation between Confucians and Aristotelians about the virtues*, *Culture and Modernity: East-West philosophic perspectives* (ed.).

Dos años más tarde, en 1993, recibe el doctorado Honoris Causa por el Williams College de Massachussets. Y un año después, es nombrado investigador de la British Academy. En 1995, reedita *Marxism and Christianity*, analizando las tres visiones (la de 1953, la de 1968 y la de 1995) que ha postulado acerca de la relación entre el marxismo y el cristianismo. En esta última edición del libro, MacIntyre sostiene que la desaparición del marxismo no debe llevar a los cristianos a confiar en el capitalismo como única alternativa social y económica debido a las injusticias propias de este sistema. Además, según lo que se lee en ella, la construcción de las comunidades locales y participativas puede ser eficaz si se comprende el cristianismo y el marxismo, y su relación entre ambos. Desde este año hasta 1997, ejercerá además como Arts & Sciences Profesor en la universidad de Duke.

En 1998, Kelvin Knight edita *The MacIntyre Reader*. El libro contiene una introducción del editor comentando el proyecto de esta publicación, algunos artículos de MacIntyre, dos entrevistas a nuestro autor, extractos de *After Virtue* y *Whose Justice? Which Rationality?* y finalmente una guía bibliográfica del filósofo escocés. Al año siguiente da a la imprenta *Dependent Rational Animals*. En este texto, el autor se centra básicamente en dos ideas: ponderar la biología humana en relación con el estudio filosófico y subrayar en la importancia de las

virtudes para la filosofía moral a partir de la vulnerabilidad y la discapacidad humana.

El nuevo milenio llega junto con su nombramiento como Permanent Senior Research Fellow de Universidad de Notre Dame, en Indiana. Y en 2005 es recibido como miembro de la American Philosophical Society.

Finalmente, en 2006 publica *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* y *Ethics and Politics: Selected Essays*. Se trata de dos libros que reúnen sus principales ensayos de las últimas tres décadas y en el que trata temas centrales de su pensamiento: la epistemología y la crisis epistemológica, la narrativa como metodología, la justificación racional de la verdad, el cuerpo humano, la ética y la política, etc. El mismo año publica *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922*, la cual se trata de una obra en la que comenta el pensamiento de la filósofa alemana, su crisis epistemológica y las circunstancias sociales en las que se desarrolló su vida y su pensamiento.

## 1.2. EVOLUCIÓN INTELECTUAL

La biografía intelectual expuesta refleja parcialmente las especulaciones del filósofo escocés. Por ello, estimamos conveniente elaborar una descripción de la evolución de su pensamiento, con el fin de profundizar en sus ideas y conocer las principales influencias personales y filosóficas que ayudaron a forjar su pensamiento.

El mismo MacIntyre nos cuenta sucintamente su propia evolución intelectual:

Mi vida como filósofo académico se divide en tres partes. Los veintidós años transcurridos desde 1949, cuando me gradué en filosofía en la Universidad de Manchester, hasta 1971 constituyeron un periodo, como aparece ahora

retrospectivamente, de heterogeneidad, organizado malamente, al mismo tiempo fragmentado y a menudo frustrado por las confusas investigaciones, del cual sin embargo al final he aprendido mucho. Desde 1971, apenas emigré a los Estados Unidos, hasta 1977 fue un periodo provisorio, en ocasiones de reflexión dolorosamente autocrítica. Desde 1977 en adelante había estado comprometido en un único proyecto en el cual *Tras la virtud* (1981), *Justicia y racionalidad* (1988), y *Tres versiones rivales de la ética* (1990) son centrales.<sup>3</sup>

Es necesario partir de la idea de que la política, la moral y la religión han sido tres temas que han atravesado la vida de Alasdair MacIntyre y, por lo tanto, de su trayectoria intelectual. Movidado por profundas y sinceras inquietudes, en distintas oportunidades se ve en la necesidad de reformular su pensamiento político y sus creencias religiosas. Esta aseveración puede verificarse principalmente en diversos escritos: *Marxism: An Interpretation*<sup>4</sup> - editado y modificado en dos oportunidades<sup>5</sup>-, *New Essays In Philosophical Theology*<sup>6</sup>, *Metaphysical Beliefs*<sup>7</sup>, *Difficulties in Christians Belief*<sup>8</sup>, *Secularization and Moral Change*<sup>9</sup>, *The Religious Significance of Atheism*<sup>10</sup>, *Against the Self-image of the Age*<sup>11</sup>, *After Virtue*<sup>12</sup>, *Whose Justice? Which Rationality?*<sup>13</sup>, *Three Rival Versions of*

---

<sup>3</sup> "My life as an academic Philosopher falls into three parts. The twenty two years from 1949, when I graduate student of phylosophy in Manchester University, until 1971 were period, as it now appears retrospectively, of heterogeneous, badly organized, sometimes fragmented and often frustrating and messy enquiries, from which nonetheless in the end I learned a lot. From 1971, shortly after I emigrated to the United States, until 1977 was a interim period of sometimes painfully self-critical reflection... From 1977 onwards I have been engaged in a single project to which *After Virtue* (1981), *Whose Justice, Which Rationality?* (1988), and *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) are central". Cfr. Mark Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 1.

<sup>4</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxism: An Interpretation*, London, SCM Press, 1953.

<sup>5</sup> Nos referimos a la version revisada *Marxism and Christianity*, London, Duckworth, 1968, y a *Marxism and Christianity*, London Duckworth, 1995 (esta edición posee una nueva introducción: *Introduction: 1953, 1968 y 1995: Three Perspectives*)

<sup>6</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre and Antony Flew (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, London, SCM Press, 1955.

<sup>7</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, Stephen Toulmin and Ronald W. Hepburn (eds.), *Metaphysical Beliefs: Three Essays*, London, SCM Press, 1957.

<sup>8</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, New York, Philosophical Library, 1959.

<sup>9</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lecture*, London, Oxford University Press, 1967.

<sup>10</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre and Paul Ricouer, *The Religious Significance of Atheism*, New York, Columbia University Press, 1969.

<sup>11</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Against the Self-images of the Age, Essays on ideology and philosophy*, London, Duckworth, 1971.

<sup>12</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981.

<sup>13</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988.

*Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*<sup>14</sup>, y también en una gran diversidad de artículos.

Alasdair MacIntyre hereda de su familia un cristianismo que intentó conjugar, desde sus inicios como estudiante, con el marxismo inculcado por sus profesores universitarios de Manchester. La conexión entre ambos pensamientos quedó plasmada en su primer libro, *Marxism: an Interpretation*<sup>15</sup>, en donde intenta explicar que el marxismo no se halla en una posición antagónica respecto al cristianismo, pues considera que el marxismo es capaz de reflotar algunas ideas del cristianismo que habían permanecido ignoradas durante mucho tiempo. Pero además, los sucesos políticos mundiales de esos años influyeron en la perspectiva política del filósofo escocés: las diversas purgas internas del Partido Comunista y la represión de Stalin al levantamiento de unos trabajadores en Berlín oriental fueron motivos de abultadas críticas por parte de pensadores y políticos defensores de la democracia liberal y del capitalismo. A esto debía sumarse que desde el ámbito de la religión, especialmente cristiana, se fomentó la idea de que el cristianismo debía defender las causas de Occidente a raíz de las persecuciones religiosas por parte del régimen soviético. Pero en esta obra, MacIntyre desaprueba la impugnación absoluta del marxismo y la contradicción entre marxismo y cristianismo sin mayores matizaciones. En cambio, desarrolla las afinidades entre ambos y formula la tesis de que el marxismo es una versión secularizada del cristianismo. Esto le permite afirmar:

El marxismo es, en consecuencia, una doctrina con el mismo alcance metafísico y moral que el cristianismo, y es la única doctrina secular posterior a la Ilustración que tiene semejante alcance. Propone un modo de comprender la naturaleza, y la naturaleza humana, da cuenta de la dirección y del significado de la historia y de los criterios con los que hay que juzgar la corrección de una acción, y propone una explicación del error y del mal. Y cada una de estas cosas viene integrada en una visión global del mundo,

---

<sup>14</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, Indiana, Notre Dame University Press, 1990.

<sup>15</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxism: An Interpretation*, op. cit. p. 126.

una visión del mundo que sólo se puede hacer inteligible del todo cuando se la entiende como una transformación del cristianismo.<sup>16</sup>

Además, propone que el marxismo permite confirmar algunas prácticas del cristianismo, como por ejemplo la caridad con el prójimo ejercida a través de la resistencia a las instituciones que generan injusticias. Parte de estas injusticias son, por ejemplo, las grandes desigualdades y las explotaciones laborales por parte de los grandes capitales, que en muchos casos surgieron por medio de la violencia o la expoliación. El filósofo escocés denuncia que, mientras el capitalismo esgrime los grandes avances producidos en materia de tecnología o el crecimiento material inigualable, considera insignificante las injusticias producidas, ocultando que la explotación y la desigualdad son intrínsecas a este sistema económico. MacIntyre también advierte que muchos filósofos, predicadores y teólogos cristianos no han registrado las falencias del capitalismo. De esta manera podemos darnos cuenta que nuestro autor procuraba integrar de manera sistemática algunos conceptos marxistas con el cristianismo.<sup>17</sup>

El marxismo que profesaba el filósofo escocés por aquellos años, lo lleva a elaborar una praxis política capaz de hacer frente a las injusticias del capitalismo, por medio de la toma del poder estatal, sin importar las modalidades de la conquista de dicho poder.

Tanto la herencia del cristianismo como su adhesión al marxismo le llevaron a comprender que no solamente el pecado personal genera injusticia entre los hombres, sino que el capitalismo mismo produce una injusticia institucionalizada.<sup>18</sup> A partir de esta época, MacIntyre centrará todos sus

---

<sup>16</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y cristianismo*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 10; *Ética y política. Ensayos escogidos II: Tres perspectivas sobre el marxismo: 1953, 1968, 1995*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 232.

<sup>17</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y cristianismo*, op. cit., pp. 9-17.

<sup>18</sup> Cfr. Kelvin Knight, *Aristotelian Philosophy, Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Cambridge, Press Polity, 2007, p. 107.

trabajos intelectuales en refutar tanto el liberalismo como los defectos del capitalismo, buscando propuestas alternativas.

Durante sus primeros años de actividad universitaria conoció a E. P. Thompson, un importante líder marxista inglés de la época. Ambos abogaban por un socialismo humanista, y coincidieron en que el socialismo era algo tan distinto al capitalismo como al dogmatismo stalinista del Partido Comunista Británico. Desde el punto de vista teórico, el rechazo al stalinismo se debió al contraste con la teoría del marxismo genuino. Ni MacIntyre ni Thompson consideraban al socialismo como una simple función o un efecto mecánico del Estado de poseer los medios de producción, ni tampoco que la condición social fuera el factor determinante para la formación de la conciencia social. MacIntyre había adquirido, en las clases de sus profesores marxistas y de sus lecturas de los escritos de R. G. Collingwood una concepción de la filosofía como praxis social,<sup>19</sup> y por ello nunca concibió la separación entre teoría y praxis. Más específicamente, rechazaba que la moral estuviera separada de la realidad y pudiera ser formulada a priori.<sup>20</sup>

Pero su alejamiento definitivo del Partido Comunista Británico sucedió en 1956, ante las denuncias por Khrushchev de las purgas stalinistas y la represión de los trabajadores húngaros. MacIntyre, junto con Thompson y otros comunistas británicos, deciden formar un movimiento denominado *New Left*, una corriente marxista de ala trotskysta; para la difusión de las ideas del nuevo movimiento fundarán la revista *The New Reasoner*. MacIntyre intentaba buscar un marxismo alternativo a la moralidad liberal y al *utilitarismo* stalinista, pero reconocía los problemas para elaborar este proyecto: debía concebir una teoría general de la sociedad que integrara moralidad con historia, valores con

---

<sup>19</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y Cristianismo*, op.cit., p. 17.

<sup>20</sup> Respecto a las diversas controversias de nuestro autor durante los años de juventud con el Marxismo puede confrontarse: Émile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, París, Léviathan, pp. 19-34 y 63-64.

hechos.<sup>21</sup> Las críticas al stalinismo se plasmaron en 1959 cuando MacIntyre escribe dos artículos en los cuales critica aspectos fundamentales de la filosofía marxista: el primero, sustentado en las recensiones al historicismo formuladas por Karl Popper, desaprueba el cientificismo por medio del cual el desarrollo social es predecible por las autoridades competentes y el segundo, que el stalinismo había separado la moral de la historia y de los deseos, formulando una moral utilitarista.<sup>22</sup>

Desde su cátedra de Filosofía de la Religión en la Universidad de Manchester, comienza sus investigaciones y cuestionamientos acerca de la teología cristiana. MacIntyre objeta al cristianismo temas como las experiencias místicas, la concepción antropológica, una moral vacía y utilitarista, la influenciada racionalista de la Modernidad, etc. A partir de esta situación establece una exégesis filosófica para formular qué es una creencia religiosa, partiendo de las experiencias de los creyentes por medio de la manifestación del lenguaje, y priorizando la filosofía por encima de la teología para explicar y comprender mejor los temas de la fe. También sus inquietudes filosófico-religiosas lo llevan a estudiar cuestiones como la libertad humana, el pecado, la inmortalidad, etc.<sup>23</sup>

Otra corriente por la que incursionó el filósofo escocés fue el psicoanálisis. En sus diversos artículos y ensayos, manifiesta su admiración por el aporte de Freud a la psicología y por el hecho de que basara sus teorías en las experiencias terapéuticas. Pero reprueba el trabajo atomizado de los seguidores del psicoanálisis, quienes hicieron que esta escuela perdiera la unidad y el carácter científico. Posteriormente, MacIntyre reconocerá algunos errores y

---

<sup>21</sup> Cfr. Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader, Introduction*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 2.

<sup>22</sup> Cfr. Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader, Notes from the Moral Wildernes*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 31-49.

<sup>23</sup> Las tres obras principales donde MacIntyre desarrolla estos temas son: *New Essays in Philosophical Theology*, *Metaphysical Beliefs* y *Difficulties in Christian Belief*: Cfr. Juan González Pérez, *Una biografía intelectual de Alasdair MacIntyre*, op. cit., pp. 27-30.

problemas de verificabilidad respecto a algunos puntos de la teoría freudiana, aunque destacando que, por la metodología de trabajo, constituye un sistema total.<sup>24</sup>

El conocimiento de algunas ideas de Elizabeth Ascombe suscitará -en el pensador escocés- nuevas críticas a la teoría marxista y al liberalismo. Para Ascombe las acciones no son externas y contingentes sino internas y conceptuales y nuestros fines deberían estar determinados por la razón. Estas ideas están muy relacionadas con la formulación aristotélica de que la conclusión de un silogismo práctico es una acción.<sup>25</sup>

Hacia 1967, el filósofo escocés expone en *Historia de la ética* que la ética moderna está concebida al margen de la historia, o al menos otorgándole a ésta una escasa importancia, producto de la falacia de pensar que los conceptos morales pueden comprenderse al margen de la historia porque dichos conceptos son atemporales e inmutables:

(...) los conceptos morales en realidad cambian a medida que cambia la vida social. Deliberadamente no digo "porque cambia la vida social", ya que esto podría sugerir que la vida social es una cosa y la moralidad otra, y que existe meramente una relación causal y contingente entre ellas. Evidentemente esto es falso. Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de la vida social. Una clave para distinguir una forma de la vida social de otra consiste en descubrir diferencias en los conceptos morales.<sup>26</sup>

En todas las sociedades siempre han existido unos determinados fines, roles y virtudes considerados como bienes, porque la moralidad está en relación con la vida en sociedad y con la historia y no con hipotéticas teorías pre-sociales. MacIntyre concluyó, a partir de la importancia de considerar la ética junto a la historia, que también el marxismo había abandonado la ciencia social

---

<sup>24</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, London, Roudlege and Keagan Paul, 1958, p. 100.

<sup>25</sup> Cfr. Elizabeth Ascombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1963; Cfr. Kelvin Knigth, *Aristotelian Philosophy, ethics and politics from Aristotle to MacIntyre*, Cambridge, Press Polity, 2007, pp. 114-115.

<sup>26</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, Barcelona, Piadós, 1998, p. 11.

por la práctica revolucionaria. A partir de esta conclusión, el filósofo escocés llega a un punto crucial para el desarrollo de su posterior pensamiento: la teoría marxista no poseía una concepción de la naturaleza humana como alternativa al individualismo moral del liberalismo. Observaba que tanto para el marxismo como para el liberalismo, la moralidad y la historia se hallaban separadas, propiciando tanto el utilitarismo como el relativismo moral.<sup>27</sup>

En el año 1968 surgieron importantes cambios en el pensamiento de nuestro autor, fundamentalmente a partir de la lectura de Lukács. Contrariamente a los hechos políticos de ese año, MacIntyre abandona la política organizada de la *New Left*, por considerar a sus integrantes pequeños burgueses y bohemios aliados al lumpen proletariado, y renuncia como editor de la Internacional Socialista. Los ya aludidos sucesos propiciaron la salida definitiva del marxismo: la represión por parte de las tropas soviéticas de la propuesta checoslovaca de un socialismo humanista, la ausencia de recursos de los Partidos comunistas locales europeos para proponer una alternativa a las revueltas estudiantiles, etc.

En la reedición de 1968 de *Marxism and Christianity*, MacIntyre demuestra un cambio de perspectiva respecto a sus posturas acerca del marxismo de los años cincuenta. En dicha obra critica a Marx y a Engels porque, en su impugnación al pensamiento burgués, ellos mismos habían empleado metodologías de análisis burguesas; por ejemplo el estudio de las esferas como la economía, la política y la ideología, separadas de las realidades humanas. Pero también MacIntyre comienza a detectar una serie de falencias, fundamentalmente en el aspecto económico y político de la teoría marxista. Durante estos años, la influencia de las obras de Lukács, produjeron en MacIntyre una crítica filosófica más sólida al marxismo. El filósofo húngaro le hizo ver las limitaciones posibles de cualquier autor respecto al contexto histórico y social en el que elaboró su tesis. Por ejemplo, Lukács criticaba el

---

<sup>27</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 204-208 y 240-259.

determinismo económico del marxismo y proponía, para superar este problema, incorporar las raíces subjetivas hegelianas. Pero además, MacIntyre aceptó las críticas que Lukács formuló a Stalin, concretamente por preponderar el dominio de la burocracia en desmedro de la teoría.<sup>28</sup>

Pero tampoco escatima críticas hacia la social-democracia que emergía por aquellos años. MacIntyre observa que la social-democracia había incorporado elementos del liberalismo y, por lo tanto, opina que habían caído en la trampa del capitalismo de tres maneras:

a) los sindicatos se van de a poco domesticando y sometiendo al poder del capital;

b) el liberalismo establece un control de los partidos políticos por medios de unas élites. La intervención en la alta política requiere del apoyo de grupos financieros, lo cual condiciona la independencia de acción; y

c) el liberalismo lleva explícitamente una postura individualista que no permite la formación de comunidades participativas.

También en esta obra, MacIntyre vuelve a realizar un análisis en materia de moral y de religión: nuestro autor percibe que -tanto el protestantismo como el catolicismo- habían adquirido una moral insípida y vacía, característica de la moral liberal (años después reconocerá que lo que suponía él una carencia del cristianismo, era sólo un defecto de la teología de Karl Barth).

Respecto a la situación intelectual, política y religiosa de aquellos años, MacIntyre con clara sencillez comentará:

---

<sup>28</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y cristianismo*, op. cit., pp. 19-23.

Cuando mis motivos para rechazar el liberalismo se exponen de esta manera, es evidente que presuponen la adhesión a cierto conjunto de afirmaciones positivas. Pero en 1968 yo no sabía cómo formularlas, en parte porque no sabía cómo hacer las paces ni con el marxismo ni con el cristianismo, y en parte porque carecía todavía de un lenguaje filosófico adecuado para formular las cuestiones implicadas, y mucho menos para resolverlas. De este modo, durante bastante tiempo, era natural que me resultase relativamente más fácil decir en contra de qué estaba, que a favor de qué estaba, si es que estaba a favor de algo.<sup>29</sup>

En 1970 emigra a Estados Unidos, cansado de la situación universitaria británica, alejado del cristianismo y del marxismo, continuando su trayectoria intelectual desde la filosofía analítica.

Fue a partir de los últimos escritos de de la década de los sesenta que MacIntyre concibe una idea fundamental para su pensamiento: la historia y la antropología son ciencias fundamentales para el estudio de la filosofía moral, necesariamente rechazando la postura del filósofo que pretende investigar los conceptos morales apoyado exclusivamente en la reflexión, y aplicándolos de manera universal, prescindiendo del tiempo y del lugar.<sup>30</sup> También ante el reconocimiento de variedades diferentes de creencias, MacIntyre se ve en la obligación de tomar una postura valorativa a partir de la cual pueda elaborar toda su teoría. Esto se oponía a los principios de la filosofía analítica, pues las concepciones de lo bueno y de lo malo, de lo razonable, etc., en esta escuela sólo pueden ser analizadas pero nunca determinadas en sí mismas, sin partir de ningún tipo de a-priorismo, ya que sólo de esta manera es posible dejar de lado la historia, la sociedad y la cultura. Dichos desacuerdos hicieron que MacIntyre se alejara de la filosofía analítica.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Cfr. *ibídem*, p. 23.

<sup>30</sup> MacIntyre afirma que esta idea central fue la herencia de tres escritos: *A Short History of Ethics*, *Secularization and Moral Change* y *The self Images of the Age*. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 9.

<sup>31</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., cap. I, II y XVIII; *Against the Self-images of the Age*, op. cit., pp. 230-243; *Secularization and Moral Change*, op. cit., pp. 37-57.

El filósofo escocés se dio cuenta de que el liberalismo debía ser criticado desde una tradición ajena a la modernidad, pues tanto el marxismo como la filosofía analítica terminaron influenciados por los conceptos modernos sin responder con una argumentación moral y política alternativa. Es entonces en la filosofía aristotélica donde MacIntyre encuentra la tradición capaz de hacer frente al liberalismo. Su adscripción al aristotelismo, junto con sus propuestas personales, le permitió realizar una crítica más profunda y mejor justificada respecto del liberalismo, el racionalismo, el emotivismo, el marxismo, la filosofía analítica y el relativismo.

El cambio concluyente en su evolución intelectual sucede en 1971, y así lo comenta el autor:

Yo tenía que repensar los problemas éticos de manera sistemática, tomando seriamente por primera vez la posibilidad de que la historia de la moralidad moderna y de la filosofía moral moderna podría escribirse adecuadamente sólo desde un punto de vista aristotélico. En el mismo período, después de 1971, tuve la oportunidad de repensar los problemas de la teología racional, considerando seriamente la posibilidad de que la historia de la secularización moderna solamente podría ser escrita adecuadamente desde el punto de vista del teísmo cristiano mas que viceversa.<sup>32</sup>

Desde el inicio de su carrera intelectual, MacIntyre demuestra especial interés por la filosofía moral (*The significance of Moral Judgements* fue el tema de su tesis doctoral), pero sus investigaciones transitaron por diversas especializaciones y escuelas hasta su adscripción definitiva a la ética de las virtudes.

---

<sup>32</sup> "I set out to rethink the problems of ethics in a systematic way, taking seriously for the first time the possibility that the history both of modern morality and of modern philosophy could only be written adequately from a Aristotelian point of view. In the same period, after 1971, I had occasion to rethink the problems of rational theology, taking seriously the possibility that the history of modern secularization can only adequately from the standpoint of Christian theism, rather than vice versa". Cfr. Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader, An Interview for Cogito*, op. cit., p. 268.

En 1972 comienza a escribir *Tras la virtud*<sup>33</sup>, texto que publica en 1981. Desde entonces, MacIntyre se inscribe en la tradición clásica de Aristóteles. La primera idea fundamental tomada del Estagirita es que una filosofía moral presupone indefectiblemente una determinada vida social: las virtudes aristotélicas sólo podían ejercitarse en una *polis* griega, o sea, que requerían de un determinado contexto social para poder llevarse a cabo. De esta manera, no resulta extraño que las virtudes sean el segundo tema relevante que nuestro autor rescata del Estagirita. Pero Aristóteles es un filósofo a-histórico, mientras que para MacIntyre la filosofía moral no se puede concebir sin la historia de la moral, a tal punto de considerar que son una y la misma.<sup>34</sup>

Con la intención de demostrar la importancia de la historia en la filosofía moral, el autor escocés analiza las virtudes específicas de cada época: en la sociedad heroica, en Atenas, en Homero, en el Nuevo Testamento, en Jane Austen, en Benjamín Franklin, etc. Estas diferencias llevan a MacIntyre a establecer un núcleo común entre las distintas concepciones de virtudes: las prácticas, el orden narrativo de unidad de vida y la tradición moral.<sup>35</sup>

Del trabajo a partir de estos conceptos aristotélicos surgirá el tema más innovador del filósofo escocés en el libro mencionado: la propuesta ético-política de establecer asociaciones políticas intermedias entre el Estado y la familia: las comunidades. El fundamento de estas comunidades será la integración social por medio de redes de reciprocidad y la búsqueda del bien individual y común, por medio del razonamiento político como un aspecto del razonamiento práctico cotidiano.<sup>36</sup> Las comunidades permitirán las prácticas de las virtudes, una unidad de vida histórica y la construcción de una tradición moral frente al extendido individualismo liberal.

---

<sup>33</sup> Para comprender las ideas centrales de este libro recomendamos: Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader, The Claims of the After Virtue*, op. cit., pp. 69-72.

<sup>34</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 40; *Historia de la ética*, op. cit., p.11.

<sup>35</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 232-233.

<sup>36</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 153-154.

El desarrollo del concepto de comunidades le mereció la calificación intelectual de comunitarista; sin embargo, MacIntyre manifestó en reiteradas oportunidades no pertenecer este grupo de pensadores. Esto se debió a las evidentes diferencias con algunos comunitaristas como Sandel, Walzer, Taylor, etc., pues estos autores fusionaron el comunitarismo con ideas de autores modernos. Pero en su oposición a la postura liberal, no cabe duda de que el pensador escocés se encuentra más próximo al comunitarismo.<sup>37</sup> Además, MacIntyre encuentra dos problemas intrínsecos a esta corriente: la intención de promover los valores de las comunidades locales a la política estatal y la suposición de que la comunidad es buena en cuanto tal.<sup>38</sup>

Durante la redacción de *Tras la virtud*, MacIntyre comienza a pensar que las acciones humanas se justifican racionalmente desde alguna tradición cultural. Pero las tradiciones sobre las que se sustenta el accionar humano a veces pueden ser distintas e incluso rivales; por lo tanto cuando un individuo no pueda justificar racionalmente sus creencias y sus acciones, deberá elaborar una narrativa distinta, desde la cual establezca otro criterio de racionalidad y de verdad. Esto le permite establecer al filósofo escocés una fórmula para el progreso epistemológico: la aceptación de una verdad requiere los mejores argumentos posibles hasta ese momento, pero ante una crisis se deberá construir una narrativa apropiada desde otra tradición.<sup>39</sup> Cuando se incorporan nuevos criterios de inteligibilidad se enriquece la narrativa de la propia tradición intelectual, pero ante una crisis epistemológica los criterios deberán reformularse con otras aportaciones ajenas a la tradición. Para aclarar esta idea citamos a MacIntyre:

---

<sup>37</sup> Para comprender mejor la postura de MacIntyre respecto a esta cuestión, recomendamos la lectura del artículo de Fernando Fernández Llebreg: *La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo*. Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), n° 104, abril-junio de 1999.

<sup>38</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 167.

<sup>39</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy, Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and Philosophy of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 4-12.

Esta conexión entre narrativa y tradición hasta ahora ha pasado casi desapercibida, tal vez porque la tradición ha sido tomada en serio sólo por los teóricos sociales conservadores. Sin embargo, esas características de la tradición son comprendidas de manera importante cuando existe una conexión entre tradición y narrativa, pero que el teórico conservador presta poca atención. Pero lo que constituye una tradición es un conflicto de interpretaciones de esa tradición, un conflicto que a su vez tiene una historia susceptible de interpretaciones rivales.<sup>40</sup>

MacIntyre explica que estas ideas son una herencia de la lectura de Kuhn y de Lakatos, a partir de las dificultades y de los pocos avances que lo habían obligado a permanecer paralizado intelectualmente durante mucho tiempo. El descubrimiento esencial surge cuando se da cuenta que al rechazar las concepciones de progreso en la filosofía que hasta entonces había dado por sentado, surge una visión de la filosofía muy distinta a la que había aceptado hasta el momento.<sup>41</sup>

Dentro de la línea de la investigación en las ciencias sociales, el filósofo escocés escribe *The Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority*, en la cual critica las técnicas exclusivamente empíricas que se utilizan en la investigación social, y que la ideología de las autoridades burocráticas en las investigaciones sociales ocultan los conflictos sociales. Nuestro autor denuncia que la autoridad burocrática y la metodología científico-social imperante se refuerzan mutuamente para enmascarar los conflictos fundamentales, o de hacerlos parecer menos marginales de lo que en realidad son, con el fin de mantener un orden social establecido.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> "This connection between narrative and tradition has hitherto gone almost unnoticed, perhaps because tradition has usually been taken seriously only by conservative social theorists. Yet those features of tradition which emerge as important when the connection between tradition and narrative is understood are ones which conservative theorists are unlikely to attend to. For what constitutes a tradition is a conflict of interpretations of that tradition, a conflict which itself has a history susceptible of rival interpretations". Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy, Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science*, op. cit., p. 11.

<sup>41</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy*, Preface, op. cit., p. viii.

<sup>42</sup> Cfr. Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader, Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority*, op. cit., p. 60.

Para hacer frente a la metodología de las ciencias sociales como elemento ideológico de dominación, MacIntyre propone el reconocimiento de una tradición para comprender los conflictos sociales, la ideología y la organización de la vida política. Pero el rol de la tradición sólo puede ser comprendido por una profunda formación en la filosofía y en la historia, aunque considera que dichas ciencias están excluidas de los planes de estudio de Ciencia Política. También revela que el estudio de la filosofía y de la historia ha sido reemplazado, primero por la conducta revolucionaria y posteriormente por una metodología basada en las estadísticas y en las matemáticas aplicadas. En definitiva esta es la forma en que la metodología en ciencias sociales ha adquirido la ideología de la autoridad burocrática.<sup>43</sup>

Continuando en el orden de la investigación, consideramos que el libro en el que MacIntyre concreta y desarrolla mejor sus principios epistemológicos es *First Principles, Final Ends, and contemporary Philosophical Issues*. En esta obra, nuestro autor, explica los conceptos esenciales de su epistemología desde la tradición de investigación aristotélico-tomista: los primeros principios, los conceptos metafísicos de causa y fin, la actualización de la mente por medio del conocimiento, el principio de falibilidad, la narrativa como metodología de investigación, el concepto de verdad como adecuación al intelecto humano, etc.<sup>44</sup>

Cuando MacIntyre incorpora la filosofía de Tomás de Aquino adquiere más elementos conceptuales para mejorar las argumentaciones aristotélicas empleadas en *Tras la virtud* y, a la vez, comprender la fusión realizada por el Aquinate de dos tradiciones de investigación rivales dentro del cristianismo: el aristotelismo y el agustinismo. MacIntyre deja en claro que no fue solamente su conversión religiosa el motivo de su adhesión a la filosofía tomista sino,

---

<sup>43</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 66, 67 y 68.

<sup>44</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy, First principle, final ends, and philosophical contemporary issues*, op. cit., pp. 144-178.

fundamentalmente, la solidez argumentativa en diversos campos del tomismo, desde el cual pudo construir un pensamiento distinto y opuesto al liberalismo.<sup>45</sup>

Los críticos de mi pensamiento que han querido explicar mi hostilidad hacia el liberalismo como una expresión de mi fidelidad al catolicismo, o a lo que Weigel ha llamado neotomismo, pasan por alto lo esencial. Una de las razones por las que dejé el marxismo y abracé el tomismo fue descubrir que este proporcionaba una idea más adecuada que aquél de los defectos del liberalismo.<sup>46</sup>

Continuando y enmendando algunas ideas de *Tras la virtud*, elabora el argumento de que todo concepto de justicia debe estar fundamentado en una determinada racionalidad práctica. Dicha relación será el tema central en *Justicia y racionalidad*, enfocado desde diversas tradiciones: el platonismo, el aristotelismo, el agustinismo, el tomismo, la Ilustración escocesa y el liberalismo moderno. Especialmente, centrará su crítica en la Ilustración y en el liberalismo, por intentar definir racionalmente conceptos filosóficos al margen de cualquier autoridad y tradición específica, en aras de una supuesta neutralidad, universalidad y objetividad. MacIntyre concluye que, debido a la imposibilidad del debate racional entre distintas tradiciones, la alternativa es el debate acerca de la justificación racional y de la justicia dentro de la propia tradición, con la participación de personas que adhieran a la misma.<sup>47</sup>

Pero en su último libro concerniente al estudio de las tradiciones morales de investigación, *Tres versiones rivales de la ética*, donde plantea el debate entre las corrientes filosóficas actualmente relevantes (el racionalismo, el post-modernismo y el tomismo), a diferencia de lo que ocurre en *Justicia y racionalidad*, considera que el diálogo entre estas corrientes, aparentemente incompatibles, puede generar una superación intelectual frente a la situación de desconcierto moral actual. Pero MacIntyre argumenta que la Tradición (aristotélico-tomista) supera al Enciclopedismo (racionalismo) y al

---

<sup>45</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, Madrid, Eiuinsa, 2001, prefacio, p.14; *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992, cap. VI.

<sup>46</sup> Cfr. [www.conoceiresdeverdad.org](http://www.conoceiresdeverdad.org), Entrevista de Ricardo Yepes Stork a Alasdair MacIntyre, 16 de enero de 2008.

<sup>47</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., cap. XIX y XX.

Genealogismo (post-modernismo) en la confrontación moral e intelectual. Para la Tradición, la vida moral tiene una historia de evolución intelectual determinada, que se desarrolla dentro de distintas comunidades a partir de las cuales se aprenden y transmiten las costumbres, las tradiciones, la educación, la religión, la moral, etc.<sup>48</sup>

En 1995 MacIntyre reedita *Marxism and Christianity*<sup>49</sup>, en una versión corregida, incorporando una introducción para explicar su postura actual sobre el marxismo y el cristianismo y su perspectiva respecto a las ediciones de 1953 y 1968.

En la introducción de esta tercera edición, nuestro autor mantiene su crítica al capitalismo, aparentemente con cierta resignación al considerar que actualmente no existe ningún tipo de oposición a este sistema de producción. El capitalismo ha continuado generando grandes diferencias sociales, inseguridad en los empleos, trabajos en condiciones indignas, y también diferencias entre los países ricos y sus satélites.

A pesar de que el marxismo ya había caído, por lo menos en su mayor representación como era la antigua URSS, MacIntyre explica que el fracaso de Marx y de sus sucesores se debió a la ausencia de soluciones frente a los problemas propios del marxismo. Por ejemplo, nuestro autor plantea la incapacidad de Marx respecto a la falta de continuidad en los problemas planteados en su *Tesis sobre Feuerbach*<sup>50</sup>

Por lo tanto, ante la ausencia de frenos del capitalismo y debido al fracaso del marxismo, MacIntyre vuelve a corroborar la política de las comunidades locales -formuladas por primera vez en *Tras la virtud-*

---

<sup>48</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., cap. VI, VIII y IX.

<sup>49</sup> Nos referimos a la edición de 1995, op. cit.

<sup>50</sup> MacIntyre realiza una explicación acerca de este tema en Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader, The Thesis on Feuerbach: A Road no Taken*, op. cit., pp. 223-234.

demostrando la continuidad de su pensamiento con estas praxis sociales para formular una alternativa moral y política al liberalismo y al marxismo. Nuestro autor propone este tipo de comunidades, a partir de su incursión en el pensamiento de Aristóteles, especialmente de los conceptos de la ética y de la política aristotélica (ejemplo de este tipo de comunidades pueden ser las cooperativas de trabajo, las antiguas ciudades, las instituciones educativas, etc.).

MacIntyre también vuelve sobre un tema que ya había inquirido en la década de los setenta: la importancia de la antropología para la investigación moral. En su última obra destacada, *Animales racionales y dependientes*, incorpora la *biología metafísica* de Aristóteles, como otro de los sustentos de la ética, y también las virtudes necesarias para hacer frente a la vulnerabilidad y a la dependencia de la condición humana, estableciendo las similitudes del comportamiento humano con otras especies animales inteligentes, justificando esto en que la acción racional independiente sólo puede desarrollarse correctamente a partir del reconocimiento de la vulnerabilidad y de la dependencia. La importancia que otorga al cuerpo humano se debe a que considera que la identidad humana es fundamentalmente corporal.

Sus últimas dos obras relacionadas con la filosofía política son *The Tasks of the Philosophy* y *Ethic and Politic*, y constituyen una recopilación de artículos y conferencias de los últimos años en los que confirma y profundiza acerca de algunos temas de sus principales obras. Estos libros de reciente edición nos han sido de gran utilidad para el desarrollo y ratificación de nuestro trabajo.

### **1.3. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO**

Luego de desarrollar el recorrido y la evolución intelectual de Alasdair MacIntyre podemos aseverar que su pensamiento está profundamente enraizado en las innumerables y variadas experiencias vitales e intelectuales a

lo largo su vida. Por este motivo consideramos que para comprender su pensamiento es necesario conocer parcialmente su biografía personal, al menos, aquellos hechos de su vida que marcaron su pensamiento.

Las tradiciones y las costumbres de la cultura gaélica que conoció en su familia y en su lugar de origen le permitieron comprender la importancia del respeto a las normas y a los lazos sociales para la unidad de cualquier tipo de comunidad. La formación académica en la Universidad de Manchester le permitirá su encuentro con los estudios de la Grecia antigua y los estudios de cuestiones morales, como demuestra su tesis doctoral sin publicar.

Tanto el marxismo de la universidad como la importancia de la religión que hereda de su familia fueron una huella indeleble a lo largo de sus diversas obras. Sus inquietudes políticas y religiosas no solo fueron una cuestión personal sino también un punto de partida para sus críticas a la moral y a la política liberal. Pero como consecuencia de sus experiencias vitales, debió reformular en diversas ocasiones sus criterios acerca del marxismo y del cristianismo, hasta -finalmente- adherirse al catolicismo y conservar del marxismo su crítica al liberalismo y la consideración de la filosofía desde una perspectiva histórica.

A partir del análisis histórico de la filosofía moral realizado en *Historia de la ética*, MacIntyre descubre la relación entre la moral y el contexto social a partir de su encuentro con Sócrates, Platón y Aristóteles. El pensamiento aristotélico será su nuevo punto de inflexión a partir del cual desarrollará su filosofía moral y política. De todas maneras, MacIntyre reconoce las limitaciones del pensamiento aristotélico, y movido por un incesante afán investigador que lo lleva a profundizar en las ideas plasmadas en *Tras la virtud*, decide leer a Tomás de Aquino por ser el mejor comentador del Estagirita.

Su crítica al liberalismo adquirirá mayor solidez a partir de su adhesión a la corriente aristotélico-tomista y de su profundización sobre temas como la justicia, la racionalidad práctica, la antropología filosófica, la epistemología, la metodología de investigación, las virtudes de la dependencia, las tradiciones de investigación, etc., que irá desarrollando en el resto de sus obras.

A partir de la publicación de *Tras la virtud*, muchos intelectuales comienzan a ubicar a MacIntyre dentro del pensamiento comunitarista. Esta clasificación se debe a la incorporación de nuestro autor al pensamiento aristotélico desde el cual recupera la ética de las virtudes, define las comunidades locales y relanza su crítica contra la filosofía y la política del liberalismo. Posteriormente, en sucesivos libros y entrevistas, se encargará de explicar las ideas principales que lo diferencian del comunitarismo y, por lo tanto, por qué no puede reconocerse en esta corriente de pensamiento.

De acuerdo a nuestro parecer, el pensador escocés comienza a definir su pensamiento actual a partir de su obra de historia de la filosofía denominada *Historia de la ética*. En esta obra MacIntyre formula que los conceptos morales no pueden prescindir de la historia y del contexto social, dedica la mitad del libro a la historia de la filosofía clásica y destaca la imposibilidad de la filosofía moral moderna de establecer definiciones comunes para llegar a un acuerdo acerca de la moral. Por este motivo consideramos a esta obra como el primer planteamiento de unas ideas que serán el estreno de una etapa intelectual, pese a que con frecuencia suele considerarse como un trabajo de segundo orden en la bibliografía de nuestro autor. De todas maneras las obras principales que componen el pensamiento comúnmente conocido de MacIntyre son: *Tras la virtud*, *Justicia y racionalidad*, *Tres versiones rivales de la ética*, y *Animales racionales y dependientes*. Estas obras han sido producto de reflexiones previas y prolongadas que se manifiestan en conferencias, artículos de revistas y entrevistas personales.

Finalmente debemos aclarar que los cambios de pensamientos que sucedieron a lo largo de la vida intelectual de MacIntyre son frutos de meditadas reflexiones que surgieron por la incongruencia de la realidad con la teoría. En algunas ocasiones los cambios no fueron tan radicales sino que, manteniéndose dentro de una misma tradición de pensamiento, intentó avanzar y perfeccionar su teoría. Por este motivo nuestro autor considera que las experiencias de la realidad deben preceder al desarrollo de cualquier teoría.

Pero tampoco debemos dejar de lado la erudición del pensador escocés, que le permitió realizar de manera original diversas investigaciones interdisciplinarias. Este tipo de investigaciones abarcan las siguientes especialidades: filosofía, teología, historia, sociología, psicología, literatura, política, filología, etc., las cuales conformaron una amplia gama de conocimientos que le permitieron justificar con profundidad sus argumentaciones. Además, el conocimiento de esas diversas disciplinas propició la influencia de numerosos autores que también forjaron, en mayor o en menor medida, su perfil intelectual: Platón, Aristóteles, Sófocles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Dante, Hegel, Marx, Vico, Nietzsche, Heidegger, Collingwood, Kuhn, Popper, Wittgenstein, Gadamer, Arendt, Ascombe, Stein, etc.



## CAPÍTULO 2. CONTEXTO TEÓRICO

Como hemos explicado en el capítulo anterior, MacIntyre es un autor según el cual la realidad resulta indispensable para la concreción del pensamiento. La realidad intelectual de su época no solo no le resultó indiferente sino que incluso, en diversas oportunidades, fue motivo de profundización en sus escritos o de confrontaciones que le permitieron mejorar o cambiar sus propias ideas.

Fácilmente se puede comprobar en las presentaciones de algunos de sus libros, el agradecimiento a otros intelectuales y también a algunos alumnos que le aportaron nuevas ideas y lo ayudaron a rectificar en otras. Además, MacIntyre es un autor que necesita de la continua confrontación, especialmente desde otras tradiciones de investigación, con el fin de someter sus ideas a cuestionamientos que él mismo no podría realizar.<sup>51</sup>

Con motivo de comprender el posicionamiento intelectual e ideológico de MacIntyre dentro del ámbito intelectual en el que desarrolla su pensamiento, hemos resuelto explicar resumidamente las ideas de otros autores que repercutieron en el pensador escocés, ya sea por sus discrepancias, por sus coincidencias o por el aporte que implicaron a su propio pensamiento. Dichos autores poseen una representación relevante dentro de las principales corrientes de investigación contemporáneas a MacIntyre: el liberalismo, el postmodernismo, el republicanismo y el comunitarismo.

Al desarrollar el contexto teórico y la relación de MacIntyre con otros autores, de manera indirecta, tendremos en cuenta los posicionamientos

---

<sup>51</sup> Por ejemplo en el libro *After MacIntyre*, nuestro autor se somete a la crítica de otros intelectuales dejando su respuesta para el último capítulo. Cfr. John Horton and Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre*, op. cit.

respecto a la ética y a la política con el fin de lograr una aproximación general a los temas centrales de nuestra investigación.

## 2.1. LIBERALISMO

Resulta difícil caracterizar exhaustivamente la teoría liberal, puesto que existen diversas corrientes internas y un considerable número de autores con sus especificaciones propias. Pero entre las diversas corrientes y autores, subyacen unas ideas básicas comunes que permiten establecer su pertenencia al pensamiento liberal.

Unas de las primeras convicciones comunes de los liberales es que los individuos poseen una prioridad ontológica frente a cualquier tipo de grupo humano. Esa preeminencia surge a partir de una concepción de la libertad comprendida como la no interferencia de los otros individuos para cualquier tipo de actividad que alguien desea realizar. Sin embargo, esta idea elemental de la teoría liberal, no podría llevarse a cabo sin un sistema jurídico protector de la propiedad privada y de un orden social desde el cual los individuos puedan intercambiar bienes con el fin de satisfacer sus necesidades y deseos.<sup>52</sup> Pero también la centralidad que le otorga el liberalismo al individuo se debe la dignidad propia de los seres humanos, motivo por el cual el hombre es merecedor de los derechos morales naturales. Estos derechos garantizan a los individuos su libertad ante la intromisión de otros individuos o del gobierno. Pero el tema principal que divide las aguas en el posicionamiento de los liberales es la función y el rol del Estado. En un lugar se hallan los anarcocapitalistas, quienes proclaman un Estado mínimo con la exclusiva función de proteger los mercados privados y garantizar los derechos individuales exige la supresión total del gobierno. En otra posición se hallan los liberales que

---

<sup>52</sup> Cfr. David Boaz, *Liberalismo. Una aproximación*, Madrid, Faes, 2007, pp. 149-155.

consideran, en cierta medida, la participación del Estado: seguridad pública, la promoción de bienes públicos, etc.<sup>53</sup>

En la mayoría de las versiones liberales la actividad más importante para el desarrollo de los individuos es la economía. Tanto el derecho de propiedad como el Mercado libre, constituyen la base de cualquier sistema económico que busque generar riquezas. Pero el Mercado, sin la intervención del Estado, cumple con otra función fundamental para la sociedad: armonizar los intereses de una sociedad que necesariamente debe ser justa (no debemos olvidar que los ilustrados que dieron origen a este pensamiento, buscaron la tolerancia y la paz de la que carecía Europa por las guerras de poder y de religión).<sup>54</sup>

Básicamente encontramos tres orientaciones claramente definidas que constituyen los orígenes del pensamiento liberal.<sup>55</sup>

Cronológicamente el *consecuencialismo* es la corriente que emerge en el orden primero. La esencia de esta corriente interna al liberalismo se basa en los beneficios que son posibles obtener a partir de los derechos y de las instituciones liberales. Para este tipo de liberalismo, lo único verdaderamente importante son las consecuencias generales del obrar y, por lo tanto, una acción solamente estará moralmente limitada cuando vulnere las reglas de comportamiento general de una sociedad. Entre los principales autores que dieron origen al *consecuencialismo* podemos encontrar a Hume, Smith y J. S. Mill. Suele considerarse al *utilitarismo* como una natural derivación del *consecuencialismo*. El *utilitarismo*, que sería la segunda orientación, tiene como fundamento de la moral a la utilidad o principio de la máxima felicidad, sostiene que las acciones son correctas en proporción a su tendencia a promover la felicidad, e incorrectas si tienden a producir lo contrario a la felicidad (en el

---

<sup>53</sup> Cfr. *ibídem*, cap. XI.

<sup>54</sup> Cfr. *ibídem*, 273-279.

<sup>55</sup> Hemos elaborado esta categorización basándonos en *Liberalism*, The Internet Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition). URL= <<http://www.iep.utm.edu/libertar>>.

utilitarismo la felicidad se entiende como placer y ausencia de dolor). Desde las esferas de la economía y la política, los utilitaristas defienden la propiedad privada, el libre intercambio y rechazan las políticas gubernamentales que superen de los límites del Estado mínimo. El principal propulsor de esta corriente interna al liberalismo fue Jeremy Bentham. El *liberalismo deontológico* es tercer grupo que compone las ideas madres del liberalismo, y están fundamentadas en la moral de Kant y en los derechos de propiedad formulados por Locke. Para este grupo, el ser humano es un agente moral y racional, considerado como un fin y nunca como un medio, y a partir del cual goza de una dignidad propia, de una autonomía y de una autodeterminación. Estas condiciones humanas permiten que todos los hombres sean libres e independientes, y gocen del principio de la auto-propiedad, mediante la cual los individuos son dueños exclusivos de su cuerpo, de sus cualidades y de los frutos de su trabajo.

Estas tres corrientes del liberalismo influyeron profundamente en muchos filósofos, economistas, y politólogos del siglo XX. Entre las figuras más destacadas citamos a Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek, Milton Friedman, Raymon Aaron, Isaiah Berlin, Karl Popper, Robert Nozick, John Rawls, Ronald Dworkin, etc. quienes reformularon el pensamiento liberal de origen en otras dos vertientes conocidas como noe-liberalismo y neo-contractualismo.

El neo-liberalismo es una corriente de pensamiento político-económico derivada del liberalismo clásico, fundamentado especialmente en el libre Mercado, en el crecimiento por medio de políticas macroeconómicas, y en la crítica a la excesiva intervención del Estado, excepto ante fallos de Mercado. Autores tan importantes como Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek y Milton Friedman pueden considerarse como los principales propulsores del neo-liberalismo.

El contractualismo es una teoría política y moral que busca la legitimidad de la autoridad política y el contenido legítimo de las normas morales desde un enfoque filosófico. De esta manera, la legitimidad del gobierno y las normas morales deben derivar del consentimiento de los gobernados a partir de un contrato social, como resultado de un acuerdo entre las personas. Entre los principales representantes del contractualismo se encuentran Hobbes, Locke, Kant y Rousseau. La recuperación del contractualismo ha resurgido a partir de pensadores como John Rawls, Robert Nozick, James Buchanan, Gordon Tullock, etc. En sus ideas esenciales, los neo-contractualistas consideran que la legitimidad del poder del Estado y los principios de las normas morales, se desprenden del procedimiento contractual entre los individuos de una sociedad, permitiendo compatibilizar una variedad de puntos de vistas epistemológicos, metafísicos y éticos. Los neo-contractualistas suelen fundamentar sus teorías con algunos aspectos filosóficos pero con preponderancia en la política y en la economía liberal.

Desde la perspectiva neo-liberal, expondremos las principales ideas de Friedrich von Hayek y de Karl Popper debido a sus originales argumentos en materia de filosofía política, y por las importantes coincidencias y discrepancias de MacIntyre con estos dos autores. Del neo-contractualismo desarrollaremos los argumentos centrales de John Rawls y Robert Nozick por ser los principales representantes de esta corriente y por las considerables diferencias de MacIntyre con dichos autores.

### **a) Friedrich von Hayek**

En *Los fundamentos de la libertad*, Hayek realiza un ensayo sobre la libertad desde la perspectiva de la filosofía política proponiendo un concepto de libertad como un estado en el que la coacción de unos hombres sobre los demás en un ámbito social, queda reducida al mínimo. Dicha coacción significa la presión autoritaria que una persona ejerce sobre otra, y es un mal porque

elimina la capacidad pensante del individuo y lo reduce a un instrumento para la realización de fines ajenos.<sup>56</sup>

Friedrich von Hayek piensa que la libertad surge como una creación de la civilización mediada por las instituciones, a partir de una evolución de la civilización sustentada en la experiencia y transmitida por generaciones. Dicha teoría evolucionista sostiene que algunas configuraciones institucionales inducen al hombre a utilizar su inteligencia para obtener los mejores resultados, mientras que las instituciones deberían concebirse para que los individuos hicieran el menor daño posible. Sin embargo las instituciones no deben determinar los criterios sociales de comportamiento porque aunque son resultado de las decisiones deliberadas de las personas, no han sido diseñadas por nadie. El establecimiento de los criterios sociales se definen a partir de lo que resulta más deseable para los miembros de una sociedad y, por lo tanto, su aplicación no surge desde la racionalidad teórica sino desde un proceso de evolución espontánea, y que luego se transmiten como normas y valores sin imponerlas de forma coactiva.<sup>57</sup>

Pero la libertad nunca ha funcionado sin profundas creencias morales y, por lo tanto, la coacción debe reducirse al mínimo si se espera que los individuos se conformen a algunos principios pues Hayek considera que la libertad es un principio moral. También la libertad implica la posibilidad de elección y la consecuencia de la responsabilidad de las acciones de la cual se deriva la necesidad de una disciplina que el hombre debe autoimponerse para el logro de sus fines.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Cfr. Friedrich A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, pp. 31 y 45.

<sup>57</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 91-93.

<sup>58</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 101- 103.

Hayek desarrolla una normatividad para concebir una ciencia de la libertad pero teniendo en cuenta que las normas jurídicas puedan constituir ciertas restricciones a la libertad. La solución a tal eventualidad proviene de que tales normas deben aplicarse tanto a los gobernantes como a los gobernados, pues la ley nos ayuda a ser libres cuando se entiende por norma general abstracta, y no como mandatos específicos procedentes de la autoridad legislativa. Por lo tanto, el Estado de derecho nunca podrá coaccionar a los individuos, excepto para hacer cumplir una ley que cumpla con los requisitos de una ley auténtica: respetando el ámbito de la esfera privada de los ciudadanos, ocupándose de que las verdaderas leyes sean conocidas y ciertas, y que la ley se aplique a todos de igual manera.<sup>59</sup>

En la parte final de *Los fundamentos de la libertad*, Hayek analiza la relación entre la libertad y el Estado-providencia (o comúnmente conocido como Estado de bienestar). El Estado-providencia suele atentar, a través de sus medios, contra las libertades individuales justificando la búsqueda de cierto nivel de vida para toda la población, y de esta manera convirtiéndose en un Estado-paternalista que administra los ingresos de la sociedad y los distribuye según el criterio de lo que la gente necesita o merece. Es por este motivo que Hayek afirma que el mayor peligro para la libertad proviene de los expertos administradores del gobierno que tienen una preocupación exclusiva por el bien público. Hayek propone una descentralización de los servicios estatales hacia el sector privado con el objetivo de reducir los gastos estatales, mejorar la calidad de la prestación y la oferta hacia los individuos. En cambio la centralización tiende a la uniformidad, a la eficacia gubernamental y a la conveniencia administrativa.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 201-204 y 288-293.

<sup>60</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 350-358.

La solución que von Hayek propone para evitar el Estado-providencia es establecer un sistema social de orden espontáneo, en el que Mercado resulta el modelo por antonomasia pues aporta los datos precisos acerca de qué medidas son económicamente correctas. El sistema de precios y el principio de competencia, actúan sin obstáculos ni intervenciones, reflejan los valores de los bienes, la demanda, las necesidades y los intereses de los consumidores. Debido a que estos conocimientos están en constante cambio por las circunstancias variables, esta función no puede ser substituida por una autoridad central, y la única posibilidad de utilizar con eficacia este conocimiento es dejar actuar libremente a los individuos.<sup>61</sup>

Asuntos sociales, políticos y económicos tan importantes como el trabajo, la libertad de asociación laboral, la previsión social, la política tributaria, la cuestión monetaria, la vivienda y el urbanismo, la administración de los recursos agrarios, la educación y la investigación, etc., quedarían sometidos a la oferta y a la demanda, a los acuerdos entre los ciudadanos y a la libre evolución.<sup>62</sup>

## **b) Karl Popper**

El libro que expresa con mayor contundencia el pensamiento liberal de Karl Popper es *La sociedad abierta y sus enemigos*. El objetivo de dicha obra es criticar al historicismo filosófico, y a la sociedad cerrada como expresión socio-política del mismo, proponiendo un humanismo civilizado de la sociedad abierta.

Antes de adentrarse en la crítica al historicismo, Popper explica los rasgos fundamentales de esta teoría filosófica: la historia está regida por leyes históricas o evolutivas específicas cuyo conocimiento puede ayudar al

---

<sup>61</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 358-361.

<sup>62</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 517-522.

descubrimiento del destino del hombre, pero los actores realmente importantes en el escenario de la historia son las grandes naciones, los grandes líderes, las grandes clases, o las grandes ideas, de tal modo que el papel del individuo es el de un mero espectador histórico, al modo de un instrumento casi insignificante dentro del desarrollo de la historia de la humanidad.<sup>63</sup>

Por ejemplo, según Popper, *la doctrina del pueblo elegido* es una de las formas precedentes, más simples y antiguas, del historicismo. Esta supone la elección, por parte de Dios, de un pueblo destinado a desempeñar Su voluntad, heredando a la vez la tierra. Esta concepción también se corresponde al período de la *forma tribal* de vida social por la cual se asigna a la tribu una importancia suprema, resignando al individuo a un ser insignificante fuera de ella. El *colectivismo* es otra forma de historicismo, superadora de la etapa tribalista, en la que se realza la significación de cierto grupo colectivo (por ejemplo una clase social), sin la cual el individuo no posee ninguna representación. Para ejemplificar, el filósofo vienés comenta que las dos versiones modernas más importantes del historicismo las encontramos en la *filosofía histórica del racismo o del fascismo* (por parte de la derecha) y en la *filosofía histórica marxista* (por parte de la izquierda). Ambas teorías están fundamentadas en la filosofía hegeliana y justifican su pronóstico histórico en la interpretación histórica dirigida al descubrimiento de una determinada ley rectora de su desarrollo. La superioridad biológica de la sangre, en el caso del racismo, define el curso de la historia mientras que para el marxismo, la ley es de carácter económico y toda la historia debe ser interpretada como una lucha de clases por la supremacía económica.

Popper señala el origen de nuestra civilización occidental en la antigua Grecia pues, al parecer, es allí donde se dio el primer paso del tribalismo al humanitarismo. La primitiva sociedad griega se asemejaba, en muchos aspectos, a otros pueblos como el polinesio o el maorí hasta el momento de la

---

<sup>63</sup> Cfr. Karl Popper, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza-Taurus, 1981, pp. 20-22.

*polis* como modo socio-político y racional de vida. Las sociedades tribales estaban constituidas principalmente por hordas de guerreros bajo el mando de jefes tribales, reyes o familias aristocráticas. Si bien no existe una forma de vida tribal típica, las tribus han tenido actitudes comunes como la magia, la irracionalidad y rigidez de las costumbres sociales, los cambios son poco frecuentes y, cuando suceden, tienen carácter religioso o mágico, introduciendo nuevos tabúes (estos cambios no deben ser entendidos en términos de cambios sociales). Debido a que los tabúes existentes no están sometidos a críticas, porque poseen un significado mágico, las instituciones de la tradición tribal colectiva no dejan lugar a la responsabilidad personal.<sup>64</sup>

A partir de esta breve descripción podemos distinguir las dos sociedades contrapuestas en la concepción popperiana: la *sociedad cerrada* (mágica, tribal o colectivista) y la *sociedad abierta* (racional y responsable). Popper considera que en una sociedad cerrada extrema subyace una teoría organicista o biológica del Estado en la cual no existen cuestionamientos sociales, mientras que en la sociedad abierta existe la posibilidad de ascenso social y luchas por los propios intereses. Además, el pasaje de la sociedad cerrada a la sociedad abierta fue una de las revoluciones más importantes de la humanidad: los griegos iniciaron para nosotros una formidable revolución que todavía sigue en proceso. La tensión entre la sociedad cerrada y la sociedad abierta produjo una evolución en la clase gobernante griega, a raíz de que el comercio generó una clase pujante de mercaderes y gobernantes, aparejada a una revolución espiritual en el orden de la discusión crítica y del pensamiento libre. En contraposición, la clase gobernante conservadora de Grecia pretendió mantener el tribalismo al modo de Esparta. La sociedad abierta genera una tensión por el hecho de tener que cuidarnos solos, por actuar racionalmente y aceptando las responsabilidades: en definitiva el precio de ser humanos. En la comunidad tribal en cambio hay plenas seguridades porque no hay cuestionamientos, al igual que en el caso de un niño que desempeña siempre un rol determinado en la familia y de repente

---

<sup>64</sup> Cfr. Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2010, pp. 169-170.

se derrumba su hogar, esto le generaría una gran angustia. Algo similar les sucedió a los griegos de la sociedad cerrada cuando la sociedad abierta se abrió paso, a través del desarrollo de las comunicaciones y del medio marítimo, entablando relaciones con otros pueblos.<sup>65</sup>

Con el objetivo de manifestar los errores del historicismo, Popper recurre a la concepción epistemológica que había elaborado en *La lógica de la investigación científica*. El análisis de los problemas fundamentales de la política, de la sociedad y de la moral siempre poseen un fuerte elemento personal, motivo por el cual, la elección del tema a tratar es una cuestión de carácter personal en mucho mayor grado que lo sería un tratado científico: el método científico consiste principalmente en buscar aquellos hechos que pueden refutar la teoría, o sea la posibilidad de desecharla, su falibilidad es lo que le otorga el carácter científico. Las tentativas de refutar las predicciones desprendidas de la teoría, nos suministra la clave del método científico. Es precisamente la eliminación de teorías inadecuadas lo que constituye el verdadero camino del progreso científico.<sup>66</sup>

Para el filósofo austríaco, todas las afirmaciones de los hechos son altamente selectivas y dependen siempre de la teoría. El motivo de la descripción selectiva reside en la infinita riqueza y variedad de los aspectos posibles del mundo. Esto significa que el carácter selectivo de la descripción la hace “relativa” hasta cierto punto, pero sólo en el sentido de escoger una descripción determinada y no en el sentido de que de esa descripción se pueda decir cualquier cosa. En este sentido la verdad no es “relativa”. Por ello, que tanto en la historia como en la ciencia, no es posible adoptar un punto de vista único. Esta creencia nos lleva a engañarnos a nosotros mismos y a prescindir del necesario cuidado crítico; pero no significa que se nos permita falsificarlo todo o tomar a la ligera los problemas de la verdad. Por ejemplo, en la física, la teoría es susceptible de ser

---

<sup>65</sup> Cfr. *ibídem*, pp.171-173.

<sup>66</sup> Cfr. *ibídem*, p. 422.

apoyada mediante hechos nuevos, pero en la historia los hechos no son tan simples.<sup>67</sup>

Popper establece una diferencia existente entre:

a) *las ciencias generalizadoras o teóricas* (física, biología, sociología, etc.) en donde el interés radica preferentemente en las leyes universales o hipótesis.

b) *las ciencias históricas* (las ciencias interesadas en los hechos específicos y en su explicación).

En el caso de quienes se interesan por las leyes generalizadoras deben volcarse a las leyes universales o hipótesis. Pero la historia se ha descrito con frecuencia como “los sucesos del pasado tal como ocurrieron en realidad”. Esta afirmación expone perfectamente cuál es el interés específico del historiador a diferencia del investigador de ciencias generalizadoras y, por este motivo, Popper supone la incapacidad de una historia “del pasado tal como ocurrió en la realidad”; sólo puede haber interpretaciones históricas y ninguna de ellas definitiva y cada generación tiene derecho a las suyas propias. Pero el historicismo considera en estas interpretaciones históricas la expresión de la profunda intuición mediante la contemplación de la historia, pudiendo descubrir el secreto o la esencia del destino humano.<sup>68</sup>

Prosiguiendo con la crítica epistemológica al historicismo, Popper formula la siguiente pregunta: *¿Hay realmente un significado en la historia?*, y con claridad responde: *la historia no tiene significado*. La historia como la entiende la mayoría de la gente, simplemente no existe. Lo que la gente piensa cuando habla de la historia de la humanidad es la historia de los egipcios, babilonios, persas, macedonios, griegos, romanos, etc., hasta la actualidad. Pero en realidad esta historia es la enseñanza recibida en la escuela de *la historia del poder político*. El

---

<sup>67</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 423-424.

<sup>68</sup> Cfr. *ibídem*, 427-430.

autor considera que la historia de la humanidad en sí misma no existe, sólo existen un número indefinido de historias de diversos aspectos de la vida del hombre. Uno de esos aspectos es la historia del poder político, elevada a la categoría de historia universal, juzgándola como una historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa (esta historia se exalta la jerarquía de héroes a algunos de los mayores criminales del género humano). Es por ello que le resulta imposible creer en una historia de la humanidad, argumentando que también deberían adoptar esta postura los humanitaristas y los cristianos. La actitud racional, así como la actitud cristiana hacia la historia de la libertad, nos hace considerarnos responsables de la historia, en el mismo sentido que forjamos el destino de nuestra vida, admitiendo sólo a nuestra conciencia capaz de juzgarnos y no al éxito en el mundo. Por el contrario, el historicismo, mantiene que el resultado final no depende de nuestras decisiones morales y no debemos preocuparnos por nuestras responsabilidades, que podemos estar seguros de que, hagamos lo que hagamos, el resultado histórico será el mismo.<sup>69</sup>

Continuando con esta tesis, afirma que la historia escrita actualmente es la historia del poder y no, por ejemplo, la historia de la religión o de la poesía. La justificación de la existencia de la historia del poder se debe a que el poder actúa sobre todos y la poesía sobre unos pocos, los hombres se sienten inclinados a reverenciar el poder, el poder político se halla en la médula de la historia, pues quienes lo detentaron siempre quisieron ser reverenciados y pudieron convertir sus deseos en órdenes (infinidad de historiadores escribieron sus tratados bajo la vigilancia de emperadores, generales y tiranos). Hegel fue el principal filósofo en establecer la historia política como un escenario en donde los héroes son las grandes personalidades históricas, el género humano es una mera abstracción, y en la cual Dios se revela a la humanidad para el cumplimiento de Su voluntad. Popper considera blasfema esta aseveración puesto que la historia no fue escrita por Dios, sino por profesores de historia bajo la vigilancia de generales y tiranos. Pero además,

---

<sup>69</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 431-433.

destaca la influencia positiva del cristianismo en valores como el humanitarismo, la libertad y la igualdad, en contraposición al historicismo teísta hegeliano.<sup>70</sup>

Popper encuentra un ejemplo de incompatibilidad del historicismo con el cristianismo en la crítica que Kierkegaard formula a Hegel. En resumen, la filosofía hegeliana produjo una corrupción de la educación, tanto intelectual como ética, a partir de la admiración de la forma en que se expresan las cosas, por la idea romántica del esplendor del *Escenario de la Historia* sobre la cual interpretamos nuestra posición como meros espectadores, por la subordinación del individuo al grupo sin admitir relaciones personales razonables. Desde la filosofía hegeliana estas cuestiones pueden traducirse en “dominar o someterse”, ser el Gran hombre, el Héroe que lucha con el destino y se cubre de gloria, o pertenecer a las “masas” y someterse a la conducción del jefe y sacrificarse por la causa del ente colectivo. Bajo la influencia de las ideas románticas, el individualismo sigue siendo todavía identificado con egoísmo, y el altruismo con el colectivismo (es decir con la sustitución del egoísmo individual por el egoísmo colectivo). Esto conduce a una innumerable masa de hombres con iguales o mayores méritos respecto a los Grandes Héroes, pero que quedarán en el olvido.<sup>71</sup>

Con el fin de evitar la masificación Popper establece que los educadores no deben imponer su escala de valores como superiores a la de sus alumnos, debiendo brindarle a la juventud lo que necesita para independizarse del grupo y estar en condiciones de elegir por sí misma. Desde la educación en la libertad el hombre debe encontrarse justificado por su tarea, por lo que uno mismo realiza y no por un ficticio significado de la historia. De esta manera es posible interpretar la historia del poder político desde el punto de vista de la lucha por la sociedad abierta, por la primacía de la razón, de la igualdad, del control de la

---

<sup>70</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 432-433.

<sup>71</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 435-436.

delincuencia internacional. Textualmente el autor resume esta actitud “*Si bien la historia carece de fines, podemos imponérselos, y si bien la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo*” y aclara que ni la naturaleza ni la historia pueden decirnos lo que debemos hacer, pues los hombres son quienes dan un sentido y una finalidad a la naturaleza y a la historia.<sup>72</sup>

Popper propone pensar en el dualismo de hechos y decisiones, para comprender que los hechos en sí mismos carecen de significado sin nuestras decisiones. El historicismo no es más que una de las muchas tentativas de superar ese dualismo: nace del temor producido por la comprensión de que en última instancia toda la responsabilidad recae sobre nosotros por las normas elegidas. Pero también el historicismo surge por una falta de fe en la racionalidad y en la responsabilidad de nuestros actos; es una tentativa de reemplazar la esperanza y la fe que surgen del entusiasmo moral y del desdén del éxito, por una certeza derivada de una pseudo-ciencia (como los astros, la naturaleza humana, o el destino histórico). Esa insistencia en el dualismo de hechos y decisiones, determina también nuestra actitud hacia ideas como la del progreso. Al pensar que la historia progresa, cometemos el mismo error que quienes creen en la historia con un significado por descubrir. La historia no puede por sí misma realizar su propio fin. Los humanos podemos realizarlo defendiendo y fortaleciendo las instituciones democráticas de las que depende la libertad y el progreso. Esto nos debe llevar a tomar conciencia de que el progreso depende de nosotros y de nuestro esfuerzo. Debemos aprender a hacer las cosas lo mejor posible y a descubrir nuestros errores, porque *en lugar de posar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino.*<sup>73</sup>

### **c) John Rawls**

---

<sup>72</sup> Cfr. *ibídem*, p. 438.

<sup>73</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 439-440.

El autor más representativo del neo-contractualismo es John Rawls a partir de la publicación de *Teoría de la justicia* en 1971. Este libro abarca una gran cantidad de ideas que el autor expresa con una gran precisión y rigor, con el objetivo de elaborar una teoría social de la justicia aplicable a la estructura básica de la sociedad, o el modo en que las instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas derivadas de la cooperación social. Consideramos que *Liberalismo Político* es otra gran obra que rectifica, continúa y perfecciona las ideas expuestas en *Teoría de la justicia*. Si bien los conceptos que componen el pensamiento de Rawls son abundantes, algunos de ellos componen la estructura esencial de todo su pensamiento: el carácter normativista de su teoría, la conexión de la política con la filosofía moral, desvinculación de la ética con la felicidad, la legitimación del Estado a partir del individuo, una base común sobre la que se fundamenta la organización político de una sociedad, el contrato social como elemento legitimador de las instituciones socio-políticas a partir de una posición original hipotética, una oposición clara al utilitarismo y su preocupación por la justicia social (por lo cual se lo incluyó dentro del denominado igualitarismo liberal).<sup>74</sup>

Ante todo, nos parece conveniente expresar que Rawls entiende a las personas desde una concepción kantiana, como seres libres e iguales, capaces de actuar razonable y racionalmente y de tomar parte en una cooperación social entre personas. El aspecto racional es la capacidad de dirigirse hacia los deseos o fines propios de manera instrumental y estratégica, mientras que lo razonable es la capacidad de realizar los fines propios pero moralmente justificados por los otros. De esta manera lo justo es considerado por encima de lo bueno y lo verdadero como lo razonable, pues la objetividad moral solo puede comprenderse desde una visión compartida con otros individuos.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Cfr. Fernando Vallespín Oña, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, pp. 51-58.

<sup>75</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de cultura económica, México, pp. 25-28.

Pero Rawls se da cuenta de que para elaborar una teoría de la justicia necesita considerar una sociedad bien ordenada, en donde exista un sistema equitativo de cooperación recíproca y regulada efectivamente por una concepción pública de la justicia, con una aceptación generalizada de un acuerdo sobre la justicia. Con ese fin incorpora una determinada funcionalidad de las instituciones y de la justicia formal.

Recordamos que para Rawls el objeto primario de los principios de la justicia social es la estructura básica de la sociedad, en donde las instituciones sociales se rigen por un esquema de cooperación, pero precisando que existe una clara diferencia entre instituciones e individuos, con respecto a los principios de cada uno. Las instituciones son sistemas públicos de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc. (por ejemplo: el Mercado, el Parlamento, los sistemas de Propiedad, etc.). Una institución requiere de un acuerdo público con reglas que la defienden y que son conocidas por todos o se supone que todos las aceptan, por ello que los principios de la justicia son escogidos a condición de que sean públicos. Existe una diferenciación entre las reglas constitutivas de una institución y las estrategias de las mismas para propósitos particulares: idealmente, las reglas deben ser establecidas para que los hombres sean guiados por sus intereses predominantes, de manera que promuevan fines socialmente deseables. La justicia formal es la administración imparcial de las leyes e instituciones que se aplican de forma igualitaria, es decir, la obediencia al sistema es el imperio del derecho que apoya las expectativas legítimas.<sup>76</sup>

Pero para idear este tipo de sociedad Rawls imagina una situación en la cual los que se comprometen en una forma de cooperación social eligen por unanimidad en un acto conjunto los principios que van a determinar los derechos y los deberes básicos y a asignar la división de los beneficios sociales.

---

<sup>76</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 62-64.

Esta situación imaginaria es denominada por este filósofo como posición original. El objetivo de esta situación de origen es construir unas condiciones morales para ayudar a justificar y seleccionar y establecer unos principios de justicia social de manera imparcial y al margen de las influencias del orden social existente, permitiendo una concepción procedimental de la justicia. Para asegurar el procedimiento de la justicia y que los electores tengan iguales oportunidades y condiciones, o se hallen en una posición simétrica, es necesario un tipo de ignorancia circunstancial que permita la elección de unos principios sociales de una manera justa.<sup>77</sup>

El artilugio que implementa Rawls para dicha función, dentro de la posición original, es el velo de la ignorancia. A partir de dicho velo se desconocen: las ventajas naturales y sociales ajenas, el lugar social que ocupan, la generación a la que pertenecen, las circunstancias históricas de la sociedad en particular, las alternativas, la propia concepción del bien, etc. Por lo tanto el único tipo de conocimiento que tendrán los electores tras el velo de ignorancia son las circunstancias de la justicia y los hechos generales acerca de la sociedad. Debido a que el velo de ignorancia genera ciertas restricciones acerca del conocimiento de una determinada concepción de la justicia, Rawls sólo supone que las personas prefieren tener el mayor número de bienes primarios posibles, tales como: ingresos, educación, derechos, libertades, etc., que le permitirán llevar a cabo su proyecto de vida. En su búsqueda de los bienes primarios, las partes utilizarán la racionalidad para, de esta manera, lograr el máximo de los bienes primarios, dejando de lado la obtención de otros bienes, pero actuando desinteresadamente; esto significa que a pesar de la racionalidad calculadora, los individuos evitarán los conflictos y las competencias para no complicar la toma de decisiones. Por lo tanto, este escenario en la posición original, produce una situación de “regateo” como una condición necesaria por la que los

---

<sup>77</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 119-122.

individuos logran un resultado concreto luego de realizar ciertas negociaciones con otros sujetos.<sup>78</sup>

Ahora, una vez que comience el regateo entre los participantes de la situación original, caben dos criterios de elección: el criterio *maximax* (que maximiza el beneficio de la situación más favorable) o la regla *maximin* (que minimiza el perjuicio en la situación más perjudicial) El *maximax* es un planteamiento que “una persona elegiría para el diseño de una sociedad en la que a su enemigo se le asigna su lugar”. El mismo Rawls piensa que la regla *maximin* es una regla inusual, pero que está en función de la información limitada debida al velo de ignorancia, junto al principio de racionalidad que permite obtener la mayor cantidad de bienes primarios posibles. Fundamentalmente esta regla está formulada para el sector menos aventajado en el momento de la distribución de los bienes primarios y resulta el mejor criterio de distribución para formular una concepción pública de la justicia y una sociedad más igualitaria en beneficio de los menos favorecidos.<sup>79</sup>

Rawls piensa que a partir de los acuerdos desde la posición original surgirán dos principios:<sup>80</sup>

- I. Primer Principio: toda persona debe tener igual derecho al más extenso sistema total de libertades básicas iguales, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
- II. Segundo principio: las desigualdades sociales y económicas deben estar ordenadas de tal forma que ambas estén :
  - a) Dirigidas hacia el mayor beneficio del menos aventajado, compatible con el principio del justo ahorro; y
  - b) Vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades

---

<sup>78</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 135-140.

<sup>79</sup> Cfr. *ibídem*, 149-154.

<sup>80</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 67-68.

A partir de la formulación de estos principios Rawls fundamenta la justicia como imparcialidad. Dichos principios se aplican a la estructura básica de la sociedad, rigen la asignación de derechos y deberes, y regulan la distribución de las ventajas económicas y sociales. El primer principio asegura las libertades básicas como la libertad política, libertad de expresión y reunión, libertad de conciencia y pensamiento, etc. El segundo principio se aplica a la distribución del ingreso y la riqueza, y a formar organizaciones con diferencias de autoridad y responsabilidad (hace asequibles los puestos de autoridad y dispone las desigualdades económicas y sociales de modo tal que todo se beneficien).<sup>81</sup>

Pero los bienes primarios poseen una ordenación específica en la teoría rawlsiana. El primer principio tiene prioridad sobre el segundo, porque cuando se transgreden las libertades básicas no se pueden compensar con beneficios sociales y económicos. Este principio requiere que los criterios que definen las libertades básicas se designen equitativamente, proporcionando la mayor extensión de libertad compatible con la del resto de los individuos. Posteriormente a estos bienes se halla la regla *maximin*, por la cual se acepta una distribución desigual solamente si se benefician los menos aventajados. Y finalmente, sigue el orden lexicográfico o sucesivos por el cual ningún principio puede intervenir hasta que los principios colocados previamente hayan sido satisfechos (hasta que no se consiga el pleno cumplimiento de un principio no se podrá pasar al siguiente). Debemos aclarar que este orden lexicográfico nunca podrá ir en contra de las libertades básicas, a pesar de los beneficios que se puedan obtener.<sup>82</sup>

Si bien la posición original permite establecer un conjunto de restricciones cruciales necesarias para formalizar la elección de los principios de la justicia, Rawls se da cuenta que no es suficiente el establecimiento de estos

---

<sup>81</sup> Cfr. *ibídem*, p. 68.

<sup>82</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 69-72.

principios de justicia y propone un equilibrio reflexivo. Desde la posición original, y bajo el velo de ignorancia, se llega a acuerdos generales sobre los principios morales, pero esta construcción de tipo kantiano no permite una completa justificación. Para remediar esta situación, Rawls propone derivar principios aceptables en equilibrio reflexivo obtenido a partir de ajustes y reajustes entre los principios generales y las intuiciones sobre la justicia en casos específicos. Por lo tanto el equilibrio reflexivo requiere establecer un criterio que permite llegar a una situación de coherencia a partir de un razonamiento conjunto sobre determinados problemas morales. De esta manera, y tras sucesivos acuerdos, es necesario que cada persona alcance un equilibrio reflexivo que coincide con el de las otras personas. Puesto que corresponde a cada persona determinar cuáles son los argumentos más convincentes, es primordial elaborar el propio pensamiento, en lugar de tratar de predecir o anticipar lo que los demás piensen. El equilibrio reflexivo llega a su punto culminante cuando se han considerado detenidamente todas las concepciones posibles de la justicia dentro de la tradición filosófica en la que nos encontramos, y se puede establecer una justicia pública a partir de la cual se construirá una sociedad ordenada.<sup>83</sup>

En la segunda parte de *Teoría de la justicia*, Rawls deja todo el análisis teórico que venía elaborando, para comenzar a aplicarlo en las principales instituciones de una democracia constitucional, acercándose al derecho y a la teoría constitucional, pero en relación con tres temas referidos a la igualdad de la libertad: igual libertad de conciencia, justicia política e iguales derechos políticos e igualdad de libertad de la persona. La tercera parte del libro está dedicada a una teoría sobre el bien para caracterizar los bienes primarios y los intereses particulares desde la posición original, a establecer que la justicia y la bondad son congruentes en una sociedad bien ordenada y a demostrar que la

---

<sup>83</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 57-59.

teoría de la justicia se relaciona con los valores sociales y con el bien de la comunidad.<sup>84</sup>

Luego de *Teoría de la justicia*, Rawls continuó reflexionando acerca de la relación de la sociedad con los principios de la justicia. Esta continuidad quedó reflejada en *El liberalismo político* en donde Rawls introduce una concepción política de la justicia a partir de la cual las personas con diversos puntos de vista religiosos, filosófico, políticos, etc., aceptarían razonablemente unos criterios para regular la estructura básica de la sociedad. Además, Rawls redefine el argumento de la justicia como equidad en términos políticos y no metafísicos, y elabora algunas revisiones acerca de los argumentos y de las diversas características de la posición original. Uno de los temas que más desarrollará es la relación del pluralismo con la justicia como equidad, pues juzga que el pluralismo, dentro de una gama tan amplia de cosmovisiones, resulta la propuesta más razonable para que la gente coopere.<sup>85</sup>

Con el fin de resumir el sentido de esta obra política de Rawls, nos centraremos en las tres ideas centrales de *El liberalismo político*:

a) La idea de un consenso entrecruzado. El *consenso entrecruzado* consiste en un consenso político en una sociedad democrática caracterizada por un pluralismo razonable entre ciudadanos que tienen diferentes concepciones del bien, de la filosofía, de la religión, etc. En dicho consenso la concepción política se afirma como concepción moral y los ciudadanos están dispuestos a actuar por razones morales. Pero para que sea posible este acuerdo, entre puntos de vistas diversos, también será necesaria una *razón pública*, entendida como la

---

<sup>84</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 187, 359.

<sup>85</sup> Un interesante debate realizado por Habermas y Rawls expresa, de una manera clara y sintética, las ideas centrales del autor respecto al liberalismo político. Cfr. Jürgen Habermas/John Rawls, *Debate sobre liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, especialmente: pp. 75-143.

razón común de todos los ciudadanos de una sociedad pluralista que respetan las restricciones cívicas formuladas por el consenso trasladado.<sup>86</sup>

b) La primacía de lo justo y las ideas sobre el bien. En la justicia como equidad la primacía de lo justo significa que los principios de justicia política imponen limitaciones a los estilos de vida permisibles, pero la justicia como equidad no puede invocar el punto de vista de alguna doctrina comprensiva para juzgar qué es lo adecuado. Así mismo, Rawls considera que lo justo y lo bueno son complementarios pues una concepción política debe valerse de varias ideas respecto al bien, y porque la justicia como equidad sienta las bases de un bien social como es una sociedad ordenada. Es necesario destacar que, para este autor, en un orden pluralista el bien debe estar restringido a una concepción política razonable de la justicia de la siguiente manera:<sup>87</sup>

b.1.) que son, o pueden ser, compartidas por los ciudadanos, considerados como libres e iguales ; y

b.2.) que no presuponen ninguna doctrina particular plenamente (o parcialmente) comprensiva.

c) La idea de una razón pública. Una sociedad política hace uso de la razón pública a partir de las facultades intelectuales y morales de los miembros de una sociedad democrática. La razón pública se caracteriza porque es la razón de sus ciudadanos, es la razón del público, tiene como propósito el bien público, se ocupa de cuestiones de justicia fundamentales, su contenido es público y surge por la concepción de la justicia política propio de una sociedad.<sup>88</sup>

Estas tres ideas centrales que conforman *El liberalismo político*, se despliegan dentro de un contexto institucional compuesto por la estructura básica de la sociedad y las libertades. La estructura básica es el medio por el

---

<sup>86</sup> Cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2006, pp. 201-205.

<sup>87</sup> Cfr., *ibídem*, pp. 206, 207 y 235.

<sup>88</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 247-248.

cual se incorporan y unen entre sí las principales instituciones especiales hasta constituir un sistema único, se asignan los deberes y derechos fundamentales y se distribuyen las ventajas surgidas de la cooperación social. Rawls propone dos maneras de determinar las libertades básicas para los ciudadanos. Primero, por medio de la historia se pueden extraer de las diversas constituciones las libertades básicas comunes, y posteriormente evaluar cuáles de esas libertades funcionaron correctamente. Un segundo modo de obtener una lista de libertades básicas es considerando qué libertades son condiciones esenciales para un adecuado desarrollo de la libertad y de la igualdad de los ciudadanos.<sup>89</sup>

#### **d) Robert Nozick**

Como sucede en cualquier corriente de pensamiento, dentro de la teoría neo-contractualista existen diversas posturas y autores. Robert Nozick es un pensador particular que -además de proponer una teoría contractualista-, también adhiere a la teoría política económica denominada anarco-capitalismo. Este tipo de capitalismo anarquista busca la abolición o la retricción del Estado, la libertad individual, y el derecho sobre uno mismo y la propiedad privada. El rechazo del Estado se debe a la posesión del monopolio del poder, que impide la libertad de los individuos y del Mercado, y, por lo tanto, las funciones características del Estado deben ser reemplazadas por la producción privada y por el libre comercio; de esta manera los Mercados proveerían agencias privadas de seguridad o de sanidad, un sistema jurídico, etc., e incluso la competencia propia que genera el Mercado mejoraría la calidad de estos servicios sociales y podría satisfacer mejor las preferencias de los individuos.

Nozick se presenta como uno de los principales representantes del anarco-capitalismo a partir de su obra fundamental *Anarquía, Estado y Utopía*. La

---

<sup>89</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 293-294 y 329-330.

teoría de Nozick parte del concepto de los individuos como auto-propietarios a partir del cual los individuos necesariamente resultan poseedores de derechos fundamentales como el derecho a vivir, a ser libres, a educarse, a trabajar, etc. Pero en lo que respecta al origen del Estado, su teoría es una reminiscencia de la tradición del contrato social en el pensamiento político representado por Hobbes, Locke, Rousseau. Pero, a diferencia de las teorías clásicas del contrato social, para Nozick los individuos previos al contrato social vivirían de manera anárquica sin ningún tipo de coerción física o moral, y los derechos individuales son previos a cualquier contrato (no son una consecuencia del mismo). Pero también Nozick agrega que las partes del contrato son seres humanos con las características que se pueden observar en la realidad, y no sometidos a abstracciones teóricas con el fin de elaborar un modelo socio-político.

El único tipo de Estado al que Robert Nozick concede una justificación moral es el Estado ultra-mínimo. En este tipo de Estado las funciones estatales quedan reducidas a la protección de las personas (por medio de las fuerzas policiales y militares) y a la gestión de los tribunales de ley. El Estado ultra-mínimo no interfiere en la vida de los ciudadanos: en los gustos y necesidades, en el tipo de educación, en la sanidad, en la seguridad social, en los controles económicos, etc., pues los ciudadanos deben utilizar sus ganancias como lo deseen. De todas maneras, Nozick reconoce que la implementación de un Estado ultra-mínimo resulta un tanto utópico, porque en este tipo de Estado los individuos pueden vivir de acuerdo a los principios morales, filosóficos, religiosos y políticos que deseen; también pueden fundar comunidades con principios preestablecidos en la medida que se subordinen al Estado mínimo, convivan en paz y no obliguen a nadie a unirse o a establecer una comunidad.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Cfr. Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, Fondo de Cultura Económico, 1988, pp. 39-42.

Para Nozick, los impuestos del Estado son moralmente ilegítimos porque resultan como un trabajo forzado para mantener las estructuras estatales y la redistribución de las riquezas. El Estado no respeta el principio de auto-propiedad, pues otorga derechos que parten del producto del trabajo de los individuos, convirtiéndose de esta manera en un propietario parcial del trabajo de los ciudadanos. Esto surge a raíz de una situación originaria de contrato social que permite legítimamente al Estado establecer los mecanismos necesarios para cobrar impuestos a sus ciudadanos. Nozick insiste en que un Estado más extenso que el ultra-mínimo viola automáticamente los derechos de los individuos, y que su única justificación es promover la justicia distributiva. Pero para el autor, las teorías de la justicia distributiva resultan de una conceptualización a-histórica o de una estructura igualitaria apriorística y, por lo tanto, no se reflejan debidamente el esfuerzo y el mérito del trabajo realizado. Por este motivo Nozick piensa que la justicia distributiva no requiere una redistribución de la riqueza, y que el Estado ultra-mínimo es el único garante de los derechos de propiedad. Buscando una alternativa a la justicia distributiva propone una teoría retributiva de justicia de las pertenencias que se basa en tres asuntos principales:<sup>91</sup>

a) la adquisición original de pertenencias, que consiste en la apropiación de los recursos naturales que nadie ha obtenido hasta el momento;

b) la justicia de transferencia, mediante el cual una persona de manera voluntaria, aprueba las explotaciones de sus talentos y habilidades para algún trabajo o servicio; y

c) el principio de rectificación, que permite ajustar cualquier tipo de injusticia padecida del pasado en la adquisición o en la transferencia.

---

<sup>91</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 154-156.

Por lo tanto, el derecho de posesión de cualquier bien que tiene un individuo debe estar sujeto a estos tres principios sin excepción, y la justicia de distribución será acertada siempre que todos los individuos hayan conseguido sus usufructos de acuerdo a los principios de adquisición, de transferencia y de rectificación.

Debido a la importancia para el debate de la teoría política, consideramos oportuno destacar el concepto de igualdad que propone Nozick. De acuerdo a la concepción retributiva de justicia de pertenencias el Estado no puede alterar las instituciones sociales para lograr mayor igualdad de condiciones materiales. En la definición de la concepción retributiva, Nozick no establece ninguna condición acerca de la igualdad, pero comenta que si surgen algunos hechos distributivos, por un proceso legítimo, entonces estarían legitimados. Nozick observa que existen dos maneras de establecer una igualdad de oportunidades: empeorar la situación de los que tienen más ventajas o mejorar la situación de los menos favorecidos; el autor considera que la forma legítima y moral de promover la igualdad e oportunidad es convenciendo a las personas a que destinen algunas de sus pertenencias para tal fin.<sup>92</sup>

Finalmente Nozick afirma que el Estado mínimo constituye una especie de utopía, pues los individuos son estimados de manera inviolable, sin que puedan ser utilizados por otros como instrumentos, y nos trata como sujetos con derechos característicos de nuestra dignidad. Pero, puesto que no es posible realizar simultáneamente todos los bienes, sin embargo, la utopía en algún modo restringido debe ser lo mejor para todos los ciudadanos. Incluso en esta proposición utópica será posible el establecimiento de comunidades diversas porque uno de los propósitos de la construcción utópica será el establecimiento de dichas comunidades para que las personas puedan elegir donde vivir. El Estado mínimo constituye un marco de convivencia común utópico que facilita

---

<sup>92</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 228-231.

a las personas de puntos de vista opuestos –tanto desde el plano político, religioso, económico o cultural- aplicar sus concepciones de vida dentro de sus comunidades, y en relación con otras comunidades.<sup>93</sup>

## 2.2. POST-MODERNISMO

El pensamiento post-moderno surge a partir de una reacción hacia la Modernidad. Suele considerarse a Friedrich Nietzsche como el precursor de la post-modernidad, a partir de la crítica elaborada a la filosofía occidental y a la tradición judeo-cristiana: repudia todos los valores de ambas corrientes y determina un perspectivismo acompañado de un lenguaje metafórico. Otro pensador que contribuyó a dar origen a la post-modernidad es Martin Heidegger, con su crítica a la metafísica en general y a la Modernidad en particular, proponiendo la vuelta al ser en el plano ontológico y el existencialismo en el plano antropológico. El post-modernismo rompe con la unidad que la Modernidad había establecido en diversas áreas de la vida social, científica, cultural, política, estética, artística, etc., y promueve la fragmentación cultural, la multiplicidad, una epistemología perspectivista, la desestructuración del lenguaje, etc.

MacIntyre tuvo una fuerte influencia del pensamiento nietzscheano en relación con la crítica a la Ilustración. Pero los post-modernos de su época con los que MacIntyre encontró significativos puntos de coincidencia y de discrepancia en materia de política y de filosofía política fueron Richard Rorty y Michel Foucault.

### a) Richard Rorty

---

<sup>93</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 305-319.

Richard Rorty es considerado uno de los filósofos más representativos del neo-pragmatismo y continuador de la gran tradición pragmatista de James, Pierce y Dewey, pero que también ha rescatado algunas ideas de filósofos contemporáneos como Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein o Rawls. A partir de su formación en la filosofía analítica angloamericana y del pensamiento centroeuropeo, Rorty formula el concepto de *narraciones* para explicar las interpretaciones del mundo de acuerdo a la percepción de cada época. Uno de los objetivos principales en el pensamiento de Rorty es que la filosofía nos permita enfrentar la contingencia del mundo y por medio de la solidaridad podamos disminuir el sufrimiento (en ningún momento intenta construir una sociedad ordenada y justa, pues semejante tarea le resulta una quimera). El pragmatismo de Richard Rorty ha contribuido, pues, al resurgimiento del debate sobre el papel público y político de la filosofía pero desde una pretensión anti-metafísica y apelando al sentido común como criterio de justificación cuando es necesario reflexionar sobre la política.

El programa fundamental del pensamiento de Richard Rorty podemos encontrarlo en *Contingencia, ironía y solidaridad*. En dicha obra el autor pretende superar a la Teología y a la metafísica, reemplazar el concepto de verdad por el de libertad para el progreso humano. También intenta demostrar como el abandono de las teorías de lo público y de lo privado permitirían una mejor formación de uno mismo y de la solidaridad humana, mediante el abandono de prejuicios hasta llegar a concebir a los demás hombres como *uno de nosotros*, y no como *ellos*. En definitiva Rorty propone un ideal liberal o una cultura historicista y nominalista con narraciones que relacionen el pasado y el presente con utopías futuras como realización incesante de la libertad, en lugar de intentar concentrarse en una verdad ya existente.<sup>94</sup>

El desarrollo del concepto de contingencia en Rorty tiene tres áreas: el lenguaje, el yo y la comunidad liberal. El lenguaje es una construcción humana

---

<sup>94</sup> Cfr. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 15-19.

y las verdades son propiedades que dependen de entes lingüísticos, y por lo tanto el cambio de lenguaje puede producir un cambio cultural porque ya no depende de una naturaleza intrínseca al mundo o al yo.

Rorty pretende proponer un léxico atractivo para generar una buena disposición para hacer frente a la contingencia del lenguaje que empleamos, para poder aplicarlo a las instituciones y a la cultura de una comunidad liberal: un léxico que gire en torno a la metáfora y de creación de sí mismo, en lugar de sustentarse en nociones de verdad, racionalidad o moral.<sup>95</sup>

Continuando a Nietzsche, Rorty considera que el auténtico héroe de nuestro tiempo es el poeta y no, como es costumbre considerar, el científico. En esta línea de mostrar lo universal de la contingencia están los grandes filósofos post-nietzscheanos: Heidegger y Wittgenstein. Estos dos filósofos, cada uno por su lado, llegan a enredarse en la disputa entre poesía y filosofía buscando unos términos en los que la filosofía honrosamente pueda capitular ante la poesía. Nietzsche fue el primero en negar la posibilidad de conocer la verdad, pues para él la verdad es "un ejército móvil de metáforas", de tal forma que el hombre no puede aspirar a encontrar una verdad en sí, sino a crearse a sí mismo como animal mortal: el conocimiento de sí es la creación de sí mismo y el reconocimiento de la contingencia del yo. Cuando el hombre se crea a sí mismo es capaz de elaborar nuevas metáforas que lo definan, de lo contrario el hombre queda resignado a la descripción que otro hace de él mismo; si el hombre pretende remontarse a los orígenes de su propio ser debería elaborar una narración propia con un nuevo lenguaje. Siguiendo esta argumentación, Rorty sostiene que la contingencia de este mundo puede ser comprendida por aquellos cuyo lenguaje no se adecúe al mundo y emplee palabras que antes no se habían utilizado. De esta manera son prioritarias las metáforas de la creación de sí mismo a las metáforas del descubrimiento, es decir, que la poesía debe

---

<sup>95</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 29.

prevalecer sobre la filosofía para poder redefinir al mundo.<sup>96</sup>

Rorty entiende la necesidad de establecer palabras para narrar, prospectiva o retrospectivamente, la historia de nuestras vidas y las denomina “léxico último”, porque si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, las personas no disponen de recursos argumentativos que no sean circulares y, además, representa un límite del lenguaje. A partir del léxico último, Rorty denomina ironistas a quienes posean tres condiciones:<sup>97</sup>

a) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que habitualmente utiliza, debido a la incidencia de otros léxicos últimos;

b) advierte que un argumento formulado con su léxico actual ni consolida ni elimina sus dudas.

c) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en un poder distinto de ella misma.

Los ironistas nunca se toman en serio sus propias definiciones porque estiman que los términos están sujetos a cambios continuos y comprenden la contingencia y la fragilidad de sus léxicos últimos, y de su yo. El ironista es anti-metafísico, historicista y nominalista, pues piensa que nada tiene una naturaleza intrínseca o una esencia real, y se inquieta por saber si su socialización le propició un lenguaje equivocado, habiéndolo convertido en una especie de hombre errado.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 46-49.

<sup>97</sup> Cfr. *ibídem*, p. 91.

<sup>98</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 92-93.

Para los ironistas, nada puede servir como crítica de un léxico último salvo otro léxico semejante; la única respuesta posible a una redescrición es una re-re-redescrición y, de igual manera, nada puede servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura, salvo otra cultura alternativa, porque las personas y las culturas son léxicos encarnados. La forma que poseemos acerca de nuestros caracteres o de nuestra cultura sólo pueden ser resueltas mediante la ampliación de nuestras relaciones y nuestras perspectivas, del alcance de nuestra mirada, o también leyendo libros o ver obras cinematográficas, por lo cual los ironistas pasan la mayor parte de su tiempo prestando más atención a las obras literarias y cinematográficas que a las personas reales. Los ironistas tienen temor de estancarse en el léxico en que fueron educados, si sólo conocen gente del vecindario y por lo tanto intentan trabar conocimiento con personas desconocidas.<sup>99</sup>

Los ciudadanos ironistas piensan que solo es posible la convivencia en una sociedad liberal unida por léxicos y esperanzas comunes, en la que perciban la contingencia de su lenguaje, de la moral, de la conciencia y de la comunidad, y piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer, pero sin ninguna justificación metafísica en lo relativo a lo que los seres humanos poseen en común entre sí.<sup>100</sup>

La solidaridad de los ironistas se sustenta en el sentimiento de un peligro común o en la esperanza egoísta común, y no en la posesión de poder compartido, ni en una verdad o meta común. La filosofía ironista liberal tiene una gran importancia en vistas a la realización de cualquier tarea social, pero para dicha tarea es necesario que la solidaridad humana implique un entendimiento y una relación con las personas que somos solidarios, con la idea

---

<sup>99</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 98.

<sup>100</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 102-103.

es “uno de nosotros”, en donde el nosotros es algo mucho más restringido y más local que la raza humana. Esto tiene su razón de ser en que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos den la impresión de ser las más notorias, y la notoriedad estará a final de cuentas en función de ese léxico último históricamente contingente.<sup>101</sup>

Rorty considera que el progreso moral tiene que estar orientado a una mayor solidaridad humana, entendida como la capacidad de que las diferencias tradicionales (raza, tribu, religión, etc.) son insignificantes cuando se las compara cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y a la degradación. Por eso, Rorty distingue entre la solidaridad humana como identificación con la “humanidad como tal” y la solidaridad como duda respecto de sí mismo, característica de los Estados democráticos de los últimos siglos que no han sido capaces de hacer frente al dolor y a la humillación de las personas.<sup>102</sup>

## **b) Michel Foucault**

Consideramos que Michel Foucault ha sido uno de los genealogistas contemporáneos a MacIntyre que mejor supo continuar la investigación de Nietzsche. Puesto que MacIntyre realiza un estudio genealógico de la Modernidad para elaborar un diagnóstico, en muchas ocasiones recurre al pensamiento de Foucault relacionado con el desenmascaramiento y con la crítica a la sociedad burguesa.

Foucault establece que la labor indispensable que posibilita la genealogía radica en la percepción de los hechos que pasan desapercibidos por carecer de historia y que, por lo tanto, exige un saber meticuloso basado en la paciencia y

---

<sup>101</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 109-112 y 207-210.

<sup>102</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 210-216.

en una gran cantidad de información acumulada. Pero también destaca que este tipo de investigación se opone a la búsqueda del “origen” porque la genealogía se ocupa de la historia, a diferencia de la metafísica, con el objetivo de demostrar que las cosas carecen de esencia o que simplemente fueron construidas y que han surgido simplemente por azar. A partir de la historia se puede elaborar el genealogismo de la realidad, reírse de las solemnidades del origen como lugar de verdad -pues la verdad ha sido una construcción a lo largo de la historia-, y a descubrir los accidentes, las desviaciones y los errores que se hemos aceptado como la verdad pero que simplemente son exteriorizaciones de accidentes.<sup>103</sup>

Siguiendo a Nietzsche, Foucault formula que las fuerzas de la historia no obedecen a la Providencia del cristianismo, ni al destino griego, ni a leyes ocultas o mecánicas, sino al azar de la lucha como manifestación de la voluntad de poder, y de esta manera siempre existirán dominadores y dominados y de esta relación surge la diferenciación de valores, de clases, la idea de libertad, etc. como también las obligaciones, los derechos, los criterios de conducta, la violencia, etc. Por lo tanto la historia tiene un valor superior a la filosofía ya que la verdad y la virtud son meras construcciones: la historia puede darnos la solución para comprender la realidad que nos ha sido impuesta.<sup>104</sup>

El sentido histórico tiene tres usos que se oponen a las modalidades platónicas de la historia: la parodia o destructor de la realidad, el disociativo o destructor de la identidad y el sacrificial o destructor de la verdad. Estos tres usos de la historia permiten la liberación del modelo metafísico y antropológico de la memoria. La genealogía de la historia tiene como finalidad disolver las raíces de nuestra identidad, hacer aparecer todas las discontinuidades que

---

<sup>103</sup> Cfr. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 7-13.

<sup>104</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 21-23.

surcan nuestra vida y descubrir que toda voluntad de saber que recorre la humanidad indica que no hay conocimiento que no descansa en la injusticia.<sup>105</sup>

A partir del libro de Kant *¿Qué es la Ilustración?*, el pensador francés realiza unas agudas críticas a la Ilustración porque considera que es el movimiento de la Modernidad que ha determinado lo que hoy en día somos, pensamos y hacemos. Foucault describe cuatro ambigüedades en las que cae Kant:<sup>106</sup>

a) al referirse a la Ilustración como un proceso que está en desarrollo y a la vez como un proyecto por el cual hay que trabajar;

b) alaba el valor personal de atreverse a conocer pero desde dentro del movimiento ilustrado;

c) establece dos condiciones para que el hombre salga de la minoría de edad, que a la vez son espirituales y materiales, éticas y políticas; y

d) que el hombre tiene un uso de la razón que es público y privado: la razón en su uso público debe ser libre pero en su uso privado debe ser sumisa, lo que para Foucault significa todo lo contrario de la libertad de conciencia y, consecuentemente, la imposibilidad de una razón pública.

Pero la particularidad que más le llama la atención al pensador francés, respecto a esta obra de Kant, es la coincidencia entre la reflexión crítica y la reflexión histórica desde el interior del momento en el que escribe, lo cual convierte a dicha obra en un punto de partida de la Modernidad. Pero Foucault se pregunta si la Modernidad no debería considerarse más como una actitud que

---

<sup>105</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 26-31.

<sup>106</sup> Cfr. Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 335-339.

como un período histórico al instaurar un *ethos*, o un modo de filosofar, a partir del cual podemos realizar un análisis crítico de nosotros mismos como seres históricamente condicionados por medio de una serie de investigaciones históricas precisas (la crítica a la que se refiere Foucault no es trascendental ni metafísica sino que es genealógica en su finalidad y arqueológica como método).<sup>107</sup>

Si bien, como supone Foucault, no hemos llegado a la mayoría de edad propuesta por la Ilustración, hemos podido adquirir una manera de filosofar muy eficaz sobre nuestros límites y sobre la libertad.<sup>108</sup>

Foucault se introduce en el análisis de la política moderna partiendo del concepto de *biopolítica*. Con este término se refiere a los problemas gubernamentales que han surgido e incrementado desde el siglo XVIII en las poblaciones: salud, higiene, natalidad, razas, etc., desde la racionalidad política denominada liberalismo. Foucault no comprende cómo puede ser posible resolver estos asuntos a la vez que el liberalismo respeta los derechos de los individuos y la libertad de iniciativa, o bajo qué criterios se deben administrar estos problemas desde la lógica liberal.<sup>109</sup>

El liberalismo puede ser considerado desde múltiples perspectivas, pero Foucault lo analiza como un principio y método de racionalización del ejercicio de gobierno porque la racionalidad liberal rompe con la razón de Estado debido a que el gobierno no posee en sí mismo su razón de ser ni tiene que ser su principio regulador. La lógica liberal de gobierno es intentar reducir lo más posible la gobernabilidad con la idea de que se gobierna siempre demasiado.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 341, 345-348.

<sup>108</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 351-352.

<sup>109</sup> Cfr. *ibídem*, p. 209.

<sup>110</sup> Cfr. *ibídem*, p. 210.

Pero el liberalismo no se presenta como una utopía sino como una realidad crítica de la gobernabilidad del pasado, y a la que pretende limitar por sus abusos mediante la reforma y racionalización del gobierno. Esto no significa que el liberalismo surja a raíz de una reflexión jurídica sino de un análisis económico en la búsqueda de mayores beneficios, y por lo tanto la ley no se define por una juridicidad natural sino por la participación de los gobernados en un sistema parlamentario como método más eficaz de economía gubernamental. Otra consecuencia que encuentra Foucault respecto al origen económico del liberalismo es que sus gobiernos no han sido verdaderamente democráticos ni se han sustentado en el derecho.<sup>111</sup>

Michel Foucault afirma que el temor del liberalismo radica en el intervencionismo económico, en el agrandamiento de los aparatos de gobierno, en la burocracia y rigidez de los mecanismos de poder con las consecuentes distorsiones económicas como producto de las intervenciones estatales. Pero específicamente el neoliberalismo norteamericano pretende extender los criterios racionales del Mercado a esferas que no pertenecen al orden de la economía como la familia, la salud, la delincuencia, etc.<sup>112</sup>

Otro tema de crucial importancia en el pensador francés es el poder. Foucault declara que el poder en las sociedades occidentales es demasiado restrictivo, pobre y negativo a causa del crecimiento del Estado europeo por medio del cual la burguesía necesitó elaborar un sistema jurídico para dar forma a los intercambios económicos que constituían la base de su propio desarrollo social. Pero para Foucault la sociedad es una atomización de individuos que ya no puede ser dominada por un sistema jurídico y necesita de una multitud de poderes heterogéneos que dominen el cuerpo y la vida misma de los individuos. Por lo tanto la sociedad se ha transformado en un archipiélago de mecanismos de poderes diferentes que no dependen de un

---

<sup>111</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 212-213.

<sup>112</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 214-215.

poder central y que van creciendo y perfeccionándose continuamente. Este tipo de poder, a diferencia de los controles globales y de masa, es atómico lo cual permite un control más individualizado en diversas esferas de la vida: en las escuelas, en el trabajo, en la cárcel, en los hospitales, etc.<sup>113</sup>

### 2.3. REPUBLICANISMO

El republicanismo que ha surgido en los últimos años es un intento por recuperar algunos valores del republicanismo clásico tales como la participación ciudadana en la vida pública, el fomento de las virtudes cívicas, la libertad de los ciudadanos, los valores de las costumbres, etc. También tienen como objetivo mejorar el pensamiento del republicanismo clásico, reformulando el concepto de libertad y proponiendo soluciones igualitarias en el control de la riqueza desmedida o frente al elitismo masculino y militar.

El origen del Republicanismo se remonta a la Roma clásica. Siglos después resurge en el Renacimiento del norte de Italia en aquellas ciudades-estado que la prosperidad económica derivó, entre tantos progresos, en la independencia y autonomía respecto a cualquier dominación. Puesto que todos los habitantes de estas ciudades eran ciudadanos con iguales derechos, no resultó difícil la instauración del sistema de gobierno republicano clásico. Con motivo de la guerra civil inglesa del siglo XVII, algunos conceptos elementales del republicanismo se recuperan con la implementación de un sistema legal por el cual los ciudadanos quedaban sometidos bajo la misma ley, incluido el rey. Los colonos norteamericanos del siglo XVIII también heredaron el espíritu republicano por el afán de libertad e independencia del Parlamento inglés.

---

<sup>113</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 236-241.

Pettit encuentra en el republicanismo tradicional un conjunto de ideas que conviene recuperar y a partir de las cuales podrá se podrá edificar un republicanismo moderno. Por ejemplo, para los republicanos clásicos los bienes de la participación política y la virtud cívica eran componentes muy valiosos para la prosperidad humana. Por otro lado, el concepto de libertad ha sido reformulado por los republicanos modernos a fin de lograr una libertad política ampliada a todos los miembros de la sociedad, y a partir de la cual se construye la ciudadanía activa y la virtud cívica.

Los republicanos clásicos tenían una concepción decididamente negativa de la libertad política, y de hecho, la concepción republicana de la libertad era entendida como la independencia de un poder arbitrario, en particular. La idea de la libertad en la tradición republicana clásica tiene sus raíces en la jurisprudencia romana y en su categórica distinción fundamental entre los hombres libres y los hombres esclavos. Pero estos errores no son motivo para negar la importancia que los republicanos clásicos otorgaban a la participación política activa, a la virtud cívica, a la lucha contra la corrupción, etc.

Las diversas formas de republicanismo se han distinguido por reconocer a la libertad como no-dependencia como el valor político supremo y por el tipo de instituciones políticas que colectivamente han escogido. El Estado es la principal institución que puede garantizar la libertad, las instituciones republicanas y la legislación ante cualquier forma de riqueza abusiva. Pero el Estado debe estar sometido al bien común de los ciudadanos, limitado por una legislación, de manera que no exista un poder absoluto. Por lo tanto, podemos concluir que el republicanismo es una teoría de la libertad y de gobierno, en la cual la libertad significa no-dominación y el Estado debe estar limitado y debe proporcionar un régimen constitucional.

Philip Pettit, en la actualidad uno de los más desatacados representantes de esta corriente, explica que a principios del siglo XIX fue reemplazado por el

liberalismo clásico con un concepto más simple de ciudadanía y concibiendo la libertad como no-interferencia. La concepción republicana de la libertad como no-dominación ofrece un interesante contrapunto a la idea dominante de la libertad como no interferencia, y sugiere una visión distintiva del Estado y su función. Y, también, la concepción republicana de las instituciones necesarias para una sociedad libre ofrece una especie de desafío a énfasis, prevaleciente en muchos círculos, en la democracia mayoritaria. Pero esta versión del republicanismo significó un cambio sustancial con la doctrina de origen.<sup>114</sup>

La recuperación de la tradición republicana que han propuesto algunos autores como Skinner, Pocok, Viroli, Pettit, etc., está muy lejos de la tradición populista que ve en la participación democrática del pueblo como la mejor forma de bien político. Dicho autores aspiran a una participación democrática necesaria para ejercer la libertad como no-dominación, proponiendo un Estado y una sociedad civil basada en autoridades públicas que ejerzan las virtudes y eviten la corrupción, por encima de cualquier tipo de creencia religiosa.<sup>115</sup>

### **a) Philip Pettit**

Pettit comienza a esbozar su idea de libertad política a partir de la recensión a la conceptualización de libertad formulada por Isaiah Berlin en *Dos conceptos de la libertad*. Berlin establece dos tipos de libertades: a) la libertad negativa o libertad como no-interferencia y b) la libertad positiva referida al autodomínio de las personas. La libertad como no-interferencia significa permitir que las personas realicen lo que ellas deseen sin ningún tipo de impedimento. Esta definición está asociada con autores autoritarios y liberales como Hobbes, Filmer, Betham, J. S. Mill, Tocqueville, Jefferson, etc. La libertad positiva, por la cual una persona es libre en la medida que ejerza el autocontrol

---

<sup>114</sup> Cfr. Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 63-75.

<sup>115</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 24-29.

o dominio de sí mismo, es incorporada por Berlin a partir de autores como Herder, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, etc.<sup>116</sup>

Pero ninguno de estos dos conceptos de libertad, argumenta Pettit, han hecho aportes favorables al pensamiento político y, por lo tanto, no son significaciones suficientemente adecuadas para un ideal político. Este autor propone un tercer concepto de libertad más acorde con la tradición republicana y con un ideal de libertad política y social: la libertad como no-dominación o libertad como ausencia de servidumbre. La libertad como no-dominación es un ideal social que exige la no interferencia arbitraria de unas personas sobre otras y puede promoverse socialmente, o mediante la igualdad de poderes de todos los ciudadanos, o a través de un régimen jurídico que detengan la pretensión de dominación de las personas, sin que el propio sistema jurídico se transforme en un poder dominador.<sup>117</sup>

La no-dominación está relacionada con el carácter cívico que otorgaban los romanos a la libertad: una libertad cívica, muy distinta a la libertad del siglo XVII, que presupone la presencia de un gran número de participantes que interactúan. A partir de la interacción la no-dominación llega a ser un asunto de común conocimiento entre los individuos, ligada a un aspecto subjetivo y un aspecto inter-subjetivo: la tranquilidad y la seguridad personal, y el bien común.<sup>118</sup>

Pero el objetivo de Pettit es elaborar un ideal político como es el Republicanismo cívico partiendo de la libertad como no-dominación y de los beneficios que dicha libertad proporciona: la falta de inseguridad, la ausencia de necesidad de atención estratégica frente a los poderosos y la igualdad del status social. La libertad como no-dominación y sus beneficios son de tal

---

<sup>116</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 35-38.

<sup>117</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 40-41, 56-58 y 95.

<sup>118</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 95-101.

magnitud que constituyen un bien instrumental, o sea, una necesidad que es superior al resto de los deseos de las personas, alcanzable mediante la libertad política de los ciudadanos a través del Estado. La libertad política se logra por medio de un orden racional de leyes, normas e instituciones que permiten una república genuina de ciudadanos iguales ante el Estado de Derecho, donde ningún ciudadano puede ser dueño de otro.<sup>119</sup>

El desarrollo del concepto de libertad que efectúa Pettit no está aislado de otros requisitos como la igualdad y la comunidad. Es preciso tener en cuenta que la libertad como no-dominación es un bien significativamente igualitario: hay una situación de igualdad de no-dominación pero que no está similarmente vinculada con la igualdad de recursos y oportunidades, es decir, con la igualdad material. También la libertad como no-dominación es un bien comunitario pues tiene un carácter social que implica una mutua interacción entre las personas, pero, además, el carácter comunitario de la libertad como no-dominación es una noción tan básica como la libertad individual.<sup>120</sup>

La filosofía política republicana comprende el método rawlsiano de equilibrio reflexivo: según nos dé una imagen reflexivamente aceptable de lo que el Estado es o debería ser. De esta manera, el republicanismo contemporáneo hace posible un Estado pluralista con un lenguaje de libertad para dar soluciones a la variedad de exigencias que plantean los ciudadanos: seguridad, orden, respeto por la propiedad privada, ecología, feminismo, multiculturalismo, etc.; esto es posible porque en un Estado republicano la propuesta de libertad como no-dominación se halla intrínsecamente comprometida con la variedad de intereses y necesidades individuales y colectivas. Pettit, respondiendo al cuestionamiento que le formula MacIntyre

---

<sup>119</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 116-122 y 131-133. Una profundización del concepto de libertad como no-dominación puede encontrarse en Philip Pettit, *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge, Polity Press, 2001, cap. 6.

<sup>120</sup> Cfr. Philip Pettit, *Republicanism*, op. cit., cap. IV. Pettit profundizará en otros aspectos de la libertad como la acción libre y responsable, la libertad de propiedad, etc., en *A Theory of Freedom*, op. cit., cap. I.

acerca de qué tipos de instituciones son necesarias para poner en práctica el republicanismo, propone cinco requisitos fundamentales para el buen funcionamiento del Estado: la defensa exterior, la protección interior, la independencia personal, la prosperidad económica y la vida pública.<sup>121</sup>

Las formas republicanas que establece Pettit para la eficacia de un Estado republicano son el constitucionalismo y la democracia. El carácter constitucionalista permite que el Estado no quede sometido a poderes arbitrarios para lo cual requerirá de tres condiciones:<sup>122</sup>

a) El imperio de la ley. El Estado debe actuar movido solo por la ley que satisfaga restricciones establecidas y no según los casos particulares;

b) La restricción de la dispersión del poder. El poder del Estado debe quedar reducido a los poderes ejecutivo, legislativo y judicial;

c) Dificultar a la voluntad mayoritaria la modificación de partes fundamentales de las leyes.

Respecto a la democracia como forma de gobierno republicano, Pettit propone una democracia deliberativa de modo que los ciudadanos, además del consentimiento requerido para una democracia, puedan discutir de manera deliberativa las acciones del gobierno, y en donde el Estado represente efectivamente a diferentes sectores de la población, se mantenga ajeno a las influencias económicas o de cualquier tipo de poderes y sea sensible a las críticas formuladas hacia el Estado. Otra particularidad que caracteriza a la democracia deliberativa es la constitución de leyes a partir de prueba y

---

<sup>121</sup> Cfr. *ibídem*, cap. V.

<sup>122</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 227-239.

selección, en lugar de diseñar leyes por consenso, de forma que se garantice el pluralismo de una manera real y no retórica.<sup>123</sup>

Además de las instituciones constitucionalistas y democráticas necesarias para un republicanismo cívico, Pettit también comprende la necesidad de establecer un control a los responsables de conducir la república, pues no se hallan exentos de cometer cualquier delito aunque personalmente considera que la mayoría de las personas no son corruptas de hecho, pero sí susceptibles de corrupción ante grandes tentaciones. Para prevenir la corrupción Pettit establece tres principios estratégicos para la sanción y depuración, el castigo o la recompensa: en el primer principio propone una criba antes que llegar a las sanciones, en el segundo principio dispone sanciones que vengan en apoyo de los cumplidores y en el tercer principio elabora sanciones estructurales para lidiar con la posibilidad de villanía. El autor también reconoce que estos asuntos no son específicos de la filosofía política pero son imprescindibles para el funcionamiento institucional del republicanismo.<sup>124</sup>

Con el objetivo de concretar la realidad cívica de una república legal es necesario impulsar leyes que promuevan los objetivos de la república y de las normas cívicas y de las virtudes ciudadanas. Pero la posibilidad de esta civilidad ampliamente difundida puede darse por la existencia de la libertad como no-dominación y porque los demás reconocen razones legales para respetarlas, no solamente por temor a la sanción jurídica. Pettit igualmente advierte que la civilidad no puede ser tan fácil de lograr como a menudo parece, pues entraña la interiorización de los valores públicos y el dominio de los deseos personales, en una comunidad con grupos diversos. Por este motivo, los ideales cívicos republicanos también necesitan de la promoción de la virtud cívica por parte de los ciudadanos en una comunidad donde los ciudadanos

---

<sup>123</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 244-263. También Pettit describe la importancia de la relación entre la libertad y la democracia en *A Theory of Freedom*, op. cit., cap. VII.

<sup>124</sup> Cfr. Philip Pettit, *Republicanism*, op. cit., pp. 286-299.

estén comprometidos con ese ideal. Por ejemplo, a través de la acción política colectiva, los ciudadanos pueden llevar los casos de dominación a la atención del público, ya que pueden apoyar leyes y políticas que aumentan la libertad republicana, y pueden hacer su parte en la defensa de las instituciones republicanas en la que debía hacerlo. Promover este tipo de compromiso con los ideales republicanos requerirá un programa bastante robusto de educación cívica, junto con una cultura que recompensa a la virtud con la estimación pública. Pero cuando la civilidad se logra entre los miembros de una sociedad, entonces surge una confianza ampliamente difundida que permite establecer una sociedad civil floreciente, lo cual no implica que la vigilancia republicana deba desaparecer o pueda descuidarse.<sup>125</sup>

## **b) Quentin Skinner**

Uno de los trabajos más meticulosos emprendidos en materia de teoría política moderna es el realizado por Skinner en *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. Fundamentado en los escritos de autores de la baja Edad media y de los comienzos de la Edad moderna, el autor intenta demostrar el proceso histórico por el cual se llegó a formar el concepto de Estado Moderno. La innovación fundamental surge con la sustitución del gobernante como fuerza superior de su ciudad, por la creación de un Estado como un orden separado y superior, que el gobernante debe conservar. El Estado se posiciona como la base del gobierno, como única fuente de ley y fuerza legítima dentro de su propio territorio y como objeto de lealtades por parte de los ciudadanos. Uno de los objetivos principales de Skinner en *Los fundamentos del pensamiento político moderno* es demostrar el proceso evolutivo del Estado moderno cuyos principales requisitos son la separación de la esfera política de la moral y que la autoridad suprema sea reconocida sin rivales dentro de cada territorio.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 319-325 y 340-345.

<sup>126</sup> Cfr. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, Fondo de cultura económica, 1986, pp. 359-362.

En los escritos de los humanistas de las ciudades-república del norte de Italia, Skinner percibe un importante afán por desarrollar y reformar el concepto de libertad a partir de nuevas formas de gobierno denominadas ciudades-repúblicas que pretendían independizarse del Imperio. Si bien las conceptualizaciones acerca de la libertad eran muy variadas, Quentin Skinner encuentra un común denominador en los diversos pensadores: la idea de ser libres de todo dominio externo de su vida política y el derecho de autogobierno republicano. También para dichos pensadores el ideal de libertad significaba independencia y autogobierno republicano, destacando que los ciudadanos debían dejar de lado todo interés personal, procurando que el bien individual se identificara con el bien de la ciudad.<sup>127</sup>

Puesto que la libertad para la teoría republicana clásica consiste en la participación en el gobierno del Estado, es necesaria la promoción de las virtudes cívicas entre los ciudadanos. De aquí comprendemos que la virtud de los gobernantes era un tema central para el logro del bien común, pues debían formarse hombres virtuosos de todas las clases de la sociedad que tuvieran la capacidad de dirigir al pueblo oponiéndose a cualquiera de los intereses faccionales. Siguiendo con las argumentaciones de las virtudes republicanas, Skinner razona que si quienes dirigen las instituciones son corruptos no puede esperarse que las instituciones puedan rectificarlo; pero en tanto los gobernantes sean hombres virtuosos, el bienestar de las instituciones será un tema secundario. El autor refuerza su argumento indicando que Maquiavelo y Montesquieu también dejaban en un segundo plano la maquinaria del gobierno para dar preponderancia al *espíritu* de los gobernantes.<sup>128</sup>

Skinner se opone al concepto de libertad negativa como simple ausencia de elemento constrictivo, principalmente difundida por Hobbes, Betham y más

---

<sup>127</sup> Cfr. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, México, Fondo de cultura económico, 1985, pp. 26-27, 61 y 64.

<sup>128</sup> Cfr. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, op. cit., pp. 65 y 204.

recientemente por Isaiah Berlin, y establece que la libertad individual solo es posible dentro de una forma particular de comunidad autónoma, pues la libertad supone la virtud, y únicamente los virtuosos son capaces de asegurar su propia libertad individual.<sup>129</sup>

Resulta paradójico para Skinner, que justamente en el crepúsculo de las ciudades-repúblicas se elaboraron los trabajos más originales e importantes del pensamiento político republicano. Precisamente, de los escritos de dicho período se sirve Skinner para recuperar la concepción republicana, pues considera que el republicanismo clásico puede proporcionarnos una concepción de la libertad y del Estado más adecuada que la concepción liberal. Skinner considera que la desviación y/o abandono del pensamiento republicano comienza con Hobbes y continúa con Locke, Jeremy Betham, Benjamin Constant, J. S. Mill, etc., a partir de una concepción individualista que concibe a la libertad como independencia privada que renuncia a la participación pública, dejando al Estado como simple garante del orden y de la libertad.<sup>130</sup>

En el intento por recuperar la teoría republicana clásica, Skinner trae a la memoria el resurgimiento del republicanismo en las ciudades del norte de Italia durante el Renacimiento. Por ejemplo, Skinner destaca que para Maquiavelo el tema central de los *Discursos* es expresar la concepción de la libertad en el pensamiento político republicano de los romanos: una libertad personal ligada a un Estado o comunidad que a su vez sea libre. La libertad individual está ligada a la capacidad humana de perseguir los propios objetivos y de asegurar las condiciones necesarias para evitar la coerción y la servidumbre. Pero la libertad humana requiere de un Estado que permita la participación política y el autogobierno de las repúblicas para alcanzar el bien común.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Cfr. Quentin Skinner (ed.), *La filosofía en la Historia*, op. cit., pp. 228-230.

<sup>130</sup> Cfr. Quentin Skinner, *States and Citizens. History, Theory, Prospects*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 15-21.

<sup>131</sup> Cfr. Quentin Skinner, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza editorial, 1984, pp. 67-76.

Especificando más el concepto de libertad personal, Maquiavelo propone una libertad negativa en cuanto el hombre es independiente de toda limitación impuesta por otros individuos o grupos sociales. Esta libertad solo puede ser ejercida en un tipo de organización política autárquica en la que el cuerpo político determina sus acciones comunitarias como un todo, y esto solamente es posible bajo formas de gobierno republicanas.<sup>132</sup>

La tarea principal de una filosofía política moderna y democrática es precisamente la articulación de la libertad individual y del Estado. Por este motivo Skinner reprocha a Hobbes no haber comprendido la esencia del argumento republicano clásico: solamente con una organización política libre (sin restricción para actuar en contra de su voluntad) es posible la libertad personal (de perseguir los propios fines). De esta manera, asegura Skinner, quienes se ponen al servicio de la comunidad para el cuidado y la defensa de la propia organización política por medio de actos virtuosos de servicios públicos, son capaces de asegurar su propia libertad.<sup>133</sup>

Finalmente, Quentin Skinner nos aclara que en ninguno de los escritos del pensador florentino se relaciona el concepto de libertad negativa con el de derechos individuales, pues el logro de la libertad social es posible solo por la realización de los deberes sociales y no asegurando nuestros derechos personales. Pero los republicanos clásicos argumentan que identificar la libertad negativa con los derechos individuales podría corromper a los ciudadanos y resulta un caso grave de imprudencia, pues el bien público quedaría supeditado al bien individual y privado. Además, el bien público es el motivo principal para obrar virtuosamente, buscando el bien común y el bien particular.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Cfr. Quentin Skinner (ed.), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 242-244.

<sup>133</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 250-255.

<sup>134</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 255-257.

## 2.4. COMUNITARISMO

El comunitarismo es una corriente de pensamiento socio-político con fundamentos filosóficos, surgido en la década de los ochenta en Gran Bretaña y Estados Unidos, principalmente como respuesta a *Teoría de la justicia* de John Rawls. El rasgo común más característico de los comunitaristas es la crítica al liberalismo, en algunos casos también al socialismo y a la post-modernidad, proponiendo una vuelta a la unión por lazos de solidaridad, de sangre, de historia, de cultura, de valores, etc., por medio de comunidades locales. Mediante una clasificación orientativa podemos distinguir básicamente dos grupos: unos son más radicales en sus críticas al liberalismo, como Robert Bellah, Alasdair MacIntyre o Michael Sandel, en otro grupo se encuentran quienes intentan conciliar el rechazo al individualismo con los principios de la modernidad: Amitai Etzioni, Charles Taylor y Michael Walzer. En general los comunitaristas se inspiran en la filosofía política clásica, especialmente de Aristóteles, en la filosofía de Hegel o en los fundadores de la democracia americana.

En el caso del comunitarismo hemos decidido explicar las principales ideas de esta corriente sustentados en sus autores más relevantes. Esta nueva disposición tiene como objetivo explicar las ideas que MacIntyre tiene en común con el comunitarismo, y formular una aproximación inicial al pensamiento de nuestro autor.

### **a) Oposición al individualismo social y al universalismo ético**

El primer blanco de las críticas comunitaristas es el individualismo forjado por la filosofía liberal. Las relaciones de contrato o utilitaristas promovidas por el liberalismo han reducido a las personas a un progresivo aislamiento con la consecuente fragmentación personal y atomización social. El comunitarismo propone recuperar la unidad de la identidad personal y social a través de lazos

de solidaridad, respeto, costumbres, valores, etc., establecidos dentro de comunidades locales con el objetivo de alcanzar el bien personal y común de los integrantes de la comunidad. El ejemplo paradigmático de comunidad es la familia, pues constituye la primera sociedad natural humana que da lugar a la solidaridad, sin regirse por convenciones o intereses. MacIntyre precisamente argumenta que la vulnerabilidad y la dependencia, como rasgos intrínsecos del hombre, originan una deuda continua con la familia y los amigos.<sup>135</sup>

En la concepción liberal, la sociedad es una sumatoria de individuos aislados, interrelacionados por una conveniencia política o económica, mientras que el socialismo hace desaparecer al individuo bajo la exaltación del Estado. El comunitarismo no cae en ninguno de estos dos extremos reduccionistas, recuperando la dimensión comunitaria del hombre y restableciendo un criterio de identidad dentro de un orden socio-político en el cual las personas son consideradas como fines en sí mismos y nunca como medios. Por lo tanto resulta un grave error considerar la primacía de la comunidad frente al individuo, lo cual también implicaría una interpretación falaz del concepto antropológico del comunitarismo, pues las personas son quienes determinan y permiten la existencia de la comunidad y no al revés.<sup>136</sup>

Bellah, por ejemplo, distingue un individualismo sensato -que sostiene la dignidad inviolable de todo ser humano por sí mismo- del "individualismo ontológico", que consiste en afirmar que el individuo es la realidad primordial y la sociedad es de orden sólo secundario, como expresa la teoría del contrato social. Esta concepción antropológica del liberalismo considera las relaciones humanas en la sociedad como transacciones o vínculos contractuales, en que cada uno cede algo a cambio de una ganancia y destaca los derechos individuales de tal manera, que quedan oscurecidos los deberes nativos hacia

---

<sup>135</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 159-160.

<sup>136</sup> Cfr. Amitai Etzioni, *La tercera vía. Hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo*, Madrid, Trotta, 2001, p. 16.

los demás y la participación en un proyecto común. Continuando con sus críticas al individualismo Bellah cita a Tocqueville, quien consideraba que en los orígenes de la sociedad norteamericana sus miembros confiaban más en sus opiniones en lugar de obedecer los dictados de la tradición o de la autoridad pero necesitaban la conformidad con las ideas de sus semejantes; esto derivó en que este tipo de individualista que huye de su comunidad y tradiciones, sea en el fondo, un conformista.<sup>137</sup>

Michael Sandel, refiriéndose a los tiempos actuales, explica que el crecimiento de la intolerancia surge precisamente en aquellos lugares donde se anulan las tradiciones y las costumbres, y los individuos se hallan atomizados y en situación de frustración generalizada. La atomización surge con el decaimiento de la participación en la vida pública y la conciencia del bien común, de manera que se favorece la política de los totalitarismos de masas.<sup>138</sup>

Desde otra perspectiva, Charles Taylor explica que el atomismo social es una consecuencia de la importancia que la sociedad tecnocrática y burocrática concede a la razón instrumental. De esta manera los individuos centran su vida en la realización personal como algo exclusivamente individual, mientras que los lazos sociales se desvanecen o se transforman en lazos personales puramente instrumentales. Para Taylor esto resulta una perversión de la cultura de la autenticidad porque solo se generan formas egocéntricas de auto-realización junto a una cultura del nihilismo, en donde hay una negación de todos los sentidos de significación.<sup>139</sup> También Taylor considera que una derivación del atomismo social es el atomismo político. Dicho atomismo concibe una prioridad categórica a los derechos individuales pero niegan esa prioridad al principio de pertenencia u obligación, de manera que los derechos

---

<sup>137</sup> Cfr. Robert Bellah, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, pp. 189-192 y 196-197.

<sup>138</sup> Cfr. Michael Sandel, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*. Barcelona, Marbot, 2008, p. 212.

<sup>139</sup> Cfr. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 91-93.

tienen un valor incondicional para los hombres mientras que los principios de pertenencia u obligación se consideran derivados. El atomismo político supone que el hombre aislado es autosuficiente y, por lo tanto asevera Taylor, la doctrina de los derechos quedan reducidos a una posición virtualmente insostenible. Precisamente, la doctrina de los derechos necesita un concepto de naturaleza humana que considera a los hombres como animales sociales y políticos, que no puede ser autosuficiente fuera de la sociedad.<sup>140</sup>

A partir de que John Rawls estableciera una concepción de la justicia como una realidad universal y a-temporal, los comunitaristas argumentan que las normas de la justicia se deben encontrar en las formas de vida y las tradiciones de sociedades particulares y, por lo tanto, pueden variar de un contexto a otro. Alasdair MacIntyre propone que cada comunidad política local establezca su propio concepto de justicia, con la necesidad de reformularlo cuando sea necesario, pues no existen principios sociales o políticamente neutrales. Desde el pensamiento de Charles Taylor, la universalidad y la consecuente neutralidad que promueve el liberalismo es una contradicción pragmática, pues la universalidad es un particularismo disfrazado por la cual una cultura hegemónica se impone a otras culturas minoritarias, perdiendo sus identidades, de una manera sutil y discriminatoria.<sup>141</sup>

La crítica comunitarista al individualismo liberal y sus presupuestos epistemológicos posee la particularidad de mantener y fomentar el pluralismo de las sociedades contemporáneas. Esta perspectiva muestra también cómo se puede pensar la justicia sin buscar un punto de vista universal y sin elaborar principios generales válidos para todas las sociedades. Para Walzer, sólo a partir de una comunidad política y de un particularismo histórico y social, puede ser planteada la cuestión de la justicia. Pero la justicia como principio

---

<sup>140</sup> Cfr. Charles Taylor, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 225-228.

<sup>141</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 300-302; Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, Fondo de cultura económica, 2001, pp. 67-68.

político es susceptible de numerosas interpretaciones porque es una construcción humana y, por lo tanto, es difícil poder definirla de una sola manera. Esto se puede comprobar a partir de que diferentes filosofías políticas ofrecen interpretaciones diversas de la justicia, y por lo tanto será necesario continuar la discusión de este tema porque es un principio central de la tradición democrática.<sup>142</sup>

Los comunitaristas tienden a favorecer políticas destinadas a proteger y promover los lazos como la familia y los grupos de familia, a partir de medidas como el fomento del matrimonio y el aumento de la dificultad de la disolución del matrimonio legal. Por ejemplo, Amitai Etzioni expresa que la infraestructura moral necesita de cuatro formaciones sociales: las familias, las escuelas, las comunidades y la comunidad de comunidades. Puesto que a partir de las familias se constituyen las otras estructuras sociales, Etzioni propone una serie de medidas a favor de la familia: las madres y los padres deberían dedicar más tiempo a los hijos puesto que el afecto y los valores que se inculcan en los primeros años de vida son insustituibles. También formula una serie de políticas públicas que faciliten y fortalezcan a las familias: estipendios por hijos, permiso familiar y pago por un año, y la obligación de mantener el puesto de trabajo por dos años, beneficios marginales que trabajan a tiempo parcial, trabajos en el hogar, horarios flexibles, etc.<sup>143</sup>

## **b) La persona y la comunidad**

El individualismo y el atomismo social fueron los primeros temas ante los que reaccionaron los críticos del liberalismo, proponiendo una relación de reciprocidad entre el individuo y la sociedad. Por ejemplo Alasdair MacIntyre,

---

<sup>142</sup> Cfr. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Un defensa del pluralismo y de la igualdad*, México, Fondo de cultura económico, 1997, pp. 17-19.

<sup>143</sup> Cfr. Amitai Etzioni, *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 213-216; Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 158-159.

Michael Sandel y Charles Taylor coinciden en que el liberalismo de Rawls se construye a partir de una concepción demasiado individualista del yo, que se desentiende de los vínculos familiares, culturales, religiosos, raciales, etc., como si fueron temas accesorios a la vida de los hombres. Los comunitaristas procuran superar el procedimentalismo político, que garantiza la libertad de elección y la autonomía, y promueven a partir de políticas comunitarias los lazos más profundos que existen entre los miembros de una sociedad.

Pero es necesario tener en cuenta que las comunidades parten de un presupuesto ontológico sobre el que se sostiene el pensamiento comunitarista. Alasdair MacIntyre considera que la fragmentación humana, característica de la vida moderna, ha llevado a considerar a la vida como una secuencia de episodios aislados, privando del sentido teleológico al hombre. MacIntyre propone recuperar la unidad de la vida humana mediante la búsqueda del bien y del ejercicio de las virtudes dentro de una comunidad y de una historia que nos pertenezca.<sup>144</sup> El filósofo escocés encuentra en las comunidades el lugar para la indagación moral, la comprensión del mundo, la existencia y desarrollo de una tradición, la investigación, etc., o sea, un lugar imprescindible para el *florecimiento* de la persona y de la comunidad. Pero ante todo las comunidades son redes de reciprocidad establecidas por el reconocimiento de dependencia, en donde la persona puede afrontar las vulnerabilidades de la propia naturaleza humana y ayudar a otros afrontar sus propias vulnerabilidades.<sup>145</sup>

La mayoría de los comunitaristas apoyan los logros civiles y sociales de la Modernidad, pero destacando la importancia de mantener y profundizar distintos lazos de solidaridad. Pero a diferencia del liberalismo, los comunitaristas destacan que tanto el individuo como la sociedad no pueden desarrollarse plenamente de manera aislada y requieren de una mutua

---

<sup>144</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 252-254.

<sup>145</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 91-97.

colaboración. Por ejemplo Robert Bellah comenta que un yo vacío solo se comprende en un marco institucional particular como es el mundo impersonal de racionalidad y competencia, mientras que el yo integrado solamente tiene sentido en un contexto institucional como la comunidad. Las comunidades que propone Bellah poseen una historia que pretende no olvidar su pasado y por este motivo las denomina comunidades de memoria. Estas historias están compuestas por relatos y por personajes ejemplares que determinen el carácter virtuoso de la comunidad, y por relatos de sufrimiento compartido que en ocasiones crea identidades más profundas que el éxito.<sup>146</sup>

Las comunidades propuestas por Bellah son grupos humanos unidos por diversos lazos sociales que respetan las diferencias individuales y a la vez refuerzan la autonomía y la solidaridad, porque es en el aislamiento que promueve el individualismo radical donde las personas son más susceptibles de ser homogeneizadas.<sup>147</sup>

Amitai Etzioni propone reemplazar al sujeto racional económico, una construcción abstracta que busca maximizar una utilidad en la filosofía liberal, por un sujeto socioeconómico que en sus acciones conjuga la razón, los valores y la moralidad vinculado con otros sujetos de una comunidad. Los sujetos de la comunidad no actúan deontológicamente, sin la presión de las normas propias de la comunidad, ni tampoco de manera independiente de los compromisos sociales, por lo tanto sus límites son el respeto de la dignidad y la igualdad de la persona en su comunidad. Etzioni enuncia una *nueva regla de oro*: las virtudes sociales básicas configuran un orden social voluntario que permite una autonomía individual y sub-grupal limitada en un medido equilibrio. Es importante aclarar que la comunidad aporta a las personas una determinada tradición, historia, tradición, moral, etc., pero no constituye un árbitro moral

---

<sup>146</sup> Cfr. Robert Bellah, *Hábitos del corazón*, op. cit., p. 203.

<sup>147</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 214-215.

determinante puesto que los hombres son quienes deciden finalmente por sí mismos.<sup>148</sup>

El comunitarismo supera la dialéctica privado-público y reconoce la necesaria concurrencia de estos dos sectores, con sus respectivas lógicas económicas y formas jurídicas en la gestión del bien común. Reconoce además de manera explícita, como otro protagonista en la gestión del bien común, a esas formas de emprendimiento solidario propias de cooperativas, voluntariados, acciones comunales, cajas de compensación, fundaciones y corporaciones sin ánimo de lucro, asociaciones mutuales, etc. En la perspectiva comunitarista, los emprendimientos solidarios han de contribuir en la generación de riqueza económica, en su justa distribución y en el desarrollo de capital social de toda comunidad, de tal modo que la solidaridad no es un deber que se cumpla a regañadientes o por obligación, o con un cierto sentimiento de culpa y renunciando a los propios intereses en aras de los intereses de los demás. En la perspectiva comunitarista, la solidaridad es una obligación que tiene toda persona u organización, la cual se puede ejercer de manera autónoma y gozosa, satisfaciendo los intereses propios y de los otros.<sup>149</sup>

Para el liberalismo la sociedad es una sumatoria de individuos aislados, interrelacionados por una conveniencia política o económica, mientras que el socialismo hace desaparecer al individuo bajo la exaltación del Estado. El comunitarismo recupera la dimensión comunitaria del hombre y restablece un criterio de identidad dentro de un orden socio-político, en el cual las personas son consideradas como fines en sí mismo y nunca como un medio. Precisamente para recuperar o mantener una identidad local junto con el respeto intrínseco de las personas los comunitaristas proponen la virtud del patriotismo. Dicha virtud está ligada a unas reglas morales justificadas y

---

<sup>148</sup> Cfr. Amitai Etzioni, *La nueva regla de oro*, op. cit., pp. 283-285 y 296.

<sup>149</sup> Cfr. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, op. cit., pp. 78-79; Robert Bellah, *Hábitos del corazón*, op. cit., pp. 219-223; Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 145-151.

compartidas socialmente, de modo que cuando una persona percibe su pertenencia a una jerarquía, a una comunidad local o natural podrá mantener su lealtad a sus roles y a sus compromisos sociales. Las comunidades que desarrollan la virtud del patriotismo tienen una mayor facilidad para establecer y preocuparse por la práctica de la justicia dentro de la comunidad, para reparar por los delitos del propio país o para devolver a la comunidad los beneficios recibidos, etc. Precisamente, como los comunitaristas procuran el bien común de las comunidades, la moral del patriotismo se opone a cualquier tipo de nacionalismo como construcción abstracta, totalitaria y homogeneizante de la sociedad.<sup>150</sup>

### **c) La política de la comunidad**

Debido a la proliferación de los derechos en detrimento de las responsabilidades, algunos comunitaristas políticos proponen un aplazamiento en la creación de nuevos derechos para promover políticas públicas con el fin de reforzar las familias, escuelas, barrios, etc. Porque es desde estas comunidades locales básicas donde se pueden enseñar y desarrollar con naturalidad los valores, virtudes y normas de los ciudadanos, en lugar de someter las conductas a una normatividad jurídica general y desvinculada de las circunstancias particulares de las personas. En general, los comunitaristas cuentan con el apoyo del Estado para la prosperidad de estas comunidades, pero rechazan cualquier tipo de intromisión estatal en la vida privada de las personas, puesto que las comunidades se definen por relaciones afectivas entre los miembros y por un conjunto de valores compartidos que se comprometen a mantener y promover. Pero en una verdadera sociedad comunitaria la conducta social surge más por la voz de la moral interna de sus miembros que por la obligación de la ley (la ley deberá ser una consecuencia de la moralidad de los miembros de la comunidad), porque las comunidades se basan principalmente

---

<sup>150</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Is Patriotism a Virtue?*, Kansas, Kansas University Press, 1984, pp. 5-8.

en los valores compartidos y, en segundo orden, en la ley y el orden. De esta manera se puede comprender que el Estado no sea el principal estamento social, sino la sociedad y sus miembros.<sup>151</sup>

Puesto que el término *comunidad* es empleado de múltiples maneras, Roberth Bellah especifica que en sentido estricto una comunidad consiste en un grupo de personas dependientes entre sí, que participan en los debates y tomas de decisiones, compartiendo ciertas prácticas que definen a la comunidad y la mantienen. Pero estas comunidades tienen un fuerte sentido histórico que permite por medio de la narrativa, expresar los orígenes de la comunidad y de los valores comunitarios (estética, ética, rituales, etc.), las lealtades y los compromisos que mantienen viva a la comunidad.<sup>152</sup>

Los comunitaristas abogan por una política del reconocimiento de las personas y de las diversas comunidades (aún especialmente a partir del multiculturalismo surgido en la Modernidad). Según Taylor, la política del reconocimiento es posible dentro de una comunidad a partir de la cual se moldea la identidad personal, que es la interpretación que hace una persona de sí misma y de sus características como ser humano, y para el caso de las comunidades el reconocimiento se hace factible desde las demás comunidades. Pero este tipo de identidad no se elabora aisladamente sino a partir del diálogo abierto con otras personas, fundamentalmente de la propia comunidad, en el que no existen esquemas sociales definidos de antemano. Pero además, es imprescindible una política de la diferencia que permita el reconocimiento único de una persona o comunidad, de tal forma que una identidad mayoritaria respete a las identidades particulares y diferentes.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Cfr. Amitai Etzioni, *La nueva regla de oro*, op.cit., pp. 154-158, 169-171.

<sup>152</sup> Cfr. Robert Bellah, *Hábitos del corazón*, op. cit., pp. 393.

<sup>153</sup> Cfr. Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, op. cit., pp. 43-45 y 55-61; Charles Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 59-63.

Pero en una verdadera sociedad comunitaria la conducta social surge por la voz de la moral interna de sus miembros más que por la obligación de la ley (la ley deberá ser una consecuencia de la moralidad de los miembros de la comunidad), porque las comunidades se basan más en los valores compartidos que en la ley y el orden. De esta manera se puede comprender que el Estado no sea el principal estamento social, sino la sociedad y sus miembros.

Existen diversas clasificaciones acerca de los tipos de comunidad. Nosotros seguiremos la elaborada por la Stanford Encyclopedia of Philosophy:<sup>154</sup>

a) en primer lugar se encuentran las comunidades referidas al sentido geográfico, como puede un pueblo, una localidad o una ciudad. Son las comunidades más elementales donde desarrollan las personas sus vidas y por lo tanto los lugares más naturales para la protección, la identidad, la solidaridad, la trasmisión de valores, etc. Observando la importancia que implican estas comunidades en la vida de los ciudadanos, las políticas estatales deben cuidar y potenciar estos lugares de vida en común con el fin de promover el bien común entre los integrantes de la comunidad;

b) otro grupo lo integran aquellas comunidades que tienen una historia en común que se remonta a varias generaciones. Pero esta vinculación de historia no significa que las comunidades se mantengan por un simple tradicionalismo o añoranza por el pasado, sino que partiendo de una historia en común la comunidad se proyecta hacia el futuro con el fin de mejorar las relaciones comunitarias y luchar por el bien común.

c) en el tercer grupo de comunitaristas suelen ubicarse aquellos que proponen la implementación de los valores comunitarios a través de políticas

---

<sup>154</sup> Cfr. <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism>.

nacionales que aumenten la participación ciudadana y el civismo, como también el respeto al multiculturalismo y a las minorías sociales.

d) El último de los grupos comunitaristas está conformado por aquellas comunidades concordadas por actividades de un interés común como la cooperación social, el altruismo, valores de cualquier tipo, etc.

Como podemos observar son muy variadas las motivaciones que dan origen a las comunidades, pero todas se caracterizan por la búsqueda de algún bien común. Quizás, la idea de comunidades con objetivos específicos claros, puede dar lugar a interpretaciones erróneas tales como sociedades cerradas en las cuales no cabe el disenso moral, social o político. Pero justamente los comunitaristas valoran los cuestionamientos razonables con el fin de mejorar la vida de los miembros y de la calidad de la propia comunidad.

#### **d) Pluralismo sin relativismo**

El comunitarismo afirma la necesidad de entender el pluralismo no sólo como una realidad actual, sino también como la construcción cotidiana de actitudes y hábitos que permitan hacer trámite creativo de la diversidad, de la complejidad de intereses y conflictos que transitan por la trama social de las comunidades contemporáneas. Pero esta defensa del pluralismo no significa en absoluto que los comunitaristas promuevan o defiendan el relativismo cultural o moral, por el contrario, el respeto a las diversas tradiciones conlleva la obligación de las comunidades de una búsqueda continua de lo bueno y de lo verdadero para el bien de las personas, de la propia comunidad y del pluralismo.

Charles Taylor propone una política de la “identidad” y del “reconocimiento” como una necesidad humana vital frente a una situación de multiculturalismo. Esta propuesta se debe a que todo individuo o grupo social

moldea su identidad en parte por el reconocimiento o por la falta de reconocimiento de los demás y que tanto la identidad como el reconocimiento son necesarios para evitar discriminaciones y personalidades con una imagen de inferioridad. Para Taylor las políticas del reconocimiento de la dignidad de las personas y la exigencia de la igualdad social para las diversas culturas permite que cada vez más sociedades estén constituidas multiculturalmente, en el sentido de que incluyen varias comunidades culturales diferenciadas y con deseo de crecimiento.<sup>155</sup>

Independientemente de las preferencias personales que podamos tener, Taylor argumenta que los bienes establecidos en el orden social moderno generan obligaciones morales entre los individuos y no son resultado de una construcción artificial sino producto del carácter social de los seres humanos. Por este motivo el orden social moderno hay que concebirlo como una ética de la libertad y del beneficio mutuo que solo puede surgir de agentes morales independientes de órdenes jerárquicos, pero que requiere del ejercicio de las virtudes, y garantiza la libertad y los derechos a todos los integrantes.<sup>156</sup>

Pero los comunitaristas no creen que los vínculos comunitarios hayan desaparecido en su totalidad, sino que se han debilitado y han sido marginados de la vida pública, debido a que la política se desentiende de los valores, por la pretensión de la neutralidad. La burocracia estatal propia de los Estados modernos tiene un rol meramente administrativo que, en el mejor de los casos, procura el bienestar de los individuos y el orden social. El deterioro de los vínculos comunitarios produce un vacío social por el cual el individuo se queda solo e impotente frente al Estado Burocrático, con el riesgo de lo que Taylor denomina *despotismo blando*. Por eso Taylor defiende que el obrar humano es inconcebible sin su contextualización en marcos de referencias valorativas, lo

---

<sup>155</sup> Cfr. Charles Taylor, *Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, op. cit., pp. 43-45 y 91.

<sup>156</sup> Cfr. Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 26-28 y 34-35.

cual le permite establecer dentro de una pluralidad de bienes, una jerarquía en inferiores y superiores.<sup>157</sup>

Otra consecuencia del relativismo es la desorientación en materia de valores, moral, bien, etc. porque en las sociedades modernas se prepondera la libertad, sin ningún fundamento de racionalidad práctica, derivando en una mera libertad electiva de intereses y deseos. MacIntyre añade que es artificial la construcción de una ética prescindiendo por completo de las tradiciones sociales y culturales, pues la moral es un saber práctico y nuestras creencias parten de una tradición heredada. El comunitarismo defiende la objetividad moral frente al relativismo filosófico, pues las normas y los valores que se establecen son por buenas razones pero, en sentido análogo a la objetividad epistemológica, tiene un grado de provisionalidad en el sentido de que puede seguir rectificándose.<sup>158</sup>

Bellah sostiene que no se puede organizar una sociedad civil en base a unas reglas formales de convivencia con la pretensión de que los individuos se dicten sus propios valores con independencia absoluta de las personas, creencias o tradiciones. Uno de los ejemplos más recurrentes que cita Bellah es el origen de la democracia en Norteamérica, la cual tuvo su origen en ciertos valores compartidos: la dignidad humana, los derechos naturales, la igualdad entre los hombres, etc.<sup>159</sup>

Los comunitaristas acusan a los liberales que se preocupan principalmente de cuestiones normativas mientras que si hicieran mayor hincapié en la racionalidad práctica y en la búsqueda del bien comúnmente compartido, podrían encontrar soluciones de fondo a muchos problemas actuales en materia de sociedad y gobierno. Para Sandel, el mecanismo procedimental liberal por el

---

<sup>157</sup> Cfr. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., pp. 44-47.

<sup>158</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Madrid, Eiuinsa, 2001, pp. 333-337.

<sup>159</sup> Cfr. Robert Bellah, *Hábitos del corazón*, op. cit., p. 10.

cual los individuos eligen sus valores libre y aisladamente, conduce indefectiblemente al relativismo y a ineficaces principios morales y políticos. De esta manera, continúa Sandel, los valores que propugnan los liberales como la tolerancia, la igualdad y la libertad carecen de justificación en la medida que para el liberalismo todos los valores son subjetivos.<sup>160</sup>

### **e) La justicia comunitarista**

Para MacIntyre el concepto estricto de justicia es insuficiente como elemento de vínculo social e intenta solventar dichas carencias incorporando la virtud de la amistad con vista a la convivencia de la comunidad y a la realización del bien común.<sup>161</sup> Pero, además, la justicia requiere para su desarrollo un contexto social con criterios racionales de mérito y un acuerdo social sobre los criterios de racionalidad práctica y, por lo tanto, el Derecho y la moral no pueden ser independientes. De esta manera, las leyes serán verdaderamente justas cuando promuevan el bien común y cuando sean dictadas por la debida autoridad.<sup>162</sup>

También MacIntyre establece que el primer lugar político donde debe ejercitarse la justicia es la comunidad local, porque cualquier comunidad necesita establecer por medio de la deliberación racional cuáles son los bienes comunitarios. Es fundamental la deliberación sobre el bien para determinar un tipo de justicia social como bien fundamental comunitario, pues la justicia es el fundamento para los acuerdos elementales de convivencia, primordialmente en materia de política y de moral. Estas ideas se oponen frontalmente a la tradición liberal, pues MacIntyre estipula que cualquier concepto de justicia no puede concebirse de manera neutral, sino referido a algún tipo de racionalidad práctica. La justicia resulta una precondition para la racionalidad práctica

---

<sup>160</sup> Cfr. Michael Sandel, *Filosofía pública*, op. cit., pp. 204-210.

<sup>161</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., cap. XII.

<sup>162</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política*, op. cit., p. 89.

porque la justicia es una condición para alcanzar cualquier bien; por otro lado, teniendo en cuenta que el razonamiento práctico implica los bienes y las virtudes en las situaciones particulares sucede que no se puede ser racional en lo práctico sin ser justo.<sup>163</sup>

Michael Sandel critica principalmente la tesis de la prioridad del derecho sobre el bien y sostiene que la afirmación de Rawls de que la justicia es la virtud primordial de las instituciones sociales, es porque su liberalismo deontológico exige una concepción de la justicia que no presupone ninguna concepción particular del bien, a fin de que pueda servir de marco para que en su interior sean posibles diferentes concepciones del bien. En dicha concepción deontológica, la primacía de la justicia es una forma privilegiada de justificación de modo que el derecho es anterior al bien, no sólo porque sus exigencias tienen prioridad, sino porque sus principios se derivan de manera independiente. Según Sandel, la filosofía moral y política contemporánea posee un gran atractivo filosófico, pero la prioridad de lo correcto sobre lo bueno que formula es insostenible y que, a pesar del fracaso, es la doctrina con la que vivimos hoy en día.<sup>164</sup>

La tesis principal de Sandel es que la concepción de Rawls del sujeto, incapaz de compromisos constitutivos, es necesaria para que el derecho pueda tener prioridad sobre el bien y, a la vez, es contradictoria con los principios de justicia que Rawls pretende sustentar. Puesto que el principio de diferencia rawlsiano es un principio de repartición que refleja la idea por la cual la inequidad se justifica en tanto permita la ventaja de los más desposeídos, Rawls está presuponiendo la existencia de una comunidad con vínculos morales entre los miembros que van a repartir los bienes sociales. Además, Sandel aclara que este tipo de comunidad está excluida por la concepción de Rawls del sujeto sin

---

<sup>163</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 136 y 137; Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 186-187.

<sup>164</sup> Cfr. Michael Sandel, *Filosofía pública*, op. cit., pp. 214-215.

ataduras y definido con anterioridad a los fines que elige, pues no se puede a la vez considerar a la justicia como primordial y el principio de la diferencia como un principio de justicia.<sup>165</sup>

Para Michael Walzer es imprescindible elaborar una teoría social de los bienes, más que una teoría del bien, con el objetivo de elaborar una teoría sobre el pluralismo y, a la vez, sobre la justicia. Los bienes a los que se refiere el filósofo norteamericano no tienen una naturaleza esencial y, en consecuencia, la justicia distributiva debe tener una relación con el lugar que esos bienes ocupan en la vida de las personas que participan de la distribución; de esta manera la justicia distributiva es relativa a la significación social. La justicia distributiva se sustenta sobre un concepto de justicia que defiende la diferencia: bienes diferentes distribuidos por razones diferentes a grupos de gentes diferentes.<sup>166</sup>

El concepto de justicia de Walzer está en relación con la igualdad y, por lo tanto, es más importante el tipo de bienes por distribuir que su cantidad, y la desigualdad es ilegítima cuando es opresora, es decir cuando un tipo de bien, domina o influye sobre otros bienes (La distribución desigual de un bien es legítima dentro de su propia esfera de influencia). Los bienes a los que se refiere Walzer no deben influir sobre otras esferas que no sean las propias, de esta manera la desigualdad de las riquezas se justifica en la medida que no ejerce influjo sobre ámbitos que no deberían poder ser comprados con dinero. A esta relación Walzer la denomina igualdad compleja.

## 2.5. POSICIÓN TEÓRICA DE MACINTYRE

Luego de haber explicado brevemente las ideas de las principales corrientes y autores con los que se relacionó MacIntyre durante el desarrollo de

---

<sup>165</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 220-227.

<sup>166</sup> Cfr. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, op. cit., pp. 21-24.

su pensamiento, corresponde esbozar las ideas centrales desde las que se despliega el pensamiento de nuestro autor y sus diferencias, coincidencias, críticas e influencias con el liberalismo, el comunitarismo, el republicanismo y el post-modernismo.

### **2.5.1. Lineamientos generales**

Pero antes de comenzar con esta tarea nos parece necesario manifestar un tema muy importante en la obra general de MacIntyre que varios pensadores, tanto afines como antagónicos, parecen no percibir o pasar por alto.

En ningún momento de su extensa obra MacIntyre expresa su intención de elaborar un proyecto político alternativo de escala estatal para hacer frente a los diversos problemas políticos de las sociedades contemporáneas. Por el contrario, el filósofo escocés considera la imposibilidad de encontrar una propuesta política dentro de la sociedad liberal contemporánea. Primero, porque MacIntyre considera que el cambio hacia otro tipo de sociedad es tarea que compete a quienes se hallan en la arena de la política y no a los filósofos y segundo, porque el objetivo de su investigación es elaborar un diagnóstico ético-político crítico de la situación actual y revitalizar una determinada filosofía práctica aplicada en un tipo de praxis social denominada comunidades locales que permita a los ciudadanos protegerse de los problemas de las sociedades contemporáneas. Si bien la propuesta resulta sumamente atractiva, nuestro autor reconoce cierto carácter utópico de las comunidades que propone, y ello se nota en el vacío que MacIntyre deja respecto al funcionamiento de las comunidades locales: los mecanismos burocráticos internos, la administración de la justicia, la deliberación, la elección de las autoridades, etc. De todas maneras, aunque el filósofo escocés destaca que las comunidades propuestas

poseen un carácter ideal, no significa que en la práctica sean irrealizables, aunque muy probablemente sean demasiado imperfectas.<sup>167</sup>

Esta propuesta surge a raíz de una de las primeras y principales ideas que MacIntyre divulga: los conceptos morales se encuentran en la estructura misma de la vida social porque la ética es parte y aspecto de la política pues, siguiendo a Aristóteles, el bien del hombre solo puede alcanzarse en las comunidades políticas. De esta manera propone una ética de las virtudes practicada dentro de determinadas comunidades locales sostenidas por específicas relaciones sociales, con miras al bien individual y común, y como una forma de protección frente a los intereses y agresiones del Estado y del Mercado.<sup>168</sup>

Pero la intención de MacIntyre al concebir las comunidades locales es poder aplicar una filosofía práctica alternativa a toda la Modernidad, y por ello su propuesta moral y política resulta completamente incompatible con las normas, valores e instituciones de la sociedad contemporánea. Pero es necesario que las comunidades estén orientadas por los preceptos de la ley natural de modo que cada uno encuentre su propio bien en el bien común. A partir de esta praxis MacIntyre expone todo su pensamiento porque estima que cualquier investigación debe quedar subordinada a la práctica, de modo que la teoría no

---

<sup>167</sup> Agradecemos al profesor Alejandro Llano quien nos hizo reparar seriamente en esta cuestión pues, el mismo MacIntyre, se lo hizo notar en una conversación en la universidad de Notre Dame. Además nos explicó que MacIntyre nombra en reiteradas oportunidades a distintos tipos de comunidades pero en ningún caso presenta un “modelo” de comunidad. También se puede confrontar en Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 169-170; *Ética y política. Ensayos escogidos II: Prólogo*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 15; *Ética y política. Ensayos escogidos II, Tolerancia y bienes del conflicto*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 352; Kelvin Knighth (ed.), *The MacIntyre Reader: An Interview with Giovanna Borradori*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 265.

<sup>168</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., p. 11; *Ética y política, Prólogo*, op. cit., p. 10; *Marxismo y cristianismo*, op. cit., p. 25; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 139, 157 y 166-167.

sufra ninguna desviación; en este caso una teoría subordinada a la moral y a la política práctica.<sup>169</sup>

Respecto a la institución de estas comunidades socio-políticas y su relación con la teoría y con la praxis MacIntyre explica:

El pensamiento que hace falta es el pensamiento práctico, que ocasionalmente puede enfocarse a la ampliación de sus recursos planteando cuestiones de tipo teórico pero que, incluso en ese caso, siempre será con vistas a la praxis. Los ambientes en los que un pensamiento como éste se siente como en casa son, como ya he dicho, los de la praxis de cada día, los de la vida diaria de ciertos tipos de familia y ambientes domésticos, los de ciertos puestos de trabajo, los de ciertos tipos de escuela e iglesia y los de diversos tipos de comunidad local.<sup>170</sup>

En cierta manera, esta simple apreciación respecto al proyecto de Alasdair MacIntyre puede parecer algo intrascendente. Sin embargo, en nuestra opinión y luego de haber inquirido en una considerable bibliografía crítica, nos ha parecido que muchos autores pasan por alto el carácter propositivo y relativamente utópico del proyecto político macinteryano y, en consecuencia, tampoco interpretan que el filósofo escocés elabora una teoría fundamentada en una praxis original.

Como hemos enunciado anteriormente, los ejes de la teoría política macinteryana son la ética de las virtudes y la política de las comunidades locales, que nuestro autor desarrolla partiendo de las virtudes y de la *polis* aristotélicas para luego continuar profundizando estas ideas desde el pensamiento de Tomás de Aquino. Secundando estas ideas centrales y también dentro de la tradición aristotélico-tomista, MacIntyre explica otros conceptos muy importantes en su pensamiento como una específica antropología filosófica, la justicia, la racionalidad práctica, la ley moral natural, el bien

---

<sup>169</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Prólogo*, op. cit., p. 15; *Ética y política. Ensayos escogidos II, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 69 y 70.

<sup>170</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 308.

individual y común, etc.<sup>171</sup> MacIntyre encuentra en el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás una alternativa posible para enfrentarse a la filosofía y a la política liberal dominante y a los pensadores genealogistas.<sup>172</sup>

Pero también nuestro autor se da cuenta de la necesidad de proponer una filosofía política al margen de las dos instituciones que son el fundamento de la política de la Modernidad: el Estado y el Mercado. Nuestro autor advierte que ambas instituciones son producto de una ideología racionalista y están organizadas bajo estructuras burocráticas regidas por el criterio de costos-beneficios y de eficacia. En consecuencia tanto el Estado como el Mercado se manejan por valores creados y justificados de manera subjetivista. Además, el Estado contemporáneo ha adquirido una dimensión y una burocracia desproporcionada al punto de llegar a afectar a las economías nacionales y de hacer incomprensible a los ciudadanos su legislación, sus leyes impositivas y sus regulaciones administrativas.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Decidimos simplemente enunciar estas ideas centrales al pensamiento de MacIntyre puesto que a lo largo de la investigación se explicarán con detenimiento.

<sup>172</sup> MacIntyre denomina *Enciclopedia* a la tradición de pensamiento liberal, *Genealogía* a la tradición de pensamiento originado por Nietzsche y *Tradicición* a la tradición de investigación aristotélico-tomista. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., cap. VI, VIII y IX.

<sup>173</sup> Al respecto el filósofo escocés explica de manera contundente: "Pensemos, por tanto, en el Estado y en la economía nacional contemporáneos como en algo gigantesco, único, complejo, heterogéneo e inmensamente poderoso, dándonos cuenta de que ese algo expresa su poder como sus valores de dos formas muy diferentes. Tenemos, por un lado, la careta que se pone en las transacciones cotidianas en las que los individuos y grupos están obligados a tratar con una serie heterogénea de organismos corporativos públicos y privados: pagos de impuestos, solicitudes de empleo o asistencia, compra de casas, detenciones, educación. Aquí, lo que se encuentran en primer término los individuos y los grupos es con una aplicación administrativa de ciertas reglas a casos concretos. Estas reglas forman parte de códigos legales y reglamentaciones cuya complejidad las hace más o menos inaccesibles a la gran mayoría de individuos y grupos. Si los individuos o grupos tienen que cuestionar la aplicación de esas reglas en algún caso particular, tienen que ponerse en general en manos de los expertos. Si van más allá e intentan poner en cuestión se sentirán capaces de hacerlo con eficacia sólo en la medida en la que aprendan cómo emplear los mismo lenguajes y tipos de argumentos con los que los representantes del estado y del mercado justifiquen sus reglas y decisiones. Los conceptos centrales de esos lenguajes y argumentos son los de *utilidad* y *derechos*. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política: Tolerancia y bienes en conflicto*, op. cit., p. 334.

El Estado y los mercados nacionales e internacionales se hallan en una situación de unidad estrecha movida por sus propios intereses: el Estado obtiene los beneficios económicos de los impuestos de las operaciones de ambos mercados, y los mercados necesitan la seguridad legal y social para realizar sus negocios. Para esta interrelación se requiere del crecimiento económico, de trabajadores capacitados para en la producción y que a la vez que sean consumidores y obedientes a las leyes.<sup>174</sup>

Para el filósofo escocés el Estado moderno es incapaz de promover el bien común entre los miembros de un país porque está manejado por intereses económicos y sociales que se hallan en conflicto entre sí y porque el tamaño de los Estados hace que sea imposible procurar el bien común de los ciudadanos con eficacia. De todas maneras MacIntyre reconoce la importancia de los bienes públicos pertenecientes al Estado, sin confundirlos con el bien común de una Nación, pues cuando el Estado se presenta como el custodio del bien común es posible que las consecuencias sean totalmente contradictorias y peligrosas. El Estado tal como se presenta en la actualidad puede resolver problemas de bienes sociales y públicos en cuestiones externas, pero no tiene el poder suficiente como para promover los bienes más profundos de una sociedad y de las familias: la solidaridad, la reciprocidad y la deliberación comunitaria, la representación a un discapacitado, la participación política, etc. Además, nuestro autor juzga que el Estado no debe adoptar un punto de vista sobre el bien humano sino que debe ser neutral en cuestiones como la religión, la moral, la política, las formas de vida, etc.<sup>175</sup>

Otra preocupación de MacIntyre es que el Estado moderno no es un árbitro neutral en los conflictos sino que, casi siempre, es parte del conflicto social. De esta manera se puede comprender que la política estatal es una

---

<sup>174</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Tolerancia y bienes en conflicto*, op. cit., pp. 333-334

<sup>175</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 155-159; *Ética y política, Tolerancia y bienes en conflicto*, op. cit., p. 331 y 338-339.

política de intereses en conflicto constantes, dirigida por una reducida minoría de la población que se ocupa activamente de la política mientras la mayoría de los ciudadanos permanecen pasivos o solo tienen alguna intervención política en escasos momentos específicos. Además, la élite política posee una gran información mientras los electores reciben una información escasa y tendenciosa.<sup>176</sup>

Para el filósofo escocés el Mercado es la institución por antonomasia de la economía liberal dominante, en donde los individuos intercambian sus necesidades, deseos y bienes de acuerdo a los medios y a la capacidad que posean para negociar. Por lo tanto el Mercado no permite negociar en situaciones de igualdad porque de acuerdo con lo que se tenga para dar, se podrá también adquirir y quienes están en desventajas de recursos no poseen capacidad de negociación. De la misma manera que en la política, el Mercado ofrece una alternativas de preferencia que son presentadas y controladas por una élite. En definitiva, el lugar que el liberalismo presenta como de mayor expresión de la libertad también posee un poder que controla las preferencias.<sup>177</sup>

Pero el Estado y el Mercado necesitan constantemente legitimarse de cara a los miembros de una Nación como los auténticos defensores de los valores imprescindibles en una sociedad: la libertad, la igualdad, la democracia, la prosperidad, etc., sin embargo para nuestro autor ambas instituciones bajo esa retórica ocultan una política de dominación y explotación. En definitiva, los valores y los fines del Estado y del Mercado se hallan en una inexorable oposición con el bien individual y común de las comunidades locales propuestas por MacIntyre. Incluso, la racionalidad de las comunidades locales se halla constantemente amenazada por la sociedad contemporánea a través de

---

<sup>176</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 166-169; *Ética y política, Tolerancia y bienes en conflicto*, op. cit., p. 332.

<sup>177</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 321 y 328.

los medios de comunicación mediante la manipulación de la información y de los sentimientos. El filósofo escocés concluye *Ética y política*, una de sus últimas grandes obras, diciendo que todavía no ha encontrado la forma de enfrentarse de manera constructiva para defender la política racional de las comunidades locales frente a los intereses y objetivos de la cultura comercial y política imperante; lo cual confirma cierto carácter utópico, pero no irrealizable, de su proyecto.<sup>178</sup>

### **2.5.2. Relación con otros autores y corrientes de pensamiento**

A lo largo de sus obras MacIntyre formula críticas contundentes a diversos aspectos del pensamiento liberal y a sus consecuencias porque considera que el liberalismo es la ideología dominante desde hace tres siglos y, especialmente, porque posee innumerables errores filosóficos, políticos, sociales y morales. La relación con los comunitaristas se debe fundamentalmente a la reacción contra el liberalismo y por algunos temas en común que comparte con los pensadores de esta corriente, aunque MacIntyre no se considera propiamente un comunitarista. Con Friedrich Nietzsche se origina el pensamiento post-moderno como una crítica general a la cultura occidental y especialmente al pensamiento liberal, que MacIntyre aprovecha para rescatar algunas de esas críticas pero también demuestra la ausencia de propuestas y el peligro del relativismo al que conduce esta corriente. Finalmente, el Republicanismo renace con la idea de recuperar los valores republicanos del renacimiento italiano y como posible alternativa al liberalismo, pero MacIntyre no comparte las ideas esenciales de esta corriente de pensamiento.

Debido a su antigua pertenencia al marxismo, las primeras críticas de MacIntyre al liberalismo están centradas en el ámbito de la política y de la

---

<sup>178</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Tolerancia y bienes del conflicto*, op. cit., p. 352; John Horton and Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre: Alasdair MacIntyre, A Partial Response to my Critics*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 303.

economía. Posteriormente su crítica se extenderá al campo de la filosofía moral, a la antropología filosófica, a la epistemología, a la racionalidad práctica, etc.

MacIntyre expresa que mediante una economía capitalista y una política democrática, el liberalismo se ha ido reformulando para ocultar sus contradicciones inherentes, otorgando ciertos bienes sociales, económicos y políticos a los ciudadanos. Nuestro autor, como ya habían previsto algunos marxistas, considera que estas nuevas concesiones del liberalismo no son más que nuevas formas de dominación social por parte de élites que manejan los partidos y los medios de producción. Este liberalismo reformado presenta una serie de partidos políticos de tal modo que los ciudadanos puedan intervenir electoralmente de forma pasiva, excluyendo a la mayor parte de las personas de una participación seria y activa, con el fin de evitar que puedan proponerse formas políticas alternativas a la clase dominante.<sup>179</sup> Las críticas de MacIntyre al capitalismo desde su pertenencia al marxismo se han reformulado en cuanto a las formas pero no en cuanto al contenido. De manera categórica expresa:

Cuando estoy escribiendo esto, el capitalismo, con una variedad de formas que van desde el capitalismo de empresa de los Estados Unidos hasta el capitalismo de Estado de China, parece no tener casi oposición alguna en el mundo entero, excepto las de sus propias tendencias frustrantes y autodestructivas. En los Estados Unidos, durante una década en que la productividad ha aumentado constantemente, los salarios reales de muchos trabajadores de diversos tipos han bajado. Las diferencias entre los más ricos y los más pobres se han ampliado. Una caída del desempleo se considera en la bolsa como una mala noticia. Sectores cada vez más amplios de la fuerza laboral se han hecho conscientes de la inseguridad de sus empleos, ya que la rentabilidad y la acumulación de capital exigen la capacidad de despedir y contratar a voluntad. En las industrias del sector servicios, muchos empleados tienen que afrontar un trabajo insoportable con salarios bajísimos. El crecimiento de los recursos tecnológicos y de la potencia productiva tiene como consecuencia unas sociedades en que las expectativas son frustradas una y otra vez, y en las cuales los electores, no sabiendo hacia donde volverse, sustituyen un conjunto de políticos charlatanes por otro. En el mundo en general, la diferencia crucial se da entre las naciones capitalistas ricas y sus satélites inmediatos por una parte, y las condenadas actualmente a la pobreza de la exclusión y de la marginalidad con respecto a los mercados internacionales, por la otra.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y cristianismo*, op. cit. pp. 21-22.

<sup>180</sup> MacIntyre formula esta denuncia en el año 1995 y la confirma en el año 2006. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y cristianismo*, op. cit., pp. 24-25; *Ética y política, Tres perspectivas sobre el marxismo: 1953, 1968, 1995*, op. cit., pp. 246-247.

La manera en que el liberalismo logra descomponer la participación social y generar consumidores que sostienen el sistema capitalista es a partir de una posición individualista que considera al sujeto como un ser autosuficiente y con una dignidad moral eficiente para determinar y seguir su propio bien. Por este motivo el individualismo considera a los demás como posibles obstáculos para conseguir los propios intereses, separando al individuo del rol que representa y transformando la vida en una secuencia de sucesos. Ante semejantes premisas antropológicas el hombre pierde el sentido teleológico de la vida, pues no existe una unidad de la vida humana capaz de construir una identidad personal y social, o la búsqueda del bien y de la práctica de las virtudes. El individuo liberal se constituye en un yo desligado de toda historia y tradición social y moral, y resultan inviables las relaciones sociales propias de una comunidad participativa que necesitan los animales racionales y dependientes.<sup>181</sup>

Una vez adscripto al aristotelismo, MacIntyre confecciona una aguda crítica al proyecto moral liberal por pretender una ética universal y desvinculada de cualquier contexto histórico y social, independiente de cualquier tradición, y vinculado a un concepto de bien universal y abstracto, haciendo imposible la concepción de un bien común característico de una comunidad participativa. El objetivo de la filosofía moral liberal es organizar y armonizar las creencias morales de los miembros de una sociedad, estableciendo un consenso basado en la razón y en la experiencia de la humanidad que logre la aceptación de todas las creencias, reemplazando la religión por la justificación filosófica, estableciendo un particular concepto de naturaleza humana y la construcción de reglas morales distintas a las del pasado.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y cristianismo*, op. cit. pp. 22-23; *Tras la virtud*, op. cit., pp. 252-254, 266-277; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., cap. IX. XI y XII; *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 323.

<sup>182</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 65-75.

Según nuestro autor -no solamente es una tarea imposible pretender una moral universal y desarraigada de cualquier credo, filosofía o historia- sino que principalmente constituye un error con consecuencias fatales, pues los criterios de bueno o malo no quedan sometidos a la objetividad y a una autoridad competente, sino a construcciones racionales arbitrarias como la kantiana. Además, la historia de construir una moralidad de individuos desligados de cualquier tradición se ha convertido en un montón de disputas por resolver sin ningún resultado concreto, lo cual le permite comentar a MacIntyre, con cierto sarcasmo, que estos intentos se pueden encontrar en los cementerios de la filosofía académica que han generado las recensiones de los libros sobre este tipo de moral. Nuestro filósofo describe extensamente como el fracaso de esta construcción moral teórica derivó en una moral reducida a las preferencias, sentimientos y emociones individuales denominada emotivismo.<sup>183</sup>

Pero MacIntyre asevera que la neutralidad del razonamiento práctico y de la justicia propuesta por el liberalismo resulta una falacia pues no deja lugar a teorías rivales del bien humano, porque para el liberalismo el bien que está por encima de todo es el orden social y político liberal. El liberalismo, en definitiva, se constituye en una tradición con sus propios criterios de justificación racional, con sus instituciones sociales y con un conjunto de textos autorizados.<sup>184</sup>

La justicia en el pensamiento liberal tiene la función de resolver racionalmente los conflictos de las preferencias de los individuos o de grupos de individuos, y por lo tanto la justicia no es considerada en cuanto tal sino sometida al requisito de la racionalidad puesto que el liberalismo no posee una teoría integral del bien humano. Indefectiblemente, observa MacIntyre, el liberalismo debe someterse a continuos debates filosóficos acerca de los principios de la justicia que aún continúan inconclusos desde grandes filósofos

---

<sup>183</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 34-39; *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 319.

<sup>184</sup> Cfr. *ibídem*, p. 327-328.

como Kant, Jefferson y Mill hasta sus sucesores actuales como Hart, Rawls, Gewirth, Nozick, Dworkin y Ackerman.<sup>185</sup>

Cuando en *Tras la virtud*, MacIntyre decide analizar los conceptos cambiantes respecto a la justicia comienza explicando que toda sociedad necesita de un acuerdo práctico respecto al concepto de justicia y que no existe ningún principio social o políticamente neutral. A partir de estas aclaraciones, el filósofo escocés dedicará prácticamente todo un capítulo a explicar los errores más destacados en el pensamiento de John Rawls y de Robert Nozick.<sup>186</sup>

MacIntyre comienza cuestionando propuestas que son esenciales en el pensamiento de Rawls y de Nozick. La propuesta de Rawls referente a una situación hipotética en la cual un agente racional situado tras un velo de ignorancia debe elegir unos principios de justicia, está planteando una situación indefendible, pues cualquier agente racional no tendría más remedio que elegir solamente los principios de justicia enunciados por Rawls. Nozick formula el principio de justicia a partir de unas premisas acerca de los derechos inalienables de los individuos pero sin justificar las premisas a las que se refiere; y sólo de tales premisas es lógico que surjan tales principios de justicia.<sup>187</sup>

A pesar de pertenecer a la misma corriente de investigación, MacIntyre describe tres aspectos entre Rawls y Nozick que demuestran como el liberalismo, en temas estructurales, no posee conceptos básicos comunes:<sup>188</sup>

a) la incompatibilidad e inconmensurabilidad en la filosofía moral que hacen imposible el debate al nivel del conflicto social;

b) no tienen en cuenta el rol de las virtudes como elementos fundamentales de los ciudadanos; y

---

<sup>185</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 325-327.

<sup>186</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., cap. XVII.

<sup>187</sup> Cfr. *ibídem*, p. 304.

<sup>188</sup> Cfr. *ibídem*, p. 305.

c) no comparten aspectos sociales claves.

Continuando con estos tres aspectos y en relación con la justicia MacIntyre comenta que ambos autores poseen un procedimiento distinto para alcanzar la justicia. Rawls considera que la justicia es asunto de modelos presentes de distribución en los que el pasado resulta irrelevante, mientras que Nozick contempla sólo los títulos de lo que se adquirió legítimamente en el pasado y que los modelos presentes de distribución deben ser irrelevantes para la justicia. Además, MacIntyre destaca como un hecho negativo que ambos autores no consideren el valor del mérito al desarrollar el concepto de justicia, y explica que para Rawls el mérito queda velado por las reglas de la justicia y para Nozick el esquema de la justicia basado en los derechos no deja terreno al mérito.<sup>189</sup>

La causa por la cual Rawls y Nozick no reconocen el mérito en una conceptualización de la justicia se debe a que suponen al individuo por encima de la sociedad y que los intereses individuales son previos e independientes a los vínculos sociales y morales entre los individuos. Para ambos autores el hombre no es un ser social por naturaleza y, por lo tanto, mediante un acto voluntario elige el tipo de contrato social que le permitirá vivir con otros individuos racionales en una sociedad. De esta manera, para MacIntyre resulta coherente que el mérito en la teoría de la justicia de Rawls y de Nozick resulte insignificante, pues el mérito sólo puede admitirse en una comunidad cuyos miembros estén vinculados por el bien de los hombres y de la comunidad.<sup>190</sup>

Karl Popper fue una gran influencia para el filósofo escocés especialmente en el campo de la epistemología. MacIntyre, comentando el carácter de las generalizaciones en la ciencia social y su carencia de poder predictivo, acepta la crítica de Popper respecto a las predicciones innovadoras

---

<sup>189</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 305-307.

<sup>190</sup> Cfr. *ibídem*, p. 308.

radicales, pero agregando el carácter impredecible y contingente de la vida humana y del mundo social.<sup>191</sup>

Alasdair MacIntyre también admite algunos aspectos críticos que Popper formula al historicismo como la historia regida por leyes históricas evolutivas específicas que se manifiesta por medio de las grandes naciones, líderes, clases sociales, etc., de tal modo que el individuo resulta un simple espectador de los hechos históricos. Pero la idea central que MacIntyre rescata de *La miseria del historicismo* es la distinción entre una ley y una tendencia general.<sup>192</sup>

Por otro lado MacIntyre matiza al falsacionismo popperiano y propone un falibilismo que no aspira a una teoría perfecta o invulnerable sino a intentar aspirar a la mejor teoría posible, de modo de dejar abierta la posibilidad de que cuando surja una teoría mejor pueda ser reemplazada. Esta propuesta epistemológica lleva a nuestro autor a afirmar que no podemos asegurar poseer la verdad o la racionalidad completamente, sino sólo aseverar que son los mejores criterios presentados hasta el momento.<sup>193</sup>

Desde una perspectiva liberal capitalista, Milton Friedman y Friedrich von Hayek proponen un concepto de libertad como el valor supremo de un individuo y de una sociedad. Para poder gozar de dicha libertad, proponen una economía de Mercado que permita a los sectores privados reemplazar las funciones del Estado para reducir los gastos y mejorar la calidad de los servicios de los ciudadanos. Además, consideran que la libertad de los individuos que acudan al Mercado sin intervenciones de ningún tipo puede regular el sistema de precios y el principio de competencia, con excepcionales intervenciones del Estado.

---

<sup>191</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 124-130.

<sup>192</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y cristianismo*, op. cit., pp. 94-95 y 97.

<sup>193</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Tasks of the Philosophy, Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science*, op. cit., pp. 3-8; *Tras la virtud, Epílogo a la segunda edición inglesa*, op. cit., pp. 330-331.

MacIntyre no está de acuerdo con el concepto de libertad de Hayeck y Friedman, puesto que está desligado de los lazos sociales y morales entre los individuos y de una comunidad con un determinado bien común. MacIntyre está de acuerdo que es necesaria la libertad para que un Mercado actúe de modo verdaderamente libre y en el cual se pueda aceptar determinadas condiciones de intercambio, pero juzga que en los mercados capitalistas modernos los precios están impuestos por otros mercados particulares dentro del orden internacional y de la misma manera para los trabajadores o pequeños productores, de modo que no existe en la práctica una efectiva libertad. Nuestro autor acepta la condición de los mercados libres pero solamente en circunstancias muy específicas que distan mucho de la realidad del Mercado moderno.<sup>194</sup>

A partir de su adhesión al pensamiento aristotélico, MacIntyre desarrolla una filosofía moral y política alternativa al liberalismo sustentado básicamente en la ética de las virtudes y en las comunidades locales; de esta manera, sin pretenderlo, nuestro autor se convierte en uno de los principales representantes y precursores del comunitarismo. Pero estimamos conveniente explicar que esta afirmación no resulta del todo precisa; en primer lugar porque MacIntyre no se considera comunitarista, y en segundo lugar porque su intención no es formular algún tipo de proyecto social como intentan los comunitaristas.

Lo que no es, pues, estéril es la política que participan en la construcción y mantenimiento de las comunidades locales a pequeña escala, a nivel de la familia, el barrio, el lugar de trabajo, la parroquia, la escuela o clínica, comunidades en las que las necesidades de los hambrientos y las personas sin hogar pueden ser

---

<sup>194</sup> “Cuando, en las sociedades premodernas, los mercados eran auxiliares de una producción que no estaba destinada primariamente al mercado sino a las necesidades locales, de modo que el mercado ofrecía un instrumento útil de intercambio para el excedente de las comunidades locales, de modo que el mercado ofrecía un instrumento del que se beneficiaban todos los que participan en él, entonces se satisfacían las condiciones para que se diera la libertad. En una sociedad de pequeñas unidades productivas en la que cada una tiene oportunidad de poseer (y no indirectamente, mediante acciones) los medios de producción -el tipo de economía a la que apuntaban Chesterton y otros distribucionistas- los mercados libres serían una contrapartida necesaria de la libertad de propiedad y de la libertad de trabajo”. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y Cristianismo*, op. cit., p. 14.

satisfechas. Yo no soy comunitario. No creo en los ideales o formas de comunidad como una solución de los males sociales contemporáneos. Yo no doy mi lealtad política a programa alguno.<sup>195</sup>

MacIntyre supone un error por parte de los comunitaristas, promover una política estatal con los valores y los mecanismos específicos de las comunidades locales o suponer que exista algo bueno en las comunidades como tales. Estas dos afirmaciones se justifican a partir de que las comunidades solo pueden funcionar cuando poseen un tamaño relativamente pequeño de modo que las personas puedan conversar cara a cara, establecer un bien común compartido mediante el ejercicio de las virtudes. Cuando las comunidades locales son consideradas al margen de las virtudes es muy probable que se corrompan.<sup>196</sup>

Para MacIntyre, el Estado debe ser neutral en cuanto a la determinación de una concepción del bien humano pues dada la diversidad cultural de las sociedades actuales, cuando el Estado apoya un cierto tipo de bien directa o indirectamente está perjudicando a quienes no poseen la misma racionalidad práctica. Este es otro de los grandes temas que diferencian al pensador escocés de comunitaristas como Taylor, Sandel y Walzer.<sup>197</sup>

De todas maneras aunque MacIntyre no se reconozca comunitarista, acepta que tiene algunas ideas importantes en consonancia con el

---

<sup>195</sup> "What is not thus barren is the politic involved in constructing and sustaining small-scale local communities, at the level of the family, the neighborhood, the workplace, the parish, the school, or clinic, communities within which the needs of the hungry and the homeless can be met. I am not communitarian. I do not believe in ideals or forms of community as a nostrum for contemporary social ills. I give my political loyalty to no program". Cfr. Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader, An Interview with Giovanna Borradori*, op. cit., p. 265.

<sup>196</sup> Cfr. John Horton and Susan Mendus (ed.), *After MacIntyre: Alasdair MacIntyre, A partial Response to my Critics*, op. cit., p. 302; Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 167 y 169.

<sup>197</sup> Cuando MacIntyre propone la neutralidad estatal para evitar problemas de intolerancia o totalitarismo, debemos señalar que lo hace desde una propuesta teórica pues, como hemos mencionado anteriormente, para nuestro autor el Estado contemporáneo no es ni puede ser neutral con respecto a los valores y tampoco debe promover un conjunto de valores convenientes. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Tolerancia y bienes en conflicto*, op. cit., pp. 337-338; Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader, A Partial Response to my Critics*, op. cit., p. 303.

comunitarismo: la oposición a la filosofía y a la política liberal, la importancia de la persona en relación con la comunidad, la necesidad de una ética objetiva a nivel de la comunidad, una justicia con fundamento en el bien, la atención al multiculturalismo, etc.

Respecto a los autores republicanos como Skinner, Pocok, Pettit, etc., el filósofo escocés no ha tenido una particular relación en sus debates intelectuales, pero reconoce la importancia de los trabajos históricos realizados por Skinner y su relación con los hechos políticos que describe, pues para MacIntyre ni la filosofía y ni la política pueden estar escindidas de la historia.<sup>198</sup>

MacIntyre, respondiendo a un artículo escrito por Phillip Pettit,<sup>199</sup> explica que el autor pretende presentar al republicanismo como una tercera vía entre el liberalismo y el comunitarismo, y que Pettit posee una visión claramente romántica de la Nación al considerar a las comunidades reales o potenciales unificadas bajo el Estado. Para MacIntyre la visión romántica tiene poco en común con las concepciones genuinamente aristotélicas de la *polis*, que por diversas razones tiene que ser una forma relativamente local de la asociación política, y aún cuando las formas de la práctica basada en la comunidad aristotélica se generan en el mundo moderno, deben ser siempre a pequeña escala y local.<sup>200</sup>

En diversas oportunidades MacIntyre recrimina a la filosofía analítica, el hecho de realizar las investigaciones filosóficas abstraídas de los contextos

---

<sup>198</sup> Cfr. MacIntyre agradece los comentarios que Quentin Skinner le formuló a raíz de las conferencias dictadas en la Universidad de Princeton en 1994, y que posteriormente le sirvieron para la publicación de los ensayos: *Verdad y metira: ¿Cuál es el problema y qué podemos aprender de John Sturt Mill?* y *Verdad y mentira: ¿Qué podemos aprender de Kant?*; ambos publicados en el libro *Ética y política, Ensayos escogidos II*.

<sup>199</sup> Cfr. John Horton and Susan Mendus (eds.), *The MacIntyre Reader: Philip Pettit, Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 176-204.

<sup>200</sup> Cfr. John Horton and Susan Mendus (eds.), *The MacIntyre Reader, Alasdair MacIntyre: A Partial Responsive to my Critics*, op. cit., p. 302.

sociales e históricos. Según el pensador escocés la indagación histórica es imprescindible para establecer un punto de vista concreto.<sup>201</sup>

MacIntyre piensa que existen tres tipos de ataques a la veracidad. La primera forma de ataque consiste en impedir injustamente que los demás aprendan lo que deben aprender; la segunda forma de ataque consiste en ocultar la naturaleza de las relaciones que uno tiene con los demás; y la tercera forma de ataque a la veracidad se denomina ironía y está basada en el concepto de Richard Rorty, quien propone la duda radical acerca del vocabulario porque considera que no existen criterios racionales para establecer un vocabulario definido. Para comprender esta ironía, debemos aclarar lo que Rorty ha denominado como *vocabulario final*: el conjunto de palabras que el hombre necesita para justificar sus acciones, sus creencias y su vida. Pero Rorty elogia a los ironistas, quienes *sustentan hacia* el vocabulario final una actitud de duda radical y permanente, porque consideran que existen otros vocabularios finales alternativos y porque sostienen que no existen criterios racionales que sustenten la justificación de una elección entre vocabularios. Es por ello que los ironistas no son capaces de tomarse nada en serio porque son conscientes de la contingencia y fragilidad de sus vocabularios finales y por lo tanto de su propio yo.<sup>202</sup>

MacIntyre sostiene que este tipo de ironía es una acometida contra la veracidad que exigen las virtudes del reconocimiento y de la dependencia. Primero porque el vocabulario por el cual una persona se hace inteligible e intenta justificar sus acciones y creencias en una red de relaciones de reciprocidad nunca es del todo suyo. Ese vocabulario es de todos en una forma de vida común: son un conjunto de expresiones de vida compartida. Además, el uso de la ironía supone el distanciamiento del lenguaje común, de los juicios compartidos y de las relaciones sociales que presuponen el uso del lenguaje en la elaboración de estos juicios. De forma que si la ironía de alguien es genuina,

---

<sup>201</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 326-329.

<sup>202</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 177-179.

pone en duda sus relaciones comunitarias y el conocimiento que de sí mismo tiene, por lo que necesitará encontrar un apoyo fuera de las relaciones comunitarias. Esto lleva a MacIntyre a afirmar que desde el punto de vista de las virtudes, esta forma de ironía es una forma de evasión moral, pues implica una actitud a-crítica y no del todo justificada respecto al propio vocabulario final. Al menos genera una tensión entre el punto de vista de los compromisos valorativos y un cuestionamiento escéptico. Por supuesto que debe haber un momento para la crítica, pero no debe ser en todo momento ni en cualquier momento; a veces habrá que apartar la crítica. Pero lo que seguramente no debe haber es un momento adecuado para la ironía.<sup>203</sup>

Alasdair MacIntyre recurre a la explicación de Foucault acerca de que las redes institucionalizadas de reciprocidad son siempre estructuras desiguales del poder que están planificadas para ocultar y proteger la desigualdad de la distribución. Por este motivo, cuando nuestro autor comenta las relaciones de reciprocidad que deben existir en una comunidad de bienes compartidos, considera que el ejercicio de las virtudes es imprescindible para evitar las posibles desigualdades y las corrupciones a las que está sujeto el uso del poder. De esta manera el poder, en cualquiera de sus manifestaciones, es una realidad con la que hay que aprender a convivir y a luchar.<sup>204</sup>

MacIntyre observa que a pesar de la distancia ideológica, Foucault termina pensando como Kant respecto a que la Ilustración es una tarea a realizar o una condición para la que los seres humanos piensen de manera autónoma. Foucault mantiene la idea de que a través de la investigación de nuestra particularidad es posible llegar a ser capaces de comprobar los límites que debemos trascender para ser libres y capacitarnos para deshacer de las relaciones de poder surgidas de las tecnologías de la producción económica, de la regulación social y de la comunicación. Para MacIntyre, la absoluta

---

<sup>203</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 180-181.

<sup>204</sup> Cfr. *ibidem*, p. 122.

autonomía del pensamiento que afirma Foucault, fomenta el resurgimiento los antiguos proyectos sociales, económicos y tecnológicos de la Ilustración para alcanzar sus proyectos morales y políticos.<sup>205</sup>

Pero sin lugar a dudas el filósofo escocés reconoce la honestidad, la sistematización y a la erudición de la investigación de Michel Foucault, lo cual lo ha convertido en el mejor discípulo de Friedrich Nietzsche. De todas maneras Foucault reconoce que Nietzsche no tuvo una oposición tan radical al enciclopedismo sino que incluso, en ocasiones, se identificó con sus ideas. Pero Foucault también incurre en una paradoja cuando las intuiciones que proporciona acerca los usos de la historia son las responsables de subvertir y comprender el proyecto, pues la recusación nietzscheana de la historia formulada por Foucault es autorreferencial.<sup>206</sup>

Otra de las contradicciones de Foucault fue su rechazo a la academia y a los planes de enseñanza característicos del enciclopedismo. Debido a su postura genealogista, el filósofo francés intentó devolver a la enseñanza académica el proyecto de Nietzsche con las consecuentes críticas a las universidades burguesas y retirándose de la docencia universitaria francesa, pero finalmente terminó los últimos años de su vida enseñando desde el College de France.<sup>207</sup> MacIntyre supone que este hecho se debió al fracaso del genealogismo como un programa de investigación que Foucault prácticamente abandonó debido a las insuficientes respuestas que daba el genealogismo y al empobrecimiento progresivo de la historia por la genealogía. De todas maneras el pensador escocés reconoce las contribuciones del genealogismo por el éxito logrado al refutar la forma enciclopedista de la investigación moral.<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, Algunos proyectos de la Ilustración reconsiderados*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 275-278.

<sup>206</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 76-77 y 80-81.

<sup>207</sup> Cfr. *ibídem*, p. 83.

<sup>208</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 84-86.

Finalmente, MacIntyre destaca que a pesar de que Foucault intentaba desenmascarar las tradiciones de los textos establecidos, los criterios impuestos en las disciplinas científicas, los mecanismos convencionales de un discurso, etc., con el objetivo de elaborar un discurso que llama al desorden, pero que de hecho nunca alcanzó su objetivo. Este argumento sumado al fracaso del genealogismo, al cambio de perspectiva filosófica durante los últimos años del filósofo francés junto a su regreso al mundo académico, le permiten concretar a MacIntyre que “El radical se ha hecho conservador, si es que no conservadurista. La subversión se ha subvertido mediante el empleo que hace de ese mismo modo académico que aspiraba a socavar”.<sup>209</sup>

---

<sup>209</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 270-271.



## CAPÍTULO 3. IDEAS FUNDAMENTALES

Para entender adecuadamente los temas específicos de nuestra investigación, resulta imprescindible aclarar algunas ideas fundamentales que constituyen los cimientos sobre los que MacIntyre elabora sus tesis más detalladas. Tales ideas caracterizan el conjunto del pensamiento maduro del pensador escocés y le permiten establecer una estructura conceptual, de manera que el progreso intelectual se vaya desarrollando con una sólida coherencia interna.

A nuestro entender las ideas fundamentales pueden ser categorizadas como específicas de la investigación interdisciplinar o como las pertenecientes a una tradición de investigación; dentro de estas dos grandes categorías se hallan las mencionadas ideas propiamente dichos: el enfoque antropológico, sociológico e histórico de las acciones humanas; la historia y el lenguaje como respaldo de la filosofía; la armonía entre la ética y la política; la tradición aristotélico-tomista; la unidad de praxis y teoría; la confrontación de tradiciones y la crisis epistemológica; y una determinada epistemología.

MacIntyre elabora su pensamiento a partir de la consideración de las características fundamentales del ser humano. Por este motivo, la antropología filosófica será el punto de referencia a partir del cual se desarrollarán todas sus argumentaciones. La historia y la sociología le permiten al filósofo escocés otorgar a las acciones humanas una identidad social y temporal, con el fin de no incurrir en construcciones abstractas e inaplicables a la realidad. También MacIntyre recurre a la historia y al lenguaje como herramientas imprescindibles para la significación de los conceptos filosóficos, y a la interrelación entre la moral y la política para el estudio del bien individual y común de los seres humanos.

A lo largo de todo el desarrollo del pensamiento de nuestro autor, la investigación se presenta como un recurso indispensable para el progreso y la confrontación de sus reflexiones. Pero nuestro autor se da cuenta de que cualquier tipo de investigación debe realizarse dentro de una *tradición o corriente de investigación* pues, como insiste en reiteradas oportunidades para refutar al racionalismo liberal, nunca se investiga partiendo de cero, ni de manera aislada o abstracta. Por lo tanto, no solamente MacIntyre se inscribe dentro de la tradición aristotélico-tomista para continuar con su propia investigación sino que, además, las ideas fundamentales que aquí exponemos serán las herramientas que utilizará como recursos de un modelo particular de investigación.

Con motivo de sus desaciertos teóricos debidos al descuido de la praxis, una de las primeras ideas que nuestro autor formula a partir de su adscripción a la Tradición -con el fin de evitar cualquier especulación desacertada- es que la praxis debe preceder a la argumentación teórica, pues la función de la teoría es justificar racionalmente la práctica.

Según MacIntyre, a medida que una tradición progresa en el desarrollo de sus ideas partiendo de los conocimientos del pasado, la misma va adquiriendo las características de una historia narrativa, siempre teniendo en cuenta la posibilidad de que mientras transcurre la investigación surja algún tipo de crisis que determine el cambio de paradigma. El autor escocés deja abierta esta posibilidad para el progreso del conocimiento mientras la crisis esté racionalmente justificada.

Finalmente, es imprescindible que cualquier indagación acerca del hombre y de la sociedad asuma una determinada epistemología que nos permita reflexionar acerca del conocimiento de la realidad. Puesto que MacIntyre en sus diversas obras establece una filosofía moral en relación con el bien humano, indefectiblemente se encuentra en la necesidad, no solo de una reflexión acerca

de la realidad, sino principalmente de establecer un criterio de verdad en orden a la justificación de la racionalidad práctica.

### **3.1. LA INVESTIGACIÓN INTERDISCIPLINAR**

Nos parece que todo el pensamiento macinteryano no hubiera podido gestarse sin un fuerte y recto sentido de la investigación. Nuestro autor puede considerarse un buen modelo a seguir respecto de este tema, pues la rectificación de sus errores fue el medio que le permitió cambiar de paradigma o mejorar su pensamiento en distintas oportunidades, aun con el peso que conlleva semejante situación para un investigador.

En efecto, su investigación ha incluido diferentes ciencias y ámbitos del saber: la sociología, la filosofía, la historia, la política, la literatura, la psicología, etc., lo cual le ha permitido justificar sus afirmaciones de manera más amplia y sólida. También reconocemos que, en algunas ocasiones, la metodología de investigación interdisciplinar condujo a nuestro autor hacia explicaciones poco profundas (por ejemplo, en el caso de los conceptos de naturaleza humana y de ley natural, la argumentación sobre la inteligencia de los animales, etc.), pero dicha situación se ha producido en un reducido número de casos.

#### **3.1.1. El enfoque antropológico, sociológico e histórico de las acciones humanas**

Desde los primeros escritos relevantes sobre filosofía moral, Alasdair MacIntyre considera necesario el acompañamiento científico de la historia, de la sociología y de la antropología en lo que respecta al estudio de diversos

aspectos de la vida humana.<sup>210</sup> Pero esto no significa que nuestro autor recurra a estas ciencias de manera explícita sino que, por el contrario, en la mayoría de los casos lo hace de manera implícita.

Una de sus primeras tesis que desarrollará extensamente en *Historia de la ética* es que los conceptos morales se encarnan en una determinada forma de vida social, y posteriormente -en *Tras la virtud*- sostendrá que cada filosofía moral tiene como contrapartida alguna sociología en particular.<sup>211</sup> Como podemos concluir en ambos escritos la sociología constituye una ciencia indispensable para el estudio de la filosofía moral, pero también -y especialmente en *Historia de la ética*- resulta evidente la importancia que otorga el filósofo escocés a la historia para el análisis de la moral.

MacIntyre afirma que la vida humana debe ser considerada como un todo, porque la vida no es una secuencia de episodios aislados. A partir de una historia concreta, el hombre logra una unidad de vida, y su existencia puede tener un cierto sentido o estar dirigida hacia un determinado fin, de acuerdo con su carácter natural teleológico, lo cual no significa que en las vidas humanas no exista un cierto grado de impredecibilidad.<sup>212</sup> Pero el logro de la unidad de la vida humana acontece mediante la búsqueda del bien y del ejercicio de las virtudes, junto con la vivencia de las relaciones sociales propias de una comunidad y de una historia concreta. También, el pensador escocés considera al hombre como un animal que cuenta historias y que a partir de esas historias conforma su identidad personal, presupuesta por la unidad del

---

<sup>210</sup> "Un tema central de buena parte de esas primeras obras (*A Short History of Ethics*, 1966; *Secularization and Moral Change*, 1967; *The self Images of the Age*, 1971) era que la historia y la antropología debían servirnos para aprender la variedad de las prácticas morales, creencias y esquemas conceptuales", *Tras la virtud*, op. cit., p. 9, también confrontar cap. II, III, XIV, XV; *Historia de la ética*, op. cit., pp. 11-14; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., cap. I, VII, VIII, IX y XI; *Ética y política. Ensayos escogidos II, Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, Granada, Nuevo Inicio, 2006, cap. XI. También al respecto, Victoria Camps hace referencia al análisis de la filosofía moral desde la antropología, la historia y la sociología en el pensamiento de MacIntyre. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Prefacio, op. cit. p. 5.

<sup>211</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., p. 11; *Tras la virtud*, op. cit., pp. 40 y 277.

<sup>212</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 252-254.

personaje que encarna, la cual exige la unidad de la narración y capacita al hombre para hacer inteligibles sus acciones. Esto es posible por la interrelación entre los aspectos intencionales, históricos y sociales del ser humano, que permiten la vinculación con otros hombres, la comunicación de las propias acciones y la responsabilidad de poder dar cuenta de los propios actos.<sup>213</sup>

En cuanto a las prácticas sociales, la profundización en el conocimiento de la historia permite a MacIntyre argumentar que las mismas varían de acuerdo al momento histórico. Sin embargo, y a pesar de su historicismo, el pensador escocés sostiene que puede existir una verdad que permanezca, no con una pretensión de conocimiento absoluto sino admitiendo cierta forma de falibilidad, aunque reconoce que en el esquema moral fundamental de Aristóteles encuentra unas prácticas morales perennes, cosa que no concurre con las prácticas políticas.<sup>214</sup>

Por otro lado, a partir de la antropología y de la sociología, MacIntyre destaca las características que tiene en común el hombre con otras especies animales inteligentes, la relevancia de la vulnerabilidad y la discapacidad humana para el estudio de la filosofía moral, la importancia de las relaciones sociales para un orden social y político, la necesidad de la práctica de las virtudes de la independencia y de la dependencia racional para el logro del bien común y la trascendencia del cuerpo animal para el ser humano.<sup>215</sup> Además, nuestro autor estipula que cualquier persona que pertenezca a diversas comunidades establece compromisos y formula proyectos con otros miembros, los cuales son capaces de prolongarse en el tiempo. Pero sostiene también que, para poder mantener ciertas relaciones dentro de una comunidad, es ineludible una continua responsabilidad en las acciones sustentada en la identidad

---

<sup>213</sup> Cfr. *ibídem*, op. cit., pp. 268-269.

<sup>214</sup> Cfr. *ibídem*, op. cit., pp. 330-333.

<sup>215</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., prefacio y cap. I; el autor también desarrolla la importancia del estudio del cuerpo humano para la filosofía en *The Task of the Philosophy, What is a human body?*, op. cit., pp. 86-103.

personal, de manera que sea posible responder a las propias intenciones, actitudes y creencias frente al resto de la comunidad.<sup>216</sup>

En otro sentido, algunos conceptos esenciales en el pensamiento de MacIntyre, como el de las virtudes, las comunidades, la tradición o la racionalidad práctica pueden explicarse y comprenderse desde una perspectiva que involucre la antropología filosófica, la sociología y la historia, fundamentalmente porque nuestro autor ha elaborado su pensamiento en función de las características de la naturaleza humana y dentro de un marco social e histórico, para lograr la definición de una identidad personal y social dentro del marco de una tradición cultural.<sup>217</sup> Pero también puede suponerse que el enfoque interdisciplinar empleado por MacIntyre le ayuda a evitar caer en errores característicos del liberalismo y del genealogismo: la vaguedad o inexistencia del concepto de naturaleza, el individualismo, la fragmentación social, el emotivismo moral, una moral de reglas, la negación de la necesidad de una tradición, etc.

### 3.1.2. La historia y el lenguaje como soportes de la filosofía

Desde las primeras páginas de *Tras la virtud*, en las que MacIntyre relata una catástrofe científica ficticia, podemos comprobar que –para nuestro autor– la historia y el lenguaje son imprescindibles para la unidad y el desarrollo de una filosofía.<sup>218</sup>

MacIntyre juzga que la traducción de un lenguaje debe estar ceñida al contexto histórico en el que se empleó, y que por lo tanto ninguna filosofía puede desarrollarse al margen de la historia y del lenguaje, o sea de manera

---

<sup>216</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit. p. 245.

<sup>217</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., cap. XIV y XV; *Animales racionales y dependientes*, op. cit. cap. I y XI.

<sup>218</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit. pp. 13-18.

atemporal e inmutable. El lenguaje confiere una determinada significación a las creencias, prácticas e instituciones de una comunidad que vive en un determinado tiempo y lugar.<sup>219</sup> Esto no implica un sesgo de relativismo, sino más bien la concepción de que cada filosofía se encarna en una realidad histórica y de que el lenguaje no es independiente del contexto en el cual se elaboró la teoría.

De esta manera, la historia y el lenguaje colaboran con la filosofía para la determinación de un significado con sentido histórico, pero dirigido hacia un progreso continuo por la búsqueda de la verdad. Por el contrario, si la filosofía se estudia de manera aislada de la historia y del contexto lingüístico, la verdad pasa a ser el resultado de una mera construcción racional.<sup>220</sup> MacIntyre defiende esta idea a lo largo de *Historia de la ética*<sup>221</sup> y, parcialmente, en *Tras la virtud*,<sup>222</sup> demostrando cómo los conceptos éticos y las nociones acerca de las virtudes fueron cambiando desde los sofistas hasta la Modernidad. De esta manera, la relación entre la filosofía moral y el lenguaje implica que los conceptos morales no pueden ser considerados neutralmente, sino dentro del contexto histórico en el que se gestaron.

Continuando en esta línea de reflexión, el filósofo escocés establece que para la investigación filosófica, además de la historia, es necesario incluir el estudio de la historia de la filosofía como fundamento para la elaboración o la evolución de cualquier corriente de investigación.<sup>223</sup> Por ejemplo, las filosofías

---

<sup>219</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 355; Mark Murphy (ed.), Gordon Graham, *MacIntyre on History and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 10-19.

<sup>220</sup> Una aguda explicación de esta relación entre filosofía, historia y verdad puede confrontarse en Lidia Figueiredo, *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 30-39.

<sup>221</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., cap. I, II y VIII.

<sup>222</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., cap. X-XIV; Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader, The Claims of the After Virtue*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 69-72.

<sup>223</sup> Cfr. Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader, An Interview with Giovanna Borradori*, op. cit., p. 262; *Tras la virtud*, Epílogo a la segunda edición inglesa, op. cit., pp. 324-333; R. Rorty, J.B.Schneewind, Q. Skinner (compiladores), *La filosofía en la historia: Alasdair MacIntyre, La relación de la filosofía con su pasado*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 49-67.

morales pretenden la racionalidad de morales concretas, y de esta manera la historia de la moral y la historia de la filosofía moral son una y la misma. Desde otra perspectiva, el caso de la historia de la moral y de la filosofía moral constituyen la historia de continuos desafíos al orden moral preexistente, o sea que conforman una historia que permite comprender quién se impuso racionalmente en la discusión filosófica. A partir de esta argumentación, MacIntyre afirma que la investigación histórica es inevitable para establecer el sentido de un punto de vista concreto y para conocer quién impone la superioridad racional en la disputa histórica.<sup>224</sup>

A nuestro entender, donde mejor puede comprenderse la importancia de la historia y del lenguaje en relación con la filosofía es en *Tres versiones rivales de la ética*. En dicha obra, MacIntyre define las características de las tradiciones de investigación más relevantes -Tradición, Enciclopedia y Genealogía-, desde las cuales podemos comprobar que la historia de la filosofía, es decir, la historia propia de cada tradición junto al lenguaje particular de cada tradición hacen posible la investigación y el progreso de la filosofía. La historia general de la filosofía aporta los conocimientos de los diversos autores e ideas que conforman la historia del pensamiento; la historia específica de cada tradición tiene un origen más o menos determinable que -mediante el aporte de diversos miembros- hace posible la evolución de dicha tradición; cada tradición posee un lenguaje específico, junto con un conjunto de textos canónicos que proporcionan la comunicación y la comprensión interna de la tradición filosófica, y que constituyen la herramientas semánticas para continuar la investigación.

Precisamente, para MacIntyre uno de los problemas básicos de la filosofía moderna es procurar prescindir de la historia y de la correspondiente comunidad lingüística, considerando así que la filosofía solamente es deudora

---

<sup>224</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 328-329.

de la razón y debe mantener una postura neutral frente a las influencias de cualquier concepción del mundo.

### 3.1.3. La correspondencia entre la moral y la política

En una de las primeras referencias de MacIntyre al pensamiento de Aristóteles –antes de adherir a su filosofía moral y política- nuestro autor considera que la *Política* se presenta como una consecuencia de la *Ética a Nicómaco*. Ambas obras se ocupan de la felicidad humana: la *Ética a Nicómaco* hace referencia a la forma y al estilo de vida necesaria para la felicidad, y la *Política* trata acerca de la forma particular de constitución y el conjunto de instituciones requeridos para lograr esa forma de vida. MacIntyre –para evitar confusiones- aclara que el significado de *πολιτικός* en Aristóteles incluye tanto lo que hoy entendemos como político y como social sin diferenciar entre los dos ámbitos. La causa de esta simbiosis se debe a que en las *polis* griegas las instituciones permiten una doble función: elaborar los planes de acción de la *polis* y las relaciones personales de la vida social.<sup>225</sup>

Pero una vez adjunto al pensamiento aristotélico y con el fin de manifestar la relación intrínseca entre la ética y la política, MacIntyre evoca la idea del Estagirita en la cual la ética es parte de la política y que el bien humano ha de alcanzarse en la participación en la vida en las comunidades políticas. La confirmación de esta afirmación se puede comprobar a partir de que la *Ética a Nicómaco* solo puede comprenderse en el contexto socio-político aportado por la *Política* y –por lo tanto- nuestro autor concluye que “no hay ética excepto como parte de la política y no hay política excepto como praxis de una *polis*”.<sup>226</sup> A partir de esta última afirmación nuestro autor argumenta que para Aristóteles el carácter moral tiene una dimensión política –pues el ejercicio de las virtudes favorece una sociedad justa- y porque para investigar acerca de la justicia

---

<sup>225</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., p. 64.

<sup>226</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos del Renacimiento*, op. cit., pp. 10 y 24.

primero es necesario hacerlo respecto al bien. Precisamente la unidad entre la ética y la política también radica en que no es posible deliberar sobre el propio bien sin deliberar acerca del bien de mi comunidad política y viceversa.<sup>227</sup>

MacIntyre también establece que la *Ética a Nicómaco*, la *Política* y *De Anima* son tratados aristotélicos que –entre muchas cosas– permiten comprender la acción humana y los actos que deben realizarse. En cambio, la filosofía moderna separa la filosofía moral de las ciencias humanas y las supone como ámbitos independientes: los bienes y las virtudes quedan relegadas al estudio teórico de una sub-disciplina denominada ética y los hechos empíricamente cuantificables son elevados al nivel de ciencia, prescindiendo de cualquier apreciación ética.<sup>228</sup>

De todas maneras, -y a pesar de la importancia otorgada a la ética y a la política aristotélica- el pensador escocés repara en la tensión existente en la *Ética a Nicómaco*, cuando Aristóteles pretende la explicación del bien desde una posición local como las *polis* y a la vez de alcance universal.<sup>229</sup> Pero MacIntyre – en su período puramente aristotélico- solo intenta la explicación y la aplicación del bien desde las comunidades locales.<sup>230</sup>

Cuando MacIntyre pretende profundizar en el pensamiento de Aristóteles recurre a Tomás de Aquino, pues considera que es el mejor intérprete del Estagirita. En lo que respecta a relación entre la ética y la política, Tomás de Aquino pondera que el bien humano es posible mediante el logro de los bienes comunes y que los preceptos para esos bienes comunes tienen carácter de ley;<sup>231</sup> pero las leyes deben derivarse de la ley de la naturaleza para

---

<sup>227</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, op. cit., pp. 63, 64 y 67.

<sup>228</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 109-110.

<sup>229</sup> Cfr. *ibídem*, p. 188.

<sup>230</sup> Cfr. *ibídem*, p. 322.

<sup>231</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos del Renacimiento*, op. cit., p. 10.

que puedan estar correctamente orientadas al bien común, y por lo tanto es imprescindible que el gobernante conozca los preceptos de la ley moral natural.<sup>232</sup> También para nuestro autor, los preceptos de la ley natural propuestos por el Aquinate son las condiciones para entrar en una comunidad, desde la cual podemos descubrir nuevas explicaciones y descripciones acerca de nuestro bien.<sup>233</sup>

Con el concepto de ley natural de Tomás de Aquino, MacIntyre logra resolver la tensión que halla en Aristóteles respecto al intento de aplicar el bien a nivel local y universal, que ya nos referimos anteriormente. La ley natural le permite a MacIntyre demostrar que los seres humanos poseemos una ley moral común que nos guía hacia el bien y a la vez que -de acuerdo al tipo de comunidad- los bienes compartidos pueden variar entre las distintas comunidades de acuerdo a los fines de cada una.<sup>234</sup>

MacIntyre también profundiza acerca de la dimensión política de la vida moral a partir de la interrelación entre las leyes, la moral y la política argumentada por el Aquinate, a través de la descripción de las circunstancias históricas y políticas por las que atravesó el filósofo medieval.<sup>235</sup>

A nuestro juicio la conclusión práctica más importante de nuestro autor - a partir de la correspondencia entre la ética y la política- es la concepción de un ordenamiento social y político supeditado a los preceptos de la ley natural con

---

<sup>232</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, La subversiva ley natural: El caso Tomás de Aquino*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 91.

<sup>233</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 177.

<sup>234</sup> A partir de la consideración de la ley natural, MacIntyre resuelve el problema planteado por Victoria Camps en *Tras la virtud: la ética tan contextualizada de las comunidades locales* presenta una renuncia a la ética universal. Debemos aclarar que *Tras la virtud* fue el primer libro en el que MacIntyre comienza a desarrollar todo su pensamiento definitivo y - en consecuencia- existen algunas lagunas intelectuales que nuestro autor fue subsanando en sus posteriores escritos. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Prefacio de Victoria Camps, op. cit., p. 8.

<sup>235</sup> Nos referimos a las importantes diferencias de Tomás de Aquino con Luis IX y Federico II en lo que respecta al rol de las leyes y al poder político. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, La subversiva ley natural: El caso Tomás de Aquino*, op. cit., cap. III.

el fin de alcanzar los bienes comunes, de manera que los bienes individuales de los individuos puedan identificarse con ese bien común y a través de él.<sup>236</sup> Otra consecuencia práctica que concluye MacIntyre acerca de la relación que venimos comentando es que la investigación es un hecho social y moral, porque la indagación racional tiene su fundamento en lo social –pues investigamos con otros hombres y con los conocimientos heredados del pasado- y porque para el logro efectivo de la investigación también son necesarias las virtudes de quienes están a cargo de la misma.<sup>237</sup>

Pero la relación interdisciplinar entre la moral y la política que pretende MacIntyre para la investigación, se presenta en clara oposición con la metodología y los programas de estudio universitarios modernos. Para el filósofo escocés existe un divorcio entre la ética y la política en la universidades actuales, pues la ética normalmente se estudia en la facultad de filosofía para un público específico e impartido por profesores de filosofía, mientras que la política está dirigida a un alumnado distinto dentro de la facultad de ciencia política y suele ser impartida por profesores de teoría política.<sup>238</sup>

Desde su tradición de investigación MacIntyre nos advierte de uno de los principales inconvenientes respecto a la separación entre la ética y la política:

“La ética, tanto en la práctica griega como en pensamiento aristotélico, fue parte de la política; la comprensión de las virtudes morales e intelectuales, tanto en la práctica medieval como en el pensamiento tomista, fue parte de la teología. Abstractar la ética de su lugar en cualquiera de esos todos es ya falsearla”.<sup>239</sup>

---

<sup>236</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II*, Prólogo, op. cit., p. 15.

<sup>237</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., cap. XIII.

<sup>238</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos del Renacimiento*, op. cit., p. 24.

<sup>239</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 239-240.

### 3.4. LA PERTENENCIA A UNA TRADICIÓN DE INVESTIGACIÓN

En MacIntyre –y como ya hemos explicado– la praxis ha precedido a la teoría al momento de las formulaciones conceptuales. MacIntyre elabora el concepto de tradición a causa de una experiencia personal, pues reconoce que durante sus primeros años como investigador se mantuvo al margen de cualquier tradición de investigación, lo cual le acarreó una serie de problemas teóricos y prácticos respecto de su producción intelectual:

Los veintidós años transcurridos desde 1949, cuando me gradué en filosofía en la Universidad de Manchester, hasta 1971 constituyeron un periodo, como aparece ahora retrospectivamente, de heterogeneidad, organizado malamente, al mismo tiempo fragmentado y a menudo frustrado por las confusas investigaciones, del cual sin embargo al final he aprendido mucho.<sup>240</sup>

Puede deducirse entonces que una de las ideas más relevantes del pensamiento macinteryano es el concepto de tradición. La tradición es la sumatoria de experiencias y conocimientos del pasado, constituida por un conjunto de ideas básicas interrelacionadas, bajo un marco de referencia conceptual, y a partir de la cual se puede desarrollar cualquier investigación sistemática y coherente. Más específicamente, en palabras de MacIntyre:

Una tradición es un argumento distendido en el tiempo, en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y se redefinen en términos de dos tipos de conflictos: aquellos con críticos y enemigos externos a la tradición, que rechazan todas, o al menos las partes claves de los acuerdos fundamentales, y aquellos internos –debates interpretativos a través de los cuales el sentido y la razón de los acuerdos fundamentales vienen a expresarse, y a través de cuyo proceso se constituye una tradición–.<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> “The twenty two years from 1949, when I graduate student of philosophy in Manchester University, until 1971 were a period, as it now appears retrospectively, of heterogeneous, badly organized, sometimes fragmented and often frustrating and messy enquiries, from which nonetheless in the end I learned a lot”. Cfr. Mark Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 1.

<sup>241</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 31. Larry Laudan desarrolla el concepto de *tradición de investigación* de una manera muy similar a la de MacIntyre, Cfr. Larry Laudan, *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley, University California Press, 1977.

Consideramos importante destacar que puede existir el riesgo de confundirse el concepto de tradición macinteryano con la herencia de costumbres anquilosadas en el tiempo que tratan de impedir a toda costa su desaparición o cualquier tipo de cambio. Por el contrario, MacIntyre establece que cualquier tradición que pretenda actualizarse debe estar sometida a continuos conflictos y a discusiones históricamente expuestas y socialmente incorporadas, acerca de los bienes que instituyen la misma tradición. Los debates internos, incluso, pueden deshacer la base de un acuerdo común de manera que sea posible el surgimiento de nuevos grupos, o también que dos tradiciones antagónicas puedan llegar a reconocer ciertos acuerdos y formular un debate más complejo y fructífero.<sup>242</sup>

Pero, para el filósofo escocés son las tradiciones con vida las que nos permiten conocer las posibilidades que el pasado prepara para el presente y para el futuro, por su condición de narración no concluida y porque están parcialmente constituidas por una racionalidad en función de los propios bienes, buscando superar sus límites intrínsecos con el estudio y la investigación. Una tradición actualizada implica una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada a lo largo de generaciones, acerca de los bienes específicos de la tradición y dentro de un contexto social en el que participan los individuos.<sup>243</sup>

Es necesario explicar que una tradición surge a partir de un número considerable de conocimientos y comienza a erigirse en cierta forma de investigación, necesitando institucionalizar sus métodos basados en la racionalidad característica de la propia tradición; de manera que una persona que investigue fuera de toda tradición no posee las herramientas idóneas para la apreciación racional, y se encuentra imposibilitada de lograr una conclusión

---

<sup>242</sup> Cfr. *ibídem*, p. 31.

<sup>243</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 94-96; *Tras la virtud*, op.cit., p. 274.

bien fundamentada. Por lo tanto, adoptar la postura de una tradición implica el compromiso de una visión de lo verdadero y lo falso, con la prohibición implícita o explícita de adoptar criterios de otra tradición rival.<sup>244</sup>

En ese sentido, una tradición, partiendo de las fuentes del conocimiento heredadas del pasado como puntos de referencia para el progreso intelectual, requiere de un tipo de investigación en la cual los criterios de justificación racional forman parte de una historia, y han de comprenderse en un determinado contexto histórico y social en el cual las teorías fueron concebidas. Esto justifica, para MacIntyre, que la misma racionalidad de las tradiciones deba comprenderse como una racionalidad histórica, y lo lleva a aceptar una diversidad de tradiciones de investigación con su modo singular de justificación racional.

Indefectiblemente, en el curso de cualquier investigación pueden surgir -y muchas veces es conveniente que así suceda- el enfrentamiento de dos tradiciones rivales, con diferencias considerables para las que no exista una resolución neutral, pues cada tradición tiene un criterio de verdad general y específico acerca de los temas en conflicto. La propuesta del filósofo escocés es que cada tradición debe hacer explícito el fundamento por el cual rechaza a la tradición opuesta, y luego es necesario que cada tradición se cuestione si la tradición rival puede ofrecer algunas soluciones a las dificultades de la propia tradición. Pero MacIntyre no propone, para la resolución de conflictos, la comprensión de una tradición ajena, ya que considera que existen dos dificultades inevitables: la intraducibilidad y la inconmensurabilidad. El primer concepto se refiere a la imposibilidad de traducir completamente los conceptos de una tradición a otra, mientras que el segundo indica la imposibilidad de llegar a un acuerdo en cuestiones esenciales de cada tradición.<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 340-343.

<sup>245</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 171 y 353-354. Pero la intraducibilidad y la inconmensurabilidad no significan la imposibilidad de diálogo entre tradiciones rivales, sino que justamente estos conceptos son el

MacIntyre se inscribe finalmente en la tradición aristotélico-tomista -o Tradición a secas-, porque descubre en ella una corriente de pensamiento sin influencias de la filosofía liberal, que se propone la búsqueda del bien individual y común por medio de la práctica de las virtudes dentro de un contexto social, y abarca los conocimientos prácticos y teóricos heredados de Sócrates, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino y los medievales, llegando hasta la actualidad. En consecuencia con esta corriente de investigación, MacIntyre adoptará una epistemología coherente sustentada principalmente en la metafísica de Aristóteles y de Tomás de Aquino.

MacIntyre advierte que, ante una confrontación de tradiciones, es probable que quien presente los mejores argumentos racionales salga más reforzado en sus creencias. Pero también cabe la posibilidad de que, por medio de una confrontación intelectual, alguien descubra algunos errores, falacias o incoherencias de la tradición a la que pertenece, suscitándose una crisis epistemológica que obligará al sujeto a reformular sus ideas. Pero además - puesto que MacIntyre despliega todo su pensamiento dentro de una tradición de investigación en donde los autores y las ideas del pasado se conectan con el presente a modo de historias relacionadas-, el pensador escocés elabora una filosofía narrativa apoyada en la historia, con el objetivo de establecer una metodología lógica, sistemática y coherente.

### **3.4.1. La tradición de investigación aristotélico-tomista**

La Tradición es, entonces, la corriente de investigación en la que se inscribe MacIntyre, y desde la cual construye su pensamiento como alternativa al Enciclopedismo y al Genealogismo. La narrativa de la Tradición comprende, desde esta perspectiva, a pensadores clásicos, medievales, modernos y

---

comienzo de un debate que puede revelar que una de las posturas falla en sus criterios. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 28.

contemporáneos: Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Boecio, Avicena, Averroes, Maimónides, Santo Tomás de Aquino, Cayetano, Suárez, Gilson, Maritain, Fabro, etc.

Por la diversidad de los autores que componen la Tradición, advertimos que esta corriente perdura en el tiempo, se retro-alimenta de los autores del pasado y de las disquisiciones entre los mismos autores pertenecientes a esta línea de investigación, y que es abierta al punto de involucrar a investigadores discrepantes entre sí. Si MacIntyre, luego de estudiar a Aristóteles, incorpora el pensamiento de Tomás de Aquino, probablemente se deba a que el Aquinate es quien mejor ha comprendido al Estagirita, y porque es quien mejor supo sintetizar en un solo sistema de pensamiento a los diversos autores de esta corriente. Para MacIntyre, la encíclica *Aeterni Patris*, publicada por León XIII en 1879, intentó buscar una solución a los problemas intelectuales y morales de la época, instando a su vez a continuar la investigación del pensamiento de Santo Tomás de Aquino.<sup>246</sup> Al respecto, cabe señalar que la filosofía tomista, fundamentalmente desde el Renacimiento, estaba restringida al ambiente eclesiástico y a algunas universidades confesionales católicas (de hecho, su estudio no había causado progresos intelectuales relevantes desde la publicación de la Suma Teológica). De aquí que la intención de León XIII fuera renovar y mejorar el pensamiento del Aquinate; y es por ello que MacIntyre considera esta encíclica como punto de partida para solventar las falencias del Enciclopedismo y del Genealogismo.<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la Ética*, op. cit., *Presentación de Alejandro Llano*: “Se pasó casi siempre por alto que la propuesta fundamental de la *Aeterni Patris* no se dirigía a hacer primar una doctrina filosófica sobre otras: propugnaba una honda transformación en el modo de pensar. Y es en esta profunda mutación donde MacIntyre encuentra la clave para superar el *impasse* intelectual en el que nos encontramos”

<sup>247</sup> Otra encíclica que MacIntyre considera de especial relevancia intelectual es *Fides et Ratio*. Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy, Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of Fides et Ratio* y *Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

La pérdida de relevancia de la Tradición como corriente de investigación surge a partir de los múltiples comentarios generados acerca de la Suma Teológica, que derivó en una serie de discusiones y disputas cada vez más absurdas y agitadas. Esto desencadenó, tanto una gran confusión en cuanto a la interpretación sobre las ideas de Santo Tomás, como la pérdida de la unidad y de la cooperación en la investigación en orden a confeccionar una visión global teórica y práctica. Además, el Enciclopedismo y –posteriormente- el Genealogismo, elaboraron proyectos alternativos y opuestos a la Tradición, obstaculizando aún más la restauración de esta corriente de investigación y trayendo aparejada unas consecuencias que nuestro autor se detiene a analizar profundamente en varios de sus escritos.<sup>248</sup> Al respecto queremos remarcar una vez más que, para el pensador escocés, aunque la Tradición haya perdido la hegemonía característica de otro tiempo, permanece vigente como corriente de investigación.

Con intención pedagógica, MacIntyre expone ciertas analogías entre el arte –entendido como técnica- y la investigación intelectual que caracteriza a la Tradición. Ambas tienen en cuenta los conocimientos heredados del pasado, y a la vez intentan superar los desaciertos cometidos por sus predecesores. Cada arte tiene la pretensión de una obra acabadamente perfecta en relación con el *telos* común de ese arte, y la investigación intelectual formula juicios y actividades justificadas racionalmente como las mejores hasta el momento. También, por otro lado, la investigación intelectual y el desarrollo de las ciencias formulan explicaciones parciales y limitadas a lo largo la historia y que proporcionan marcos conceptuales dentro de los cuales es posible avanzar o fracasar en la verdad. A su vez, la racionalidad es otro factor común al arte y a la investigación intelectual, debido a que es la justificación que ha surgido dentro de una historia particular y, por lo tanto, la racionalidad es inseparable

---

<sup>248</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., cap. XVIII; *Tras la virtud*, op. cit., cap. I, II, III, IV, V, VI; *Justicia y racionalidad*, op. cit., cap. XVII; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., cap. VII, VIII y IX.

de la tradición en la que se ha forjado. Finalmente, el arte y la investigación requieren de un maestro que enseñe a sus alumnos los conocimientos del pasado y los estimule a perfeccionar la tradición.<sup>249</sup>

Cuando MacIntyre descubre la filosofía moral aristotélica como una teoría de implicancia individual y social, orientada al bien superior de la comunidad y capaz de hacer frente a la filosofía moral moderna, también encuentra una tradición de investigación que trasciende al mismo Aristóteles, en la cual el presente se hace inteligible en el pasado y queda abierto a correcciones futuras.<sup>250</sup> Al respecto, MacIntyre recapitula, afirmando que toda investigación debe forjarse desde la información que proveen los conocimientos heredados del pasado, de tal forma que al presente se posean ciertas herramientas conceptuales en aras de proseguir, rectificar o perfeccionar el pensamiento, pero teniendo siempre en cuenta que este proceso implicará una continuidad en el futuro.

También la tradición de investigación aristotélico-tomista estipula que, cuando alguien formula una serie de afirmaciones, deben ser comprendidas dentro del ámbito o del contexto en el que fueron formuladas, y además esa persona debe responder ante la comunidad que ha permitido comprender y estimar sus afirmaciones. Por este motivo, una condición que debe respetarse cuando se formulan unas declaraciones en el interior de una tradición es saber quién ha hablado y a quién iban dirigidas sus palabras, y dentro de qué historia de argumentación y de qué comunidad institucionalizada.<sup>251</sup>

---

<sup>249</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 95-97.

<sup>250</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., 185-186. También al respecto MacIntyre nos dice: "Yo tenía que repensar los problemas éticos de manera sistemática, tomando seriamente por primera vez la posibilidad de que la historia de la moralidad moderna y de la filosofía moral moderna podría escribirse adecuadamente sólo desde un punto de vista aristotélico."

"I set out to rethink the problems of ethics in a systematic way, taking seriously for the first time the possibility that the history both of modern morality and of modern philosophy could only be written adequately from a Aristotelian point of view". Cfr. Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader, An Interview for Cogito*, op. cit., p. 268.

<sup>251</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 252.

### 3.4.2. La unidad entre la praxis y la teoría para la investigación

Desde sus primitivas críticas al carácter apriorístico de la filosofía liberal, MacIntyre sostiene que la filosofía debe estar ligada a la realidad -en concreto, a la praxis social- y, más precisamente, que debe ser una argumentación a partir de la realidad.<sup>252</sup> De esta manera, la filosofía no puede estudiarse de manera neutral o aislada sino desde dentro de una sociedad particular; esta idea se consolidará a partir de su formulación del concepto de *comunidades* y de su adhesión a la corriente aristotélico-tomista.<sup>253</sup>

También en cuanto a la investigación filosófica y la investigación práctica MacIntyre confirma el tipo de relación que debe existir entre la praxis y la teoría: la investigación filosófica es práctica en sus implicaciones y la investigación práctica es filosófica en sus presupuestos.<sup>254</sup>

Pero el pensador escocés destaca que en la investigación de las ciencias prácticas debemos comenzar siempre por la práctica y luego continuar por la teoría. Fundamentado en esta idea, MacIntyre formula una extensa crítica a algunos aristotélicos renacentistas italianos, los cuales consideraban que la educación en filosofía moral y política era suficiente para conseguir personas y políticos virtuosos. Esta interpretación errónea de Aristóteles fue lo que produjo la derrota del aristotelismo renacentista, más por su defecto que por los argumentos rivales.<sup>255</sup> Concretamente, MacIntyre dice:

---

<sup>252</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y cristianismo*, op. cit., pp. 10 y 17; *The Tasks of the Philosophy, Moral philosophy and contemporary social practice*, op. cit., pp. 104-106, 109 y 111; *Ética y política. Ensayos escogidos II, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 70.

<sup>253</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., cap. IV y V; *Justicia y racionalidad*, Madrid, Eiunsa, 2001, cap. VII y VIII; *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992, págs. 166-169; *The Tasks of the Philosophy, First principles, finals ends, and contemporary philosophical issues*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 145 y 150.

<sup>254</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 168.

<sup>255</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos del Renacimiento*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, cap. I.

(...) En moral y en política no comenzamos con la teoría para sólo después, de forma secundaria, encontrar aplicación para la teoría en la práctica. Si intentamos hacerlo así, o bien este intento será vacío y estéril, como en general ocurrió con los aristotélicos renacentistas, o bien llevará a distorsiones en la praxis, como ocurre a veces con los practicantes contemporáneos de la llamada Ética Aplicada, que conciben de esta forma la relación entre la teoría y la praxis.<sup>256</sup>

A partir de la argumentación de estas ideas, podemos comprender que MacIntyre establezca que los conceptos morales se encuentran en las estructuras de la vida social y que, por ello, una clave para distinguir una forma de vida social de otra consistiría en descubrir las diferencias entre los conceptos morales de las distintas sociedades.<sup>257</sup> De esta manera, la investigación teórica debe quedar subordinada a la moral y a la política práctica, a la vez que sin la investigación es imposible el progreso en moral y en política. Además, la investigación teórica necesita ser examinada por medio de diferentes prácticas, con el objetivo de responder a la actividad en distintos tipos de contextos sociales;<sup>258</sup> de ahí la importancia para MacIntyre de crear políticas alternativas para el orden social contemporáneo, de modo que puedan integrarse las actividades intelectuales, morales y sociales en función de los bienes individuales y del bien común.

Por ejemplo, MacIntyre insiste en reiteradas oportunidades en que la investigación moral debe estar precedida por la práctica de las virtudes intelectuales y morales y la erradicación de los vicios.<sup>259</sup> El filósofo escocés supone esta argumentación porque el *telos* de una investigación moral implica, ante todo, la encarnación práctica de las virtudes en la vida del investigador continuada por la investigación teórica, de la misma manera que un arte o una

---

<sup>256</sup> Cfr. *ibidem*, p. 69.

<sup>257</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., p. 11.

<sup>258</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y cristianismo*, op. cit., pp. 24-30.

<sup>259</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 73, 170, 221, 249; *Tras la virtud*, op. cit., p. 83; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., cap. XIII; *Ética política, Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, op. cit., pp. 305-308; *Ética y política. Ensayos escogidos II, Verdad y mentira, ¿Qué podemos aprender de Kant?*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 228. MacIntyre también manifiesta de manera profusa que el error principal de la investigación moral liberal es intentar justificar la moral de manera exclusivamente racional y sin el sustento de las virtudes morales e intelectuales. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., cap. IV y V.

ciencia deben estar guiadas por unas técnicas o por ciertas habilidades en la búsqueda de una perfección o de una verdad. Este prerrequisito se debe a que, para el filósofo escocés, el *telos* de la investigación moral debe responder tanto en la teoría como en la práctica a la siguiente pregunta: “¿Qué es lo bueno y lo mejor, tanto para los seres humanos en general como para esta clase específica de ser humano, en estas circunstancias particulares aquí y ahora?”. Indefectiblemente, la respuesta a esta pregunta -que es esencial en la investigación moral- requiere de conclusiones prácticas y teóricas acerca de las virtudes.<sup>260</sup>

Con el fin de afianzar esta idea, nuestro autor cita a Tomás de Aquino, quien establece que existe un tipo de conocimiento moral que no es teórico; por ejemplo, el ejercicio de las virtudes permite orientar la voluntad hacia el bien, pero este aprendizaje se realiza prescindiendo de argumentaciones filosóficas, y más bien a partir de la educación familiar o dentro de las comunidades locales. Esto no significa un menosprecio hacia la teoría, pues cuando las tradiciones morales padecen una crisis interna es necesario el planteamiento teórico para la reformulación de la tradición. Desde estas argumentaciones, MacIntyre interpreta que las investigaciones teórica y práctica están interrelacionadas, y que los filósofos deben establecer su investigación a partir de juicios universales ligados con las particularidades de la vida de las personas corrientes.<sup>261</sup>

En cuanto a la investigación política, sorprende que MacIntyre no elabore una propuesta política alternativa al ordenamiento social contemporáneo. Sin embargo, esta ausencia responde a su principio de unidad entre praxis y teoría con prioridad de la primera. Para nuestro autor, la propuesta política no puede partir de construcciones teóricas sino desde el diálogo entre quienes participan en los conflictos de la realidad política, de manera que se pueda encontrar una solución orientada al bien común. Esto no significa que MacIntyre descarte la

---

<sup>260</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 93-94.

<sup>261</sup> Cfr. *ibídem*, p. 168.

teoría política, pues autores como Aristóteles, Tomás de Aquino y Marx le han permitido una crítica profunda al liberalismo y, especialmente, proponer un proyecto político y social particular en donde sea posible aplicar una filosofía moral concreta, pero al mismo tiempo muy alejado de lo que significa un proyecto político a escala estatal. Más precisamente, nos aclara el pensador escocés:

Pero la producción filosófica teórica no puede dedicarse a construir borradores para diseñar el futuro que vendrá, a la manera del socialismo fabianista o del marxismo soviético –o mejor dicho, no puede hacerlo producir efectos muy diferentes de los esperados-. Así que, si en cierto momento, mi pensamiento sobre asuntos políticos parece detenerse demasiado pronto es porque ésa es de hecho mi intención.<sup>262</sup>

### **3.4.3. La filosofía narrativa como metodología**

La metodología empleada por MacIntyre radica en que su producción intelectual se halla en relación de continuidad con una corriente de investigación constituida por autores del pasado y del presente, con el objetivo de progresar en la búsqueda de la verdad y contribuyendo a la narración de la investigación. De esta manera, la investigación filosófica macinteryana se halla unida a otras teorías e historias, pero dentro de una tradición filosófica y de una historia mayor. Por ejemplo, Aristóteles tiene en cuenta a los filósofos precedentes para progresar en su investigación, pero una vez que el Estagirita elabora su propio pensamiento, los pensadores del pasado son descartados.<sup>263</sup> Pero esta no es precisamente la idea de progreso intelectual que formula MacIntyre, y por ello encuentra en Santo Tomás no solamente al mejor comentador de las obras de Aristóteles, sino también a alguien que, partiendo de las filosofías del pasado, intentó comprender la realidad a partir de la unión de dos tradiciones irreconciliables hasta su época: el aristotelismo y el

---

<sup>262</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, Prólogo*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 16.

<sup>263</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 185-186.

agustinismo, originando así una nueva corriente que continuó con la investigación filosófica.<sup>264</sup>

La metodología narrativa de nuestro autor aspira a explicar la investigación filosófica como un proyecto moral y social, en la búsqueda del bien y del ejercicio de las virtudes, teniendo como fin la verdad dentro de un contexto histórico.<sup>265</sup> MacIntyre adopta el método histórico-narrativo -o filosofía narrativa- desde la tradición de investigación aristotélico-tomista, a partir de la cual irá conformando su propia investigación y confiriendo una mayor inteligibilidad a la tradición respecto de las narrativas que la precedieron.<sup>266</sup> La narración aristotélico-tomista considera el pasado como antecedente sobre el cual podemos aprender y al que podemos interrogar, siempre de manera racional, para partir de un presente y dirigirnos hacia un futuro ordenado por el *telos* humano por medio de la investigación teórica y su correspondiente encarnación práctica.

Precisando aun más, el método narrativo está fundamentado en las características de transmisión del conocimiento propias de la naturaleza humana. MacIntyre establece que, debido a su carácter social, los hombres necesitan que sus acciones sean inteligibles, pues la acción sólo puede ser comprendida dentro de un contexto histórico y social, e incluso sostiene que la

---

<sup>264</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., cap. V; *The Task of the Philosophy, First principles, final ends, and contemporary philosophical issues*, op. cit., pp. 159-160.

<sup>265</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 112-114; *The Task of the Philosophy, First principles, final ends, and contemporary philosophical issues*, op. cit., pp. 150, 164-165, 168-169; Lúcia Figueiredo, *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, op. cit. pp. 89-90.

<sup>266</sup> Como ejemplo paradigmático de esta metodología nuestro autor cita el primero y el segundo capítulo del libro "A" de la *Metafísica* de Aristóteles, con los respectivos comentarios de Tomás de Aquino, en los cuales el Estagirita elabora una narrativa filosófica a partir de filósofos que lo precedieron y con quienes disiente o comparte su pensamiento. También, el filósofo escocés se siente fuertemente atraído por el método genealógico de Nietzsche, puesto que cuenta con la historia para partir y progresar en sus ideas. Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Tasks of Philosophy, First principles, final ends, and contemporary philosophical issues*, op. cit., pp. 168-176; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., cap. VI; una especial mención por parte del autor de la metodología narrativa podemos encontrarla en las primeras páginas dedicadas al estudio filosófico de Edith Stein, Alasdair MacIntyre, *Edith Stein: Un prólogo filosófico, 1913-1922*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 9-19.

noción de historia es tan importante como la noción de acción.<sup>267</sup> Esto se debe a que el hombre es un ser histórico, pero fundamentalmente un ser que cuenta historias. El hombre necesita de las narraciones históricas para poder contar su propia vida como una unidad que determine su identidad, para comprender la sociedad en la que vive junto con su cultura y sus tradiciones, para transmitir las enseñanzas heredadas del pasado, etc. De esta manera, cada hombre es el soporte de una tradición en la que se transmiten las historias y las prácticas sociales.<sup>268</sup>

Al respecto, MacIntyre considera que una de las consecuencias más negativas de las ideas enciclopedistas es la de propiciar que el bien quede reducido eminentemente a la esfera de lo privado. Con el restablecimiento de la tradición aristotélico-tomista, el pensador escocés busca trascender el campo de la investigación para establecer un modelo social plasmado en la vida cotidiana, a través de diversas prácticas y actividades comunales, sustentadas en un bien social compartido.<sup>269</sup> Por lo tanto, una cuestión muy relevante para que estas prácticas puedan llevarse a cabo -y esto en relación con las líneas fundamentales del pensamiento y de la investigación de nuestro autor- es la educación formal. Una educación adecuada, desde la perspectiva de MacIntyre, requiere de la transmisión de unos conocimientos (tradición), de un lugar de aprendizaje (comunidad) y de unos bienes compartidos (racionalidad práctica). Estos conceptos son la base de una educación formal integrada, fundamentada en la unidad interdisciplinar y de criterios sobre el sentido de la educación, no solo enfocada al ámbito laboral, sino fundamentalmente como el principio para

---

<sup>267</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 264.

<sup>268</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 269-273; *The Task of Philosophy, Epistemological crises, dramatic narrative and philosophy of science*, op. cit., pp. 7 y 8; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 245 y 246.

<sup>269</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture*, Indiana, Published Quarterly by the University of Notre Dame, 1990, p. 18.

la adquisición de habilidades, virtudes y recursos dirigidos para la consecución del bien.<sup>270</sup>

Si para el filósofo escocés hay una obra que por antonomasia representa la filosofía narrativa, ella es la *Suma Teológica*. Ante todo, es una obra pensada para la enseñanza y el aprendizaje; a medida que se avanza en su estudio es posible reconocer el aporte de algunos filósofos del pasado, que el autor orienta hacia el presente; además, posee la estructura de una narración destinada a la investigación moral de modo que pueda encarnarse en personas de cualquier circunstancia, tiempo y lugar.<sup>271</sup>

Pero MacIntyre deja, por otro lado, abierta la posibilidad de que durante la investigación surja una crisis en relación con los criterios de verdad que se tenían hasta el momento. Ante esta situación, la filosofía narrativa se tornaría dramática e indefectiblemente sería necesario reformular los criterios de verdad vigentes para establecer otra narrativa mejor.<sup>272</sup>

#### **3.4.4. La confrontación de tradiciones y la crisis epistemológica como motor del progreso intelectual**

Como podemos observar en su biografía, MacIntyre transitó por diversas corrientes de pensamiento guiado por el afán de profundizar en el conocimiento de la verdad. Pero –como hemos visto– nuestro autor siempre tuvo claro que el conocimiento de la verdad implicaba un compromiso moral y

---

<sup>270</sup> Cfr. *ibidem*, p.p. 15-16; Cfr. Alasdair MacIntyre and Joseph Dunne, *Alasdair MacIntyre on Education: a dialogue with Joseph Dunne*, The Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain, Malden, Blackwell Publisher, pp. 7-13. También se puede profundizar sobre las características de la educación propuesta por MacIntyre y otros comunitaristas: Concepción Naval, *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación*, Pamplona, Eunsa, 2000, cap. V.

<sup>271</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 169 y 184.

<sup>272</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy, Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of the science*, op. cit., pp. 1-8; Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 343.

social, y no solamente un mero ejercicio intelectual.<sup>273</sup> Por este motivo, nos parece conveniente señalar que ni la factibilidad de una crisis epistemológica ni la metodología a seguir una vez acontecida la crisis son el resultado de especulaciones epistemológicas por parte de nuestro autor. Por el contrario, MacIntyre declara haber padecido este tipo de crisis en distintas oportunidades de su vida -las que no solo implicaron problemas intelectuales sino incluso personales-, motivo por el cual puede juzgarse que ha alcanzado la autoridad suficiente como para explicar el significado de dichas situaciones y sugerir las soluciones consecuentes.<sup>274</sup>

Desde nuestro punto de vista, tanto la confrontación de posturas e ideas en el marco de la investigación como una posible crisis epistemológica como impulso para el progreso en la misma representan ejercicios intelectuales adecuados para reconocer errores o para consolidar las propias ideas. En efecto, la investigación racional propuesta por nuestro autor permite que quien posea buenas razones pueda obrar de una manera distinta a la socialmente aceptada; pero para ello es necesaria una argumentación filosófica, con el objetivo de hallar un fundamento racional serio para saber cuál es la manera de obrar rectamente.

MacIntyre establece que, aunque es ineludible para cualquier investigación filosófica pertenecer a una tradición, las corrientes de investigación no pueden estar completamente definidas, pues no dejarían margen para el progreso de la investigación misma. Este espacio abierto a la superación surge a partir de la formulación del autor de que la confrontación de tradiciones distintas o rivales permite conocer, e incluso aceptar, ciertos aspectos de otras tradiciones, y descubrir errores o incoherencias de la propia

---

<sup>273</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 88-97; sobre esta cuestión el autor comenta las actitudes que han tenido diversos filósofos en *The Tasks of the Philosophy, The ends of life, the ends of philosophical writing*, op. cit., pp. 125-142.

<sup>274</sup> Cfr. Mark Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, op. cit., p. 1; Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader, An Interview for Cogito*, op. cit., pp. 267-269; *Marxismo y cristianismo*, op. cit., pp. 20 y 23.

corriente de investigación. Esta armonía entre la pertenencia a una corriente de investigación y el diálogo con tradiciones rivales y opuestas, le permite al filósofo escocés no incurrir ni en el dogmatismo ni en el relativismo.<sup>275</sup> Para MacIntyre, es indefectible atravesar -cuando hay rectitud en la investigación y se busca el progreso de la indagación filosófica- por algún tipo de crisis epistemológica, que lleve al investigador a la reformulación total o parcial de sus teorías y de los propios criterios de verdad.<sup>276</sup> Esta hipótesis está basada en la teoría de cambios de paradigmas de Thomas Khun, pero nuestro autor postula que estos cambios, si bien son necesarios en algún momento, deben

---

<sup>275</sup> “De ahí que este tipo de historia filosófica nunca pueda darse por cerrado. Siempre debe quedar abierta la posibilidad de que en cualquier campo concreto, sea de las ciencias naturales, de la moral y la filosofía moral, o de la teoría de las teorías, aparezca una rival y la desplace. Por tanto este tipo de historicismo, al contrario que el de Hegel, conlleva una forma de falibilidad; es un historicismo que excluye cualquier pretensión de conocimiento absoluto. No obstante si algún esquema moral concreto ha trascendido con éxito los límites de los que lo precedieron y al hacerlo nos ha provisto de los mejores medios disponibles para comprender a esos predecesores, superando por tanto los numerosos y sucesivos retos de los puntos de vista rivales, y siendo en todos los casos capaz de modificarse como conviniera al objeto de asimilar los puntos fuertes mientras ponía de manifiesto sus debilidades y limitaciones, al tiempo que daba la mejor explicación hasta la fecha sobre esas debilidades y limitaciones, entonces tenemos las mejores razones para confiar en que se enfrentará también con éxito a los retos futuros que encuentre, ya que los principios que definen el núcleo del esquema moral son principios duraderos”. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Epílogo a la segunda edición inglesa, op. cit., pp. 330-331.

<sup>276</sup> Para explicar el significado de una crisis epistemológica, MacIntyre acude a diversos tipos de ejemplos: en un nivel más elemental cita el caso de una decepción vital que puede sucederle a cualquier persona en la vida cotidiana, en un plano cultural como cuando las personas ponen en cuestión los esquemas de vida y los valores con los que se habían manejado considerando que su vida ha sido un error o un engaño radical; el hecho de que a los niños se les explique la realidad a partir de cuentos de hadas y luego vayan comprendiendo el verdadero sentido de la realidad; o la desesperación de Hume ante las contradicciones y las imperfecciones de la razón humana. Un gran ejemplo de crisis epistemológica analizado por el filósofo escocés es el desencanto vital padecido por Hamlet en la tragedia homónima de Shakespeare, a partir de la cual el protagonista debe reconstruir nuevamente el sentido de su historia. De allí surge que la crisis epistemológica sólo puede resolverse con la construcción de nuevas creencias. El examen de una crisis de paradigma debe llevarnos a dos conclusiones: a) las nuevas creencias también pueden ponerse en cuestión en cualquier momento y b) los criterios de verdad, inteligibilidad y racionalidad también pueden ser cuestionados. Es por ello que no podemos asegurar poseer la verdad o la racionalidad completamente, sino sólo aseverar que son los mejores criterios presentados hasta el momento. Este es el falibilismo referido por MacIntyre, muy distinto al falsacionismo popperiano. Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Tasks of the Philosophy, Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science*, op. cit., pp.3-8

realizarse gradualmente y no en forma radical y simultánea, al estilo cartesiano.<sup>277</sup>

Ahora bien, una vez acaecida la crisis epistemológica será necesario establecer una serie de conceptos nuevos junto a un conjunto de teorías, bajo tres requisitos: primero, el esquema conceptual nuevo debe aportar una solución a los problemas que produjeron la crisis; segundo, es inevitable una acertada exposición de la causa del problema; y tercero, los dos puntos anteriores deben solucionarse de tal manera que se pueda establecer una continuidad con los nuevos conceptos y teorías que han redefinido la tradición de investigación.<sup>278</sup>

Según el filósofo escocés, la responsabilidad de un investigador supone la explicación y defensa de sus indagaciones o la modificación o abandono de su tarea en caso de una falencia, teniendo que emprender una nueva investigación al respecto. Esta tarea es sumamente importante en el caso de la transmisión de conocimientos, pues el aprendiz debe saber cuáles han sido las mejores teorías hasta el momento, de manera que pueda verificar las teorías personalmente y continuar con la investigación. De todas maneras, la transmisión de conocimientos dentro de una tradición está compuesta por los textos y autores que respaldan las tesis centrales, pero también por las críticas formuladas a esa tradición que ayudan a afianzar o a poner a prueba las tesis centrales. MacIntyre considera que este ejercicio de confrontación de argumentaciones es conveniente para el florecimiento de las tradiciones.<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> La crítica al radicalismo khuneano le sirve para realizar una analogía con el cartesianismo, con el kantianismo y para alejarlo del falibilismo al que se refiere MacIntyre. Contrapone como ejemplos: el progreso científico de Galileo basado y confrontado con Aristóteles y Ptolomeo, y la evolución de la física de Newton a la de Einstein que, a pesar del notable progreso científico, que significó, fue propiciada por la teoría newtoniana. Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Tasks of the Philosophy, Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science*, op. cit., pp.10-23.

<sup>278</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 343.

<sup>279</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., 250-251.

La confrontación de las tesis –tanto desde dentro de la tradición como desde fuera- tiene su mejor lugar en la universidad. Habitualmente, concebimos esta institución como un lugar de transmisión de ideas o de aprendizaje, pero el pensador escocés insiste en que la universidad debe participar e iniciar a sus alumnos en el conflicto como otra forma de educación o aprendizaje. Una universidad como la que pretende nuestro autor procura avanzar en las investigaciones específicas de una tradición y luego participar de debates con otras tradiciones rivales, de manera de poner a prueba nuestras argumentaciones o demostrar las falencias de las posturas adversarias. Además, la universidad posee las facultades organizativas necesarias para dar expresión ordenada a los conflictos, acordando los encuentros entre posturas rivales y permitiendo que las diversas posturas puedan manifestar sus tesis.<sup>280</sup>

Con motivo de concretar y profundizar en lo relativo a la confrontación de tradiciones de investigación, MacIntyre propone la conformación de universidades rivales moldeadas sobre sus mejores predecesoras: por ejemplo, una universidad aristotélico-tomista análoga a la universidad de París de 1272, o una universidad genealogista al modo de la de Vincennes de 1968. También esta propuesta de universidad permite el desarrollo y el florecimiento de la investigación desde la tradición propia de cada universidad.<sup>281</sup>

### 3.4.5. Fundamentos epistemológicos

A partir de la crítica epistemológica a la filosofía analítica y al deconstruccionismo, MacIntyre formula que ninguna corriente de investigación puede comenzar a desarrollar sus conocimientos absolutamente de cero; y esta

---

<sup>280</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 250-251. MacIntyre considera que este tipo de universidad –como alternativa a la universidad liberal- no es una utopía, pues su propuesta de tipo de universidad es una versión del siglo XX de la universidad del siglo XIII, especialmente de la universidad de París. En dicha universidad, el agustinismo y el aristotelismo presentaban sus investigaciones y tomaban parte en el conflicto. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 285.

<sup>281</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 286-287.

afirmación tiene una evidente relación con los puntos anteriormente desarrollados. Efectivamente, como hemos dicho, nuestro autor considera imprescindible la adscripción a algún tipo de corriente filosófica a partir de la cual se pueda sostener una reflexión sobre la realidad, y de esta manera hacer progresar, ratificar o refutar las ideas internas a la propia tradición de investigación.<sup>282</sup>

En ese sentido, el análisis biográfico de MacIntyre nos permite afirmar que su epistemología se fue conformando de acuerdo con su evolución intelectual, es decir reflejando parte de su experiencia intelectual, hasta su adscripción a la tradición aristotélico-tomista.

MacIntyre realiza su reflexión acerca del conocimiento de la realidad a partir de los primeros principios epistemológicos. Por un lado, están los principios evidentes que pueden ser comprendidos por cualquier agente racional y permiten dirigir desde el inicio una enunciación correcta. Podemos citar como primeros principios evidentes: “algo no puede ser y no ser a la vez y en el mismo sentido”, “el bien ha de ser buscado y el mal evitado”, “el todo es mayor que las partes”, etc. Asimismo, otros principios son evidentes dentro de un marco conceptual de una teoría global, y solamente pueden ser comprendidos por quienes participan intelectualmente de dicha teoría. En este segundo grupo podemos citar los conceptos de principio, causa y finalidad.<sup>283</sup>

El *principium/arché* puede comprenderse de dos maneras posibles: por un lado, como una afirmación o premisa y, por otro, como el conjunto de los elementos que constituyen los cuerpos. Respecto de estas dos posibilidades, MacIntyre precisa: “Sólo podemos comprender el principio en tanto que él nos refiere a aquello de lo que habla, y sólo podemos comprender aquello de lo que

---

<sup>282</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy, First principles, final ends, and contemporary philosophical issues*, op. cit., p. 169-170.

<sup>283</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of Philosophy, First principles, final ends, and contemporary philosophical issues*, op. cit., pp. 144, 147-148.

habla en tanto que articulado y formulado en el principio".<sup>284</sup> De forma análoga, podemos referirnos al concepto de *aitia/causa*: comprendemos y distinguimos el sentido de causa como provisión de explicación y el de *aitia qua* como especificación de la causa.

Tanto el *principium* como la *causa* sólo pueden ser comprendidos dentro de una tradición de investigación, en la cual el pensamiento se dirige hacia su *telos* o propio fin. En el caso de una actividad constante, su *telos* es el fin interno de la propia actividad, por el cual la actividad está dirigida hacia adelante. MacIntyre considera que los primeros principios tienen sentido cuando los fines son inalterables, fijos y determinados, pues en la vida práctica el *telos* proporciona el *arché*, y por lo tanto *arché* y *telos* se mantienen o caen juntos en un esquema epistemológico.<sup>285</sup>

Partiendo de que el objeto propio del conocimiento humano son los efectos de la esencia y no la esencia misma, MacIntyre establece que el conocimiento no es solamente un logro sino también una forma de perfección de la inteligencia, que intenta continuamente avanzar y posibilitarnos conocimientos futuros respecto al conocimiento actual. En la relación entre el conocimiento actual y el conocimiento futuro hay una determinada circularidad, pues antes de formular un argumento para establecer el conocimiento incluido en una conclusión, esta conclusión ya está asumida en cierta manera en nuestro punto de partida.<sup>286</sup>

En la medida en que el intelecto se mueve acertadamente hacia sus objetivos de forma teleológica, se auto-perfecciona al identificar los objetos con

---

<sup>284</sup> "We can only comprehend the principle as it refers us to that of which it speaks and we can only comprehend that of which it speaks as articulated and formulated in the principle". Cfr. *ibidem*, p.144.

<sup>285</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 144-145.

<sup>286</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 149-150, 167.

el conocimiento, que a partir de entonces no serán externos al intelecto sino un complemento del mismo:

La mente, actualizada en el conocimiento, responde al objeto como el objeto es y cómo sería, independientemente del conocimiento que la mente tiene de él. La mente se conoce a sí misma sólo en el conocimiento de segundo orden de sus propias operaciones y es conocida también por otros a partir de dichas operaciones. Pero incluso tal conocimiento, cuando se consigue, no implica una certeza de tipo cartesiana.<sup>287</sup>

Por otro lado, teniendo en cuenta que la epistemología naturalmente es una propuesta en primera persona (cada persona se pregunta por los fundamentos de sus creencias, de su percepción de la realidad, de los principios que guían sus juicios, etc.), siguiendo el argumento epistemológico tomista, MacIntyre comenta que el conocimiento debe continuarse desde la postura de la tercera persona: el conocimiento personal debe estar integrado dentro de una explicación general que abarque a otras personas y su teleología.

En cuanto al concepto de verdad, es central para cualquier empresa epistemológica. Nuestro autor, siendo consecuente con la filosofía tomista, se ciñe al concepto de verdad como *adequatio intellectum ad rem*. La verdad como adecuación del intelecto a los objetos ofrece el *telos* de las actividades del mismo, y consiguientemente los juicios se dicen verdaderos al expresar la verdad del intelecto en relación con los objetos, pues de esta manera nos muestra cómo son las cosas.<sup>288</sup>

---

<sup>287</sup> "The mind, actualized in knowledge, responds to the object as the object is and as it would be independently of the mind's knowledge of it. The mind knows itself only in the second-order knowledge of its own operations and is known also by others in those operations. But even such knowledge when achieved need not entail certitude of a Cartesian sort". Cfr. *ibídem*, p. 149.

<sup>288</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 147-148, 159-161; *The Task of Philosophy, First principle, final ends, and contemporary philosophical issues*, op. cit., pp. 159-160, 165-166; Kelvin Knight, *The MacIntyre Reader, Moral relativism, truth and justification*, op. cit., pp. 214; el desarrollo más importante de MacIntyre acerca del concepto de verdad se puede encontrar en *The Task of Philosophy, Truth as good: a reflection on Fides et Ratio*, Cambridge, Cambridge Polity Press, 2006, cap. X.

El filósofo escocés afirma que en esta tradición de investigación, la verdad y la justificación racional se comprenden a partir de la intencionalidad de las actividades del intelecto, y dentro de un determinado contexto social, moral e intelectual, que está en relación con un *telos* y en el cual los primeros principios están integrados epistemológicamente.

Dentro de un marco, existen varios y significativos motivos para que la *phrónesis/prudentia* sea la virtud epistemológica por excelencia: proporciona un ordenamiento teleológico a quienes llevan adelante una investigación, es fundamental para la posesión de otras virtudes morales, reúne los particulares bajo los conceptos universales y permite discernir cómo, cuándo, dónde y de qué manera se deben aplicar las reglas. El modo de analizar la prudencia respecto de la investigación tanto de Aristóteles como de Tomás de Aquino está en estrecha relación con la idea de MacIntyre de que la investigación tiene una dimensión moral y social.<sup>289</sup>

A modo de conclusión del análisis epistemológico, podemos citar nuevamente a MacIntyre, que nos dice:

En la descripción que ofrecí de la explicación aristotélica y tomista de la investigación, enmarcada como está, según los primeros principios, enfatice el modo en el cual una variedad de tipos de predicación de la verdad y una variedad de modos de justificación racional encuentran, todos, su lugar en el interior de un marco teleológico singular, aunque complejo, diseñado para dilucidar el movimiento de la mente hacia su *telos/finis* en la comprensión perfeccionada, un movimiento que, por lo tanto, presupone una cierta clase de intencionalidad. En el interior de este marco y en términos de él no solamente se dilucidan las funciones de cada tipo de adscripción de la verdad y cada modo de justificación racional, sino que se especifican las relaciones entre ellas, de tal modo que se distingue lo que es primario de lo secundario o terciario, y las relaciones analógicas entre éstas se hacen claras. Si se abstraen estas concepciones de la verdad y de la realidad de aquel marco teleológico, se las priva en consecuencia, del único contexto por referencia al cual se hacen del todo inteligibles y defendibles racionalmente.<sup>290</sup>

---

<sup>289</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of Philosophy, First principles, final ends, and contemporary philosophical issues*, op. cit., pp. 164-165.

<sup>290</sup> "In the account that I gave of the Aristotelian and Thomistic account of inquiry, framed in terms of first principles, I emphasized the way in which a variety of types of predication of truth and variety of modes of rational justifications find their place within a single, if complex,

### 3.5. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO

Como hemos intentado explicar las ideas fundamentales constituyen las bases sobre las cuales MacIntyre desarrolla su teoría general madura, de manera que en la medida en que estos conceptos van surgiendo en la biografía intelectual de nuestro autor, su pensamiento adquiere mayor solidez y coherencia interna. Estos conceptos surgen a raíz de su experiencia intelectual y de la influencia y del estudio de autores que forjaron el pensamiento macinteryano: Aristóteles, Marx, Kuhn, Popper, Tomás de Aquino, Nietzsche, Vico, etc. Además, suponemos que las ideas fundamentales permiten elaborar un marco teórico que brinda una coherencia interna a la investigación pues, en nuestro autor, la investigación es un tema indispensable para la elaboración, profundización y verificación de las ideas.

También las ideas fundamentales que hemos analizado le permiten a MacIntyre establecer una investigación racional y coherente, comenzando por la práctica y continuando con la teoría, para evitar especulaciones que no puedan aplicarse a la vida del hombre y de la sociedad. Para tal fin, las acciones humanas son contempladas desde disciplinas como la antropología, la sociología y la historia; y la filosofía, sostenida por los datos históricos y un lenguaje específico, y por la conexión entre la moral y la política.

---

teleological framework designed to elucidate the movement of the mind towards its *telos/finis* perfected understanding, a movement that thereby presupposes a certain kind of intentionality. It is within that framework and in terms of it that not only are the functions of each kind of ascription of truth and each mode of rational justification elucidated, but also the relations between them specified, so that what is primary is distinguished from that is secondary or tertiary and the analogical relationship between these made clear. Abstract these conceptions of truth and reality from that teleological framework, and you will thereby deprive them of the only context by reference to which they can be made fully intelligible and rationally defensible", Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of Philosophy, First principles, final ends, and contemporary philosophical issues*, op. cit., p. 176.

Pero dichas ideas no se sustentan por sí mismas, sino que requieren de una teoría general que mantenga su coherencia, como es el caso de la tradición aristotélico-tomista para nuestro autor. Esta tradición de investigación comprende a diversos autores como Platón, Aristóteles, San Agustín, Tomás de Aquino, Gilson, Maritain, etc., y se caracteriza por una particular epistemología que indefectiblemente MacIntyre acepta.

La metodología de investigación característica de MacIntyre implica una necesaria confrontación con otras corrientes o una posible crisis de paradigma, que obligue al investigador a cambiar o reelaborar su pensamiento. Por este motivo MacIntyre considera que una recta investigación requiere la pertenencia a una tradición de investigación y la confrontación con otras corrientes de investigación, para descubrir los propios errores o consolidar las ideas que hasta el momento resultan mejores. También nos han parecido muy prudentes los diversos principios propuestos por MacIntyre a lo largo de sus obras, respecto a las características que reviste o puede revestir la investigación referida a la verdad y al bien: la intención racional y moral, la posibilidad de una crisis de paradigma, la necesidad del diálogo con otras posturas, la vulnerabilidad teórica, etc. Pensamos que la conjunción de estos principios de investigación hace factible un equilibrio para acercarnos a verdades que son las mejores hasta el momento, o de las cuales por lo menos podemos dar las mejores razones posibles, sin incurrir en dilemas relativistas ni dogmatistas.

Consideramos importante destacar la rectitud y constante búsqueda de la verdad por parte de MacIntyre durante décadas, con aciertos, desaciertos y rectificaciones. Esta búsqueda se encauzó en una unidad de investigación a partir de *Tras la virtud*, y en los sucesivos escritos y conferencias. Podemos afirmar que su búsqueda intelectual tuvo como objetivos principales encontrar una alternativa a la filosofía liberal y a la Modernidad, y formular una filosofía moral y política ligada a la realidad humana, en contraposición a la construcción de una moral racionalista y abstracta.

Finalmente -y en concordancia con esta exposición- puede darse por supuesto que las ideas conceptuales constituyen la primera puerta para introducirnos al pensamiento de nuestro autor y -en lo que a nuestra investigación atañe- establecer los fundamentos a partir de los cuales se desarrollará el resto de nuestra tesis. Pero, debido a la agudeza para expresar resumidamente los conceptos esenciales que constituyen el pensamiento de MacIntyre, consideramos conveniente citar como desenlace de este capítulo un fragmento de la apreciación que Alejandro Llano hace del pensador escocés:

La clave de la postura epistemológica de MacIntyre es el rechazo del individualismo metodológico y la propuesta de renovación de un concepto fuerte de comunidad. Lo cual implica el abandono de la primacía de la razón analítica y el redescubrimiento de la dimensión narrativa de toda tradición investigadora. Quienes se embarcan en una investigación no son nunca individuos aislados, inefablemente exentos de un contexto histórico y social. Son personas que se adhieren a una determinada narrativa, la cual -en diálogo con otras tradiciones- articula el acervo de logros conseguidos en el ejercicio de las correspondientes prácticas y manifiesta el sentido teleológico que inspira la investigación. La razón humana es, radicalmente, razón narrativa. Es una razón inserta en la historia de su interno despliegue, situada en una comunidad de aprendizaje, y orientada hacia una finalidad que proporciona criterios para evaluar tanto los éxitos como los fracasos, acontecidos en el proceso de adquisición de esas virtudes intelectuales y morales que resultan imprescindibles para el progreso en el saber teórico y práctico.<sup>291</sup>

---

<sup>291</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Presentación, op. cit., p. 15.



## CAPÍTULO 4. DIAGNÓSTICO ÉTICO - POLÍTICO DEL PRESENTE

Como hemos explicado en los dos primeros capítulos, el pensamiento de Alasdair MacIntyre se configura a partir de sus ideas personales pero vinculadas a la realidad histórica que lo circunscribe. De esta manera, MacIntyre elabora la ética de las virtudes y la política de las comunidades como alternativa a otras posturas ético-políticas contemporáneas.

Consideramos oportuno elaborar un diagnóstico ético y político del mundo occidental actual basado en las apreciaciones de Alasdair MacIntyre con el objetivo de:

a) explicar la situación actual de la ética y de la política (temas centrales de nuestra investigación) con las que confronta MacIntyre;

b) comprender el sentido del proyecto filosófico-político propuesto por MacIntyre como alternativa; y

c) facilitar la comprensión del posterior desarrollo de nuestra investigación en lo relativo a la ética y a la política macinteryana.

Para tal fin, nos serviremos de la metodología histórico-narrativa, peculiar de nuestro autor, analizando el período comprendido desde la Modernidad hasta la actualidad.

Es frecuente en MacIntyre el recurso pedagógico de ficciones, cuentos, novelas o hechos históricos, no solamente como procedimiento metodológico, sino también para facilitar al lector el conocimiento de las ideas que desea

comentar. Con esta modalidad comienza *Tras la virtud*, en un intento de explicar la situación actual del lenguaje moral y, por lo tanto, de la moral misma.

El autor supone la situación de una catástrofe causada por las ciencias naturales, motivo por el cual las personas deciden la destrucción de laboratorios, libros, instrumentos de investigación, la desaparición de los científicos, y la abolición de la enseñanza de las ciencias en las universidades y en las escuelas. Luego de un determinado tiempo surge una reacción de personas ilustradas dispuestas a restituir la ciencia, las cuales realizan un esfuerzo por recuperar todos los conocimientos posibles del pasado, pero obteniendo solamente algunos fragmentos aislados de teorías, experimentos e instrumentos de los cuales desconocen la utilización, etc. Todos estos fragmentos son de todas maneras reincorporados, con la finalidad de restablecer nuevamente las ciencias naturales, en el intento de otorgarles la coherencia y consistencia características de la ciencia en general; se vuelven a utilizar asimismo las mismas expresiones científicas del pasado, pero fuera del contexto que les proporcionaba sentido, perdiéndose de esta manera el significado original de estas expresiones. De este modo surge un lenguaje arbitrario, con premisas contradictorias que concluyen en teorías subjetivistas de la ciencia y, consecuentemente, en la consideración de que es imposible la noción de verdad. A partir de esta ficción, MacIntyre establece su primera hipótesis: el lenguaje de la moral actual se halla en el mismo desorden que el lenguaje de las ciencias naturales de ese mundo imaginario.<sup>292</sup>

Luego de la reconstrucción deficiente del legado del pasado, sólo se conserva un simulacro de la moral, pues continuamos utilizando expresiones esenciales de la moral del pasado, pero se ha perdido tanto la comprensión teórica como práctica de la misma, y la analogía más grave respecto del mundo

---

<sup>292</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 13-15.

imaginario es que los habitantes del mundo actual olvidaron las tradiciones morales del pasado.<sup>293</sup>

El filósofo escocés explica que si bien los historiadores son capaces de reconocer las distintas etapas históricas de la moral, no compete a esta ciencia la comprensión del lenguaje interno de la misma, y en la mayoría de los ámbitos académicos ni siquiera reconocen el hecho de la “catástrofe”. La causa de esta incompreensión se debe a que la historia pretende el logro de la neutralidad valorativa pero se halla impregnada de los nuevos presupuestos morales, pues la historia científica surgió hace dos siglos y la catástrofe la precedió.<sup>294</sup>

MacIntyre concluye su primer capítulo de *Tras la virtud* con un párrafo que resume su diagnóstico de la moral en la sociedad actual:

Naturalmente no puedo negar, mi tesis lo comporta, que el lenguaje y las apariencias de la moral persisten, aun cuando la sustancia íntegra de la moral haya sido fragmentada en gran medida y luego parcialmente destruida.<sup>295</sup>

En la cultura moderna el hombre se constituye en el centro del universo, hay un desplazamiento de la cosmovisión teo-céntrica hacia una cosmovisión antropocéntrica, que lo lleva a considerarse el dueño de la naturaleza, con la autoridad suficiente para investigarla y explotarla a su gusto, utilizando pragmáticamente las ciencias con el objetivo de producir nuevas y mayores riquezas. Esta productividad genera unas relaciones económicas específicas, que serán el fundamento del capitalismo y de la concepción del progreso indefinido.

---

<sup>293</sup> J. L. A. García considera que MacIntyre realiza una crítica a la filosofía moral moderna similar, aunque más profunda, a la elaborada por G. E. M. Ascombe. García resume en cinco puntos las críticas del filósofo escocés a la filosofía moral moderna. Cfr. Mark C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, J. L. A. García, *Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 94-108.

<sup>294</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 16-17.

<sup>295</sup> Cfr. *ibidem*, p. 18.

Resultó inevitable, ante semejante cantidad y calidad de cambios, que el hombre moderno, considerándose el rector del universo, elaborara una nueva moral adecuada a las circunstancias vigentes, pues la moral heredada del pasado le resultaba absurda y arcaica. Pero la moral no puede gestarse sin un previo lenguaje que la sostenga, por lo cual surgen los más variados intentos de proponer un lenguaje moral. Ahora bien, los términos morales utilizados pertenecen a la moral antigua, pero con una semántica y un contexto diferente al de su origen; es el caso, por ejemplo, de los conceptos de virtud, deber, piedad, etc. Por ello, argumenta MacIntyre, se conciben una gama de éticas con el intento de sostener una postura sólida y coherente.<sup>296</sup>

Para el autor, es significativo el abandono del latín como lengua principal del discurso culto a partir de la Ilustración; es así como surge un primer inconveniente: las traducciones pierden algo del significado original de las palabras. Un ejemplo claro respecto a de esto es la inexistencia de una palabra traducible, tanto en el latín como en el griego antiguo, para el significado de nuestro concepto de ética.

Buscando un origen del significado de la palabra *moral*, MacIntyre recurre a la definición de Cicerón realizada en *De Fato* en donde define a la moral como *moralis*, que significa *perteneciente al carácter*, o sea al conjunto de disposiciones que llevan a un hombre a actuar de una determinada forma antes que de otra.<sup>297</sup> Suponemos que la cita ciceroniana es para señalar la primera traducción de la palabra *ética* -del griego *ethikós*- al latín, para demostrar su similitud con la definición griega, pues el filósofo escocés considera fundamental para el estudio filosófico la relación del lenguaje con la historia y porque posee una concepción clásica de la ética.

---

<sup>296</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p.16; Solomon profundiza en la diferenciación de las distintas críticas de MacIntyre a la filosofía moral moderna tanto en el área de metaética como en el de las éticas normativas. Cfr. Mark Murphy, *Alasdair MacIntyre*, David Solomon, *MacIntyre and the Contemporary Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 114-133.

<sup>297</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p.59.

Pero también MacIntyre reconoce los diversos intentos durante la Modernidad de suministrar a la moral una justificación racional, a partir de la cual la moralidad fue comprendida como un conjunto de reglas de conducta basadas en la razón y, por lo tanto, desentendidas de la teología, la legalidad y la estética. La moral racional postula principios que deben ser sostenidos por el hombre de cualquier tiempo y lugar porque pretenden la universalidad y la coherencia interna de la moral. Por este motivo, una de las tesis principales de *Tras la virtud* es que el fracaso de este proyecto constituyen los problemas actuales para la definición de la moral.<sup>298</sup>

Dentro del terreno de la política liberal, MacIntyre supone que en la actualidad las concepciones políticas más relevantes son el neo-liberalismo y el neo-contractualismo. El neo-liberalismo se centra especialmente en el crecimiento económico sustentado en el Mercado y en una fuerte resistencia a la intervención del Estado. Autores tan importantes como Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek y Milton Friedman pueden considerarse como los principales propulsores del neo-liberalismo. El neo-contractualismo ha resurgido desde pensadores como John Rawls, Robert Nozick, James Buchanan, etc., quienes consideran que la legitimidad del Estado y las normas morales surgen del procedimiento contractual entre los individuos de una sociedad, que hace posible compatibilizar una variedad de puntos de vistas diferentes.<sup>299</sup>

Recordemos, por otro lado, que como reacción al proyecto de la Modernidad surgen movimientos y pensadores anti-ilustrados desde diversas ciencias y artes: Nietzsche, Heidegger, Baudelaire, Rimbaud, Artaud, el Marqués de Sade, y los filósofos postmodernos surgidos en Francia a partir de

---

<sup>298</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 59-60.

<sup>299</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 21, 303-309.

los años sesenta, como Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida, etc.<sup>300</sup> Este movimiento de reacción fueron comúnmente denominados como postmodernos y principalmente critican a la filosofía moderna su intento por determinar una verdad objetiva, principalmente a través de la filosofía y de la ciencia, y consideran a la Modernidad como un período decadente de Occidente por sus elementos característicos: el racionalismo, el liberalismo económico, la filosofía ilustrada, el arte moderno, la democracia liberal, las instituciones burocráticas, etc. Algunos de ellos centran a su vez su crítica en el consumismo, en la tecnificación de la vida cotidiana, en las pretensiones de universalidad a partir de los macro-discursos, en la homogeneidad cultural, en la política como voluntad de poder enmascarada, etc.

En relación con lo antedicho, sugerimos que la postmodernidad, como corriente de pensamiento, no es homogénea ni mucho menos lineal; son múltiples y a veces discordantes entre sí los temas que atañen a estos autores. También suponemos dos características comunes a los postmodernos en general: realizan una aguda crítica a la sociedad y al pensamiento moderno, y suelen carecer de propuestas reales, o al menos viables, como alternativas a las falencias que señalan.

Friedrich Nietzsche es el primer crítico de la moralidad burguesa por el vacío y la falsedad de una moral que fue construida racionalmente. Luego de desenmascarar a la moral burguesa, Nietzsche se propone arrasar los fundamentos de las creencias y de los argumentos morales heredados proponiendo una transmutación de todos los valores.

Siguiendo a Nietzsche, los filósofos post-modernos formulan que la relación dominadores-dominados surge por las luchas como manifestación por la voluntad de poder. En la actualidad las relaciones de poder son las creadas

---

<sup>300</sup> Sin lugar a dudas el padre del movimiento anti-ilustrado, para MacIntyre, es Friedrich Nietzsche. Cfr. *Tras la virtud*, op. cit., cap. IX, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 61-79.

por las instituciones creadas por el liberalismo y que permiten el mantenimiento y el desarrollo de la política liberal, especialmente por las relaciones que surgen en el Mercado.

Si bien MacIntyre deja claro, con el título de su libro *Tres versiones rivales de la ética*, que abordará el tema de la ética desde las tres corrientes de investigación actualmente vigentes (Enciclopedia, Genealogía y Tradición), para nuestro autor la investigación moral necesariamente comprende el análisis de contenidos históricos, políticos, literarios, antropológicos y sociológicos.<sup>301</sup> Sin embargo, es necesario aclarar que MacIntyre no elabora explícitamente las versiones rivales de la política porque su proyecto central es la recuperación de una filosofía moral aunque, de todas maneras, a lo largo de sus obras existen referencias constantes hacia la política pero desde una perspectiva más filosófica que práctica.

MacIntyre estima que la Tradición, a partir de la Modernidad, ha sido derrotada respecto a su hegemonía, pero no respecto a su existencia como sistema de pensamiento y como práctica. Tanto el Enciclopedismo como el Genealogismo poseen mayor influencia en la actualidad, si bien de manera más a-sistemática que orgánica, tanto en el área de la investigación como en la política y la moral.<sup>302</sup>

Precisamente, luego de un diagnóstico político y moral del presente, MacIntyre intenta mostrar los problemas surgidos a partir de la Modernidad y de la Postmodernidad, proponiendo como solución y alternativa a la Tradición como corriente de investigación.

---

<sup>301</sup> Esta afirmación no nos resulta extraña considerando la evolución del pensamiento y la importancia de la investigación interdisciplinar por parte de nuestro autor.

<sup>302</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 191-194. La intención de MacIntyre es recuperar la Tradición de investigación como sistema de pensamiento y de práctica.

Para una mejor comprensión del diagnóstico ético-político que nos proponemos realizar, resulta pertinente establecer las siguientes consignas:

a) dividir y diferenciar cada corriente de investigación con su respectiva filosofía: el Enciclopedismo con la filosofía moderna, el Genealogismo con la filosofía postmoderna y la Tradición con la filosofía aristotélico-tomista; y

b) con el fin de explicar mejor el diagnóstico ético-político, también elaboramos algunas referencias con respecto a ámbitos complementarios, como la antropología, la sociología, la epistemología, etc.

### 3.1. EL ENCICLOPEDISMO

Las fechas que dan comienzo al período histórico denominado Modernidad varían de manera considerable pero, remitiéndonos a los argumentos de MacIntyre, consideramos que la aparición del *Discurso del método* de Descartes (1637) supone el comienzo de esa época y del pensamiento racionalista, a partir del cual tiene origen el movimiento ilustrado o Ilustración.

El racionalismo, que es la metodología característica de la Modernidad occidental, aspira a alcanzar por medio de la razón verdades irrefutables con la intención de extenderlas al resto de la humanidad. El racionalismo estimuló así el surgimiento de los grandes sistemas de pensamiento filosófico que versan sobre ciencia, religión, política, sociedad y moral, principalmente.

El filósofo escocés denomina Enciclopedismo a la corriente de investigación establecida en la Modernidad, pues considera a la *Enciclopedia Británica* como la expresión de conocimiento del paradigma moderno.

El Enciclopedismo concibió una confianza ilimitada en la razón, para el progreso a través del dominio de la naturaleza, la secularización de la sociedad (separación entre Iglesia y Estado), una individualización en la cual el hombre busca conseguir cierta autonomía respecto al medio social, el surgimiento de instituciones burocráticas, la separación entre las áreas de conocimientos, un desarrollo a gran escala de la técnica que permitió la industrialización y origen del sistema capitalista, etc.

No debemos suponer que el Enciclopedismo es una corriente de investigación del pasado. Actualmente el Enciclopedismo, comúnmente denominado positivismo o racionalismo empirista, tanto en las universidades como en el ámbito científico perdura activamente en los planes de estudios, en las metodologías de investigación y en los sistemas de enseñanza, caracterizándose en la práctica académica por la omisión o un devaluado desarrollo de la teoría.<sup>303</sup>

La crítica de MacIntyre a la Ilustración se centrará fundamentalmente en su concepción antropológica, en su filosofía moral, en su filosofía política y en su epistemología. A partir de esta crítica, el filósofo escocés formula las consecuencias negativas producidas por el pensamiento moderno.

### **3.1.1. La ética enciclopedista**

Nuestro autor atribuye principalmente a Diderot, Hume, Smith, Betham, J. S. Mill y Kant como los filósofos más destacados en cuanto a proveer de justificación racional a la moral. No nos detendremos a explicar en detalle las propuestas de cada uno de ellos porque no es el objetivo de nuestro estudio; solamente cuando sea oportuno para nuestro trabajo citaremos algún aspecto del pensamiento moral de alguno de los citados autores.

---

<sup>303</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 216.

Así, por ejemplo, MacIntyre considera que Kant fue el filósofo capaz de establecer el mayor sistema moral de justificación racional en el contexto de la Modernidad. Si bien para Kant el bien moral era la más alta perfección humana, ésta se hallaba desligada de la felicidad, de los deseos, y de las creencias religiosas. Su moral racional estaba sustentada en postulados universales, categóricos e internamente consistentes.<sup>304</sup>

De hecho, durante la Modernidad existieron varios intentos de proveer a la moral de un nuevo significado y de una justificación racional, especialmente entre 1630 y 1850. Y es precisamente en este período cuando la moral comienza a explicarse como un conjunto de reglas de conducta diferenciadas de otras esferas de conducta: de la teología, de las leyes, de la estética, etc., adquiriendo un significado propio con la respectiva justificación racional.<sup>305</sup>

Los enciclopedistas pretendieron la universalidad del acuerdo moral, sin desconocer la existencia de diferentes concepciones morales de otros tiempos y lugares. Pero como su intención era lograr la pretendida universalidad, juzgaron que la moralidad debía prescindir de la superstición, de la filosofía tradicional y de la historia, de manera que el progreso moral de las culturas ajenas a Occidente surgiría a partir de eliminar los errores irracionales producidos por la superstición de las normas rituales, y de adquirir las verdades morales establecidas por el mundo civilizado del siglo XVIII en Occidente. Es así como la universalidad de una moral requería organizar y armonizar las creencias morales de los miembros de una sociedad - especialmente las de aquellos que adolecen de la cultura enciclopédica-, estableciendo un consenso basado en la razón y en la experiencia de la humanidad que lograra la aceptación de todas las creencias.

---

<sup>304</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 66.

<sup>305</sup> Cfr. *ibídem*, p. 59.

A pesar de los esfuerzos intelectuales de los enciclopedistas finalmente este proyecto -que pareció revolucionar la filosofía moral por su pretensión universal sostenida exclusivamente en la razón- terminó fracasando. Para el filósofo escocés, el fracaso de la justificación de una moral racional se debió principalmente a tres hechos: a) al reemplazo de la religión por una justificación meramente filosófica, b) a la concepción divergente del concepto de naturaleza humana, y c) al rechazo de la moral tradicional y la consiguiente construcción racional de nuevas reglas y preceptos morales.<sup>306</sup>

a) El mundo racional secularizado imposibilitó a la religión en cuanto a mantener un discurso moral y de acción compartido. Con aquél, la filosofía racional fracasó entonces en el intento de proveer aquello a lo que en un mundo secularizado la religión ya no podía dar explicación, y esta fue la causa por la cual la filosofía perdió el lugar central en la cultura, convirtiéndose en una actividad estrictamente académica. En el ámbito de la religión, tanto el protestantismo como el catolicismo jansenista dejan de lado el equilibrio entre la fe y la razón, característico de los medievales. La razón adquiere otra función diferente a la concebida por Aristóteles: se la acota estrictamente a las funciones de cálculo, pues los fideístas consideraban que había quedado discapacitada a causa del pecado original. A su vez, los filósofos racionalistas consideraban que la razón sólo podía dar explicaciones de índole humana y no sobrenatural, pues este era un ámbito que les competía estrictamente a las creencias personales.

b) Los filósofos racionales negaban que la moral se hallara inscrita en la naturaleza humana, pues ésta era puramente fisiológica y no racional. La principal discrepancia antropológica se halla en la definición de cualquier esencia que defina el fin último del hombre, o sea a su teleología. Es común en todos estos autores la intención de construir esquemas morales, pero partiendo de concepciones personales de la naturaleza humana, muy distintas de las de

---

<sup>306</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 75-78. También se puede confrontar para un análisis más detallado el cap. V de la misma obra.

Aristóteles y de Tomás de Aquino. Al partir de concepciones antropológicas disímiles, las conclusiones respecto a las reglas y preceptos morales resultan lógicamente discordantes. Esto no permite un proyecto unitario de justificación racional de la moral, sino que incluso surge una confusión generalizada entre los mismos filósofos e intelectuales, ya que cada uno presenta su propia concepción.

c) Los enciclopedistas consideraban que la moral tradicional estaba cargada de superstición religiosa y de especulaciones empíricamente indemostrables. Pero los enciclopedistas no engendraron nuevos lenguajes de la moral acordes a la construcción de sus esquemas. Continuaron utilizando algunos términos lingüísticos propios de las concepciones clásicas y medievales (virtud, piedad, deber, moral, etc.), pero fuera aplicadas en un contexto totalmente distinto.

De esta manera se produce la fragmentación a la que se refiere MacIntyre, en la que los juicios morales pierden su significado y claridad:

“Heredaron fragmentos incoherentes de lo que una vez fue un esquema coherente de pensamiento y de acción y, como no se daban cuenta de su peculiar situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea a la que se obligaban”<sup>307</sup>

Parte de esta herencia fragmentada del lenguaje moral es el tratamiento uniformemente a-histórico de la filosofía moral por parte de los filósofos coetáneos; éstos han tratado a Platón, Aristóteles, Hume, Kant y Mill como si fueran autores contemporáneos y pertenecientes a la misma corriente de investigación y han quitado los conceptos de los autores clásicos del medio histórico, cultural y social en el que desarrollaron su pensamiento.

---

<sup>307</sup> Cfr. *ibídem*, p. 79.

MacIntyre piensa que el fracaso del proyecto ilustrado en cuanto a proveer una justificación racional y secular a la moral y en cuanto a constituir un agente moral autónomo derivó en la corriente denominada “emotivismo”, característica del siglo XIX y XX. Por ello, afirma que dicha corriente surge en el marco de una decadencia moral en la que entró la cultura europea a comienzos del siglo pasado.

El emotivismo tiene como principal fundamento la teoría del intuicionismo. El intuicionismo surge en Inglaterra a principios del siglo pasado de la mano de G. E. Moore, quien proponía un nuevo lenguaje adecuado a la moral y apropiado para su lugar y su tiempo. Sus principios podrían sintetizarse en los siguientes puntos:<sup>2</sup>

a) “lo bueno” posee un significado simple e indefinible porque no se sustenta en una propiedad natural. Es por ello que no es posible dar una explicación racional de “lo bueno”;

b) considerar que una acción sea justa significa, simplemente, que entre las alternativas existentes es la mejor acción posible. De esta manera no existen acciones justas o injustas, pues cualquier acción es justificable bajo ciertas circunstancias; y

c) el ejercicio de la amistad y la contemplación de lo bello, ya sea en la naturaleza o en el arte, se convierten casi en el último fin, o en el único fin justificable de toda acción humana.

MacIntyre cita los fundamentos del intuicionismo de Moore para explicar las causas del surgimiento del emotivismo. Pero el filósofo escocés no ahorra críticas hacia la teoría intuicionista pues se encarga de señalar que no hay interrelación entre las tres premisas principales, que la concepción que presenta

---

<sup>2</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 30-31.

de la bondad es falsa y que las dos últimas premisas son muy discutibles. Pero esa teoría, la cual a primera vista es muy simple, cautivó a grandes intelectuales como J. M. Keynes, Virginia Woolf, C. L. Stevenson, etc., quienes a su vez tuvieron gran influencia en el ambiente académico de su época y en los lectores comunes.

El filósofo escocés procura una definición clara y acotada, a partir de la cual elaborará su crítica:

El emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que estos posean un carácter moral o valorativo.<sup>309</sup>

Partiendo de esta definición, no se podría entonces hablar de juicios verdaderos o falsos, pues los juicios morales pasarían a ser simples expresiones de sentimientos personales. Esto posibilita que dicho sistema moral pueda aceptar y dar cuenta de todos los juicios de valor, por lo que todo desacuerdo sobre cuestiones morales desembocaría en disputas interminables. Es importante comprender que, para MacIntyre, una de las falencias más destacadas del emotivismo es la imposibilidad de una justificación racional válida para concebir normas morales impersonales y objetivas; de aquí que esta filosofía moral intente reducir cualquier tipo de moral a preferencias personales. A pesar de la distancia filosófica con el Enciclopedismo podemos mencionar a Nietzsche y a Sartre como ejemplos contemporáneos preponderantes de expositores de pensamientos similares al emotivismo.<sup>310</sup>

Un gran peligro del emotivismo es que, debido a los criterios de verdades impersonales, el discurso moral intenta poner los sentimientos y las preferencias de su lado y las elecciones del otro. De esto se deriva una consecuencia grave: los otros son tratados como medios y nunca como fines, de

---

<sup>309</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 26.

<sup>310</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 35-38.

tal manera que, en las relaciones sociales, el emotivismo permiten justificar la manipulación.<sup>311</sup>

Para MacIntyre, el fracaso fundamental del emotivismo se produce porque los juicios morales pasan a ser simplemente sentimientos o actitudes de aprobación; la teoría emotivista pretende identificar la preferencia personal con las expresiones valorativas (incluyendo las morales), y debido a que el emotivismo no logra establecer un significado de las proposiciones, sino principalmente una utilidad para las ocasiones particulares. En este sentido, se recuerda que la filosofía moral de los antiguos y de los medievales tenía una justificación antropológica y social. Para los emotivistas, en cambio, la filosofía moral se justifica solamente en la decisión moral personal.<sup>312</sup>

Resulta importante aclarar que existen determinados prototipos de personajes que son objeto de valoración por parte de una cultura, quienes encarnan las ideas morales y metafísicas de una filosofía moral. Por eso nuestro autor afirma que los papeles sociales, los individuos y los personajes pueden dar vida a creencias morales (y resulta lógica esta afirmación desde una consideración del ser humano como un ser social o político), pero nos aclara:

(...) es crucial hacer hincapié en que no quiero decir que las creencias morales expresadas e incorporadas en los personajes de una cultura en particular aseguren el consenso universal dentro de esa cultura.<sup>313</sup>

Los personajes propios del emotivismo son: el esteta rico, el gerente y el terapeuta. Tanto el gerente como el terapeuta son modelos incuestionables en cuanto al debate moral en las sociedades modernas avanzadas. El gerente es un personaje creado desde la concepción weberiana de la racionalidad burocrática. MacIntyre considera a Weber uno de los grandes emotivistas, ya que apela a la eficacia de la autoridad burocrática, debido a que los valores son creados por

---

<sup>311</sup> Cfr. *ibídem*, p. 41.

<sup>312</sup> Cfr. *ibídem*, p. 27.

<sup>313</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 49.

decisiones humanas, pues considera irrefutable lo dictaminado por cada conciencia humana y se basa en la justificación subjetiva de los valores. Por otro lado, los terapeutas han adquirido tal poder, que la verdad psicológica se halla por encima de la filosófica, teniendo una importancia exageradamente relevante en distintas áreas de la vida humana e incluso de otras ciencias (podemos citar la marcada influencia de la psicología en la religión, en las relaciones familiares, en la educación, etc.).<sup>314</sup>

El yo como individuo característicamente moderno es un yo emotivista, que no encuentra un sustento apropiado sobre el cual establecer juicios, pues carece de fundamentos racionales. Al negar la tradición premoderna, el yo emotivista se concibe carente de identidad social y de una historia racional, adquiriendo un aspecto abstracto y fantasmal. Por este motivo, el prototipo del yo emotivista se halla principalmente en los países avanzados y suele tener el perfil de los personajes que establecen los papeles sociales dominantes. Para MacIntyre, esta transformación del yo no se hubiera podido llevar a cabo sin un cambio en el lenguaje de la moral.<sup>315</sup>

### **3.1.2. La política enciclopedista**

El modelo político instituido a partir de la Modernidad fue el resultado de una determinada concepción del hombre, de la sociedad, de la justicia y de la libertad.<sup>316</sup>

Cuando la Modernidad deja atrás la tradición medieval, elabora un proyecto para establecer una sociedad en la que los individuos son considerados independientes de cualquier tradición, recurriendo a normas

---

<sup>314</sup> Cfr. *ibídem*, p. 48.

<sup>315</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 51-55.

<sup>316</sup> De manera un poco a-sistemática podremos comprender mejor el origen de la concepción política moderna en Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., cap. XVII.

universales y neutrales. En esta nueva sociedad los intereses individuales priman por encima del interés colectivo, y por ello cualquier tipo de constreñimiento social implica un ataque a la libertad de los ciudadanos. Una consecuencia lógica es que la política pueda quedar subordinada a los intereses del Mercado, regulando las relaciones económicas, sociales y políticas.

Al respecto, es importante tener en cuenta que detrás de cualquier ideología política existe una concepción antropológica. Fueron varios los intentos de construir una moral para individuos libres de una tradición recurriendo a criterios de universalidad, de utilidad, de intuición, o alguna posible combinación de estos criterios, aunque finalmente han acabado en un conjunto de disputas sin resolver. Estas teorías son herederas del pensamiento kantiano, el cual buscaba una teoría moral válida para los hombres, independientemente de su tradición particular o de su circunstancia social.<sup>317</sup>

La creación del “individuo” es un artificio social y cultural, producto de la unión entre los procedimientos del ámbito público del liberalismo y de la psicología del individuo liberal. A partir de esta creación surge el individualismo, según el cual el hombre es considerado solamente en cuanto ente razonador y autónomo respecto del resto de la sociedad.<sup>318</sup> Sustentado en el individualismo, el liberalismo promueve una visión global del mundo social en la que cada individuo –con el fin de alcanzar los bienes que desea–, necesita protegerse de los demás individuos a través de la legislación de los derechos individuales.<sup>319</sup>

La política resultante del pensamiento moderno, entonces, es la política liberal. La teoría liberal intenta conjugar todas las preferencias de los individuos o de los grupos de individuos, teniendo en cuenta que en la economía liberal la

---

<sup>317</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 84.

<sup>318</sup> Cfr. *ibídem*, p. 86.

<sup>319</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Tres perspectivas sobre el marxismo: 1953, 1968, 1995*, op. cit., p. 244 y *Marxismo y cristianismo*, op. cit., p. 22.

institución dominante es el Mercado y es precisamente allí donde principalmente se expresan las preferencias individuales, deseos y bienes. Pero cada preferencia individual en el Mercado tiene un peso, que es el costo que el individuo es capaz de pagar; y, en el ámbito político, la eficacia en cuanto a obtener determinadas preferencias dependerá de los medios para negociar. Solamente quienes poseen algo para negociar tendrán la posibilidad de recibir lo que desean.<sup>320</sup>

El sistema liberal se caracteriza por un sistema de valoración moral en el cual no existe ningún bien superior a otros bienes. Existe un conjunto de bienes a los cuales corresponde una gama de esferas: la política, la económica, la familiar, la artística, la científica, etc. De este modo, dentro de una variedad de grupos distintos, cada individuo persigue su bien, y las preferencias expresarán una variedad de relaciones sociales. Por lo tanto, la norma liberal es aquella por la cual diferentes tipos de valoraciones, cada una independiente de otra, se ejercen en diferentes tipos de ambientes sociales. MacIntyre afirma que se llega a una situación en la que es imposible una ordenación tabulada de los bienes, pareciendo normal que se persiga una variedad de bienes y no haya ningún bien global que proporcione unidad total a la vida, de modo que la justicia se transforma en un conjunto de principios reguladores para lograr la implementación de las preferencias.<sup>321</sup> Para nuestro autor la importancia de encontrar un bien global está directamente relacionado con el bien común que debe procurar la política y desde el cual se puede enunciar un concepto de justicia.

Para MacIntyre, la racionalidad práctica dentro del liberalismo consiste principalmente en tres hechos:<sup>322</sup>

---

<sup>320</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 321.

<sup>321</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 325-326.

<sup>322</sup> Cfr. *ibídem*, p. 325.

a) la ordenación de las preferencias por parte de los individuos, de modo que puedan organizarse ordinalmente en su presentación en el foro público;

b) la validez de los argumentos por los cuales las preferencias se traducen en decisiones y acciones; y

c) la capacidad de actuar de modo que se maximice la satisfacción de esas preferencias de acuerdo con su ordenación.

La pretensión del liberalismo es suministrar un marco político, legal y económico adecuado, que permita concepciones diversas e incluso incompatibles entre sí en una misma sociedad. De esta manera, los individuos podrían vivir juntos pacíficamente bajo un sistema político y económico favorable a todos. Además, los ciudadanos poseerían iguales condiciones de libertad para vivir según su propia concepción filosófica sin afectar al resto de la sociedad. Por eso, cualquier intento de incorporar una determinada filosofía a la vida pública, por ejemplo a través del Estado, quedaría proscripta. Sin embargo para MacIntyre, el liberalismo procura imponer su filosofía en la sociedad a través de la política, de la economía, de las leyes o de la cultura, y lo más amenazador y contradictorio es que su respeto y tolerancia hacia otras concepciones filosóficas rivales en la vida pública es muy limitada.<sup>323</sup>

En la sociedad liberal principalmente participan en el Mercado, en la política y en la vida social quienes tienen algo para dar o alguna capacidad de negociar, y por lo tanto los miembros desfavorecidos de la sociedad carecen de los medios para negociar en los ámbitos públicos de la misma. En una sociedad de tales características, las preferencias de cada persona se transforman en expresiones de opinión tabuladas y sopesadas: el recuento de votos, la respuesta a la elección de los consumidores, el sondeo de la opinión pública. De esta manera el liberalismo político asegura la exclusión de la mayor parte de las

---

<sup>323</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 320-321.

personas de la participación sobre la determinación de la forma de su comunidad.<sup>324</sup>

Puesto que las sociedades modernas cada vez son más multiculturales, el liberalismo pretende elaborar una política de convivencia entre personas de distintas confesiones religiosas o de pensamientos filosóficos antagónicos, a partir de acuerdos racionales entre los individuos de las distintas concepciones. Para lograr este tipo de convivencia política es necesario discernir racionalmente qué postura es la verdadera frente a un conflicto pero –debido a que en un sistema liberal todas las posturas son válidas dentro del orden público pues ninguna teoría global del bien humano puede considerarse justificada- resulta que el debate político y filosófico no conduce a ningún lado, quedándose en una mera retórica sin llegar a una solución acertada. El resultado es que la persuasión no racional sustituye a la argumentación racional. De allí que, para los teóricos filosóficos del liberalismo, los juicios valorativos y normativos no son más que expresiones de actitudes y de sentimientos (como habíamos explicado anteriormente, son juicios emotivistas).<sup>325</sup>

Hacer posible una convivencia en una sociedad multicultural implica que ante todo debemos llegar a un acuerdo sobre la justicia. Pero cuando nos proponemos encontrar una definición respecto a la justicia liberal observamos que luego de varios siglos no existe un acuerdo común sobre este concepto. Por lo tanto es necesaria una pregunta esencial en el orden de la filosofía política: ¿Cuál es la función y la noción de la justicia en un orden social y cultural liberal?

---

<sup>324</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política: Tres perspectivas sobre el marxismo: 1953, 1968, 1995*, op. cit., pp. 243-244 y *Marxismo y cristianismo*, op. cit., p. 22.

<sup>325</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 326.

Para el filósofo escocés la respuesta a esta pregunta requiere de cuatro niveles distintos de debate en la estructura liberal e individualista. En el primer nivel se halla el debate sobre el bien humano en general, pero dicho debate siempre resulta estéril pues no se puede llegar a establecer definiciones y presupuestos particulares; en el segundo nivel, las preferencias son tabuladas de acuerdo a un debate racional de características liberales (lo cual obliga al liberalismo a redefinir constantemente el concepto de justicia); La sanción para las reglas y los procedimientos que funcionan en el segundo nivel constituyen el tercer nivel de debate; el cuarto nivel está compuesto por la naturaleza del debate mismo, en el que las apelaciones a la justicia es de orden individualista y liberal, sostenido por un conjunto de reglas y por los procedimientos del sistema legal-formal.<sup>326</sup>

En un sistema jurídico liberal la resolución de conflictos se remite exclusivamente a los veredictos de su sistema legal y no a un debate filosófico, pues el liberalismo desestima la concepción de una teoría general del bien humano. Por eso nuestro autor, con cierto sarcasmo, considera que los abogados y no los filósofos son el clero del liberalismo.<sup>327</sup> En ese sentido, los principios del razonamiento práctico, la teoría y la práctica de la justicia dentro de la sociedad liberal no son neutrales con respecto a las teorías rivales del bien común, debido a que el liberalismo impone una concepción particular de la vida buena, del razonamiento práctico y de la justicia sobre aquellos que voluntaria e involuntariamente aceptan los procesos liberales y los términos liberales del debate (para el liberalismo, el único bien que está por encima de todo es el del orden social y político liberal).

Por lo tanto -como ya hemos explicado- el liberalismo rechaza las pretensiones de cualquier teoría del bien que se sitúe por encima de otras, intentando continuamente construir una sociedad para individuos libres y

---

<sup>326</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 326-327.

<sup>327</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 327.

ajenos a cualquier tradición. De esta manera, el liberalismo se entiende mejor, no como una teoría independiente de la tradición, sino como la articulación de un conjunto de instituciones sociales y de formas desarrolladas históricamente, o sea, como una nueva tradición. Precisamente, el hecho de pensar en la posibilidad de una universalidad racional independiente de una tradición es una falacia que queda demostrada con la historia misma del proyecto liberal, pues el liberalismo que renegaba de la tiranía y de la superstición de la tradición se ha constituido en una tradición. Esta nueva tradición se caracteriza por no poder llegar a un acuerdo sobre cuáles deben ser los principios adecuados de la tradición liberal.<sup>328</sup>

En una sociedad que asigna a las preferencias un lugar dentro del orden liberal, el poder lo tienen quienes determinan las opciones disponibles y convenientes. El consumidor, el votante y el individuo en general tienen el derecho de expresar sus preferencias hacia las distintas alternativas que se ofrecen, pero las opciones que se ofrecen están controladas por una élite. Las elites que gobiernan el liberalismo se comprometen a cumplir con las preferencias de los ciudadanos, siempre y cuando se hallen dentro del mencionado orden liberal, pues de lo contrario dichas elites intentarán presentar persuasivamente otras alternativas convenientes a ellas mismas; por este motivo MacIntyre sostiene que la neutralidad que predica el liberalismo es una mera fachada.<sup>329</sup>

A pesar de la continuas reformulaciones filosóficas y políticas del liberalismo, nuestro autor considera que esta corriente tiene sus propios problemas internos fundamentales que afectan al resto de la estructura del pensamiento liberal: el del yo liberal y el del bien común en el orden social liberal. El yo liberal exige a cada individuo que formule, tanto para sí como para los demás, un programa ordenado de preferencias; pero el problema surge

---

<sup>328</sup> Cfr. *ibidem*, p. 319-320.

<sup>329</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 328.

si semejante forma de presentación del yo camufla una realidad reprimida, y en su lugar existe una unidad falsa y psicológicamente incapacitada (MacIntyre considera que Freud y Lacan fueron quienes descubrieron el problema de la escisión y del conflicto interno dentro del *ego*). Pero también el liberalismo debe enfrentarse con otro grave problema relativo al bien común: puesto que los individuos deben perseguir unos determinados bienes particulares para satisfacer sus necesidades y preferencias, entonces no existen argumentos razonables para que un individuo pueda ponerse al servicio del bien común o público en lugar de buscar otros bienes.<sup>330</sup>

### 3.2. EL GENEALOGISMO

Alasdair MacIntyre interpreta que la corriente genealogista surge como una manifestación del pensamiento característicamente postmoderno. De manera general podemos decir que la Postmodernidad se desarrolla consistentemente en Francia en los años sesenta del siglo XX, perdurando hasta la actualidad en diversas partes del mundo desarrollado. La Postmodernidad es el resultado de un rechazo contundente a la herencia ilustrada, derivando en distintos tipos de revoluciones o cambios de paradigmas (por ejemplo en los ámbitos artístico, intelectual, sexual, político, tecnológico, etc), en cuyo origen ideológico se hallan varios filósofos, pero sin lugar a dudas, el principal mentor de la Postmodernidad fue Friederich Nietzsche, pues sus ideas tuvieron una influencia determinante en todos los filósofos postmodernos de los años sesenta del siglo pasado hasta la actualidad.

Existen algunas convergencias, muchas divergencias, e inusuales cambios de pensamiento entre los filósofos postmodernos. Entre los principales de ellos

---

<sup>330</sup> Cfr. *ibídem*, p. 329.

podemos citar a Foucault, Deleuze, Lyotard, Baudrillard, Derrida, Rorty y Vattimo.

Junto con el común rechazo a la Modernidad, surgen diversos postulados que determinan el perfil característico postmoderno: se pretende la multiplicidad y la diferencia ante la unidad y la identidad, la cultura se fragmenta y las áreas de conocimientos quedan aisladas entre sí, la política es considerada como una manifestación institucionalizada del poder, el individuo y la sociedad ya no poseen coherencia interna, surgen nuevas formas de experiencias vitales y culturales, la hegemonía de la razón es reemplazada por la del lenguaje, los grandes discursos (religiosos, filosóficos o políticos) son considerados caducos por el surgimiento de las micro-teorías, se proclama el fin de la historia e incluso del hombre, etc.

Así como el pensamiento de la modernidad se constituye a partir de la razón, el pensamiento postmoderno tiene su raíz fundamentalmente en el área del lenguaje. De esta manera, los discursos y los sistemas de signos y códigos son los elementos que estructuran todos los fenómenos sociales. El sentido de la realidad no está dado sino que es socialmente construido a través de prácticas institucionalizadas y, por lo tanto, el sentido de la realidad se logra a través del dominio del discurso.

Existen dos motivos por los cuales MacIntyre denomina Genealogismo a la corriente de investigación surgida a partir de Nietzsche y desarrollada durante la Postmodernidad. Primero, porque considera que la *Genealogía de la moral* es la obra emblemática postmoderna, a partir de la cual dio comienzo una prolífera crítica de la moral burguesa. Segundo, porque sus sucesores, especialmente Foucault, continuaron y profundizaron el análisis genealógico de la moral incoado por Nietzsche fundamentalmente en esta obra.

### 3.2.1. La ética genealogista

MacIntyre, al explicar a Nietzsche, confirma su propia teoría de que el lenguaje y la práctica de la moral contemporánea sólo pueden entenderse como una serie de fragmentos sobrevivientes de un pasado olvidado y que, por lo tanto, los problemas generados en los intelectuales contemporáneos seguirán siendo insolubles. Nietzsche fue el primer autor que vislumbró la utilización del lenguaje moral del pasado por parte de la Modernidad, con la consecuente construcción de una moral racional. Si bien la crítica más fuerte se centra en la Modernidad, Nietzsche considera que la moral europea desde la época de los griegos no ha sido más que una máscara de la voluntad de poder, y que el lenguaje ha sido la herramienta fundamental para el establecimiento de dicha moral; por esto la pretensión de una moral objetiva no podría sostenerse racionalmente.<sup>331</sup>

Pero, específicamente, la moral victoriana habría resultado la cúspide de la moralidad impersonal, mediante la cual la razón sublimó lo biológicamente vital. Nietzsche diagnostica un vacío moral en su época, y se propone cubrir ese vacío desenmascarando las falsas doctrinas morales, demostrando las causas históricas y psicológicas de este vacío y finalmente proponiendo una transmutación de todos los valores: trascender todos los límites de moralidad existentes y proponer una nueva forma de vida.<sup>332</sup>

MacIntyre establece una analogía entre Kamehameha II y Nietzsche. En 1819, cincuenta años después de que los ingleses se establecieran de modo permanente en Hawaii, el rey hawaiano abolió los tabúes con suma facilidad, o sea sin consecuencias sociales. MacIntyre explica que eso sucedió porque los tabúes tuvieron en sus inicios un sentido dentro de un contexto, pero una vez desaparecido el contexto original en el cual se originaron, solo quedaron como

---

<sup>331</sup> Cfr. *Tras la virtud*, op. cit., 150-151; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 238-239.

<sup>332</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., p. 216.

prohibiciones puramente arbitrarias. Y por ello, el vacío moral que dejó la eliminación de los tabúes permitió la rápida evangelización de los misioneros protestantes. Podemos concluir este ejemplo diciendo que la facilidad con que se pueden eliminar los tabúes se debe a la imposibilidad de una cultura de reinterpretar o justificar dichas prohibiciones, al quedar éstas fuera del contexto temporal en el que fueron establecidas.<sup>333</sup> Al respecto, MacIntyre se pregunta:

¿Por qué pensar de los filósofos morales analíticos reales como Moore, Ross, Prichard, Stevenson, Hare y demás, de modo diferente que si pensáramos sobre sus imaginarios homólogos polinesios? ¿Por qué pensar sobre nuestros usos modernos de *bueno, justo y obligatorio* de modo diferente a como pensamos sobre los usos polinesios de tabú a finales del siglo XVIII? ¿Y por qué no pensar en Nietzsche como el Kamehameha II de la Tradición europea?<sup>334</sup>

En efecto, para MacIntyre, Nietzsche se constituye en el primer filósofo anti-ilustrado en comprender con eximia agudeza que la supuesta objetividad a la que apelaban los enciclopedistas era solamente expresión de las intenciones de voluntades subjetivas. Por ejemplo, no comprende cómo es posible fundamentar la moral tanto desde los sentimientos íntimos o desde la conciencia como desde los imperativos categóricos, y por ello Nietzsche no escatima críticas tanto hacia Kant como hacia Mill o Hume. Supuesta la diversidad de concepciones morales de la Modernidad, establece que el sujeto moral del siglo XVIII es una ficción o una construcción. Para Nietzsche, puesto que la moral es la expresión de la voluntad, se puede prescindir de la razón y ser reemplazada por una voluntad heroica y arrogante que se sobreponga a la moral de esclavos heredada desde los clásicos hasta la Ilustración. De esta manera, la filosofía nietzscheana se presenta como voluntarista e irracional, y ante ella toda vindicación racional de la moral fracasa; pero la explicación debe ser expuesta desde la razón aunque su fundamento sea la voluntad, que es fundamentalmente no racional.<sup>335</sup>

---

<sup>333</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 146-147; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit. p. 232.

<sup>334</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 146.

<sup>335</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 151-154.

Para MacIntyre, los errores morales de Nietzsche surgen a partir de una errónea construcción antropológica que prioriza la voluntad al intelecto. Es así como el filósofo alemán genera un voluntarismo que irremediamente produce en el hombre un afán de constituirse en un ser superior a los demás, considerando a la voluntad de poder como la meta fundamental del hombre en lugar de la felicidad; por otro lado, el concepto de superhombre que instaura Nietzsche no es una alternativa al individualismo liberal sino que precisamente representa el mejor prototipo de individualismo de la actualidad.<sup>336</sup>

Para comprender mejor la ética postmoderna, consideramos importante analizar el criterio sobre la verdad al que los postmodernos adhieren de modo general. En función de ello, nos centraremos en Friederich Nietzsche principalmente, puesto que los filósofos posteriores de esa corriente son en general deudores de la ideas de este filósofo alemán. El tema de la verdad preocupó profundamente al pensador alemán desde sus comienzos como autodidacta, hasta llegar a establecer que la verdad es un conjunto de metáforas, metonimias y de relaciones humanas, que con el tiempo llegan a plasmarse en un pueblo como normas inviolables. Por eso, consideraba que la concepción de la verdad desde la perspectiva moderna implicaba un profundo desconocimiento cultural, pues la verdad implica una multiplicidad de puntos de vista y una multiplicidad de lenguajes con los cuales poder expresar las diversas perspectivas. La verdad no puede ser considerada objetivamente, sino desde los puntos de vista particulares y, por lo tanto, los individuos son los responsables de interpretar la realidad, pero jamás de determinar que hay una realidad en sí misma; y cada una de esas interpretaciones formula nuevas metáforas. En definitiva, puesto que la verdad representa una interpretación de la realidad, entonces la responsabilidad de los actos fácilmente desaparece.<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 314-316. *Historia de la ética*, op. cit., pp. 217-219.

<sup>337</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 62-63 y 254-256.

Nietzsche desacredita la pretendida verdad objetiva establecida por la universidad ilustrada, pues dicha institución procura enmascarar la voluntad de poder, y se burla de la pretendida neutralidad valorativa, especialmente de la moral racional establecida por los ilustrados. Para Nietzsche, la teoría solo puede surgir en el contexto de la acción, desde la vitalidad de la actividad biológica; de allí su rechazo a la dialéctica socrática, pues los hábitos del razonamiento dialéctico son represivos del pensamiento, del arte, de la moral y de la totalidad de la vida humana. A partir de la inutilidad de la racionalidad, Nietzsche establece como sistema de conocimiento el perspectivismo: la verdad existe desde el punto de vista particular y no como tal. Por eso no hay reglas de racionalidad a las cuales el pensamiento pueda someterse.<sup>338</sup>

Pero MacIntyre encuentra contradicciones en el perspectivismo formulado por Nietzsche porque, mientras considera este método como una manera particular de conocer la realidad, a la vez critica duramente cualquier tipo de cosmovisión.

Las denegaciones de verdad al judaísmo, al cristianismo, a la filosofía de Kant y al utilitarismo, parecen tener la fuerza de denegaciones incondicionadas y universales no perspectivistas. Y, en la medida en que las afirmaciones de Nietzsche son la contrapartida de tales denegaciones, puede parecer que aquellas tienen la misma clase de fuerza. Así, la misma afirmación que *hay* una multiplicidad de perspectivas, entendida como contrapartida de la negación que hay un solo mundo, "el mundo", más allá y sostenido a todas las perspectivas, puede parecer acaso que tiene un significado y un estatuto ontológico, no perspectivistas. Si esto es así, Nietzsche, entiendo de este modo, habrá sido devuelto la filosofía académica convencional, y sería manifiestamente radical en un nivel, pero no así en absoluto en otro.<sup>339</sup>

Por otra parte, la crítica perspectivista termina resultando una nueva versión del relativismo originado desde Protágoras. Tanto la verdad objetiva, la metafísica y la moral como la existencia de Dios están justificadas a partir de la gramática: Nietzsche percibe que la gramática genera una estructura de pensamiento que impone un orden artificial a la realidad. Para poder librarse

---

<sup>338</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 67-70.

<sup>339</sup> Cfr. *ibidem*, p. 64.

del dominio de la gramática, es necesario desarticular los significados lingüísticos del contexto en el cual se originaron. Esto permitiría una posibilidad indefinida de significados alternativos, de los cuales ninguno sería más apropiado que otro, porque no hay una realidad que sustente ninguno de los significados. Por eso, en cualquier suposición de una realidad objetiva subyace la existencia de Dios de manera velada. MacIntyre observa acertadamente que Nietzsche invirtió la aseveración de san Agustín, para quien sin la existencia de Dios es imposible la objetividad de interpretación o conceptualización.<sup>340</sup>

Una vez desacreditada la pretensión de la verdad objetiva, la ética no posee ningún recurso sólido para establecer ni siquiera los fundamentos básicos del concepto de bien y de mal. El perspectivismo, llevado al plano ético, determina una ética subjetivista y la imposibilidad de establecer valores básicos objetivos.

El individualismo extremo promovido por Nietzsche se debe a una reacción hacia todas las filosofías morales de la historia judeo-cristiana que promovieron el ascenso de los más débiles en detrimento de los hombres especialmente dotados por la naturaleza. El pensador alemán siente un profundo desprecio por las filosofías y las religiones que fomentan la humildad, la misericordia y una moral gregaria, y demuestra especial admiración por aquellos personajes históricos que transgredieron las normas de su época actuando con una vitalidad que no se detenía con escrúpulos morales.<sup>341</sup>

Friederich Nietzsche produjo un agudo y profundo cuestionamiento de todo el pensamiento filosófico, pero no logró establecer una filosofía viable que superara las concepciones clásica, medieval y racionalista. La elaboración de un pseudo-lenguaje y de una pseudo-moral, precisamente por su falacia, no resultó

---

<sup>340</sup> Cfr. *ibídem* p. 65 y 134.

<sup>341</sup> Cfr. *ibídem*, p. 68.

un proyecto viable que se pudiese encarnar realmente. El pensamiento nietzscheano, finalmente, no resulta una oposición o alternativa al liberalismo individualista moderno, pues el *superhombre* y su voluntad de poder son la máxima potenciación del individualismo, y por lo tanto Nietzsche encarna una gran paradoja: ser el mayor crítico de la Modernidad y a la vez establecer un lenguaje, una moral y una antropología que resultaron la expresión más extrema de la Modernidad.

Para MacIntyre la antropología filosófica es un tema a partir del cual se determina todo su pensamiento. Por este motivo, MacIntyre se enfrenta con los postmodernos afirmando la necesidad de una identidad personal y social (ya que no considera que la identidad esté configurada exclusivamente por el cuerpo o por la psiquis como argumentan los postmodernos). Nuestro autor considera la importancia de la identidad personal como un reconocimiento del yo, por el cual el hombre se hace inteligible dentro de las comunidades en las cuales participa, y lo que permite que su vida posea la continuidad y la unidad de una búsqueda de la verdad y del bien (recordemos que nuestro autor considera al hombre como un ser teleológico). De esta manera, el hombre posee una identidad que se realiza en una historia personal y lo hace responsable de sus actos. La fragmentación social, la disolución de las identidades y de la unidad, y el relativismo moral -que propugnan principalmente Deleuze y Foucault- no permiten plantear las cuestiones de la responsabilidad personal.<sup>342</sup>

Otro tema de discusión que se deriva de la confrontación ética de nuestro autor con los postmodernos es el concepto de la verdad. Ya hemos dicho que para los postmodernos la verdad es perspectivista, hermenéutica o se constituye a partir de en un lenguaje descentrado. MacIntyre argumenta que, previamente al reconocimiento de la verdad, deben existir las comunidades, puesto que la verdad solamente puede ser aprendida socialmente, primero a través de la educación y luego con la investigación sometida a refutaciones.

---

<sup>342</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 257-258

Pero una comunidad no se constituye simplemente por la unión de personas en un lugar (esto sería un aspecto meramente material), sino también y, fundamentalmente, por una tradición de investigación propia de la comunidad.<sup>343</sup>

MacIntyre no hace una referencia detallada sobre las cuestiones éticas de los filósofos postmodernos del último cuarto del siglo XX. Suponemos que ello se debe a que, a pesar de la variedad de pensamientos de los intelectuales postmodernos, el trasfondo ético es el mismo: desarticulado el lenguaje, fragmentados el hombre y la sociedad, eliminada la tradición y disueltas las identidades, no existe ninguna posibilidad de establecer una ética objetiva. Cada sujeto establece entonces su ética de manera personal y subjetiva. La ética no puede ser un conjunto de ideas o un meta-relato puesto que estaría escondiendo una voluntad de poder. Pero nos llama la atención que, mientras los genealogistas exhortan a la subjetividad ética, a la vez promuevan conductas como la liberación del instinto y del deseo, el hedonismo, el individualismo, la rebelión ante los valores burgueses y religiosos, etc.

Las ideas promovidas por los postmodernos se han concretado en una sociedad post-moralista: la ética tiene su derecho individual a la autonomía, a la felicidad, al placer y a la realización personal. También la postmodernidad descarta los valores incondicionales, como el servicio a los demás y la renuncia a uno mismo. La preocupación moral postmoderna no busca ni emite valores sino que constantemente desea y reclama menos límites para la libertad individual: se trata de una moral en donde el deber tiende a disminuir.

La carencia esencial de la ética postmoderna es la atenuación del sentido de lo moral. Por eso, mientras que en cualquier ética existe la intención de erradicar el mal, la postmodernidad sólo pretende combatir el exceso del mal a partir de una ética minimalista que no perjudique los intereses individuales. Esa

---

<sup>343</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 249-252.

es la razón por la cual la ética postmoderna no incurre en un permisivismo absoluto, sino que se conforma con principios muy elementales que no perjudiquen los intereses individualistas.

### 3.2.2. La política genealogista

En diversos escritos, Nietzsche deja claro su apasionamiento por la aristocracia natural, su fanatismo por el Estado prusiano, la admiración por los héroes de la historia, su desprecio por la democracia y por el sufragio universal, su rechazo de la liberación de la mujer, la promoción de las guerras como medio de purificación de las razas, la defensa de la esclavitud, su anti-socialismo y anti-comunismo, el repudio al judaísmo y al cristianismo, etc. Esto muestra en cierta manera el perfil ideológico de Nietzsche.

Para Nietzsche solo el *superhombre* está destinado y capacitado para la dirección de los pueblos y de esta manera rompe con cualquier tipo de política racional y burocrática. El filósofo alemán se justifica con ejemplos históricos respecto a la existencia de este tipo de sujeto rodeado por otros seres humanos más numerosos y de inferiores condiciones. También Nietzsche formula que, a lo largo de la historia, el resentimiento y el odio de los hombres débiles fue lo que destruyó la casta de hombres aristocráticos; los próceres de las sociedades heroicas fueron remplazados por pseudo-valores como la moral, la religión y la filosofía, enmascarando el odio y el verdadero mal. El vacío dejado por la destrucción de los héroes arcaicos fue reemplazado posteriormente por la concepción judeo-cristiana, que profundizó aún más el resentimiento de los hombres débiles, a partir de un ascetismo represivo fundamentado en la concepción del pecado, de la conciencia, de la trascendencia humana, del concepto de bueno y malo, etc., reproduciendo aún más el espíritu de negación de la vida.<sup>344</sup>

---

<sup>344</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., p. 217.

MacIntyre intenta aclarar el pensamiento del filólogo alemán por medio de la admiración que éste siente hacia algunos personajes políticos de la historia, confrontándola con el pensamiento de Dante. Éste había puesto en el Infierno a Federico II, al que Nietzsche en cambio llamó “ese gran espíritu libre” e identificó como uno de los “seres maravillosamente incomprensibles e inexplicables, esos hombres enigmáticos, predestinados para conquistar y salvar a otros” (lo mismo sugiere respecto de Alcibíades y César), enalteciendo su afirmación del yo y sus cualidades; o sea que los hechos históricos que Dante consideró como causas para la condenación de Federico II, Nietzsche los valoró como medios para su autoafirmación.<sup>345</sup>

Puesto que los filósofos postmodernos relevantes de final de siglo son abundantes y responden a diversas posturas políticas, diremos en líneas generales que varios de ellos –al igual que MacIntyre– se involucraron en sus comienzos intelectuales con el marxismo o bien con el Partido Comunista local. Otros autores apoyaron intelectual y activamente a grupos revolucionarios estudiantiles, movimientos independentistas nacionales, minorías marginadas, etc. Sin embargo, en la mayoría de los casos, sus adhesiones políticas formales fueron abandonadas al reconsiderarlas como formas institucionalizadas del poder (en cambio consideraban admisible cualquier forma de micro-política).<sup>346</sup>

A excepción de algunos autores, el juicio de los postmodernos respecto a la política no suele ser directo. Sus análisis políticos se derivan de las críticas a las leyes, a las relaciones de poder, a los discursos políticos, a la influencia de los medios de comunicación, al poder económico neo-liberal, a la destrucción de la naturaleza por parte del capitalismo, etc. Quizás por la renuncia premeditada a la búsqueda de alguna verdad objetiva, no son de extrañar ciertas paradojas en el pensamiento político de los postmodernos:

---

<sup>345</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op.cit., p. 186.

<sup>346</sup> Cfr. Amalia Quevedo, *De Foucault a Derrida*, Navarra, Eunsa, 2001, p. 19

MacIntyre, que no es amigo de Nietzsche pero lo es menos de la falsedad, no cae nunca en el *argumento ad hominem*. Pero no deja de denunciar las paradojas insalvables que acompañan la vida de algunos publicistas y profesores, beneficiarios de un mundo académico que denuetan y en el cual acaban siendo figuras tan prestigiosas como lo fueron Foucault, Deleuze o Derrida. En tono menor, la comercialización del inconformismo radical es un fenómeno tan obvio entre nosotros que no merece la pena pararse a describirlo.<sup>347</sup>

Si bien la política característica de los postmodernos suele ser muy poco propositiva, hay algunos temas en los que las propuestas suelen ser muy concretas. Por ejemplo, la preocupación por eliminar los sufrimientos físicos y cubrir las necesidades básicas de los hombres o de algunas sociedades con graves dificultades por medio de actividades de voluntariado público o privado.

Richard Rorty ha sido uno de los filósofos de la post-modernidad interesado en el papel público y político de la filosofía, pero dejando de lado la metafísica y apelando al sentido común como herramienta de reflexión política. Este filósofo pragmático apela a una convivencia unida por léxicos y esperanzas comunes considerando, entre otras cosas, que lo peor para los hombres son los actos de crueldad. La filosofía pragmática de Rorty propone una tarea social sustentada en la solidaridad de los hombres que requiere de un entendimiento y de una relación con los hombres entre los participantes interrelacionados por la actividad solidaria.<sup>348</sup>

De esta manera, los políticos de la postmodernidad ya no abogan por las grandes ideologías; incluso, las diferencias ideológicas entre los distintos partidos cada vez son menores, la política actual sostiene débilmente la esencia de los valores políticos y muchas de las medidas políticas suelen estar justificadas demagógicamente con el objetivo de mantenerse en el poder. Otra característica de la política postmoderna es que se halla condicionada por los

---

<sup>347</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., presentación de Alejandro Llano, p.13.

<sup>348</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 102-103, 109-112 y 207-210.

medios de comunicación: de allí la importancia del *marketing* político y de todo tipo de estrategias para la promoción de la imagen.

### 4.3. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO

Como ya hemos dicho, para el autor de *Tres versiones rivales de la ética*, la Tradición como corriente de investigación ha quedado relegada desde la Modernidad, y por lo tanto carece de relevancia social en la actualidad.<sup>349</sup> Pero es en esta corriente donde MacIntyre encontrará un punto de inflexión tanto para su crítica a la ética y a la política moderna y postmoderna, como para el desarrollo de su propio pensamiento.

Con agudeza, el filósofo escocés observa, tras haber analizado el enciclopedismo y el genealogismo, que las consecuencias éticas y políticas de ambas corrientes coinciden en temas esenciales. Precisamente, para MacIntyre dichas coincidencias se dan entre los errores de mayor importancia, lo cual confirma la necesidad de proponer una filosofía política alternativa y estimula la necesidad de continuar profundizando en la investigación.

Para MacIntyre, tanto el pensamiento moderno como el postmoderno permanecen vigentes y, a pesar de ser cosmovisiones rivales entre sí, sus éticas -emotivista y perspectivista respectivamente-, derivan y confluyen en un relativismo moral a partir del cual los valores y las verdades son provisorias o convencionales.<sup>350</sup> De esta manera, los hombres permanecen en un desconcierto de certezas morales, estableciendo como fuente de criterios morales las

---

<sup>349</sup> La derrota de la Tradición y sus consecuencias se hallan explicadas en Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit. cap. VII.

<sup>350</sup> Una penetrante crítica al relativismo moral, junto a una propuesta alternativa para establecer una concepción de la verdad basada en la justificación racional, puede encontrarse en Alasdair MacIntyre, *The Task of Philosophy. Selected Essays, volume I, Moral relativism, truth and justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 52-73.

emociones, los sentimientos, la subjetividad o las costumbres sociales vigentes. Los principales defensores del relativismo suponen que el establecimiento de algún tipo de criterio de verdad, o el afán de su búsqueda, promueve el dogmatismo y consecuentemente la intolerancia, pero no son capaces de elaborar una crítica a las consecuencias a las que el relativismo moral ha inducido: el pragmatismo, el utilitarismo, el subjetivismo y el individualismo.

Desde el punto de vista de la Ciencia Política, puede decirse que ambas corrientes influyeron en el desarrollo de la burocracia estatal moderna (conviene aclarar que el Enciclopedismo lo fue de una manera directa y el Genealogismo indirectamente, según la percepción de MacIntyre).

Recordemos que la política del enciclopedismo se sustenta sobre los siguientes conceptos: normas racionales y neutrales; intereses individuales por encima del interés común; el bien moral como algo independiente de las tradiciones particulares y de las circunstancias sociales; inexistencia de una escala jerárquica de bienes; coexistencia posible de los individuos bajo conceptos filosóficos distintos sin interferir en las otras concepciones personales, con la consiguiente validez de todas las posturas filosóficas. Pero ese conjunto de ideas debía plasmarse en un sistema político coherente con el pensamiento enciclopedista, y ello pudo concretarse a partir de la organización burocrática con criterios de eficacia, sustentada en la racionalidad de ordenar los medios hacia los fines, evaluando costos y beneficios. El mentor de esta organización administrativa fue Max Weber. MacIntyre muestra que los valores weberianos son creados por decisiones humanas y que descansan en una decisión puramente subjetiva. Por lo tanto, Weber incurre en el emotivismo: mientras que un individuo actúe de manera racional y coherente con sus valores, la elección de una postura valorativa o de un compromiso determinado

no puede ser más racional que otra. Esto significa que detrás de la aparente racionalidad burocrática neutral se halla una postura subjetivista.<sup>351</sup>

La función actual de los gerentes burocráticos es controlar los comportamientos individuales y suprimir los conflictos sociales. De esta manera, el gobierno se convierte en una organización de gerentes burocráticos, justificando la intervención en una sociedad con el argumento de que el gobierno posee recursos de competencia de los que los ciudadanos no disponen.<sup>352</sup>

La propuesta de Weber es la racionalidad para la eficacia, apelando a los conocimientos y a la habilidad del burócrata, organizada en un conjunto de generalizaciones científico-sociales a modo de leyes. MacIntyre profundiza aún más en la burocracia weberiana diciendo que sus raíces son nietzscheanas: ambas propuestas son irracionales -un desafío para la razón- y sus problemas están sin resolver. En las formas gerenciales de nuestra cultura, es posible descubrir indicios del pensamiento de Nietzsche. Por eso, en cierta manera podemos decir que la organización burocrática es un sistema heredado del enciclopedismo, pero con componentes genealogistas. Al respecto, MacIntyre nos aclara:

Weber y Nietzsche nos proporcionan la clave teórica del mundo social contemporáneo; sin embargo, lo que trazan con claridad son los rasgos dominantes y a gran escala del paisaje social moderno. Precisamente porque son muy eficaces en este sentido, quizá resulten de poca utilidad para quienes intentan delinear los rasgos a pequeña escala de las transacciones del mundo cotidiano.<sup>353</sup>

De similar opinión es Charles Taylor, para quien tanto Marx como Weber fueron los principales teóricos que examinaron el desarrollo de grandes mecanismos impersonales, designados por el mismo Weber como “jaula de

---

<sup>351</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 43-45.

<sup>352</sup> Cfr. Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader: Alasdair MacIntyre, Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority*, Cambridge, Cambridge Polity Press, 1998, pp. 64-67.

<sup>353</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 148.

hierro". Esto implica que las instituciones y las estructuras de la sociedad tecnológico-industrial limiten rigurosamente nuestras opciones, forzando a la sociedad a otorgarle a la razón instrumental un peso que – de otro modo- nunca le concederíamos, en parte porque dicha razón instrumental puede ser enormemente destructiva.<sup>354</sup>

A pesar de la racionalidad y de la pretendida eficacia de la organización moderna, este sistema no resultó adecuado o no respondió a las necesidades sociales de los tiempos; fueron constantes los surgimientos de movimientos sociales con características irracionales disconformes con el sistema, porque las soluciones burocráticas son solamente propuestas de administración técnica y no llegan a las raíces filosóficas de lo que debería ser la política. Queda demostrada la ineficacia de la burocracia-racional gubernamental durante el pasado siglo a partir de su relativo fracaso y del surgimiento de gobiernos comunistas, del nazismo, del fascismo, de otros gobiernos totalitarios o del movimiento radical juvenil de los años sesenta en distintas partes del mundo.

Por otro lado, el Genealogismo no formula ninguna propuesta política ya que desconfía de cualquier forma de gobierno, por considerar que todas las políticas institucionalizadas representan a alguna voluntad de poder. Pero su pensamiento ético genealogista posee una influencia social tan relevante que termina repercutiendo a nivel político. Esta corriente, en sus más variadas manifestaciones, analiza críticamente cualquier forma de gobierno, especialmente la democracia liberal, a la que acusa de ser el mayor fraude político.

De modo que el Enciclopedismo y el Genealogismo, tanto en el plano ético como en el político, no muestran una preocupación seria por lo bueno, la verdad, el bien común, la felicidad, la racionalidad deductiva, la justicia, etc.

---

<sup>354</sup> Cfr. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 43 – 44.

Esto le permite concluir a MacIntyre, hacia el final de *Tras la virtud*, que todas las tradiciones políticas actuales se hallan agotadas.<sup>355</sup>

---

<sup>355</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 322.



## CAPÍTULO 5. LA RELACIÓN ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA (I)

Con el objeto de examinar el tipo de relación existente entre la ética y la política en el pensamiento de Alasdair MacIntyre, consideramos prioritario destacar y explicar cada uno de los conceptos que hacen posible tal relación. Hemos podido enumerar y analizar dichos conceptos a partir del estudio de la biografía intelectual de nuestro autor, de las ideas fundamentales que sostienen todo su pensamiento, y, en fin, en tanto que articulan una propuesta propia, elaborada tras el diagnóstico ético-político de la Modernidad y de la Postmodernidad.

A partir de la biografía intelectual de nuestro autor observamos durante los primeros años de su trayectoria intelectual, dos temas recurrentes: uno de índole filosófico y otro político. El primero se refiere a la preocupación de nuestro autor por establecer una filosofía moral ligada a las realidades humanas y sociales, ajena a cualquier construcción racional; el segundo, consiste en las injusticias sociales y políticas producidas por el liberalismo. Pero debido a una gran decepción por no poder resolver ninguno de estos dos temas desde el pensamiento marxista y posteriormente desde la filosofía analítica, MacIntyre decide buscar en alguna filosofía ajena a la influencia de la Modernidad una solución a dichos problemas. Movidio por la inquietud de encontrar una respuesta a sus problemas intelectuales, MacIntyre descubre en los escritos de Aristóteles una filosofía moral ligada a la naturaleza humana, al bien común y capaz de imponerse a la filosofía moral racionalista de la Modernidad. Pero el filósofo escocés comprende que para la práctica de la ética de las virtudes aristotélicas es necesario un marco socio-político como las *polis* griegas y -dada la inexistencia de este contexto en la actualidad- propone un tipo de comunidades locales con un sentido histórico y social.

También nos resultaron fundamentales para establecer los conceptos que sostienen a la relación ético-política en el pensamiento de MacIntyre algunas de las ideas fundamentales de su pensamiento: la filosofía analizada desde una perspectiva histórica y sociológica, la relación interdisciplinar entre la moral y la política, la praxis social donde aplicar su teoría, la pertenencia a la tradición aristotélico-tomista, etc.

El diagnóstico ético-político que hemos elaborado a partir de los escritos de nuestro autor, nos permite aseverar que para el filósofo escocés cada corriente de investigación –en este caso el Enciclopedismo y el Genealogismo– posee una ética que se corresponde con una determinada política. También nuestro autor continuará esta lógica con la ética de las virtudes y la política de las comunidades locales.

Formuladas estas explicaciones es posible comprender que la relación de la ética y de la política desde la perspectiva de Alasdair MacIntyre requiere indefectiblemente de las nociones de la ética de las virtudes y de la política de las comunidades. Ahora bien, teniendo en cuenta que el pensador escocés en línea con Aristóteles y Tomás de Aquino, establece una filosofía moral en su contexto socio-político, partiendo de las características de la naturaleza humana, consideramos de manera ineludible comenzar explicando la antropología filosófica sobre la que se estructura la ética de las virtudes y la política de las comunidades.

En conclusión, para explicar la relación ética-política en el pensamiento de MacIntyre consideramos necesario la explicación de los siguientes asuntos:

- a) la antropología filosófica;
- b) la ética de las virtudes; y

c) la política de las comunidades.

#### 4.1 ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Para comprender la antropología filosófica de MacIntyre, es imprescindible comenzar recordando una de sus tesis principales, desarrollada y mantenida desde la publicación de *Historia de la ética*: toda filosofía moral implica una determinada encarnación social e histórica.<sup>356</sup> A partir de esta tesis en sus sucesivos escritos sostendrá que la filosofía moral y política debe partir de la vida misma de los seres humanos y no desde construcciones teóricas o abstractas. Dicha tesis prosperará a partir de *Tras la virtud*, en donde MacIntyre añade algunos conceptos antropológicos aristotélicos y otros personales. Allí, entonces, especifica sus ideas acerca del hombre: un agente racional y moral, considerado como un fin en sí mismo y nunca como un medio, con una naturaleza social específica junto a una unidad de vida personal que le permitirá adquirir una identidad concreta, perteneciente a una tradición conformada por una historia en donde desempeña una serie de roles sociales, poseedor de una naturaleza teleológica tendiente al bien, que es alcanzable sólo por el ejercicio de las virtudes, responsable de sus propias acciones y capaz de pedir cuenta de las acciones ajenas.<sup>357</sup>

Pero es en *Animales racionales y dependientes* donde se consolida la antropología filosófica macinteryana. Este libro mantiene las ideas básicas anteriormente citadas pero incorpora una serie de conceptos innovadores para la antropología filosófica: la importancia de estudiar las características que tienen en común el hombre con otros animales inteligentes, la incorporación de la biología metafísica de Aristóteles y de las virtudes de Tomás de Aquino para

---

<sup>356</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., p. 11.

<sup>357</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 75-76 y 83.

la explicación de la vida moral, la necesidad humana de ser razonadores prácticos e independientes y la necesidad del reconocimiento de la dependencia, de la vulnerabilidad y de la discapacidad humana para la filosofía moral.<sup>358</sup>

Otra idea esencial que enlaza a *Tras la virtud* con *Animales racionales y dependientes* es la importancia del ejercicio de las virtudes. En esta segunda obra MacIntyre especifica que la condición animal humana inicial necesita de un conjunto de virtudes para el florecimiento personal –el cual implica llegar a ser un agente racional e independiente- y para el auxilio ante la vulnerabilidad y la discapacidad humana. Esas virtudes son las específicas de los animales racionales y dependientes, sólo pueden desarrollarse debido a la relación intrínseca y recíproca de la dependencia, de la racionalidad y de la animalidad propias del ser humano.<sup>359</sup>

Finalmente en *Ética y política*, MacIntyre considera al ser humano como un agente moral que debe entenderse a sí mismo y presentarse a los demás como alguien con una identidad distinta al rol social que desempeña, como individuos racionales en la práctica y como seres responsables de sus actos.<sup>360</sup>

A partir de esta sinopsis, consideramos que para comprender la antropología filosófica es ineludible partir del concepto de naturaleza humana. MacIntyre establece una primera situación de la naturaleza humana *-tal como es-* en estado ineducado donde coexisten una identidad, una unidad de la vida, una racionalidad y una dependencia. Con la práctica de las virtudes se manifiesta una segunda situación de la naturaleza humana en estado educado o *tal como debería ser*, donde resulta el florecimiento personal y la racionalidad práctica e independiente.

---

<sup>358</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 10-12.

<sup>359</sup> Cfr. *ibídem*, p. 19.

<sup>360</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 303-305.

#### 4.1.1. La naturaleza humana *tal como es*

En *Animales racionales e independientes* nuestro autor incluye la biología metafísica aristotélica que no había considerado en *Tras la virtud*. Es así como comienza a estudiar la naturaleza humana no solamente desde la “sociología” de Aristóteles sino también desde su metafísica. Si bien los conceptos metafísicos acerca del hombre aparecen a lo largo de sus escritos, hasta el momento, MacIntyre no ha realizado una investigación específica y sistemática acerca de dichos conceptos. Esta es la causa por la cual tampoco define directamente el concepto de naturaleza humana.<sup>361</sup>

MacIntyre adhiere a la noción de unidad sustancial de cuerpo y alma elaborada por Tomás de Aquino, para quien el hombre no es un alma más un cuerpo, sino un cuerpo que tiene alma o como un espíritu encarnado.<sup>362</sup> La unidad del cuerpo y del alma se puede comprender a partir de la relación coexistente entre la animalidad y la racionalidad en el ser humano. El hombre no tiene un cuerpo sino que es su cuerpo y por lo tanto posee una identidad y una cohesión propia de un cuerpo animal, mientras que el alma permite el propio conocimiento integrado en una explicación general de las almas y de su teleología: la propia individualidad, la identidad en relación con otras almas y al perfeccionamiento intelectual en la medida en que se adecua con éxito a los objetos de su conocimiento de forma que estos objetos completan el alma.<sup>363</sup>

En algunas oportunidades el filósofo escocés reflexionando sobre cuestiones epistemológicas identifica los conceptos alma/mente, aclarando que

---

<sup>361</sup> Una excelente justificación del concepto metafísico de naturaleza humana en MacIntyre se puede encontrar en David Lorenzo Izquierdo, *Comunitarismo contra individualismo: Una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*, Pamplona, Aranzadi, 2007, pp. 83-89.

<sup>362</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p.196; *The Task of Philosophy, What is a human body?*, op. cit., pp. 88-89 y 96.

<sup>363</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of Philosophy, First principles, final ends, and contemporary philosophical issues*, op. cit., p. 149; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 196; *The Task of Philosophy, What is a human body?*, op. cit. pp. 89 y 95.

el alma/mente necesita del cuerpo para un conocimiento suficiente de la realidad:

La experiencia humana es una experiencia corpórea, y el alma conoce y tiene conocimiento de los singulares sólo sobre la base de esa experiencia en cuanto es mediada por la imaginación -que es, a su vez, un fenómeno corpóreo- y estructurado respecto por el entendimiento.<sup>364</sup>

Otra característica importante que define a la naturaleza humana es la unidad de cada vida humana como la unidad de una *psyche* a partir de la cual surgen las particularidades específicas y comunes de los seres humanos: la existencia continuada hasta la muerte, la capacidad de la memoria, ciertas similitudes de carácter, las capacidades del reconocimiento, la variedad de creencias compartidas comunitariamente, etc.<sup>365</sup>

#### **4.1.1.1. Yo, identidad personal y unidad narrativa**

El concepto narrativo del yo está compuesto por el reconocimiento justificado de los demás sobre la persona en cuestión y por la historia personal con su significado particular. El yo se irá forjando junto con la identidad social en donde el individuo se identifica a sí mismo y es identificado por los demás por medio de su pertenencia a una multiplicidad de grupos sociales como hijo, nieto, miembro de una familia, tribu, comunidad, etc., formando un conjunto de relatos interconectados.<sup>366</sup>

A partir de la interrelación entre el yo y la identidad social se definen: el *telos* de nuestra vida, las responsabilidades y los roles sociales dentro de una sociedad y la historia personal de nuestras vidas entendida como una unidad de narración (articulando nacimiento, vida y muerte) Por lo tanto la identidad

---

<sup>364</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p.196.

<sup>365</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 245-248.

<sup>366</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 268-269.

personal es justamente el tipo de identidad presupuesta por la identidad del personaje, que exige la unidad de una narración.<sup>367</sup>

El yo narrativo tiene la responsabilidad de dar cuenta de sus acciones o de pedir cuentas sobre las acciones de los demás; esto es una consecuencia de hallarnos insertos en relatos interconectados: el yo forma parte de la historia de otras personas y viceversa, pues al tener que dar cuenta mediante la explicación, las narraciones se hacen inteligibles. También las acciones que componen la conducta humana resultan inteligibles a partir de comprender sus intenciones y la situación histórico-social. Como hemos explicado, para MacIntyre, el método más adecuado para comprender las acciones en la vida humana es cierta historia narrativa, pues las acciones aisladas no permiten la inteligibilidad de la intención de la conducta humana.<sup>368</sup>

Respecto a la relación de los conceptos que hemos explicado para la unidad de vida narrativa MacIntyre nos dice:

Es importante poner de relieve que no propugno que los conceptos de narración, o de inteligibilidad o de responsabilidad sean más fundamentales que el de identidad personal, del mismo modo que este presupone el de ellos, y en realidad cada uno de ellos presupone la aplicabilidad de los otros dos. La relación es de presuposición mutua. Se sigue que todo intento de elucidar la noción de identidad personal con independencia y aisladamente de las nociones de narración, inteligibilidad y responsabilidad está destinado al fracaso.<sup>369</sup>

En conclusión, MacIntyre concibe la vida humana como la unidad de todas las actividades en la vida de un hombre interrelacionadas entre sí, y dirigidas hacia un fin comprendido dentro de una historia narrativa. El fin hacia el cual orientamos nuestra vida, para que sea una buena vida, sólo puede realizarse como una unidad de un relato de búsqueda del bien y de la verdad, en donde las acciones solamente se comprenden dentro de la historia en las que

---

<sup>367</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 245.

<sup>368</sup> Un análisis más detallado sobre la relación entre acción, intención, inteligibilidad y unidad narrativa puede encontrarse en Alasdair MacIntyre, *Tras la Virtud*, op. cit., cap. XV.

<sup>369</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 269.

se llevaron a cabo, estableciendo a la narración como el método más adecuado para explicar nuestra vida personal, dar cuenta de las acciones, comprender la vida de los otros y pedir cuenta de sus actos.<sup>370</sup>

Pero la unidad narrativa macinteryana posee también dos características distintas y compatibles a la vez: es teleológica porque está orientada hacia un futuro a modo de fin o meta, pero armonizada con cierto grado de impredecibilidad a causa del desconocimiento exacto de las contingencias futuras, aunque se planifiquen exhaustivamente todas las circunstancias de nuestras vidas. De esta manera, teleología e impredecibilidad pueden convivir dentro de la misma narrativa a partir de la construcción de una identidad personal.

La unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda de la verdad que surge a partir de la característica teleológica del hombre y de una conceptualización de lo bueno a partir del cual se ordenan los demás bienes. Esta búsqueda no significa seguir algo que esté específicamente determinado sino la incorporación de la educación, del autoconocimiento y del ejercicio de las virtudes para lograr una vida buena.<sup>371</sup>

#### **4.1.1.2. Animales racionales y dependientes**

MacIntyre subraya la importancia de la unidad antropológica, en sus aspectos racional y animal, basándose tanto en las proposiciones aristotélicas que definen al ser humano como un ser racional sin separarlo de su condición animal como en Tomás de Aquino, quien precisó que los hombres -como algunos animales- poseen un razonamiento práctico debido a su capacidad de prever (de esto resulta una innovadora consideración sobre la trascendencia

---

<sup>370</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 261.

<sup>371</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op.cit., pp. 270-271; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 245.

que el cuerpo humano tiene para el hombre: su identidad, su cohesión corporal, el reconocimiento de la vulnerabilidad y la dependencia, etc)<sup>372</sup>

MacIntyre comenta ampliamente las similitudes del comportamiento humano con animales que considera inteligentes, especialmente durante la infancia pero también a lo largo de toda la vida, sin dejar de reconocer las diferencias esenciales entre hombres y animales. Un aspecto relevante en el planteo antropológico macinteryano es la consideración de que la identidad humana es fundamentalmente corporal, pero no en forma exclusiva, y por lo tanto comprende una cierta identidad animal.

Todos los hombres nos caracterizamos por ser vulnerables a una gran variedad de problemas que se nos pueden presentar en cualquier momento de la vida: enfermedad, vejez, discapacidad, soledad, etc., pues la naturaleza humana depende de otros seres humanos para su supervivencia. Esta dependencia es especialmente evidente en la infancia y en la vejez, aunque no es extraño que entre estos períodos surja cualquier tipo de discapacidad, requiriéndose así la atención de otros humanos. Por estos motivos debemos pensar en la vulnerabilidad, la aflicción y la dependencia como rasgos característicos de la naturaleza humana. En definitiva, el sentido de reflexionar acerca de la aflicción, de la vulnerabilidad y de la dependencia, es que dichas limitaciones humanas tienen consecuencias, tanto para la vida personal como para el desarrollo de la filosofía moral. MacIntyre manifiesta que las virtudes de actuación racional independiente solo pueden ejercerse correctamente si actúan en conjunto con las virtudes del reconocimiento de la dependencia:

Una de las ideas centrales de este libro es que las virtudes que el ser humano necesita para desarrollarse a partir de su condición animal y llegar a ser un agente racional e independiente, así como las virtudes que requiere para hacer frente a la vulnerabilidad y la discapacidad (tanto la de uno mismo como la de los demás), pertenecen a un único conjunto de virtudes: las virtudes propias de los animales

---

<sup>372</sup> Para un desarrollo más específico de la importancia que MacIntyre concede al cuerpo humano recomendamos: Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy, What is a human body?*, op. cit, cap. V.

racionales y dependientes, cuyos rasgos de dependencia, racionalidad y animalidad deben ser entendidos en sus relaciones recíprocas.<sup>373</sup>

Los principales caracteres que el filósofo escocés atribuye a los animales racionales y dependientes son, entonces, la racionalidad, el lenguaje, la vulnerabilidad y la dependencia.

#### a) Racionalidad y lenguaje

El argumento sobre la relación entre la racionalidad y el lenguaje humano que emplea MacIntyre está basado principalmente en los razonamientos de Anthony Kenny y de Tomás de Aquino. Para Kenny, los seres capaces de dar explicaciones de su obrar pueden estar movidos por la razón, y el ser humano es un animal que puede ofrecer razones. El Aquinate percibe -como signo de la racionalidad humana- la capacidad del hombre de juzgar su propio juicio y también de distanciarse de sus juicios iniciales acerca de cómo debería actuar, y evaluarlos con otros criterios.<sup>374</sup>

MacIntyre explica la relación entre la racionalidad y el lenguaje humano de la siguiente manera:

La racionalidad práctica humana tiene, sin duda, entre sus rasgos distintivos la capacidad de distanciarse de los juicios iniciales sobre cómo debería actuar y evaluarlos con diversos criterios. Por otra parte, Kenny también tiene razón cuando alega que esta capacidad sólo puede ser ejercida por quienes usan el lenguaje, aunque lo que se requiere para el ejercicio de esta capacidad no es sólo el lenguaje, sino una clase de lenguaje que disponga de los recursos necesarios para formar oraciones con cierto grado de complejidad.<sup>375</sup>

Pero, tal como vemos, MacIntyre no comparte la idea de quienes distinguen categóricamente a los animales humanos de los animales no humanos por la existencia o no del lenguaje. Nuestro autor especifica que la

---

<sup>373</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 19.

<sup>374</sup> Cfr. *ibídem*, pp.71-72.

<sup>375</sup> Cfr. *ibídem*, p. 72.

diferencia es más profunda pues el animal humano posee la capacidad de hacer un uso reflexivo del lenguaje y es capaz de formar oraciones con cierto grado de complejidad y de construir oraciones que expresen el juicio sobre el cuál se reflexiona o las relaciones a esas oraciones. En efecto, el hecho de que el ser humano sea superior al resto de los animales, no se debe solamente a la propiedad del lenguaje, sino porque el lenguaje es una característica del animal humano derivada de su racionalidad (por eso en los animales no humanos la carencia de un lenguaje complejo es una prueba de que no poseen capacidad de raciocinio).

En este sentido, debemos tener en cuenta la importancia antropológica respecto del lenguaje, al no considerarlo solamente en su función comunicacional, sino como una necesidad de la naturaleza humana para pasar de la potencialidad racional a la efectividad racional. Por ello el ejercicio de la facultad de reflexionar sobre las razones para actuar, supone que existen previamente esas razones sobre las que es posible reflexionar, pero la transición hacia esa racionalidad superior es posible sólo por el uso de un lenguaje complejo. La capacidad de reflexionar sobre sus razones posibilita al hombre tomar distancia de los deseos del momento y también emplear el lenguaje para una amplia variedad de usos diferentes.<sup>376</sup>

El lenguaje existe por la capacidad racional humana de conferir un significado a las palabras y de que éstas puedan ser comprendidas por otros. A partir de dicha capacidad el lenguaje se haya incluido en las diversas formas de práctica social pues para entender bien lo que se expresa por medio del lenguaje

---

<sup>376</sup> MacIntyre refiere a uno de los usos específicos del lenguaje en su relación con las de teorías: "Teoría y lenguaje son en buena medida inseparables hasta un punto considerable. En la medida que trato de negar una teoría, pero continuo usando su lenguaje, puede que yo quede atrapado al presuponer lo que quiero negar. Y, a su vez, cuanto más radical sea el desacuerdo sobre la teoría, mayor será la posibilidad de que cada parte se encuentre mal representada en los lenguajes de sus rivales, lenguajes que excluyen, más que simplemente carecen de, los recursos conceptuales necesarios para la afirmación de su posición. Así ha ocurrido, hasta un punto considerable, con el tomismo, en su encuentro con las filosofías post-cartesianas". Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Task of Philosophy, First principles, final ends, and contemporary issues*, op. cit. p. 14.

es necesario poseer algunas de las capacidades de quienes participan en una concreta práctica social. En efecto, la necesidad del uso del lenguaje en una práctica social proporciona a las tradiciones un lenguaje específico para la transmisión de conceptos con un sentido determinado. Análogamente, el lenguaje proporcionará a una comunidad los usos de una gama necesaria de expresiones que permitirá el compromiso con las instituciones, creencias y prácticas sociales. La tradición y la comunidad demuestran, por medio del uso del lenguaje, una manera específica de racionalidad interna.<sup>377</sup>

#### b) Vulnerabilidad y dependencia

El hombre no podría subsistir, florecer o ser un razonador práctico independiente si no viviera con otros seres humanos en sociedad. Como hemos explicado anteriormente, el concepto de florecimiento se refiere al desarrollo de las facultades características del hombre como miembro de su especie, pero en intrínseca relación con el bien. Esta idea implica que un buen ser humano es aquél que se beneficia a sí mismo, beneficia a otros, y cumple responsablemente los roles o funciones específicas de la comunidad a la que pertenece. Podemos decir de otra manera que el hombre no podría ejercer el bien sin vivir en sociedad: dependemos de los demás para el florecimiento personal y para el ejercicio del bien.<sup>378</sup>

En general, los hombres se conocen más a sí mismos de lo que lo pueden conocer los demás pero, en algunos aspectos fundamentales, quienes tienen una mayor relación con un individuo pueden llegar a conocer mejor qué es lo bueno para él. Por eso, es muy importante que el individuo aprenda de los demás sobre qué es lo bueno para sí mismo y para los otros, especialmente en los primeros años de vida por medio de los padres, los parientes o los educadores. Debemos tener en cuenta que resulta indefectible -para lograr ser un razonador

---

<sup>377</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 55; *Historia de la ética*, op. cit., pp. 11-14.

<sup>378</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, pp. 83-84.

práctico e independiente y florecer como ser humano- pasar de las enseñanzas recibidas en los primeros años a una etapa de realización de sus propios juicios personales y racionales. Este pasaje, de una etapa dependiente a una independiente, MacIntyre lo denomina transición.<sup>379</sup>

La transición es viable por la dependencia de otros humanos, que nos enseñan y nos guían en dicho proceso porque forman parte de nuestra historia. En una primera etapa de la vida, necesitamos de cuidados elementales tales como la vestimenta, alimentación, educación, etc., y en la adultez podemos pasar por situaciones de discapacidad, solicitando la ayuda y el cuidado de otros seres humanos. MacIntyre intenta, en este sentido, mostrarnos nuestra condición de discapacitados reales o en potencia, de animales dependientes, y que las discapacidades no son solamente un asunto de quienes padecen alguna minusvalía, sino también de las personas cercanas al discapacitado.<sup>380</sup>

Desde un punto de vista psicológico nuestra identidad depende de la coincidencia de los juicios propios y ajenos, concediendo confianza a los propios juicios en la medida que coincidan con los juicios de quienes nos conocen bien, o permitiendo la corrección de los juicios sobre uno mismo. Sería un grave peligro no mostrarse a los demás ni darse a conocer, pues podríamos tener en cuenta únicamente nuestros propios juicios y no poseer una identidad real de nuestra persona. Indefectiblemente el auto-conocimiento requiere de la honestidad y de la sinceridad para mostrarnos como somos, con nuestras cualidades y con nuestros defectos, pudiendo imaginarnos con realismo los futuros posibles, por eso la calidad de esa imaginación también depende, en buena medida, del aporte del conocimiento de los demás sobre la propia persona.<sup>381</sup>

---

<sup>379</sup> Cfr. *ibídem*, p. 89.

<sup>380</sup> Cfr. *ibídem*, p. 91.

<sup>381</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 113-114.

La dependencia y la vulnerabilidad son auxiliadas por medio de las relaciones sociales que establece el hombre con los otros habitantes de la comunidad. Entre las principales herramientas sociales que los hombres poseen para hacer frente a la dependencia y a la vulnerabilidad MacIntyre estipula la reciprocidad, la deliberación y la representación.

El hombre es un ser que no puede vivir solitariamente: naturalmente convive con otros seres humanos, generando una red de relaciones de reciprocidad en la cual cada uno puede aportar en la medida que ha recibido. Un hombre, por ejemplo, a lo largo de su vida ha recibido mucho de sus padres, educadores y amigos, y por ello cuando es adulto está capacitado para dar, enseñar o cuidar a quienes estén a su cargo, de la misma manera que hicieron con él.

MacIntyre precisa que la reciprocidad no implica una deuda por saldar en sentido estricto, pues muchas veces deberemos dar aquello que recibimos a quienes no tenemos ningún motivo de obligatoriedad. O sea, las personas saben con quiénes están en deuda por lo que recibieron para su desarrollo personal, pero muchas veces la devolución no será estrictamente hacia esas personas sino a otras. Según el ejemplo visto más arriba, una persona sabe que está en deuda con sus padres y educadores, pero en la mayoría de los casos esa devolución mencionada se ejerce respecto a otras personas como pueden ser los hijos, los alumnos, o aquellos a quienes las circunstancias pongan a su cargo. Por eso, dentro de la red de relaciones de reciprocidad, existe la posibilidad de tener que dar más de lo que uno pudo haber recibido, o que no se recibiera nada de aquellos a quienes se está obligado a servir. Por ello debemos tener en cuenta que la ayuda que debemos a los demás debe ser incondicional, pues se espera de todo hombre la atención de las necesidades de los demás. Por medio de las

relaciones de reciprocidad es posible alcanzar los bienes necesarios para el florecimiento humano y la ayuda necesaria para conseguirlos.<sup>382</sup>

Ya hemos comentado anteriormente que, según MacIntyre, la incapacidad de razonar con firmeza es una gran discapacidad, y una imposibilidad para la independencia en el razonamiento, pues esta independencia es necesaria para juzgar tanto las conclusiones prácticas ajenas como las propias, pues nadie puede ser un razonador práctico independiente si no es capaz de argumentar de manera inteligible su razonamiento. Pero además el razonamiento nos permitirá establecer determinadas acciones como medios para conseguir un fin, debido a la relación causal de medios y fines. MacIntyre destaca el razonamiento para la relación causal porque la deliberación práctica se refiere a los medios y no al fin, lo cual no significa que no deba deliberarse sobre los fines, sino que los fines son tratados como medios para otros fines posteriores. Por lo tanto, para lograr un determinado fin es necesario preguntarse cual es la mejor acción para alcanzarlo, y además el razonador práctico debe dar explicaciones acerca de su juicio sobre los interrogantes deliberativos.<sup>383</sup>

Durante toda nuestra vida necesitaremos de los demás para realizar razonamientos prácticos, y de ahí que MacIntyre siguiendo a Aristóteles, defina que el razonamiento práctico es por su propia naturaleza el razonamiento junto con otros, generalmente dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales que conformarán a la persona en un ser un razonador práctico eficaz. Es inevitable que el hombre, como razonador práctico, establezca conversaciones con sus pares, teniendo como consigna la virtud de la justicia conversacional (franqueza al hablar, sosegadamente y utilizando el tiempo requerido según la importancia del tema), sin la cual sería muy difícil el

---

<sup>382</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 119-121.

<sup>383</sup> Cfr. *ibídem*, p. 126.

cumplimiento de las responsabilidades y de la deliberación, y por lo tanto del bien común.<sup>384</sup>

En muchos casos, la representación social consistirá en hablar en nombre de la persona discapacitada de igual manera que esa persona hablaría por sí misma. Para MacIntyre la representación, en un caso de extrema discapacidad, debe llegar a tal punto que su representante se constituya como un segundo yo. Para ello, es necesario el conocimiento y la amistad previa entre el representante y el discapacitado, pues de esta manera se hablará de la mejor manera posible en nombre de éste, de manera similar a como él mismo lo hubiese hecho.<sup>385</sup>

El filósofo escocés atribuye una experiencia personal muy importante al cuidado y a la atención de las personas discapacitadas, pues nos enseñan el sentido de estar preocupados por el bienestar de otros seres humanos; de la misma manera en que hemos sido cuidados cuando éramos niños, así podemos comprender la obligación de devolver la atención a quienes nos han cuidado en nuestra etapa de plena dependencia. El cuidado de un discapacitado implica un sostenimiento vital y el alivio de los dolores físicos y/o psíquicos. Por este motivo, es necesario que quien no padezca ninguna discapacidad vea, en los ancianos y en los discapacitados, un futuro probable de su vida. Para poder llevar a cabo este tipo de atención mencionado a los más desprotegidos, es necesaria la toma de conciencia de nuestra naturaleza dependiente, la necesidad de los bienes comunes y la importancia de las redes de reciprocidad, basadas tanto en las virtudes de la independencia como de las de la dependencia. Por eso el ejercicio de las virtudes exige una actitud de compromiso para con las cuestiones sociales y políticas; a la vez es necesario tener en cuenta que aprendemos o dejamos de aprender el ejercicio de estas virtudes dentro de una comunidad específica.<sup>386</sup>

---

<sup>384</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 131-132.

<sup>385</sup> Cfr. *ibídem*, p. 163.

<sup>386</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 173-176.

#### 4.1.2. La naturaleza humana *tal como debería ser*

La naturaleza humana es única y universal, a partir de la continuidad y de la unidad de cuerpo y alma; pero debido a la condición corporal del ser humano, MacIntyre formula que la naturaleza humana *tal como es* debe seguir su esencia de animal racional, ordenándose hacia su *telos* con la ayuda de la ética, y lograr una *naturaleza humana tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial*.<sup>387</sup>

La ética de las virtudes perfecciona nuestro carácter e intelecto para alcanzar la verdadera naturaleza y el propio fin, por lo que el tránsito de la naturaleza humana *tal como es* hacia la naturaleza humana *tal como debería ser* implica el florecimiento humano, concretándose cuando el hombre logra ser un razonador práctico independiente.

##### 4.1.2.1. El florecimiento humano

Partiendo del yo individual, de la propia identidad y de la unidad de vida dirigida hacia un bien, el hombre se desarrolla o -en terminología macinteryana- *florece*. El florecimiento humano consiste en el desarrollo de las facultades propias de la especie humana ordenadas hacia el bien. Por lo tanto, el florecimiento se identifica tanto con el bien humano como con el *telos* hacia el que el hombre orienta sus acciones.<sup>388</sup>

MacIntyre establece que el florecimiento humano o el desarrollo de las facultades humanas hacia el bien se logran, mediante las virtudes morales e

---

<sup>387</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p.76; Mark C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, J. L. A. García, *Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 102.

<sup>388</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 82-83 y 133.

intelectuales, de dos modos concretos: primero, alcanzando la racionalidad práctica propia y, luego, procurando la racionalidad práctica de otros.

Todos los seres vivos de alguna manera florecen, pero el florecimiento humano es un proceso que va desarrollándose en la vida del hombre, acompañado del ejercicio de las virtudes hasta llegar a ser un razonador práctico e independiente, y viceversa: a la vez que aprendemos a ser razonadores prácticos independientes vamos comprendiendo progresivamente en qué consiste el florecimiento humano, distinguiendo entre lo que favorece o perjudica para ser un individuo o una comunidad floreciente. Pero debemos tener en cuenta que para el florecimiento individual es necesario el florecimiento de la comunidad, por medio de la búsqueda y el desarrollo del bien común guiado por la razón práctica, de modo que el florecimiento se extienda a todos los integrantes de la comunidad.<sup>389</sup>

#### **4.1.2.2. Razonadores prácticos e independientes**

Aunque el hombre logre ser un razonador independiente, la dependencia de los otros seres humanos es menor pero no nula en comparación con períodos anteriores, ya que siempre serán necesarios los demás hombres para continuar siendo razonadores prácticos e independientes. Esto se debe a la falibilidad del hombre, tanto desde el punto de vista intelectual como desde el moral (recordemos que para la corriente de la Tradición con frecuencia los errores intelectuales tienen su origen en los errores morales), y la mejor ayuda que poseemos es la amistad y la deliberación en común. En efecto, quienes están más implicados en ayudarnos ante los errores y los defectos son nuestros familiares, amigos y compañeros de trabajo, de modo que si carecemos de estos grupos humanos o no confiamos en los juicios de sus integrantes respecto a nuestra actuación, podríamos caer en una irrealidad acerca de nuestra persona,

---

<sup>389</sup> Cfr. *ibídem*, p. 128-130.

dificultando la racionalidad práctica eficaz. Pero, a pesar de que durante toda nuestra vida estaremos dependiendo de otros seres humanos, ello no implica que algunas veces no se deba tener un juicio contrario al de los demás. Por eso cuando surja un juicio independiente al de la comunidad, MacIntyre recomienda que las explicaciones sean excepcionalmente buenas. Esta situación puede surgir cuando las personas que nos rodean carecen de las virtudes necesarias para contribuir al desarrollo y al ejercicio del razonamiento práctico.<sup>390</sup>

Para nuestro autor, mediante la educación, las virtudes y la relación con otros seres humanos es como logramos ser razonadores prácticos e independientes (teniendo en cuenta que el desarrollo de ambos aspectos no pueden darse aisladamente sino que están estrechamente relacionados). Al respecto, es importante comprender la atención necesaria tanto en la infancia como en la adolescencia por parte de los adultos, en lo que concierne al aprendizaje, las relaciones sociales, las experiencias, el desarrollo de capacidades, etc. De allí la grave tarea de los adultos de conducir a los niños y jóvenes a la meta de devenir razonadores prácticos e independientes, capaces de ser responsables de sus razonamientos y sus acciones, tanto ante sí mismos como ante los demás. El objetivo de la educación en la formación inicial es que el niño aprenda a elegir lo más conveniente para su florecimiento personal, distinguiendo entre una simple satisfacción momentánea y una buena razón para actuar, adquiriendo la capacidad de distanciarse de sus deseos para indagarlos racionalmente “desde fuera”. Podemos establecer, entonces, que el afianzamiento de la educación -como capacidad de razonar práctica e independiente- se logra cuando un niño realiza determinadas acciones por motivaciones internas (al elegir lo que es mejor desde su punto de vista) y no por razones externas (al realizar sus elecciones por complacencia personal o de otros, por beneficios materiales, etc.). Esta capacidad solo es viable a partir del

---

<sup>390</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 87-89 y 91-92; Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, op. cit., pp. 304-305.

ejercicio de las virtudes morales e intelectuales y de la posesión de las mismas por parte de los educadores, para poder transmitir las lo más correctamente posible, de la misma manera que se requiere de un maestro (sea carpintero, electricista o pianista, etc.), la posesión de una habilidad práctica.<sup>391</sup>

Llegamos aquí a una conclusión capital de la filosofía moral y antropológica macinteryana: la educación moral no puede estar separada de la educación general. El filósofo escocés sostiene que las virtudes se ejercitan en todas las circunstancias de la vida, en las que también se aprenden a desempeñar los roles y las funciones en cualquier tipo de comunidad: en la familia, en la escuela, en el trabajo, etc. Educar en las virtudes y en las habilidades correspondientes deriva en un correcto desempeño en lo que respecta a los roles y funciones en la sociedad.<sup>392</sup>

Con claras reminiscencias aristotélicas, para el filósofo escocés el ejercicio y la adquisición de las virtudes permiten al hombre el dominio de sí mismo respecto a las pasiones, y obrar equilibradamente respecto al exceso y al defecto de acuerdo a la situación personal, hasta llegar a resultarle atractiva la virtud y desagradable el vicio. Así, la familia debe ejercitar determinadas virtudes para el reconocimiento y la seguridad que el hijo requiere: atención y entrega permanente, asegurarle al niño la lealtad por parte sus padres y priorizar las necesidades del hijo respecto de las de los progenitores. Estas virtudes de la familia deben ser ejercidas tanto si el hijo posee cualidades y buena salud como si carece de ambas cosas. En el caso de los padres con hijos discapacitados, tienen que ejercer las virtudes anteriormente nombradas, pero de manera heroica, y resultan un modelo digno de maternidad y de paternidad para la tarea de otros padres.<sup>393</sup>

---

<sup>391</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 104-107.

<sup>392</sup> Cfr. *ibídem*, p. 107.

<sup>393</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 109-110.

Las virtudes permiten identificar los bienes necesarios que definen la excelencia de cada práctica, y se ponen de manifiesto en una acción cuando se constituyen como la conclusión de un razonamiento práctico. Por eso el niño y el adolescente educados en la virtud llegan a un punto en que se preguntan si lo aprendido como bueno hasta ese momento es realmente bueno y si el bien elegido es el correcto, necesitando ir más allá del razonamiento. Un ejemplo de esto son las normas de comportamiento de los niños ante los extraños, que los lleva a actuar bien por consideración a los invitados o tratarlos con indiferencia o desprecio. La gran diferencia de la conducta estriba en que el niño, actuando virtuosamente, supera el mero cumplimiento de una norma.<sup>394</sup>

La adquisición de las virtudes no solamente contribuye al desarrollo de nuestro intelecto y de nuestra moral para llegar a ser razonadores prácticos, sino que también contribuyen en otro aspecto relevante de nuestra vida: sin las virtudes no es posible protegerse ni proteger a otros de la negligencia, la maldad, la codicia, el engaño, etc. Podemos, al respecto, resumir que el ejercicio y la adquisición de las virtudes nos permiten: ser razonadores prácticos e independientes, educar correctamente a otras personas en cuanto al logro de su racionalidad práctica y la protegernos a nosotros mismos y a otros de los males.<sup>395</sup>

Para llegar a ser un razonador práctico es necesario el esfuerzo personal del individuo en cuestión, pero más importante aún es contar con la ayuda de otros humanos para el logro de tal objetivo. Pero esta tarea se concreta de un modo más sólido cuando comienza a realizarse desde los primeros años de vida y durante la adolescencia, teniendo en cuenta que sería imposible para un niño o un adolescente alcanzar esta meta sin los padres, tíos, abuelos y educadores, quienes cumplen un rol fundamental en la etapa del crecimiento tanto fisiológico, psicológico como intelectual.

---

<sup>394</sup> Cfr. *ibídem*, p. 112.

<sup>395</sup> Cfr. *ibídem*, p. 116.

Según el filósofo escocés, la mayoría de los conocimientos de un individuo le han sido transmitidos por otros y se ha complementado con la experiencia personal, del mismo modo que el conocimiento de uno mismo depende de los demás, especialmente de quienes nos conozcan bien y sean idóneos para proporcionarnos una información adecuada. A partir de los conocimientos heredados, de los juicios ajenos fundamentados sobre nuestra persona y del auto-conocimiento se irá conformando nuestra identidad humana: el punto de partida necesario para cualquier razonador práctico independiente. Únicamente con la ayuda de las personas que nos rodean podremos desarrollar las capacidades propias de un razonador del tipo citado: fomentando relaciones que promuevan la capacidad para evaluar, modificando o rechazando los juicios prácticos ajenos, indagando si obramos por buenas razones, imaginándonos con realismo futuros alternativos posibles para elegir racionalmente entre ellos, distanciándonos de nuestros deseos, inquiriendo racionalmente en lo concerniente al propio bien o, de ser necesario, restableciendo determinados deseos para alcanzar lo bueno.<sup>396</sup>

MacIntyre sostiene que la eficacia de un razonador práctico independiente se advierte cuando el sujeto no pone impedimentos para el cuidado de personas con problemas psicológicos, cerebrales, motrices, etc., pues la desgracia de esas personas nos debe llevar a pensar que dicha situación podría habernos sucedido a cualquiera de nosotros. En el caso de los niños, esto genera un proceso de reciprocidad mediante el cuál los individuos que han sido cuidados, una vez adultos, cuidan de otros seres humanos necesitados durante el crecimiento o ante una discapacidad. Aunque también existe la posibilidad de que el hombre se desentienda de esta necesaria labor para la vida en sociedad, su identidad humana le permite comprender el cuidado recibido en alguna etapa de su vida, la necesidad de cuidar de los otros en algún momento o la

---

<sup>396</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 100-101; Kelvin Knigth(ed.), *The MacIntyre Reader: Alasdair MacIntyre, Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 150-152.

eventualidad que en algún momento de su vida indefectiblemente pudiera necesitar de los demás.<sup>397</sup>

## 5.2. ÉTICA DE LAS VIRTUDES

Los distintos ensayos en su crítica al liberalismo y en sus diversas manifestaciones, hicieron pensar a MacIntyre que para poder enfrentarse a esta corriente debía hacerlo desde una tradición de pensamiento totalmente ajena.<sup>398</sup> El pensador escocés consideraba que tanto el marxismo como la filosofía analítica, corrientes dentro de las cuáles trabajó, estaban influenciadas por la epistemología, por la moral y por la política racionalista heredada del liberalismo. MacIntyre necesitaba una tradición de pensamiento lejana a la influencia liberal que no fuera el producto de una construcción racional con pretensiones de universalidad.

En el pensamiento aristotélico nuestro autor encuentra una filosofía política y moral ajena a las influencias del liberalismo, formulada a partir de las características de la naturaleza humana en un contexto histórico y social específico, y no desde una construcción racional con pretensiones universales. El pensador escocés descubre en las virtudes morales e intelectuales un medio de perfeccionamiento humano por el cual el hombre puede pasar de un estado de naturaleza *tal como es* a un segundo estado *tal como podría ser si desarrollara su naturaleza esencial*, pero solamente dentro de un contexto social e histórico. También para MacIntyre el desarrollo de la ética de las virtudes será el puntal desde donde construirá el resto de su pensamiento: la epistemología, la política,

---

<sup>397</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, pp. 119-121.

<sup>398</sup> A diferencia de la pretensión liberal de considerar que cualquier historia, cultura o corriente de pensamiento puede ser comprensible totalmente desde la universalidad liberal, MacIntyre sostiene que las tradiciones culturales, sociales o intelectuales poseen una inconmensurabilidad de argumentaciones rivales, o sea, que cada tradición posee una historia y una evolución específica con unos determinados esquemas de racionalidad. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 21 y 22; *Justicia y racionalidad*, op. cit., cap. XIX.

el concepto de tradición, las virtudes de la dependencia, el concepto de justicia y de racionalidad práctica, etc., posteriormente reforzada por la filosofía moral de Tomás de Aquino y por un profundo análisis de la antropología filosófica.

Podemos asegurar que MacIntyre resultó uno de los principales rehabilitadores de la ética de las virtudes, lo que le supuso una gran cantidad de seguidores con mayores o menores divergencias y un fructuoso debate político y moral con filósofos kantianos, pragmáticos, neo-contractualistas, neo-liberales, post-modernos, etc. Esto significó un nuevo despertar de la filosofía política que parecía estar monopolizada por la corriente liberal y más específicamente por el neo-contractualismo de Rawls y Nozick.

### 5.2.1. Las virtudes

A pesar de su adscripción al pensamiento aristotélico, MacIntyre considera que existen diversos conceptos de virtud con la intención de que puedan tener un alcance universal, como es el caso de Homero, Aristóteles, el Nuevo testamento, Benjamin Franklin, Jane Austin, etc. Pero observando el espectro tan amplio y heterogéneo de las conceptualizaciones acerca de las virtudes, el filósofo escocés pretende establecer un concepto unitario y central acerca de la virtud pero originados en ciertos rasgos de la vida moral y social.<sup>399</sup> Esta tarea finalmente será uno de los temas centrales de *Tras la virtud*.

MacIntyre encuentra en las virtudes una actividad imprescindible para el desarrollo de la naturaleza humana teniendo en cuenta la identidad personal y las características de un animal racional y dependiente. Pero también las virtudes cumplen con la función moral de hacer frente a la vulnerabilidad y a la discapacidad humana como a la práctica de las relaciones de reciprocidad entre los integrantes de una comunidad, de forma que no solamente pueda haber un

---

<sup>399</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 231 y 232.

florecimiento individual sino de toda la comunidad.<sup>400</sup> También debemos tener en cuenta que para nuestro autor las virtudes son una cuestión eminentemente práctica y necesaria para el logro de la vida buena del hombre.<sup>401</sup>

Debido a la importancia que la ética de las virtudes ostenta en el pensamiento de MacIntyre -y también en lo que respecta a nuestra investigación- hemos decidido elaborar la evolución de este concepto a través de sus principales escritos, con el fin de comprender mejor el sentido, la definición y la repercusión de la ética de las virtudes en la vida personal y social de los hombres.

#### **5.2.1.1. La virtud en *Secularization and Moral Change***

En *Secularization and Moral Change*, MacIntyre muestra las falencias de la moral liberal en lo que respecta a los valores y virtudes, a partir de que para los liberales los hechos son puramente neutrales porque son impersonales y objetivos mientras que los valores son privados ya que pueden ser elegidos. El liberalismo apela a esta distinción para que los grupos con valores diversos estén protegidos de cualquier imposición valorativa por parte de algún otro grupo.<sup>402</sup>

Pero MacIntyre encuentra una contradicción en la moral liberal: por un lado el liberalismo considera que existen normas comunes subyacentes que están sostenidas por una lista de virtudes que detentan un grupo de personas, y por otro lado el liberalismo proclama que los valores de una persona dependen de su libre elección y nadie tiene el derecho de actuar como legislador moral. También MacIntyre observa el desacuerdo conceptual entre los mismos liberales sobre la definición de los conceptos morales. La dicotomía es

---

<sup>400</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 23, 128-129,

<sup>401</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 84 y 85.

<sup>402</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lecture*, London, Oxford University Press, 1967, p. 45.

principalmente entre quienes consideran que las palabras como el “bien” y “se debe” son esencialmente estándares de la expresión elegida por la persona que pronuncia estas palabras y, desde otro punto de vista, quienes suponen que los conceptos morales son tales que tienen una referencia objetiva inteligible.<sup>403</sup>

El pensador escocés advierte ciertas virtudes promovidas por el liberalismo como la cooperación, el compromiso, la aproximación pragmática, la equidad, etc., con el objetivo de que cuando un grupo se enfrente a otro puedan emplear estas virtudes para defenderse de las pretensiones fuertes del otro grupo rival. Pero este mecanismo de anular las moralidades de algunos grupos en realidad conduce a la supervivencia de morales en forma de fragmentos y llevando a las personas a concebir una mezcla de la ética puritana, con otro poco de la moral de las escuelas públicas del administrador paternalista, o con la solidaridad que pertenece a la ética de sindicatos, o con algunos de los valores de auto-ayuda, y así sucesivamente.<sup>404</sup> Podemos observar como MacIntyre comienza a vislumbrar la moral fragmentada del liberalismo que luego será motivo de un profundo análisis en el primer capítulo de *Tras la virtud*.

#### 5.2.1.2. La virtud en *Historia de la ética*

Si bien MacIntyre había estudiado la filosofía clásica en su época universitaria y posteriormente como docente de Ética, consideramos que *Historia de la ética* fue la primera obra en la que MacIntyre se aproxima a la ética clásica y concretamente a Aristóteles. En éste libro nuestro autor intenta un estudio de la filosofía moral apoyado en la historia y constituye el prelude del cambio de rumbo respecto a su investigación en la filosofía moral.<sup>405</sup> Nuestro

---

<sup>403</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 45 y 49.

<sup>404</sup> Cfr. *ibídem*, p. 49.

<sup>405</sup> MacIntyre reconoce que las falencias descubiertas en *Historia de la Ética* y en otras obras fueron los fundamentos para el comienzo de *Tras la virtud*. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 9.

autor se propone en esta obra mostrar que los conceptos morales se encarnan en determinadas formas de vida social. Nuestra intención es mostrar como en este libro ya comienzan a incoarse algunas ideas que posteriormente serán las bases de la ética de las virtudes.

Pensamos que también en *Historia de la ética*, el capítulo dedicado a la ética aristotélica, en donde principalmente explica las virtudes intelectuales y morales delineadas por el Estagirita fue el germen para su posterior desarrollo de la ética de las virtudes. Aristóteles divide las virtudes de acuerdo a los dos tipos de racionalidad que caracterizan el alma humana.<sup>406</sup> Ambas son “hábitos”, o sea, modos usuales de comportamiento, pero sus objetos son distintos:

a) virtudes dianoéticas o intelectuales: aquellas que constituyen la excelencia del pensamiento; por ejemplo la prudencia, la sabiduría, la inteligencia, etc.;

b) virtudes éticas o morales: aquellas referidas a la acción; por ejemplo la templanza, la fortaleza, la justicia, etc.

Pero también las virtudes intelectuales y morales se distinguen por su aprendizaje: las primeras por medio del aprendizaje explícito y consciente, y las segundas a través de la imitación repetida de un modelo. Puesto que las virtudes no son innatas al hombre, su aprendizaje requiere la repetición de un mismo acto bueno para que el hombre adquiriera una determinada virtud. MacIntyre insistirá mucho en sus posteriores escritos sobre la importancia de la educación práctica de las virtudes tanto en el seno familiar como en los centros educativos.<sup>407</sup>

---

<sup>406</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., p. 70.

<sup>407</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 70 y 71.

MacIntyre explica que la virtud en el sentido aristotélico no es una emoción ni una facultad sino la elección según el justo medio entre los extremos, pero debido a que la explicación del justo medio posee cierta dificultad, el filósofo escocés recurre a una serie de ejemplos prácticos para esclarecer este concepto. El filósofo escocés repara en que Aristóteles no establece ningún principio a partir del cual se puedan encasillar las situaciones en que un hombre siente placer o dolor y cuándo sus actos son verdaderamente malos. Por este motivo intenta interpretar al Estagirita diciendo que las acciones a las que se pueden aplicar un justo medio son aquellas que se pueden definir sin una determinación moral, estableciendo un principio en el que se pueda hablar de justo medio sólo cuando sea posible determinar una acción con anterioridad e independencia frente a la cuestión acerca de si es un defecto o un exceso. Pero además el filósofo escocés observa que los vicios y las virtudes establecidas por Aristóteles son medios y extremos respecto a alguna emoción sobre el placer y el dolor pero significados en términos que no son morales.<sup>408</sup>

Esta argumentación lleva a MacIntyre a desconfiar de que el justo medio pueda establecerse como guía práctica para el conocimiento del exceso o del defecto. Es necesario decir que para Aristóteles tampoco existe una única opción correcta y que las acciones dependen de las circunstancias, pero el filósofo escocés no parece todavía percibir esta idea.

Igualmente MacIntyre destaca la profunda investigación realizada por el Estagirita respecto a una serie de virtudes que, posteriormente en otras obras de nuestro autor, serán virtudes necesarias para la vida de las comunidades locales.

Las virtudes examinadas son la valentía, la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la grandeza de alma, el buen carácter o benevolencia, la disposición afable en compañía, el ingenio y, finalmente, la modestia, que no se considera como virtud sino afín con ella. De éstas la grandeza de alma tiene que ver en parte con la forma de comportarse con los que se encuentran en una situación de inferioridad social,

---

<sup>408</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 71-73.

y la liberalidad y la magnificencia aluden a la actitud de uno con respecto a su propia riqueza. Tres de las virtudes restantes tienen que ver con lo que a veces se denomina modales de la sociedad cortés.<sup>409</sup>

La primera de las virtudes aristotélicas que examina MacIntyre es la prudencia, pues comenta que es la virtud de la inteligencia práctica a partir de la cual se pueden aplicar los principios generales a cuestiones particulares y porque es la clave de todas las virtudes, pues sin ella es imposible ser virtuoso. El filósofo escocés en sus obras posteriores desarrollará de manera profusa esta virtud debido a su importancia para la moral y para la política.

El filósofo escocés elogia los argumentos aristotélicos sobre la justicia por considerarlos iluminadores y lejos de objeciones, pero también destaca la virtud de la amistad aristotélica como una de las necesidades del hombre para lograr el bien. No obstante, MacIntyre critica varios aspectos de las virtudes de la justicia y de la amistad elaborados por Aristóteles, pero ello se debe a una falta de comprensión de la teoría aristotélica en su conjunto. Una vez que su pensamiento se aproxime al del Estagirita, la justicia y la amistad serán dos virtudes de raigambre aristotélica, fundamentales en su teoría general.<sup>410</sup>

También en *Historia de la ética*, nuestro autor expone la ética del cristianismo, en la que posteriormente profundizará con su adscripción al pensamiento de Tomás de Aquino y su conversión al catolicismo. El capítulo que dedica a la ética cristiana es sumamente escueto teniendo en cuenta la cantidad de autores clásicos, medievales y renacentistas cristianos que trataron ampliamente acerca de la ética. Una de las principales cuestiones que MacIntyre destaca de las religiones es el hecho de haber transmitido valores que se deben aplicar a la vida cotidiana de los hombres: uno de los ejemplos más relevantes

---

<sup>409</sup> Cfr. *ibidem*, p. 74.

<sup>410</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 84-85.

promovidos por el cristianismo es la idea de que todos los hombres son iguales ante Dios.<sup>411</sup>

A MacIntyre le parece muy interesante y atractiva la interpretación Aristotélica de santo Tomás, en comparación con la filosofía de San Agustín, porque no busca escaparse de los problemas del mundo sino, por el contrario, pretende transformar el deseo en fines morales. Las virtudes, desde el punto de vista de Tomás de Aquino, constituyen una afirmación de los mandamientos de la ley natural y un medio para cumplirla, incorporando las virtudes sobrenaturales: fe, esperanza y caridad. MacIntyre está convencido de que Tomás de Aquino es el mejor comentador de Aristóteles, pero comprende las diferencias de estado entre ambos filósofos: El Estagirita formula una lista de virtudes correspondientes a un ciudadano de la *polis*, pero Tomás de Aquino -basado en la ley moral natural- describe las normas de la naturaleza humana y espera que se cumplan en la vida social. Además el Aquinate considera fundamentales las virtudes de la humildad y de la religiosidad -entendida esta última como la virtud referida a la alabanza de Dios- y rescata de Aristóteles la relación entre las virtudes y la felicidad pero sin considerar el ideal del ciudadano ateniense ni el contexto social de la *polis* griega.<sup>412</sup>

Uno de los temas que más le llama la atención al pensador escocés respecto a la ética cristiana, es que la ética teológica tomista permite un significado no teológico de la palabra “bueno”, entendido como aquello hacia lo que se inclina un deseo, de manera que el fin de las reglas morales sea alcanzar los bienes y satisfacer el deseo. También el pensador escocés agrega que el cristianismo tomista en varios aspectos posee mayor analogía con cierto racionalismo secular que con cierto irracionalismo cristiano.<sup>413</sup>

---

<sup>411</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 116.

<sup>412</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 119.

<sup>413</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 119-121.

### 5.2.1.3. La virtud en *Tras la virtud*

El reconocimiento de MacIntyre hacia las virtudes aristotélicas significó un punto de referencia para la elaboración de su personal filosofía moral, y aún más importante, representó el reconocimiento y la adhesión del pensador escocés a una nueva tradición de pensamiento y de investigación. La *Ética a Nicómaco* fue el libro que produjo el giro intelectual en nuestro autor y a partir del cual continuará profundizando en diversos artículos y libros.

La primera cuestión que MacIntyre desea destacar de la ética aristotélica es que existe una inherente relación entre las virtudes y el bien del hombre porque lo que constituye el bien del hombre es la vida humana vivida de la manera más perfecta, y las virtudes son uno de los recursos necesarios para lograrlo. O sea, el bien humano se halla indefectiblemente relacionado con el ejercicio de las virtudes porque implica actuar por una inclinación formada por el cultivo de las virtudes sobre la base de un juicio verdadero y racional.<sup>414</sup>

Otro aspecto fundamental es el argumento aristotélico de que las virtudes solo pueden realizarse en la vida de la ciudad y no individualmente porque el hombre es un animal político. Los hombres necesitan para vivir y vivir bien el establecimiento de comunidades con un cierto acuerdo sobre las virtudes y los vicios para el establecimiento de bienes compartidos o del bien común. Por lo tanto las comunidades son el lugar necesario para el perfeccionamiento humano y social por medio del ejercicio de las virtudes.<sup>415</sup>

Pero MacIntyre se detiene especialmente en la explicación de tres virtudes fundamentales para la vida del hombre en una comunidad desde la perspectiva aristotélica: la justicia, la prudencia y la amistad. La justicia es una virtud requerida para saber aplicar las leyes establecidas -pues una comunidad exige

---

<sup>414</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 188-189.

<sup>415</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 190-191.

un conjunto de leyes para la común persecución del bien-, y así “ser justo implica dar a cada uno lo que se merece” dentro de una comunidad con criterios racionales de méritos y con un acuerdo comunitario previo sobre dichos criterios. Pero la justicia no podría ser ejercida sin la asistencia de la virtud de la prudencia, que consiste en saber ejercer el juicio en casos particulares; pero la prudencia no solamente atañe a la justicia sino a todas las virtudes, pues es una virtud intelectual que permite la adquisición de las virtudes morales a través del hábito práctico. La virtud de la amistad es el vínculo entre los ciudadanos de una comunidad, la cual permite el acuerdo respecto a los bienes compartidos.<sup>416</sup>

Un tema que MacIntyre incoa pero que desarrollará profusamente en *Justicia y racionalidad* es la relación que Aristóteles establece entre la inteligencia práctica y las virtudes. Antes de comprender dicha relación MacIntyre explica dos ideas básicas en la racionalidad práctica aristotélica: a) la inteligencia práctica es una inteligencia orientada por las virtudes y b) la conclusión de un silogismo práctico es una tipo específico de acción. Partiendo de estos dos conceptos, el Estagirita razona que los juicios del razonamiento práctico estarán afectados por las virtudes o vicios que conforman el carácter de una persona; o sea que nuestros actos influyen en la decisión correcta de nuestros juicios: las virtudes nos permitirán elaborar juicios acertados mientras que los vicios nos conducen a juicios erróneos. Por eso MacIntyre insiste de diversas maneras acerca de que las pasiones deben estar sujetas a la razón y que la ética debe encargarse de la educación de las pasiones en relación con el *telos* humano y de la educación del razonamiento práctico como la acción correcta que se debe realizar en diversas circunstancias.<sup>417</sup>

Al igual que en *Historia de la ética* MacIntyre vuelve a tratar en *Tras la virtud* acerca de las diversas conceptualizaciones de la virtud pero, en esta

---

<sup>416</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 192-196.

<sup>417</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 202-204.

segunda oportunidad, argumentando la inexistencia de una definición esencial que involucre las diferentes concepciones debido principalmente a la variación de los órdenes sociales. Entre las principales conceptualizaciones de virtud nuestro autor destaca a Homero, Sófocles, Aristóteles, el Nuevo Testamento, los medievales y, más actualmente, las de Jane Austin y Benjamin Franklin.<sup>418</sup>

En tiempos de Homero las virtudes estaban relacionadas con las cualidades corporales y en especial con la fuerza física, pues el prototipo de la excelencia humana era el guerrero. Dichas virtudes son inteligibles cuando comprendemos que las virtudes homéricas fomentaban en el hombre la destreza necesaria para el combate y para los juegos. En cambio para Aristóteles las virtudes eran únicamente accesibles al caballero ateniense, puesto que algunas de las virtudes solo podían ejercitarse con la posesión de riquezas y de un elevado rango social. Sin embargo, a pesar de esta especulación, y observando la naturaleza teleológica del hombre, afirmó que las virtudes en general atañen a la naturaleza humana como medios para alcanzar la vida buena. MacIntyre entiende que el error intelectual del Estagirita -de excluir de la vida activa de la polis a artesanos, campesinos, mercaderes, mujeres y esclavos- se debe a una carga ideológica irracional, pues era la misma categorización social la que generaba las características propias de los dominados; pero nuestro autor mantiene que este error no acarrea la total supresión del pensamiento aristotélico. Para MacIntyre es fundamental recuperar la mayoría de los temas de su filosofía porque son de suma utilidad para el bien personal y social, y ejemplo de ello constituye la ética de las virtudes.<sup>419</sup>

En el Nuevo Testamento se exaltan virtudes como la Fe, la Esperanza y la Caridad porque el bien humano es concebido en su dimensión sobrenatural y

---

<sup>418</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 226-232; *Historia de la ética*, op. cit., pp. 11-14.

<sup>419</sup> Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 42- 43 y 116-117; *Tras la virtud*, op. cit., 226-227.

humana, debido a que las virtudes humanas y cristianas son un medio indispensable para la salvación. Pero las virtudes teologales eran desconocidas por Homero y Aristóteles, y en el Evangelio no se menciona la prudencia aristotélica pero se exalta la humildad como virtud, cuando para Aristóteles era un vicio opuesto a la magnanimidad. En las novelas de Jane Austin la virtud de la constancia es primordial para la posesión del resto de las virtudes así como lo es la prudencia para Aristóteles. Pero también existen contrastes entre algunas virtudes de Austin y Aristóteles. Por ejemplo Aristóteles consideraba a la afabilidad como un simulacro de la amabilidad para conseguir honor u otros bienes, mientras que Austin suponía a esta virtud necesaria para el afecto real. Benjamin Franklin elaboró una lista de trece virtudes privadas entre las que cita por ejemplo: la limpieza, el silencio, el afán de lucro (para los griegos, un vicio denominado *pleonoxía*), virtudes inéditas hasta el momento. Como tales para Franklin las virtudes son medios que nos permiten alcanzar un fin en el sentido externo, por lo que puede entenderse que las mismas son acciones útiles para lograr la felicidad, entendida como éxito terrenal y como signo de predestinación para alcanzar el Cielo.<sup>420</sup>

A partir de lo visto, el filósofo escocés observa tres grandes modelos de virtudes, diversos y opuestos entre sí: las virtudes homéricas permiten al hombre desarrollar su papel social; para Aristóteles, el Nuevo Testamento y Tomás de Aquino, las virtudes son el medio para alcanzar el *telos* humano, sea natural o sobrenatural; la virtud tal como la concebía Benjamin Franklin, es decir, como una cualidad útil para el éxito terrenal y celestial.<sup>421</sup> Pero debido a las diferencias y discrepancias de las concepciones sobre la virtud, MacIntyre concluye que el concepto de virtud posee un carácter complejo, histórico y múltiple, por lo que se pregunta si acaso no existe algún núcleo conceptual central que permita explicar el sentido y el significado de las virtudes. Básicamente, nuestro autor entiende que para la definición del concepto de

---

<sup>420</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 228-230.

<sup>421</sup> Cfr. *ibídem*, p. 231.

virtud es necesario partir de la previa interpretación de ciertos rasgos de la vida moral y social.<sup>422</sup>

Para poder constituir el citado núcleo conceptual sobre la virtud nuestro autor establece tres ideas desarrolladas con un premeditado orden lógico para la comprensión de su significado: la práctica, el orden narrativo de una vida humana y la tradición moral, las cuales serán explicadas a continuación.

a) La práctica es definida como:

...cualquier forma coherente y compleja de actividad cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente<sup>423</sup>

El concepto de práctica es amplio, pues comprende tanto las funciones como actores sociales que cumplen una actividad cooperativa (por ejemplo, padres de familia, docentes, obreros, empleados de una fábrica, etc.) hasta las investigaciones científicas o las producciones artísticas.

MacIntyre formula que la aspiración a la vida buena está relacionada con las actividades en la que nos hallamos involucrados, o sea con las prácticas. Cuando realizamos con perfección una práctica, surgen bienes internos inherentes a cada actividad repercutiendo en un bien comunitario (por ejemplo la actividad social de un docente tiene por bien interno enseñar correctamente a los alumnos, pero ese bien se extiende al resto de la sociedad). Pero la práctica también promueve bienes externos legítimos como puede ser el dinero o el

---

<sup>422</sup> Cfr. *ibídem*, p. 232.

<sup>423</sup> Cfr. *ibídem*, p. 233. MacIntyre profundizará la explicación de la práctica de la pintura y del uso de los colores en *The Task of the Philosophy. Selected Essays, volume I, Colours, cultures, and practices*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 46-49. Otro ejemplo de práctica que ofrece nuestro autor es el uso del lenguaje en una comunidad particular, cfr. *Justicia y racionalidad*, op. cit., 2001, p. 355. Pierre Bourdieu formula un concepto de *práctica* muy similar al de nuestro autor, Cfr. Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Sevil, 1994.

prestigio, pero estos bienes no son el verdadero sentido de las prácticas que pretende exponer nuestro autor. Los bienes externos le pertenecen exclusivamente al individuo que los genera, y son objeto de situaciones propias de la competencia, donde algunos ganan y otros pierden. En cambio, los bienes internos son fruto de la calidad de la actividad realizada, y la adquisición de este tipo de bienes es un logro para toda la comunidad. Además, la práctica supone que sus bienes sólo se consiguen en relación con los demás participantes de la misma (tanto del presente como del pasado) y de esta manera podemos enseñar nuestras habilidades o aprender de las cualidades ajenas, y escuchar los consejos para mejorar nuestras insuficiencias.

Partiendo de estas ideas y como una aproximación al concepto definitivo de virtud, MacIntyre formula una definición parcial:

Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacer capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes.<sup>424</sup>

Como hemos enunciado, las prácticas generan bienes internos y también pueden producir bienes externos. Para el logro de bienes internos es imprescindible el ejercicio de las virtudes morales principalmente, porque sin estas virtudes podríamos quedarnos solamente con los bienes externos de las prácticas, lo cual sería una corrupción de las prácticas y la vida del hombre quedaría reducida al cumplimiento de funciones sociales, sin desarrollar en plenitud su personalidad.<sup>425</sup> Pero también las prácticas requieren de las instituciones -sin que se identifiquen ambos conceptos-, pues la función institucional es la adquisición de los bienes externos. La integración entre las prácticas y las instituciones es necesaria para lograr la unidad de los bienes internos con los bienes externos -en la comprensión que esta unidad no es

---

<sup>424</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 237.

<sup>425</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 237-238; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 84-85; Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader: Alasdair MacIntyre, Plain Persons and Moral Philosophy*, op. cit., pp. 139-141 y 150-152.

infalible- pues es posible alguna corrupción dentro de la institución en cuestión, en la cual la atención al bien común puede quedar cercenada por la competitividad y la ambición de la misma. Por este motivo, MacIntyre insiste que el resguardo de las prácticas institucionales es el ejercicio de las virtudes, pero teniendo en cuenta que sólo es posible el aprendizaje de las virtudes dentro de las instituciones.<sup>426</sup>

MacIntyre deja claro que la única forma que poseen los hombres de lograr bienes internos es a través del ejercicio de las virtudes, pero puede suceder que las mismas virtudes impidan la obtención de ciertos bienes externos, pero no por ello los bienes externos dejan de ser bienes en sí mismos, pues son necesarios para la realización humana y despreciarlos implicaría cierta forma de hipocresía. Si sólo se persiguen los bienes externos -como por ejemplo el placer, el poder o el dinero- se produce un empobrecimiento del concepto de virtud o incluso el olvido del mismo.<sup>427</sup>

Debemos tener en cuenta que para nuestro autor algunas prácticas pueden ser malas pero como una consecuencia y no en sí mismas: el arte, el deporte o las ciencias, son buenas en sí mismas pero pueden corromperse y utilizarse para el mal o perjudicar indirectamente a otras personas. En efecto, si bien las virtudes deben ser definidas en función de una práctica, eso no significa que las prácticas deban ser aprobadas en cualquier circunstancia y, por lo tanto, pueden ser sometidas a una crítica moral: la principal fuente para la crítica de una práctica es la virtud porque cualquier virtud para el hombre tiene mayor trascendencia que las prácticas.

b) Con el concepto de unidad narrativa de la vida humana, el filósofo escocés piensa que la vida del hombre debería ser un proyecto unificado, por medio del cual se puedan aprender y ejercitar las virtudes con el objetivo de

---

<sup>426</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 241-242.

<sup>427</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 241-245.

alcanzar una vida buena. Una de las formas concretas de lograr la unidad de vida narrativa es mediante la unidad de la vida moral: la búsqueda de lo bueno, de una educación personal, y de un auto-conocimiento y, por lo tanto, las virtudes no sólo están en relación con las prácticas, sino también con la búsqueda de la vida buena, ya que las virtudes nos facilitarán la búsqueda de lo bueno, de la plenitud personal y del propio conocimiento.<sup>428</sup>

Para MacIntyre, las acciones humanas tienen un *telos* característico de la naturaleza humana, que constituye el bien de la vida y trasciende los bienes limitados de las prácticas, lo cual nos permite distinguir entre una habilidad de tipo profesional -que sólo es aplicable al ambiente laboral- y una virtud humana capaz de manifestarse en cualquier circunstancia de la vida. Pero también para nuestro autor las narraciones se erigen en una metodología para el aprendizaje de las cuestiones de la vida y para comprender los roles sociales que deberemos cumplir; por ejemplo: la importancia de los cuentos para los niños, la mitología, la trascendencia de la historia concedida por Vico y Joyce, y toda la tradición moral desde la sociedad heroica hasta los medievales, para quienes las historias son esenciales en la educación de las virtudes. El logro de la vida humana considerada como un todo puede confirmarse a partir del logro de una búsqueda narrada o capaz de ser narrada orientada a un bien superior que ordene al resto de los bienes y que ofrezca una comprensión del sentido de las virtudes y una educación en el conocimiento personal.<sup>429</sup>

---

<sup>428</sup> Cfr. *ibidem*, p. 268-270. También nuestro autor explica que: "...puesto que mi vida ha de entenderse como una unidad ordenada de manera teleológica, como un todo cuya naturaleza y cuyo bien he de aprender a descubrir, mi vida tiene la continuidad y la unidad de una búsqueda; búsqueda cuyo objeto es descubrir esa verdad sobre mi vida como un todo que es una parte indispensable del bien de esa vida. Así, según esta concepción, mi vida tiene la unidad de una historia con un comienzo, un medio y un final que ha de recaer sobre ella - respecto del logro de mi bien-, con la muerte". Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 245.

<sup>429</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, pp. 266-271; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p.252; *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 355-356.

De esta manera, llegamos al quid de la unidad de la vida narrativa: para vivir mejor esa unidad y llevarla a su plenitud es necesaria la unidad de vida moral. Al respecto MacIntyre comenta:

preguntar ¿qué es bueno para mí? Es preguntar cómo podría vivir yo mejor esa unidad y elevarla a su plenitud. Preguntar ¿qué es bueno para el hombre? Es preguntar por lo que deban tener en común todas las respuestas a la primera pregunta<sup>430</sup>

c) La tradición. Nuestro filósofo establece que la búsqueda personal de lo bueno y el ejercicio de las virtudes no la puede realizar el individuo de manera aislada sino a partir de las tradiciones heredadas. A la vez, las tradiciones nos confieren una determinada identidad social, en donde el yo es parte de un pasado que se hace actual en el yo presente pues la historia de cada vida se hace inteligible dentro de una suma de tradiciones heredadas. Con la explicación del concepto de tradición, el filósofo escocés confirma que toda filosofía moral requiere indefectiblemente de una sociología en particular porque la vida social necesita de la tradición de las virtudes para que las comunidades se mantengan como tales. Las herencias del pasado que constituyen una tradición son parte esencial de la información que recibe cada sujeto para su propia vida, entre los que se encuentra el bagaje de la moralidad personal. Pero además, La tradición contribuye a forjar la identidad moral desde las diversas comunidades como la familia, la tribu, la escuela, la religión, etc., lo cual no implica la ausencia de la responsabilidad personal de los actos, pues la racionalidad permite cuestionar las acciones de los miembros de las diversas comunidades transmisoras de las tradiciones o aceptar de las limitaciones morales características de dichas comunidades. Precisamente para MacIntyre el progreso moral de las tradiciones surge cuando se busca el bien.<sup>431</sup>

Las tradiciones no necesariamente se cristalizan a lo largo del tiempo, sino que incluso pueden perderse o pervertirse. Pero con el fin de solventar una

---

<sup>430</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 269.

<sup>431</sup> Cfr. *ibídem*, pp.271-272.

posible crisis de la tradición es necesario el ejercicio de las virtudes adecuadas – como la veracidad, la justicia, la fortaleza, etc.- para el sostenimiento y el fortalecimiento de las tradiciones (a la par que como ya hemos mencionado, dichas virtudes permiten también el ejercicio de las prácticas).<sup>432</sup>

MacIntyre no considera a las tradiciones como comúnmente se entiende, es decir un apego a lo antiguo por simple conservadurismo. Precisamente, su concepto de la tradición supone las herencias del pasado viables hacia el futuro: las tradiciones verdaderas son narraciones que están continuando hacia el futuro. Una tradición -de acuerdo a la concepción macinteryana- implica un grado de racionalidad en función de los bienes que promueve esa tradición, considerando un buen síntoma interno a la tradición el sometimiento a continuos conflictos, pues el comienzo del fin de una tradición surge cuando la misma adquiere peculiaridades del conservadurismo.<sup>433</sup>

La filosofía moral propuesta por MacIntyre requiere indefectiblemente de un tipo de sociedad particular, pues la vida social necesita de la tradición de las virtudes con el fin de mantener las comunidades en donde las personas puedan experimentar y aprender a ser virtuosos sin necesidad de realizar estudios morales teóricos. La enseñanza y el aprendizaje son factores significativos dentro de la tradición moral, pues la persecución de nuestro bien no puede quedar librada a la espontaneidad: el bien es enseñado por los padres, por la comunidad o por las leyes civiles en orden a la ley natural. Estas enseñanzas permiten desde la niñez, la adolescencia y aún durante la adultez, perseguir el fin o bien último propio de la especie humana. MacIntyre, con claras reminiscencias clásicas, formula que tanto para el aprendizaje de las virtudes morales e intelectuales como para el estudio, la investigación y el progreso

---

<sup>432</sup> Cfr. *ibídem*, p. 274.

<sup>433</sup> Cfr. *ibídem*, p. 273-274. MacIntyre critica el concepto de tradición de Edmund Burke porque solo la tradición queda reducida al orden, sin dejar espacio a la reflexión y a la crítica. Cfr. *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 24, 215-217, 225 y 236, y también de manera contundente en *Ética y política. Ensayos escogidos II, La poesía como filosofía política*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, cap. IX.

moral es necesaria la guía de una autoridad docente racional instruido en las tradiciones transmitidas del pasado.<sup>434</sup>

Una vez explicados los conceptos centrales de las virtudes relacionadas con la búsqueda de un núcleo conceptual central de la virtud (práctica, unidad narrativa y tradición) el filósofo escocés concluye:

Las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que, no solo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de la búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones, y distracciones que encontremos y procurándonos creciente auto-conocimiento y creciente conocimiento del bien.<sup>435</sup>

#### **5.2.1.4. La virtud en *Justicia y racionalidad***

Hacia el final de *Tras la virtud* el pensador escocés reconoce la necesidad de elaborar una teoría de la racionalidad práctica que sostenga la ética de las virtudes y pueda hacer frente a las diversas críticas que recibió la teoría central de esta obra.<sup>436</sup> Posteriormente cuando se hallaba investigando la virtud de la justicia repara en que cualquier concepción de la justicia implica una determinada racionalidad práctica. MacIntyre recurre a Aristóteles para confirmar esta relación y descubre el escaso desarrollo del pensamiento aristotélico sobre el razonamiento práctico y la inexistente explicación acerca de la justicia al comentar la teoría de la acción. Pero precisamente MacIntyre justifica dicha omisión considerando que la comprensión de la justicia y de la racionalidad sólo es posible indirectamente a través de lo que Aristóteles dice del otro tema, y ambos también son comprensibles a partir de la explicación del sentido y de las características de la *polis*. También asevera la imposibilidad del

---

<sup>434</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 94; *Historia de la ética*, op. cit., p. 11; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 107-108 y 110.

<sup>435</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit. p. 270.

<sup>436</sup> Cfr. *ibídem*, p. 319.

Estagirita de explicar qué es la justicia sin explicar la función del razonamiento práctico y viceversa, pues nadie puede ser racional en la práctica sin ser justo.<sup>437</sup>

Durante su investigación, MacIntyre reconoce diversas concepciones de la justicia: unas respaldadas en el merecimiento, otras en los derechos humanos, o en el contrato social o en el criterio de utilidad. Pero en la medida que advierte las distintas disputas sobre la justicia también repara que existen una variedad de racionalidades prácticas: actuar en función de los cálculos de costes y de beneficios, o actuar bajo coerciones imparciales de privilegios que cualquier persona racional aceptaría, o actuar de tal manera que se alcance el bien último y verdadero de los hombres. A partir de esta categorización de las diversas racionalidades prácticas, MacIntyre advierte que no solamente las concepciones de justicia implican una determinada forma de ser racional en lo práctico sino que las racionalidades prácticas necesariamente se hallan inscritas en una determinada tradición de pensamiento y de investigación racional.<sup>438</sup>

Estas tradiciones implican un contexto histórico, social e intelectual a partir del cual surgen las conversaciones, disputas y cooperaciones hacia el interior de la tradición desde donde se puede avanzar en la investigación. Por lo tanto las tradiciones deben estar acompañadas de una investigación racional esencialmente histórica, teniendo en cuenta a los autores del pasado, procurando resolver racionalmente los conflictos con otras tradiciones competidoras reconocidas.<sup>439</sup>

También MacIntyre considera imprescindible para la búsqueda del bien un proceso deliberativo con otros seres humanos. Pero es necesario que en cada fase del proceso deliberativo la persona motivada por la acción racional se pregunte si un determinado comportamiento es un bien que lo conduce al *telos*,

---

<sup>437</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 115.

<sup>438</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 19-24.

<sup>439</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 24-26.

y por este motivo el objeto de la deliberación es la ordenación jerárquica de los medios a su fin.<sup>440</sup> El Estagirita identifica el bien con aquello hacia lo cual todo se dirige, asintiendo que hay una variedad de bienes y, consecuentemente, también de metas. MacIntyre aclara que la concepción moderna acerca de los bienes ha pretendido anular cualquier forma racional de ordenar los bienes dentro de un esquema de vida, pues hay muchas maneras alternativas de ordenarlos; para la elección de los bienes no hay razones suficientemente razonables que nos guíen y, por lo tanto, Aristóteles hubiera rechazado este tipo de relato moderno.

También para la modernidad el individuo se enfrenta a un gran número de puntos de vista externo a ellos. Mientras que para MacIntyre y Aristóteles un individuo en semejante situación ha sido privado de la posibilidad de una valoración racional y de una elección racional, porque los seres humanos no pueden entenderse apartados de su contexto social, o sea un ámbito dentro del cual pueda ejercerse la racionalidad. MacIntyre insiste que desde una perspectiva externa a la de cualquier comunidad establecida, no hay ni puede haber razones suficientemente buenas para suponer, con respecto a cualquier tema particular o área de investigación, que haya alguna teoría explicativa verdadera y fundamental. Quienes pertenezcan a una determinada comunidad, que ya poseen alguna teoría o teorías establecidas, pueden plantearse la siguiente pregunta sobre cuál de las teorías integrales rivales actuales es la mejor. En cualquier comunidad científica es un supuesto que exista una teoría verdadera que pueda encontrarse; que exista un bien supremo para los seres humanos es un supuesto de la actividad actual de una comunidad.<sup>441</sup>

La relación de las virtudes con el bien es otro de los temas esenciales que MacIntyre destaca en este libro a partir de la estipulación de una racionalidad práctica considerada como el modo de actuar enfocado al bien último.

---

<sup>440</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 139.

<sup>441</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 140-141.

Sustentado en Aristóteles, MacIntyre formula que cualquier concepción del bien en general tiene su origen en algún determinado contexto social y la creencia de un bien particular debe estar racionalmente fundamentada: apoyada en razones adecuadamente buenas. Entonces para actuar en función del bien es necesario que un individuo razone desde alguna concepción inicial de lo bueno para él y para los seres humanos en cuanto tales.<sup>442</sup> Ahora bien, la determinación de una racionalidad práctica requiere de acciones buenas realizadas de forma continua puesto que las virtudes permiten una vida buena y que el conocimiento del mejor tipo de vida sólo puede adquirirse como resultado de haber llegado a ser una persona virtuosa. MacIntyre concluye que el juicio y la acción racional serían imposibles sin las virtudes del carácter y de esta manera no se puede ser racional en lo práctico sin ser virtuoso, ni tampoco se puede ser virtuoso sin ser racional en lo práctico.<sup>443</sup>

En *Tras la virtud*, MacIntyre comenta algunas concepciones de la justicia desde la perspectiva e Aristóteles, Rawls y Nozick sin elaborar un profundo análisis de la misma. Pero en *Justicia y racionalidad* confecciona las concepciones de la justicia de los autores y tradiciones más relevantes que se pronunciaron acerca de esta virtud. Pero MacIntyre no formula un concepto nuevo de la justicia sino que -en sintonía con las virtudes aristotélicas y continuando con lo dicho en *Tras la virtud*- profundiza en la concepción aristotélica y tomista que serán el fundamento para la enunciación del concepto de justa generosidad en *Animales racionales y dependientes*.<sup>444</sup>

Uno de los principales intereses de MacIntyre en recuperar la justicia aristotélica radica en la relevancia otorgada por el Estagirita a dicha virtud, al considerar que “la justicia es una mediedad, aunque no de la misma manera

---

<sup>442</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 133-135.

<sup>443</sup> Cfr. *ibídem*, p. 136.

<sup>444</sup> De esta manera se puede comprender que cuando MacIntyre relaciona la justicia con algún concepto de bien en *Justicia y racionalidad*, también siga considerando la importancia del mérito que había enunciado en *Tras la virtud*.

que las demás virtudes, sino porque ella pertenece al medio y la injusticia a los extremos”<sup>445</sup> y, por lo tanto, la ausencia de justicia implica la ausencia de cualquier virtud y la imposibilidad de juzgar rectamente. Esto le permite concluir a MacIntyre que tampoco se puede ser racional en lo práctico sin la justicia y sin las demás virtudes importantes.<sup>446</sup>

La justicia en el sentido clásico posee una estrecha relación con las virtudes de la prudencia y de la amistad. MacIntyre ya había abordado brevemente esta relación en *Tras la virtud* desde la concepción de las virtudes aristotélicas. Pero en *Justicia y racionalidad* el filósofo escocés comprende la importancia de la justicia en relación con las demás virtudes y especialmente con la prudencia y la amistad. Este argumentación será de mucha utilidad en *Animales racionales y dependientes* para explicar como el hombre puede llegar a ser un razonador práctico e independiente y para afrontar la vulnerabilidad y la dependencia humana.

El filósofo escocés considera a la justicia y a la prudencia (*phrónesis*) como dos virtudes interrelacionadas para el aprendizaje de la elaboración de juicios rectos. “La *phrónesis* es el ejercicio de la capacidad de aplicar verdades acerca del bien para tal o cual persona o para personas en general y en ciertos tipos de situaciones a uno mismo en ocasiones particulares”<sup>447</sup> Por lo tanto el hombre prudente está capacitado para juzgar y actuar rectamente, y es capaz de restituir sus juicios actuales por su unión con la concepción de lo bueno y de lo mejor. Mediante el desarrollo de la virtud de la prudencia los juicios se informarán cada vez más por una comprensión de consideraciones cambiantes que antes no advertía su juicio original. Como podemos observar, la prudencia es indispensable para la conformación de la racionalidad práctica.

---

<sup>445</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1133b 48-50.

<sup>446</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 117 y 143.

<sup>447</sup> Cfr. *ibídem*, p. 125.

Pero, siguiendo al Estagirita, MacIntyre observa que lo interesante de la prudencia es un tipo de conocimiento práctico que no tiene reglas concretas porque es una actividad que puede implicar la aplicación de reglas a instancias particulares sin que sea en sí misma reglamentada, y esto permite que no se pueda concebir a la prudencia como un conjunto infinito de reglas jerarquizadas. De esta manera el hombre prudente descubrirá que en la medida que desarrolla la virtud de la prudencia sus juicios se informarán cada vez más por una aprehensión de consideraciones cambiantes y circunstanciales que anteriormente no informaban su juicio original, gobernado por reglas más sencillas.<sup>448</sup>

La virtud de la justicia permite la convivencia y las relaciones entre los ciudadanos libres e iguales, pero esto no significa que la justicia sea suficiente como virtud para el vínculo social entre los miembros de una sociedad. También es necesaria otra virtud que acompañe y complemente a la justicia para que las relaciones entre los individuos no sea un mero cumplimiento de reglas o de convenciones sociales. La forma de suplir esto es a través de la virtud de la amistad, pues para cualquier ser humano dicha virtud resulta natural y agradable, facilitando la convivencia social y la búsqueda del bien común. Tanto la justicia como la amistad se fundan en la lealtad compartida y en una incorporación de virtudes en general y del bien por el cual las virtudes se persiguen. Para ejercer las virtudes y perseguir lo bueno necesitamos de la ayuda de nuestros amigos porque dependemos de los otros para el ejercicio de esta virtud. El tipo de dependencia mutua es igual al de los jóvenes que se mueven por sus sentimientos en las relaciones: pero la verdadera amistad incluye los sentimientos y una disposición fija hacia esa virtud y ese bien tanto del amigo como de uno mismo.<sup>449</sup>

---

<sup>448</sup> Cfr. *ibídem*, p. 125-126.

<sup>449</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 130.

La educación en las virtudes exige cierta disciplina y dominio de nuestros deseos y sentimientos. Pero el aprendizaje de las virtudes posee la peculiaridad de forjarse durante el proceso de adquisición de las virtudes y que, además, implica un aprendizaje del razonamiento práctico. Este será un tema central en toda la filosofía moral macinteryana pues la educación de las virtudes tiene consecuencias en diversos órdenes y circunstancias de la vida humana y su ausencia hace incurrir en ciertos errores en la acción que Aristóteles enumera:<sup>450</sup>

a) la falta de experiencia. Los jóvenes pueden razonar erróneamente debido a su incapacidad de dominar las pasiones, e incluso razonando bien pueden ser superados por la pasión indisciplinada. Esto también puede sucederles a aquellos que ya no son jóvenes pero no desarrollaron la madurez en inteligencia y carácter;

b) la falta de educación en los hábitos como en el aprendizaje intelectual. Quienes carecen de educación no pueden dirigirse hacia el *telos* verdadero pues se hallan dispersos por sus pasiones;

c) cuando se vive según las pasiones y no se escucha a la razón se cometen errores intelectuales y surgen las limitaciones intelectuales al razonar sobre qué se debe hacer; y

d) en el caso de un individuo que tiene una instrucción intelectual necesaria para conocer lo bueno y sus pasiones y hábitos están lo suficientemente ordenados, pero en ciertas ocasiones se deja llevar por los impulsos de la pasión y no hace el bien que debería. Esta persona no es viciosa pero todavía sus pasiones todavía no están bajo el control racional.

---

<sup>450</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 135-136.

Citamos un párrafo de MacIntyre en el cuál resume la importancia del aprendizaje de la justicia y de las virtudes en general por parte de los jóvenes:

El aprendizaje de las reglas por parte de los jóvenes sobre qué consiste la justicia y las virtudes, sobre las acciones que se prohíben o fomentan, les proporcionan un material para el ejercicio del juicio, que una vez perfeccionado pasa a ser *phrónesis*, como para ese proceso de *epagogé* que termina en la formulación de procesos adecuados acerca de las virtudes particulares y de la virtud del bien y del bien en general; de modo que la comprensión teórica pueda generar una *arché* desde la cual la razón práctica pueda derivar sus premisas fundamentales<sup>451</sup>

#### **5.2.1.5. La virtud en *Tres versiones rivales de la ética***

En este libro MacIntyre concreta de manera terminante cómo el reconocimiento de las virtudes aristotélicas primero y los comentarios de Tomás de Aquino a la *Ética a Nicómaco* después, resultaron el fundamento de su filosofía moral y el encuentro con una corriente de investigación.

A partir de la investigación de la ética de las virtudes MacIntyre se sitúa dentro de la corriente que denomina Tradición, reconociendo otras dos versiones más de la ética y consecuentemente otras dos tradiciones: el Enciclopedismo y el Genealogismo. De esta manera podemos observar que para nuestro autor cualquier ética debe hallarse dentro de una tradición de pensamiento, pues toda investigación moral tiene su origen en los conocimientos heredados del pasado y necesita de una racionalidad específica a una tradición.

En consonancia con la tradición aristotélico-tomista, nuestro autor destaca que toda investigación filosófica está orientada a la resolución de cuestiones prácticas. Esto lo lleva a determinar que no es posible una investigación filosófica que no tenga alcances prácticos como tampoco es viable una investigación práctica que no sea filosófica en sus presupuestos. Partiendo

---

<sup>451</sup> Cfr. *ibídem*, p. 129.

de estas premisas y siguiendo a Tomás de Aquino, MacIntyre considera que existe un tipo de conocimiento moral que no está sustentado en la teoría, pues la práctica de las virtudes han educado a la voluntad y de esta manera muchas personas aprenden a ser virtuosas en el ámbito familiar, escolar o en las comunidades locales sin ningún tipo de instrucción filosófica.<sup>452</sup>

Las cuestiones teóricas en la vida moral surgen cuando las tradiciones morales se hallan en una situación de cambio que obliga a replantear las antiguas virtudes. Por este motivo MacIntyre considera que la historia de la vida moral y la historia de la investigación moral son aspectos distintos de una misma historia. Por ejemplo nuestro autor asevera que para una comprensión intelectual sobre la necesidad de las virtudes para el bien personal es necesario el ejercicio de ciertas virtudes intelectuales, especialmente la prudencia que es una virtud de la inteligencia y del juicio práctico, y que solamente se puede poseer por la práctica de las virtudes morales.<sup>453</sup>

Podemos comprender la relación de las virtudes con la investigación moral de acuerdo con el criterio de MacIntyre de la siguiente manera. Puesto que la racionalidad práctica implica un determinado tipo de acción, es necesario poseer una base de virtudes con el fin de guiar las pasiones hacia el bien o los bienes conociendo cómo debemos actuar y teniendo en cuenta que las virtudes morales nos predisponen a un conocimiento intelectual moral que no es posible alcanzar por medio de especulaciones teóricas acerca de la moral. Por eso una de las ideas esenciales de MacIntyre respecto a la investigación es que el conocimiento moral se logra mediante acciones morales y, por lo tanto, solamente por medio de este aprendizaje es posible una investigación moral sistemática y formal.

---

<sup>452</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 168.

<sup>453</sup> Cfr. *ibídem*, p. 170.

MacIntyre vuelve a insistir acerca de la interrelación entre las virtudes y las normas en función del cumplimiento de un determinado rol social. Pero también explica que el progreso en la investigación moral exige entender las normas, las virtudes, las pasiones y las acciones como un todo inseparable con la asistencia de la prudencia que permite juzgar la forma de aplicar lo universal a lo particular.<sup>454</sup>

#### **5.2.1.6. La virtud en *Animales racionales y dependientes***

Uno de los principales logros que MacIntyre atribuye al ejercicio de las virtudes morales e intelectuales es que los hombres puedan llegar a ser razonadores prácticos e independientes. Llegar a poseer un razonamiento práctico independiente indica que una persona ha realizado su florecimiento personal como ser humano, esto significa que el hombre ha orientado sus acciones hacia el *telos* de su vida, que es un bien. De manera que para guiar las acciones hacia un bien último es necesario el ejercicio de las virtudes en la vida cotidiana desde la niñez hasta la adultez.<sup>455</sup>

El ejercicio de las virtudes para el florecimiento humano es una de las principales tareas que deben inculcar las personas adultas en la educación de los niños de modo que sean capaces de actuar por motivaciones internas más que por razones externas y ser responsables de sus razonamientos y sus acciones en la vida social. MacIntyre destaca que la práctica de las virtudes posee también una función intelectual porque permite distinguir entre una simple satisfacción pasajera y las buenas razones para actuar aunque su enseñanza debe ser principalmente práctica, de manera que los educadores

---

<sup>454</sup> Cfr. *ibídem*, p. 180-181.

<sup>455</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 95-97.

deben ser poseedores de las virtudes para poder transmitirlos de manera acertada.<sup>456</sup>

El razonamiento práctico forjado por las virtudes orienta al hombre hacia el dominio de sí mismo respecto a las pasiones tanto como al gozo en la moderación más que en el exceso o el defecto, por este motivo MacIntyre juzga que las virtudes son una herramienta imprescindible para hacer frente a una sociedad de consumo.<sup>457</sup>

El filósofo escocés no determina el momento en que un ser humano logra ser un razonador práctico e independiente pero podemos suponer que la adquisición de un considerable número de virtudes puede llegar a ser uno de los síntomas. De todas maneras esto no significa que una vez alcanzada esta meta no se deba seguir procurando afianzar las virtudes porque es posible que la desidia en la práctica de cualquier virtud conduzca al vicio. Pero MacIntyre formula un parámetro para comprobar la madurez de un razonador práctico: cuando alguien se hace responsable del cuidado de personas con problemas físicos o psicológicos.<sup>458</sup>

Como hemos explicado en 4.1.1.2., MacIntyre analiza al hombre partiendo de su condición animal hasta constituirse en un agente racional e independiente, introduciendo la necesidad del desarrollo de determinadas virtudes para hacer frente a la vulnerabilidad y a la discapacidad humana. En dicho sentido, Aristóteles enumera un conjunto de virtudes esenciales para aprender a compartir los bienes comunes y participar activamente de las relaciones de la comunidad: justicia, templanza, veracidad, valentía, etc., pero MacIntyre agrega que la educación y el ejercicio de las virtudes, además, permiten al hombre ser un razonador práctico e independiente, participar de

---

<sup>456</sup> MacIntyre considera de manera análoga la enseñanza de las virtudes como la de cualquier habilidad práctica: carpintería, electricista, pianista, etc. Cfr. *ibídem*, pp. 104-105.

<sup>457</sup> Cfr. *ibídem*, p. 106.

<sup>458</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 120-121.

relaciones de reciprocidad y desarrollar tanto las virtudes de la independencia como las virtudes de la dependencia. Incluso, el filósofo escocés observa que algunas virtudes tradicionales necesarias para el ejercicio de la reciprocidad, como la generosidad y la justicia, no son exactamente adecuadas para una verdadera relación de reciprocidad, pues es posible ser generoso sin ser justo y ser justo sin ser generoso. Con el fin de solucionar este vacío ético, el filósofo escocés retoma el estudio clásico de las virtudes de la dependencia desde la concepción de Tomás de Aquino, analizando las virtudes de la justicia (dar aquello que se debe) y la liberalidad (dar más de lo que estrictamente se debe) en función de la caridad, de la amistad (con Dios y los hombres), de la misericordia (la compasión para con otros) y de la beneficencia (hacer el bien a otros).<sup>459</sup>

Para explicar mejor las virtudes de la dependencia, MacIntyre cita a modo de ejemplo el caso de una persona que ayuda ante la necesidad categóricamente a otra persona por su condición de ser humano, en el alivio de una tribulación. Quien obra de esta manera estaría ejercitando la liberalidad, la caridad, la beneficencia, la justicia y la compasión. Sin embargo, hay situaciones requeridas por la liberalidad pero no por la justicia, o situaciones en las que se obrará por compasión pero no por caridad. MacIntyre estima que por lo general las virtudes requieren de acciones que conjuguen a la vez: la justicia, la generosidad, la beneficencia y la compasión.<sup>460</sup>

Nuestro autor continúa investigando y progresando en el desarrollo de las virtudes de la dependencia, debido a la influencia que tienen en la vida de los individuos y para cualquier tipo de comunidad. Para poder explicar mejor esta investigación hemos establecido cuatro grupos básicos en donde ubicar las principales virtudes relacionadas con la dependencia desarrolladas por MacIntyre.

---

<sup>459</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, pp. 142-143.

<sup>460</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 143-144.

a) La misericordia.<sup>461</sup> Nuestro autor vuelve a retomar a Tomás de Aquino en su explicación sobre la misericordia porque aprecia que las explicaciones teóricas sobre la misericordia no son abundantes aunque en la práctica sea una virtud ampliamente aceptada. Para el Aquinate la misericordia es una consecuencia de la caridad, que a la vez es una virtud teologal y humana. La caridad supuesta en el aspecto humano o secular se denomina: misericordia (para la explicación de esta virtud santo Tomás recurre a autores como Salustio, Cicerón y san Agustín), y por lo tanto la misericordia es una virtud independiente de la Teología.

La importancia de la misericordia radica en que es una virtud orientada a aquellas personas, indistintamente de quienes sean, abatidas por un mal importante, más aún cuando no son responsables del problema por el que atraviesan. Esto motiva a obrar de una manera incluso más exigente que la requerida por las relaciones familiares. Como no hay ninguna norma que decida en esos casos, será necesario obrar de acuerdo al ejercicio de la virtud de la prudencia. De esta manera, la misericordia es una virtud y no sólo una pasión, que resulta fundamental para la vida porque trasciende las necesidades específicas de la comunidad, pues contiene la reacción ante una necesidad urgente y extrema, sin importar de quién se trate el necesitado: es la necesidad urgente lo que importa y no la persona en cuestión. De ahí la importancia de que las personas sepan que, en sus relaciones de reciprocidad, la satisfacción de las necesidades extremas y urgentes será proporcional a dichas necesidades y no dependerán del tipo de relación que se tenga con quien padezca dicha necesidad. Esto solamente es posible si se ejercita la virtud de la misericordia entre los miembros de una comunidad. La explicación de santo Tomás rechaza una contraposición entre las exigencias debidas al vínculo de la comunidad y la ayuda a aquellos con los que no hay ningún vínculo, pero que padecen de graves necesidades. Para el Aquinate la misericordia es dolor o pesar por la tribulación de otro ser humano, pero con la condición que ese padecer se

---

<sup>461</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 147.

encarne como propio. MacIntyre considera que a forma de poner en práctica la misericordia es mediante un vínculo previo (como puede ser el caso de un familiar o amigo), o porque las personas se dan cuenta de que ellas podrían haber padecido esa aflicción. La misericordia es la virtud más importante en relación con el prójimo, porque por ella se ofrece a otras personas aquello que necesitan y se las reconoce como prójimos, hermanos o amigos. Este reconocimiento genera una afinidad con las personas que nos rodean, ampliando las relaciones comunitarias hasta implicar a aquellos que no pertenecen a la comunidad.<sup>462</sup>

b) Nuestro filósofo define una nueva virtud, resultado de la conjunción entre la justicia y la liberalidad: la justa generosidad.<sup>463</sup> Esta virtud consiste en la responsabilidad de ayudar a una persona ante una necesidad grave sin buscar ninguna otra razón para ello. Subsidiariamente la justa generosidad promueve relaciones comunitarias, la afectividad por las personas, la hospitalidad hacia extraños y la reciprocidad con los conocidos. Al respecto MacIntyre comenta:

Existe una expresión en lengua lakota, *wancantognaka*, que se acerca mucho más que cualquier otra expresión en inglés moderno; esa palabra lakota designa la virtud de los individuos que reconocen sus responsabilidades con respecto a la familia inmediata, a la familia ampliada y la tribu, y que expresan ese reconocimiento participando en actos ceremoniales en los que se hacen regalos sin medida: ceremonias de acción de gracias, de conmemoración y para conferir honor. *Wancantognaka*, nombra la generosidad que un individuo debe a todos quienes también se la deben a él. Puesto que es algo que se debe, si no se hiciese se faltaría a la justicia; puesto que lo que se debe no es posible medir, no hacerlo sería también faltar a la generosidad<sup>464</sup>

Para el ejercicio de esta virtud es necesaria la educación que predisponga este tipo de actos, junto a la educación de los afectos y simpatías. Por ello, es importante ejercitar la capacidad de actuar con determinados sentimientos, de

---

<sup>462</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 146-148.

<sup>463</sup> Con esta nueva profundización en la virtud de la justicia, MacIntyre no anula el concepto de mérito y de bien con el que relaciona la justicia en *Tras la virtud y Justicia y racionalidad* respectivamente. Por el contrario, para definir la justa generosidad previamente son necesarios el mérito y el bien.

<sup>464</sup> Cfr. *ibídem*, p. 142-143.

la misma manera que se debe ejercitar las disposiciones para actuar. Por ejemplo, la justa generosidad demanda una consideración afectiva y su ausencia implica un defecto moral: la incapacidad de actuar como se debe. MacIntyre pondera la posesión y el ejercicio de la virtud por encima de la capacidad de sentir, porque el sentimiento sin la tutela de la razón es mero sentimentalismo, el cuál es un síntoma de fracaso moral como hemos explicado en el diagnóstico de la modernidad.<sup>465</sup>

En el caso de la virtud de la justa generosidad, el filósofo escocés, precisa que no es posible elaborar un cálculo en el obrar: no se puede esperar una proporcionalidad exacta entre lo que se da y lo que se recibe. Muchas veces sucederá que las personas de quienes se reciba algo y a quienes se les dé algo no sean las mismas, ni tampoco existen límites determinados para saber cuanto se debe dar, pudiendo excederse en mucho lo que se ha recibido, ni es posible calcular lo que se debe dar a partir de lo que se hubo recibido. Pero la justa generosidad exige un cálculo aconsejado por la prudencia: por ejemplo, si alguien no trabaja es imposible que tenga algo propio ni nada para dar, o la situación de quien da a quienes no lo necesitan, puede suceder que luego no tenga para dar a quienes verdaderamente lo necesitan. Por ello a partir de la justa generosidad surgen otras dos virtudes: la laboriosidad y la templanza.<sup>466</sup>

MacIntyre intenta ir más allá de la consideración de las virtudes de dar y también manifiesta la importancia de las virtudes de recibir: la gratitud y la cortesía son virtudes que debe ejercitar quien recibe un favor. Estas virtudes suponen el reconocimiento de la dependencia de los otros; quienes no reconozcan su dependencia estarán olvidando la ayuda que recibieron en algún momento, y no ejercitarán la gratitud ni la cortesía. Este tipo de casos Aristóteles lo denomina *megalopsychos*, y se caracteriza por la vergüenza de recibir favores pues es propio del superior otorgar favores y de los inferiores el

---

<sup>465</sup> Cfr. *ibídem*, p. 144.

<sup>466</sup> Cfr. *ibídem*, p. 149.

recibirlos. MacIntyre opina que quien actúa de esta manera pretende ser autosuficiente, lo cual es una ilusión, y es característica de los ricos y poderosos, quienes por ello muchas veces se hallan excluidos de algunas relaciones comunitarias.<sup>467</sup>

Tanto las virtudes que corresponden a la entrega como a la recepción son necesarias para mantener las relaciones comunitarias y -por lo tanto- luego de cubrir las necesidades básicas de una persona (alimento, ropa, vivienda, etc.) es importante que dicha persona sea admitida como miembro de la comunidad. Pero existen casos de algunos miembros con tal discapacidad, que no pueden desempeñarse de forma activa dentro de la comunidad y, por lo tanto, son miembros pasivos de la misma. Para dar mayor gravedad a esta idea MacIntyre nos hace pensar: “yo podría haber sido él”, y afirma que siendo consecuentes con esta afirmación es como se puede comenzar a buscar el bien común.<sup>468</sup>

c) MacIntyre sitúa a la amistad como una virtud esencial para que una persona pueda ser representante y responsable de otra. Esto sólo es posible cuando se hace como propio el punto de vista del otro, de forma que las explicaciones ofrecidas sean idénticas a las que presentaría quien es representado, de manera que cuando uno se hace realmente responsable, entonces no solamente habla con la otra persona sino por la otra persona. Pero a pesar del intento por representar de la mejor manera posible a quien no puede expresarse nuestro autor reconoce que con frecuencia la representación es imperfecta, pues en general un representante no se expresa exactamente igual que el representado<sup>469</sup>.

Nuevamente con claras referencias aristotélicas, nuestro autor garantiza la virtud de la amistad entre dos personas cuando hayan tenido un trato profundo

---

<sup>467</sup> Cfr. *ibídem*, p. 149-150.

<sup>468</sup> Cfr. *ibídem*, p. 150-151.

<sup>469</sup> Cfr. *ibídem*, p.176.

y prolongado; y así el hecho de que uno pueda hablar por otro requiere del ejercicio de las virtudes de la dependencia. También la amistad resulta indispensable para la constitución y el mantenimiento de una comunidad precediendo incluso a la justicia. La amistad nace al compartir una práctica y a partir de entonces surge la afectividad por el otro. MacIntyre critica a las sociedades modernas porque la amistad ha pasado a ser un estado emocional en lugar de una relación política y social, perdiendo las particularidades propias de la dependencia.<sup>470</sup>

d) La veracidad es otra virtud de la dependencia, pues implica un deber de justicia y de responsabilidad, para que otros puedan aprender de uno y viceversa. MacIntyre agrega que para hacer efectiva la veracidad es necesario evitar los vicios de la jactancia y del menosprecio propio porque exaltan la atención del sujeto, obstruyendo la relación con los demás, y evitando las virtudes del reconocimiento de la dependencia.<sup>471</sup>

La trascendencia de la veracidad radica en que de ella dependerán las prácticas, la amistad, la representación y la unidad de las distintas comunidades. Como podemos observar, la veracidad es una virtud grave para MacIntyre porque cuando alguien falta a la veracidad se pone en tela de juicio su idoneidad como miembro de cualquier comunidad en la persecución de los bienes propios, comienza la desconfianza hacia él como amigo y representante y se desemboca en el individualismo.<sup>472</sup>

---

<sup>470</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 196-198 y 238

<sup>471</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 177

<sup>472</sup> MacIntyre destaca la importancia de la veracidad en las relaciones humanas y, por lo tanto, dentro de una comunidad a partir del sentido de la veracidad que formula Kant. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, Verdad y mentira: ¿Qué podemos aprender de Kant?*, Granada, Nuevo inicio, 2008, pp. 218-228.

### 5.3. LA POLÍTICA DE LAS COMUNIDADES

Antes de introducirnos en el significado y en el sentido de las comunidades vemos inevitable explicar el concepto de política para nuestro autor. MacIntyre menciona la política en dos sentidos muy distintos: por un lado se refiere a la política en el sentido moderno, como una gran burocracia de partidos políticos y de Estado; por otro lado, entiende a la política en el sentido aristotélico, donde el aspecto institucional está ligado a lo social a través de comunidades locales.<sup>473</sup> Pero la propuesta moral y política del pensador escocés se pondrá en práctica desde la política de las comunidades locales, pues considera que su proyecto moral debe estar vinculado a una política que permita su puesta en práctica. También comprende que la ética de las virtudes - como propuesta moral sustentada en la ética de Aristóteles- no puede llevarse a cabo en un contexto como fueron las *polis* griegas sino en contextos socio-políticos viables en la sociedad contemporánea.

En ningún momento de su trayectoria intelectual pretende MacIntyre elaborar algún tipo de proyecto político de tipo estatal, pues esto le hubiera exigido elaborar una macro-teoría política con el riesgo inherente de desligar el pensamiento de la realidad y porque considera que es imposible encontrar una propuesta política en orden al bien común dentro de la sociedad liberal contemporánea. La propuesta política de MacIntyre consiste en el estudio y el desarrollo de las zonas intermedias de una sociedad, es decir, de las instituciones sociales intermedias entre el Estado y la familia: las comunidades locales. Estas comunidades tienen el objetivo de hacer frente a los diversos problemas morales, sociales y políticos de las sociedades contemporáneas.

MacIntyre formula esta propuesta política partiendo de las realidades sociales de la vida cotidiana, en la medida en que estas comunidades se

---

<sup>473</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., p. 64.

ordenen al bien común. Podemos decir que el proyecto político macinteryano se plasma en las bases de una sociedad: las familias, las escuelas, los hospitales, las universidades, los clubs, las instituciones benéficas, los grupos religiosos, etc., pues considera que solo mediante este tipo de comunidades es viable el bien individual y común de los hombres en sociedad. Además, las comunidades adquieren su identidad y se mantienen a partir de las tradiciones históricas y sociales heredadas del pasado, en la medida que éstas contribuyan al bien individual y común de la comunidad. Por lo tanto, uno de los objetivos prioritarios de las comunidades es buscar y desarrollar su bien intrínseco para permitir el florecimiento de sus integrantes y el de la propia comunidad.

### 5.3.1. Las comunidades locales

A partir del diagnóstico político que MacIntyre elabora de la Modernidad (fragmentación social, individualismo, burocratización política, pérdida de identidades etc.), nuestro autor considera necesario formular una alternativa a la política actual y propone la construcción de comunidades locales en donde los integrantes de cada comunidad puedan desarrollar la civilidad, la vida moral y la vida intelectual, etc. Este tipo de comunidades están inspiradas en la *polis* aristotélica a partir de la cual se pretendía alcanzar un proyecto común junto a un bien compartido por todos los integrantes de la polis que desearan involucrarse en dicho proyecto.<sup>474</sup>

La familia es considerada como la primera forma de asociación donde se preparan a los niños para la adultez, por eso el comportamiento de los padres constituye el modelo de conducta para los hijos. Este modelo de los padres será determinante para la relación de sus hijos con su entorno social; de allí que la educación familiar está en relación directa con las relaciones con las distintas

---

<sup>474</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 190-191 y 322; Kelvin Knigh (ed.), *The MacIntyre Reader: Alasdair MacIntyre, Practical Rationalities as Forms Social Structures*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 123.

instituciones y asociaciones. La prosperidad familiar sólo puede darse en una sociedad favorable porque la familia no es autosuficiente, por tal motivo MacIntyre dice que los bienes familiares se logran junto a los bienes de la comunidad. De hecho el bien común no puede alcanzarse solamente por la familia, aunque es una asociación insustituible dentro de una comunidad pues fomentan las virtudes del reconocimiento de la dependencia.<sup>475</sup>

Para nuestro autor, el Estado moderno y la familia son incapaces de generar u organizar este tipo de comunidades locales. En efecto el Estado moderno es incapaz de fomentar los bienes propios de este tipo de comunidades porque está signado por intereses políticos, sociales y económicos en continuos conflictos entre sí. El medio que poseen estos intereses es el dinero, utilizado o bien para negociar con empresas, con los medios de comunicación, con los sindicatos o bien para el proselitismo político; y por ello los bienes del Estado no pueden ser considerados como bienes comunes. Esto genera una disconformidad por parte de la mayoría de los integrantes de ese Estado pues, aunque exista una garantía de orden básico, la distribución de los bienes no resulta acorde con las decisiones de los ciudadanos. De todas maneras, no significa que quienes proponen el ejercicio de las virtudes de la dependencia deban rechazar el Estado-Nación y sus medios.<sup>476</sup> Por otro lado, la familia es considerada como la primera forma de asociación, donde se preparan a los niños para la adultez: el comportamiento de los padres constituye el primer modelo de conducta para los hijos, y será determinante para la relación de éstos con el entorno social; de allí que la educación familiar esté en relación directa con la que proporcionan las demás instituciones y comunidades. Pero debemos tener en cuenta que la prosperidad familiar sólo puede darse en una sociedad favorable porque la familia por sí misma no es autosuficiente y, por lo

---

<sup>475</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 158-159.

<sup>476</sup> Cfr. *ibídem*, pp 155-156.

tanto, los bienes familiares sólo pueden lograrse junto a los bienes de la comunidad.<sup>477</sup>

MacIntyre concluye que el Estado y la familia no son capaces de conseguir el bien común, aunque son imprescindibles para ello. El pensador escocés entiende que el bien común solo es alcanzable dentro de una comunidad relativamente pequeña, en la cual las personas puedan conocerse por medio de encuentros y conversaciones personales y mediadas por el ejercicio de las virtudes. Podemos citar a modo de ejemplo de comunidades: un lugar en donde pueda desenvolverse la familia, grupos religiosos, clubes, escuelas, dispensarios médicos, grupos de ayuda social, asociaciones laborales, etc. Solamente en este tipo de comunidades es posible la representación de quienes no pueden expresarse por alguna discapacidad y además cada miembro puede enseñar algo a los otros miembros algún aspecto sobre el bien individual y común.<sup>478</sup>

En definitiva, para nuestro autor, el Estado y la familia necesitan de las comunidades locales para la representación política orientada hacia el logro del bien común. Dentro de las comunidades las personas pueden desarrollar el razonamiento político como un aspecto del razonamiento práctico cotidiano, y cada uno puede enseñar a otros miembros algún aspecto sobre el bien individual y común. Por el contrario en un Estado moderno una minoría de los integrantes de la sociedad ejerce la política como ocupación profesional de manera activa, mientras una inmensa mayoría tiene una participación pasiva, limitada a determinados momentos como pueden ser las elecciones, referéndums, manifestaciones públicas, etc. Pero si bien el filósofo escocés no pretende la intervención política directa del Estado es consciente que el mantenimiento y la prosperidad de las comunidades dependen de los recursos otorgados por el Estado. Por ello, es importante la calidad de las prácticas

---

<sup>477</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 158-159.

<sup>478</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 159-160 y 167.

políticas comunitarias sin soslayar las consecuencias sociales que tienen, de forma que el Estado continúe con el apoyo a las diferentes comunidades. Pero esto no significa pretender una política estatal con las características propias de las comunidades locales o considerar que la simple existencia de comunidades locales implica que sean buenas en sí mismas.<sup>479</sup>

En aras de precisar el concepto de comunidad, nuestro autor explica:

También comprendí mejor cual era el tipo de comunidad en contraste con la cual yo había percibido acertadamente que las relaciones sociales tanto en la economía del individualismo capitalista como en la del orden soviético, por muy diferente que fuesen resultaban deformes e inadecuadas. Los modos de praxis social en algunas comunidades locales y relativamente pequeñas –los ejemplos van desde una ciudad antigua y del municipio medieval hasta algunos tipos de empresas corporativas modernas, agrícolas o pesqueras– en las que las relaciones sociales están configuradas por una lealtad compartida a los bienes inherentes a las prácticas comunes, del modo que los usos del poder y la riqueza están subordinados a la consecución de esos bienes, hacen posible una forma de vida en la que quienes participan persiguen sus propios bienes racional y críticamente en lugar de tener que estar siempre luchando, con más o menos éxito, contra su reducción al estatus de instrumentos de tal o cual tipo de acumulación de capital.<sup>480</sup>

Pero MacIntyre no solamente entiende las comunidades desde determinados modelos históricos sino también desde propuestas filosóficas. Por ejemplo, comenta que la posición aristotélico-tomista sólo puede comprenderse en la medida en que le se incorporan formas particularizadas de prácticas en una variedad de actividades en alguna comunidad local como puede ser en la enseñanza y el aprendizaje, en la agricultura, en la artesanía de diversos tipos.<sup>481</sup>

---

<sup>479</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 166-167.

<sup>480</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Tres perspectivas sobre el marxismo: 1953, 1968, 1995*, op. cit., p. 248; *Marxismo y cristianismo*, op. cit., pp. 26-27. También MacIntyre se refiere a estos tipos de comunidades con diversos ejemplos: “Sería igualmente instructivo el análisis de la historia de las comunidades mineras de Gales, de una vida moldeada por la ética del trabajo en la mina, por la pasión por los bienes del canto coral y del rugby, y por las virtudes de la lucha sindical contra los propietarios de la mina primero y contra el Estado después. Los ejemplos podrían ser innumerables: cooperativas agrícolas en Donegal, los pueblos Mayas de México y Guatemala, y ciertas ciudades-Estado de un pasado más remoto” Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit. p. 168.

<sup>481</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture*, op. cit. p. 16.

Las personas viven en comunidad, en cuyo ámbito indefectiblemente surgen las relaciones de reciprocidad, pero lo normal es que una persona pertenezca a más de una comunidad y se halle en más de una red de reciprocidad. Por tal motivo vemos oportuno especificar que cuando MacIntyre habla de *comunidad* no se refiere exclusivamente a una sola comunidad sino a todas las comunidades en las que se halle involucrado un individuo por las actividades sociales que desempeña en su vida cotidiana. La pertenencia a una comunidad o a varias comunidades permite que los individuos florezcan aprendiendo de la experiencia del lugar que ocupan en dichas comunidades tanto de su independencia relativa como de su dependencia de otros en las diferentes etapas de su vida floreciente. De allí que el aprendizaje necesario para llegar a ser un razonador práctico es el mismo aprendizaje para encontrar el lugar que uno ocupa dentro de una red de individuos en relación de reciprocidad, donde el bien individual es inseparable del bien común. Pero existe la posibilidad de que algunos miembros de la comunidad con cierta discapacidad no puedan aprender a partir del lugar que ocupan en la comunidad. Este es uno de los principales motivos por el cual MacIntyre establece la necesidad de la primacía del aspecto social y moral en una comunidad, de modo que también puedan beneficiarse aquellos individuos con insuficiente capacidad de razonamiento práctico independiente, como los ancianos, los enfermos, los niños, etc., (un índice de florecimiento de una comunidad es el cuidado de las necesidades de todos sus miembros), sin que se espere ningún tipo de retribución futura. Esto le permite afirmar al filósofo escocés que la prosperidad de una comunidad surge cuando sus miembros desean desarrollar el bien común contando con la racionalidad práctica y, de esta manera, cuando sus miembros persigan el bien individual, a la vez, busquen el bien de quienes participan en esa comunidad, pues cada individuo no puede alcanzar su propio bien o su florecimiento separadamente del florecimiento del conjunto de las relaciones sociales en la que se halla inmerso.<sup>482</sup>

---

<sup>482</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, p. 128-130.

El pensador escocés señala tres aspectos imprescindibles para la prosperidad de las comunidades:<sup>483</sup>

a) la importancia de corregir los errores y superar los conflictos porque lo más importante es la historia que irá adquiriendo una comunidad a partir de la racionalidad en común;

b) debido a las imperfecciones de las comunidades es fácil que surjan los intereses en conflicto y es por ello conveniente que las comunidades estén lo mejor estructuradas posible. Por ejemplo, no es conveniente que existan grandes diferencias en los ingresos de sus miembros pues la desigualdad es fuente de conflictos y esto dificulta a los miembros de una comunidad el ejercicio de las relaciones sociales en función del bien común. Por lo tanto, para que en una comunidad prosperen las relaciones de reciprocidad, las cuestiones económicas deben estar subordinadas a las cuestiones sociales y morales. En esta modalidad de comunidades no se promueve el crecimiento económico y se necesita una considerable protección y aislamiento de la influencia de los mercados económicos, o sea, un tipo de comunidad contraria a los intereses de una sociedad de consumo.<sup>484</sup>

c) este tipo de comunidades presta mucha atención y servicio a los cuidados de los niños y de las personas discapacitadas. Los niños no poseen la capacidad de solicitar por sí mismos las cosas que les urgen y sus familias muchas veces no poseen los recursos necesarios para atender lo mejor posible a sus hijos. El cuidado de los niños y discapacitados será el acertado cuando no se especule con un futuro aporte a cambio de lo recibido.

---

<sup>483</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 159-160.

<sup>484</sup> MacIntyre reconoce ciertas pautas utópicas en su propuesta y que su puesta en práctica suele realizarse de manera imperfecta, pero estas consignas no son utópicas aunque impliquen el rechazo de los propósitos del capitalismo neo-liberal. Cfr. *ibídem*, p. 170.

MacIntyre considera que la estructura de una comunidad local proporciona el razonamiento político como un aspecto del razonamiento práctico cotidiano, a diferencia del Estado moderno donde una minoría de los integrantes de la sociedad ejerce la política como ocupación profesional de manera activa, mientras una inmensa mayoría tiene una participación pasiva en determinados momentos como pueden ser la elecciones, referéndum, manifestaciones públicas, etc. Este es uno de los principales motivos por los que MacIntyre discrepa con los comunitaristas, pues éstos pretenden instaurar los valores y mecanismos de una comunidad en el interior de un Estado, o porque suponen a las comunidades como buenas en sí mismas. El filósofo escocés argumenta que el Estado moderno posee una estructura burocrática necesaria para gobernar una numerosa y diversa cantidad de personas en un territorio considerable y las finalidades que persigue son distintas a la de las comunidades locales. Quizás, la diferencia radical con los comunitaristas es que MacIntyre no concibe a las comunidades en un sentido político-burocrático moderno sino más precisamente en un sentido de índole político-local pre-moderno.<sup>485</sup>

Una vez hecha la caracterización de las comunidades locales, pasaremos a comentar sus conexiones con la vida de los individuos, de las tradiciones, con el bien y con las relaciones sociales.

### **5.3.1.1. El individuo y la comunidad**

Desde la aparición de *Tras la virtud* puede apreciarse la importancia concedida por MacIntyre a la vida social en relación con la vida del individuo. El filósofo escocés necesita esbozar una teoría de la vida social que le permita

---

<sup>485</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 165-167. MacIntyre explica que una de las principales discrepancias con el comunitarismo y el republicanismo es el tamaño de las comunidades locales y su relación con el Estado-Nación. Cfr. John Horton and Susan Mendus (eds.), *The MacIntyre Reader*, Alasdair MacIntyre: *A Partial Response to my Critics*, op. cit., p. 302. En el caso del pensamiento liberal, MacIntyre asevera que este tipo de comunidad política es ajena. Cfr. *Tras la virtud*, op. cit., p. 197.

hacer frente al racionalismo del liberalismo neo-contractualista por el cual las personas participan de la sociedad como en una empresa cooperativa destinada a la obtención de beneficios recíprocos, sustentados en principios individualistas del ser humano y de neutralidad valorativa respecto a un bien comunitario.<sup>486</sup> Puesto que el concepto de perfeccionamiento de la naturaleza humana que concibe MacIntyre solo es posible dentro de un contexto social de bienes compartidos, con las condiciones establecidas por el liberalismo resulta imposible considerar un perfeccionamiento humano pues el individualismo liberal sólo reconoce a un yo aislado y abstracto, carente de un pasado histórico y de una identidad que auto-determina su propio bien.

A través del pensamiento aristotélico, el filósofo escocés reconoce que el individuo necesita de un entorno social para el perfeccionamiento de su naturaleza, la adquisición de su propia identidad y el logro de cierta independencia como razonador práctico.<sup>487</sup>

El perfeccionamiento de la naturaleza humana o florecimiento –como específicamente la denomina MacIntyre- es posible fundamentalmente debido al ejercicio de las virtudes morales e intelectuales que se pueden aprender dentro de un ámbito social y teniendo en cuenta que siempre el florecimiento humano dependerá del cuidado y las atenciones necesarios en determinados períodos de la vida, pues una de las condiciones de nuestra naturaleza es la vulnerabilidad y la dependencia.<sup>488</sup> Para MacIntyre, esta condición de discapacidad -en mayor o en menor medida a lo largo de nuestra vida en aspectos físicos o psicológicos- genera una dependencia de otras personas. Pero también dependemos de un contexto social en el aprendizaje del bien o para la corrección de los errores intelectuales y morales.<sup>489</sup>

---

<sup>486</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 242.

<sup>487</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 245-247.

<sup>488</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 190.

<sup>489</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 17 y 115.

El yo adquiere una identidad humana sobre la base de la coincidencia del autoconocimiento con las atribuciones formuladas por los demás, de manera que el autoconocimiento genuino es un logro compartido. Un yo real, o sea histórico y social, se identifica a sí mismo y es identificado por los demás a través de su participación en diversas relaciones sociales como miembro de una familia, tribu, pueblo, etc. Pero también la pertenencia a un lugar y a una tradición posibilita que el individuo adquiriera una identidad social desde la cual pueda definir sus obligaciones y deberes sociales.<sup>490</sup>

Pero un individuo solo puede llegar a ser un razonador práctico e independiente por medio del aprendizaje que pueda recibir dentro de la comunidad a la que pertenece a través de la educación, del ejercicio de las virtudes y de las relaciones sociales con otros miembros. Por supuesto que MacIntyre contempla el esfuerzo necesario de cada individuo por adquirir una racionalidad práctica adecuada, pero también supone fundamental la ayuda prestada desde los primeros años de vida y luego en la adolescencia por los familiares más cercanos con la ayuda de las comunidades educativas. En la adultez los individuos también continúan su aprendizaje como razonador práctico a partir de la diversidad de prácticas comunitarias en las que participan.<sup>491</sup>

### **5.3.1.2. La comunidad y las tradiciones**

Las tradiciones sociales e históricas heredadas del pasado constituyen y mantienen a las diversas comunidades, y posibilitan además que los miembros de la comunidad sean portadores de una identidad social que también será parte de la identidad de la comunidad. Simultáneamente, la historia de cada vida tiene la impronta de las comunidades que habitamos y por eso existe una

---

<sup>490</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 112, 113 y 114; *Tras la virtud*, op. cit., p. 52 y 53.

<sup>491</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 100-103 y 128-129.

coincidencia indefectible entre la posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social. Una tradición histórica y social constituye la información necesaria para el desarrollo de las prácticas, los bienes internos y externos, la historia de nuestra vida y la comprensión de las acciones humanas. Pero también nuestro autor considera que las herencias del pasado aportan el bagaje de conocimientos y costumbres que componen la identidad moral como punto desde el cual avanzar en la búsqueda del bien y de lo universal, sin eliminar la responsabilidad personal de los actos, pues la racionalidad permite cuestionar las acciones de los miembros de las diversas comunidades transmisoras de las tradiciones.<sup>492</sup>

Las historias de las personas se hacen inteligibles dentro de las tradiciones del pasado porque cada hombre es parte de una historia que ha heredado y que se mantiene en el presente de su vida. Esto lleva a nuestro autor a decir: "... y en general esto es afirmar, me guste o no, lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una tradición"<sup>493</sup>

El concepto de tradición macinteryano supone la herencia de un pasado conectado con el presente y proyectado hacia el futuro: las tradiciones verdaderas son narraciones que están continuando hacia el futuro. Este tipo de tradición implica un grado de racionalidad en función de los bienes que se promueven, permitiendo que la tradición –según ya se ha dicho– esté sometida a continuos conflictos: el comienzo del fin de una tradición es cuando se adquieren peculiaridades de conservadurismo. Una tradición se mantiene viva en la medida que es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada en la que los bienes se van desarrollando tras varias generaciones.<sup>494</sup>

---

<sup>492</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 271-272.

<sup>493</sup> Cfr. *ibídem*, p. 273.

<sup>494</sup> Cfr. *ibídem*, p. 274.

Con la explicación de la tradición, el filósofo escocés confirma que toda filosofía moral requiere indefectiblemente de un tipo de sociedad en particular: las comunidades necesitan que las tradiciones estén guiadas por las virtudes para la realización del bien. A partir de esta idea MacIntyre proyecta la importancia de las tradiciones dentro de una comunidad en diversos ámbitos de la vida cotidiana: las creencias, las instituciones, la investigación, la cultura, etc.<sup>495</sup>

Observamos que entre las tradiciones más relevantes en una comunidad se encuentra la tradición moral, pues ésta –según nuestro autor– informa sobre el bien al resto de las tradiciones heredadas. Esto se comprende porque las tradiciones se concretan en prácticas comunitarias que necesitan estar acompañadas por una serie de virtudes para ocasionar los bienes internos propios a dichas prácticas. Por lo tanto, el sostenimiento y el fortalecimiento de las tradiciones requieren del ejercicio de las virtudes propias de la comunidad: la veracidad, justicia, fortaleza, etc., permiten el ejercicio de las prácticas, y análogamente fomentan las tradiciones.<sup>496</sup> También las tradiciones pueden colaborar en el ejercicio y en la experiencia de las virtudes para que las personas aprendan a ser virtuosas en la familia, la escuela o en las comunidades locales, sin necesidad de realizar un estudio moral teórico.

Dos factores significativos para una tradición moral son la enseñanza y el aprendizaje, pues la persecución de nuestro bien no puede quedar librada a la espontaneidad: aprendemos el bien por medio de nuestro padres, por las comunidades o por las leyes civiles en orden a la ley natural. Estas enseñanzas permiten desde la niñez, la adolescencia y aún durante la adultez, perseguir el fin o bien último propio de la especie humana. Por lo tanto, para el progreso moral es necesario el estudio de las tradiciones transmitidas desde el pasado dentro de una comunidad, continuando con la investigación moral y

---

<sup>495</sup> Cfr. *ibídem*, p. 337.

<sup>496</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 274.

reformulando o reelaborando las creencias y las prácticas cuando los miembros de la comunidad encuentren razones bien fundamentadas para realizarlo.<sup>497</sup>

### 5.3.1.3. El bien individual y común en la comunidad

En el pensamiento de MacIntyre resulta imprescindible una concepción del bien para la configuración ética de una comunidad desde donde se pueda efectuar las prácticas, la racionalidad práctica, el florecimiento individual, el bien individual y común, etc., con la finalidad de establecer un proyecto de bien común. Por este motivo se puede comprender que –de acuerdo con el pensador escocés– cuando alguien atenta contra la comunidad por la transgresión de las leyes o por el incumplimiento del bien, también está atentando contra un proyecto de bien común.<sup>498</sup>

El establecimiento de una concepción del bien requiere de una investigación teórica acerca de la ética y de un proceso deliberativo racional entre los integrantes de una comunidad, teniendo en cuenta que el objetivo último de este tipo de investigación es la confección de una concepción correcta, y racionalmente defendible de lo bueno y de lo mejor. MacIntyre explica que para la investigación ética es necesario tener en cuenta que sin la ayuda de los demás no podremos desarrollar una concepción de lo bueno, ni el hábito de juzgar y de actuar rectamente, aprendiendo la corrección con los otros de manera dialéctica. También será necesaria la confrontación de opiniones alternativas y rivales para llegar a una conclusión respecto de cuál es el mejor

---

<sup>497</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 93- 94; *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 337-338. MacIntyre piensa que cuando se busca con rectitud el bien de una tradición es probable que surja una crisis a partir de la cual deban reformularse total o parcialmente las creencias. Un ensayo que puede aclarar esta situación se puede encontrar en *The Task of Philosophy, Epistemological crises, dramatic narrative, and philosophy of science*, op. cit., pp. 3-23.

<sup>498</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p.192.

argumento ante una variedad de bienes, superando a las objeciones más fuertes que los demás puedan presentar.<sup>499</sup>

Volviendo a una idea madre, MacIntyre comenta que los seres humanos pueden ejercer la racionalidad práctica solamente dentro de un orden social porque desde una perspectiva externa a la de cualquier comunidad establecida no hay ni puede haber razones suficientemente buenas para suponer -con respecto a cualquier tema particular o área de investigación- que haya alguna teoría explicativa verdadera y fundamental. Sólo quienes pertenezcan a una determinada comunidad pueden plantearse la pregunta sobre cuál de las teorías integrales rivales actuales es la mejor.<sup>500</sup>

Pero para nuestro autor la pertenencia a una comunidad no es suficiente para la deliberación racional pues -en consonancia con Aristóteles- mantiene que en una deliberación sobre el bien deben participar las personas, que su carácter y deseos iniciales están regidos por las virtudes porque no puede haber racionalidad práctica sin las virtudes del carácter, pues solamente los virtuosos tiene más capacidad de argumentar correctamente para llegar a aquellas conclusiones que son sus acciones, y esto se debe a las consecuencias que han tenido las virtudes en sus vidas. Por otro lado, MacIntyre también sostiene que el obrar de las personas viciosas las lleva a elaborar argumentos erróneos porque parten de premisas falsas o que generalmente los errores intelectuales en materia de moral tienen su origen en errores morales.<sup>501</sup>

Como podemos observar, para nuestro autor la racionalidad práctica tiene una influencia preponderante en la racionalidad teórica. Pero la determinación de una concepción del bien debe llevarnos a la puesta en práctica del bien individual y del bien común, sin quedarnos en un mero planteo teórico sino en

---

<sup>499</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 183-186.

<sup>500</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 140-141.

<sup>501</sup> Cfr. *ibídem*, p. 142-143; *Ética y política, Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, op. cit., pp. 304-305.

una concreta realización social. Por eso, el bien individual y común implican un conocimiento práctico por medio de actividades prácticas compartidas: atención a los discapacitados, niños, ancianos, enfermos, etc., junto a las virtudes esenciales, a los mecanismos de deliberación y de representación. En la medida que estas consignas fundamentales para una comunidad pierden su preeminencia, indefectiblemente las comunidades comenzarán a pervertirse perdiendo la finalidad para la cual fueron establecidas.<sup>502</sup>

La justicia es la virtud que MacIntyre más ha explorado en orden al establecimiento de una sociedad más igualitaria. Como podemos observar en el apartado de la ética de las virtudes, nuestro autor vislumbra el concepto de la justicia en tres etapas: mérito, bien y justa generosidad.<sup>503</sup> En *Tras la virtud*<sup>504</sup>, el concepto de justicia surge dentro de una comunidad con criterios racionales de méritos y con un acuerdo comunitario previo sobre dichos criterios; en *Justicia y racionalidad*<sup>505</sup>, la justicia necesita un concepto de bien superior establecido por la deliberación en la comunidad; finalmente en *Animales racionales y dependientes*<sup>506</sup>, la justicia es comprendida como justa generosidad o la asistencia a quienes poseen una necesidad dentro o fuera de la comunidad local. La justa generosidad permite asistir a una persona cuando requiere -de manera urgente- cubrir necesidades básicas como el alimento, la vestimenta, la salud, etc.; una vez cubiertas estas necesidades biológicas es necesario trascender a un plano social y procurar que esa persona pueda ser admitida y reconocida dentro de una red de relaciones comunitarias.<sup>507</sup>

---

<sup>502</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 184.

<sup>503</sup> Nos parece más precisa las consideraciones acerca de la justicia en MacIntyre de acuerdo al criterio de David Lorenzo Izquierdo: la justicia como bien, mérito y necesidad. Cfr. David Lorenzo Izquierdo, *Comunitarismo contra liberalismo: Una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*, Pamplona, Editorial Aranzadi, 2007, p. 218.

<sup>504</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 192.

<sup>505</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 117 y 143.

<sup>506</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 144-145.

<sup>507</sup> Cfr. *ibídem*, p. 150.

Pero el concepto de justa generosidad resulta el más preciso de las tres consideraciones acerca de la justicia en una comunidad, pues involucra a los otros dos. Como ya hemos explicado, la justa generosidad es una virtud acuñada por MacIntyre y resulta indispensable para la concreción del bien individual y común dentro de cualquier comunidad. A través de esta virtud, cada uno recibe conforme al aporte social y a sus necesidades: la justa generosidad contempla el mérito de acuerdo a la contribución y las carencias propias de la dependencia de sus integrantes en orden a un bien superior. Esto puede hacerse efectivo cuando en las deliberaciones comunitarias participan tanto los razonadores prácticos e independientes como los razonadores limitados o carentes de pleno razonamiento.<sup>508</sup>

Pero para cualquier comunidad que pretenda el desarrollo del bien individual y común, el orden político y social debe ser la manifestación de las resoluciones de razonadores prácticos que procuran concluir en una semejante manera de pensar a través del debate común, haciendo efectivas estas resoluciones mediante la participación los integrantes de la comunidad en cualquier tipo de deliberación socialmente estipulada. La deliberación racional debe estar centrada principalmente en temas de moral y política, debiendo concluir en un acuerdo acerca de los bienes y su jerarquía, en orden al bien común. Los individuos deben considerar el bien de la comunidad como un bien propio y no como la sumatoria de bienes individuales pues el desarrollo del bien común de cualquier comunidad es imprescindible para el bien individual, y para que el bien individual no quede restringido al bien común.<sup>509</sup>

Por este motivo el filósofo escocés establece que la participación política requiere la práctica del razonamiento político, y esto se hace efectivo porque el razonamiento práctico ordinario implica el razonamiento político. A partir del

---

<sup>508</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 153-154.

<sup>509</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, op. cit., pp. 73-74.

razonamiento práctico y político las personas en relación de reciprocidad identifican los bienes individuales cuando identifican los bienes comunes, mediante la participación de la deliberación conjunta y del aprendizaje de las personas que participan en dicha deliberación, resultando imprescindible razonar de manera práctica sobre el bien común porque es la manera de razonar políticamente. Además, la mayoría de los bienes individuales y comunes son bienes compartidos, y por eso debemos tener en cuenta la importancia de los bienes para la vida de la comunidad y las decisiones políticas sobre lo convenientemente prioritario para una comunidad, pues esto determina la diversidad de posibilidades para la vida de los integrantes de la comunidad.<sup>510</sup> La mayoría de los bienes individuales y comunes son bienes participativos, o sea, los bienes son importantes para la vida de la comunidad y las decisiones políticas sobre lo convenientemente prioritario para una comunidad determinan la diversidad de posibilidades para la vida de los integrantes de una comunidad.<sup>511</sup>

También en la participación política existe un reconocimiento social comunitario de las personas como contribuyentes a la educación del bien común. Una política del bien común deberá tener en cuenta también a los discapacitados y a los dependientes, considerando que todos los seres humanos a corto, mediano o largo plazo padecen algún tipo de dependencia. La discapacidad de las personas nos puede enseñar acerca del bien común -como una adquisición de un bien práctico incorporado en la vida cotidiana- no solamente como un conjunto de razonamientos teóricos. Como contrapartida, la incapacidad para separarnos de los deseos y la capacidad de juzgarlos, un inadecuado auto-conocimiento e ignorar nuestra naturaleza dependiente son los principales obstáculos enumerados por MacIntyre para el aprendizaje del bien común dentro de una comunidad.<sup>512</sup>

---

<sup>510</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 165.

<sup>511</sup> Cfr. *ibídem*, p. 165.

<sup>512</sup> Cfr. *ibídem*, p. 160.

Nos parece necesario terminar este apartado explicando el tipo de relación que establece MacIntyre entre el bien individual y el bien común dentro de una comunidad. El logro del bien individual es posible en la medida que los demás hacen de ese bien un bien suyo y cuando -por la racionalidad práctica- el individuo hace del bien de los demás su propio bien. La complejidad de esta relación nos obliga a citar la explicación de nuestro autor:

Es importante observar que en esta explicación el bien del individuo no se encuentra subordinado al bien de la comunidad ni viceversa. Para conseguir en incluso definir su bien en términos concretos, el individuo primero debe identificar los bienes de la comunidad como bienes propios. Por lo tanto, no debe entenderse el bien común como la suma de bienes individuales, como un bien que se construye a partir de éstos. Al mismo tiempo, aunque la búsqueda del bien común de la comunidad sea, para todos aquellos capaces del contribuir al él, un elemento esencial de su bien individual, el bien de cada individuo particular no queda reducido al bien común; y también existen, por supuesto, bienes comunes distintos de los bienes de la comunidad como un todo, como por ejemplo los bienes de las familias y de otros grupos sociales, los bienes de diversas prácticas. Cada individuo debe decidir, como razonador práctico independiente, qué lugar debe ocupar en su vida cada uno de esos bienes.<sup>513</sup>

#### **5.3.1.4. Las relaciones sociales comunitarias**

La primera y más elemental forma de relación social de una comunidad debido a la naturalidad de su surgimiento es la familia. MacIntyre enuncia que las familias son indispensables para la existencia y el mantenimiento de una comunidad y, a la vez, los bienes específicos de la familia pueden alcanzarse cuando el entorno social también florece. De esta manera el bien familiar no es independiente del bien social porque depende de los bienes propios de las distintas asociaciones e instituciones.<sup>514</sup>

De esta manera, la prosperidad de las familias estará sujeta a la calidad de las relaciones sociales -afirmadas en la racionalidad práctica de los miembros de una comunidad- y dependerá del florecimiento comunitario. El florecimiento de una comunidad no depende de la comunidad entendida como un todo

---

<sup>513</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 129-130.

<sup>514</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 158-159.

abstracto sino por la orientación de las actividades de sus integrantes hacia el bien común de manera que la necesidad motiva la acción de los integrantes de la comunidad.<sup>515</sup>

Las relaciones de reciprocidad y las relaciones que expresan las jerarquías y las formas vigentes de usos de poder son fundamentales para una comunidad local, para el florecimiento de los individuos y de la propia comunidad, de manera que la jerarquía de poder esté subordinada a las reglas de reciprocidad.<sup>516</sup>

Para que las relaciones de reciprocidad puedan llevarse a cabo, la comunidad debe cumplir con tres requisitos:<sup>517</sup>

a) debe estar formulada por las decisiones políticas de razonadores prácticos independientes que -mediante la deliberación racional entre los miembros de la comunidad- lleguen a un acuerdo acerca de asuntos importantes;

b) las normas de la justicia deben estar guiadas por la justa generosidad; y

c) es necesario que tengan voz tanto los razonadores prácticos independientes como quienes poseen un razonamiento reducido e incluso quienes tengan un razonamiento nulo mediante personas que los representen.

Las jerarquías de poder permiten mantener un conjunto de relaciones institucionalizadas como la familia, la escuela, la comunidad, etc. y son necesarias para el orden de una sociedad y para el mantenimiento de las instituciones sin las cuales no son posibles las prácticas sociales.<sup>518</sup>

---

<sup>515</sup> Cfr. *ibídem*, p. 129.

<sup>516</sup> Cfr. *ibídem*, p. 123.

<sup>517</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 153-154.

<sup>518</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 241.

Pero MacIntyre explica que en las relaciones comunitarias puede darse el caso de las personas discapacitadas con quienes se cumplirá una función de representación, aunque muchas veces no sea posible la reciprocidad. En muchos casos dicha representación consistirá en hablar en nombre de la persona discapacitada de igual manera que esa persona hablaría por sí misma.<sup>519</sup> Pero es necesario que quien no padezca ninguna discapacidad vea en los ancianos y en los discapacitados un futuro probable de sus vidas. Para poder llevar a cabo este tipo de atención de los más desprotegidos, es necesaria la toma de conciencia de nuestra naturaleza dependiente, la necesidad de los bienes comunes y la importancia de las redes de reciprocidad basadas en las virtudes de la independencia como de la dependencia. Por eso el ejercicio de las virtudes exige una actitud de compromiso para con las cuestiones sociales y políticas; a la vez aprendemos o dejamos de aprender el ejercicio de estas virtudes dentro de una comunidad específica.<sup>520</sup>

Otra actividad que MacIntyre concibe dentro de las relaciones comunitarias es la investigación racional sobre las creencias, relaciones y compromisos prácticos. La investigación se realiza cuando un conjunto de personas plantea una objeción fuerte a las creencias o supuestos que hasta ese momento resultaban incondicionales pero teniendo que argumentar racionalmente sus objeciones. Quienes defienden los criterios y las instituciones vigentes tienen que demostrar que son capaces de superar racionalmente las objeciones que se hubiesen planteado en su contra. De esta manera podemos comprender que para MacIntyre las cuestiones epistemológicas se resuelven con otros miembros de la misma comunidad a partir de una investigación racional compartida y procurando perfeccionar continuamente los criterios de reflexión acerca de la realidad. Concretamente MacIntyre nos aclara:

Sólo en la medida en que alguien satisface las condiciones para hacerse vulnerable a la refutación dialéctica en la que los criterios son soberanos sobre las partes

---

<sup>519</sup> Cfr. *ibídem*, p. 163.

<sup>520</sup> Cfr. *ibídem*, p. 170-171.

contendientes, puede uno comenzar a aprender la verdad, y se aprende primero la verdad sobre su propio error, no sobre un error desde este o aquél punto de vista, sino de un error como tal, la sombra que arroja la verdad como tal: la contradicción respecto de las afirmaciones sobre las virtudes.<sup>521</sup>

La deliberación y la investigación crítica común se pueden llevar cabo dentro de redes estructuradas de reciprocidad mediadas por determinados compromisos morales como condición para la deliberación y para la investigación. Esto le permite decir al pensador escocés que el aislamiento voluntario de las relaciones de reciprocidad, de las virtudes de la dependencia y de los compromisos morales implica la exclusión de cualquier investigación racional.<sup>522</sup>

## 5.4. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO

Los múltiples escritos del pensamiento maduro de MacIntyre se construyen y comprenden a partir de las características de la naturaleza humana. Esta metodología responde a la lógica de la tradición a la que pertenece nuestro autor pero también a dos objetivos que persigue durante toda su producción intelectual: establecer una filosofía moral y política con una coherencia interna sólida y evitar construcciones racionalistas y carentes de presupuestos ónticos como la filosofía cartesiana o kantiana.<sup>523</sup>

MacIntyre elabora un estudio profundo de la antropología filosófica con la intención de elaborar una filosofía moral práctica aplicada en un determinado

---

<sup>521</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 249.

<sup>522</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 190-191.

<sup>523</sup> Precisamente sus crisis epistemológicas se debieron a los problemas de coherencia interna de los sistemas filosóficos que transitó, debido a la influencia de la filosofía racionalista. En la corriente aristotélico-tomista, MacIntyre encuentra una tradición con una sólida coherencia interna debido a la consideración originaria de una específica antropología filosófica, y a partir de la cual podrá continuar desarrollando su pensamiento. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 9; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., prefacio y cap. I; *The Task of the Philosophy, Epistemological crises, dramatic narrative and philosophy of science*, op. cit., pp. 10-13. Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader: An Interview for Cogito*, op. cit., pp. 267-269.

contexto socio-político, ambos de acuerdo con las características de la naturaleza humana. Siguiendo a Aristóteles y a Tomás de Aquino, el pensador escocés reconoce que la naturaleza humana está orientada hacia un fin o bien natural pero que es precisa la práctica de las virtudes dentro de un ámbito social concreto para poder alcanzar dicho fin.

El objetivo final de MacIntyre es formular una propuesta moral y política que permita al hombre superar un estado inicial para alcanzar un estado perfeccionado. Nuestro autor explica este proceso de dos maneras diversas: en *Tras la virtud*, la naturaleza humana *tal como es* requiere de la práctica de las virtudes en una comunidad local para alcanzar un estadio educado o *tal como debería ser*; en *Animales racionales y dependientes*, la condición animal humana inicial de vulnerabilidad y de discapacidad necesita de un conjunto de virtudes practicadas en unas relaciones sociales comunitarias –ambas bajo la concepción de un bien superior- de manera que el ser humano pueda lograr el florecimiento personal, llegando a ser un agente racional e independiente.

Concretamente MacIntyre parte de una individualidad -entendida como un yo- que posee una identidad personal a partir de la cual se desarrolla la vida como una unidad narrativa orientada hacia su propio *telos*. Pero la naturaleza humana no podría madurar por sí misma debido a su estado inicial de ineducación, discapacidad y vulnerabilidad propia, y por este motivo dependemos de la asistencia de otros miembros de la comunidad y de la práctica de las virtudes que -perfeccionando nuestro carácter e intelecto- nos permite alcanzar la verdadera naturaleza y el propio fin, por lo que el tránsito de la naturaleza humana *tal como es* hacia la naturaleza humana *tal como debería ser* implica el florecimiento humano, concretándose cuando el hombre logra ser un razonador práctico independiente.

A partir de la exposición realizada, podemos aseverar que para nuestro autor el hombre no podría florecer sin la ética de las virtudes y la política de las

comunidades: el ejercicio de las virtudes morales e intelectuales dentro de cualquier comunidad tienen para nuestro autor una repercusión individual y social. En un plano individual, las virtudes nos permiten conocer y realizar el bien interno de las prácticas que ejercemos, lograr una unidad de vida en función del bien humano, el distanciamiento de los deseos para poder juzgarlos y orientarlos al bien, la protección propia y de los demás, el dominio de las pasiones, la búsqueda de la verdad, la solidez en la investigación racional, actuar por el bien en sí mismo y no por temor o complacencia, etc. La importancia de las virtudes en un plano social implica la continuidad y la mejora de una tradición, la institucionalización y el mantenimiento de las comunidades locales, el cuidado y la representación de los más débiles, la deliberación en común para la resolución de conflictos, la búsqueda del bien y de la verdad entre los miembros de una comunidad, poder llegar a ser razonadores prácticos e independientes, el cumplimiento de un rol socialmente aceptado, el respeto de las normas y de las leyes, la enseñanza y el aprendizaje moral, etc.

Respecto a los ejemplos que MacIntyre ofrece cuando habla de las comunidades locales, podemos apreciar que es notablemente menor que el de los que da respecto al desarrollar la ética de las virtudes. Suponemos dicha diferencia por dos motivos:

a) el proyecto originario de nuestro autor es establecer una filosofía moral alternativa a la Modernidad fundamentada en la ética aristotélica pero que continuará profundizando con Tomás de Aquino y con el aporte de ideas personales,<sup>524</sup> y

---

<sup>524</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 9, 10 y cap. XII; *Justicia y racionalidad*, op. cit., Prefacio, p. 13; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., cap. V y VI; *Animales racionales y dependientes*, Prefacio, op. cit., pp. 11 y 12.

b) MacIntyre no desea elaborar un proyecto político porque supone que esa tarea compete a los políticos, y –especialmente- porque encuentra imposible establecer el bien común dentro de las estructuras políticas modernas.<sup>525</sup>

Pero el filósofo escocés reconoce que su propuesta moral requiere de un contexto social en donde se pueda llevar a cabo y por este motivo –inspirado en las *polis* griega- instituye las comunidades locales como formas de vida social de escala reducida. En realidad las comunidades locales no son una construcción teórica porque esto no condice con el pensamiento macinteryano, sino que su origen son comunidades de prácticas sociales compartidas con un proyecto común que les da sentido y las mantiene.

Dentro de las comunidades locales podrá ponerse en práctica la ética de las virtudes en la medida en que las comunidades tengan en cuenta al individuo, las tradiciones heredadas, el bien individual y común, y unas específicas relaciones sociales. De esta manera el individuo puede lograr su florecimiento antropológico, superar su propia vulnerabilidad y dependencia, construir socialmente su identidad y ser un razonador práctico independiente. Las tradiciones como herencia histórica, cultural y social de una comunidad permiten comprender las acciones de los individuos, son el punto de origen para el progreso moral y para el establecimiento del bien comunitario. Pero el bien común se concreta y se vive en una comunidad pues necesitamos de los demás para llegar a este acuerdo, desde el cual también podemos definir los bienes individuales. Las relaciones de reciprocidad surgen de manera espontánea dentro de una comunidad de bienes compartidos permitiendo el florecimiento individual y –a la vez- de la propia comunidad.

---

<sup>525</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política*, Prólogo, op. cit., pp. 15 y 16; *Ética y política, Tolerancia y bienes en conflicto*, op. cit., pp. 332-337.

Finalmente, luego de la exposición de este capítulo -y más específicamente- de la conclusión del capítulo, podemos compendiar cuatro ideas claves:

a) la antropología filosófica es el fundamento de la ética de las virtudes y de la política de las comunidades;

b) el florecimiento humano se concreta por el ejercicio de la ética de las virtudes dentro de una comunidad local;

c) la ética de las virtudes es factible en comunidades locales; y

d) las comunidades locales florecen cuando sus miembros desarrollan la ética de las virtudes.

Estas cuatro conclusiones constituyen la estructura del siguiente capítulo en donde intentaremos explicar el tipo de relación existente entre la ética de las virtudes y las comunidades locales en el pensamiento de Alasdair MacIntyre.

## CAPÍTULO 6. LA RELACIÓN ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA (II)

Partiendo de las conclusiones del capítulo anterior podemos manifestar que para comprender con mayor profundidad la relación entre la ética de las virtudes y la política de las comunidades es necesario explicar previamente la relación de ambas con la antropología filosófica. Por este motivo, continuaremos con la argumentación volviendo sobre la explicación acerca de la fundamentación de la ética de las virtudes y de la política de las comunidades. Esta explicación será de mucha utilidad para la mejor comprensión de nuestra visión personal acerca del tipo de relación ético-política en el pensamiento del filósofo escocés.

A través de la antropología filosófica expuesta por MacIntyre advertimos que el hombre no puede florecer de manera fragmentada sino por medio de una unidad narrativa que involucre todas sus acciones hacia un fin o un bien determinado y -por lo tanto- será necesario que la ética de las virtudes y la política de las comunidades locales no permanezcan ni se perfeccionen de manera aislada sino por medio de alguna específica relación.

Desde la antropología metafísica y de la sociología, el pensador escocés destaca ciertas características humanas: la relevancia de la vulnerabilidad y la discapacidad humana para el estudio de la filosofía moral, la importancia de las relaciones sociales en una comunidad, la necesidad de establecer el bien común para el cultivo de las virtudes de la independencia y de la dependencia racional.<sup>526</sup>

---

<sup>526</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., prefacio y cap. I; el autor también desarrolla la importancia del estudio del cuerpo humano para la filosofía en *The Task of the Philosophy, What is a human body?*, op. cit., pp. 86-103.

La primera relación entre las virtudes y las comunidades la hallamos en la explicación de uno de los conceptos más originales y relevantes del pensamiento de MacIntyre: la práctica. La práctica es un concepto central para la definición de la virtud y para nuestro autor consiste en cualquier actividad coherente y cooperativa establecida en una comunidad mediante la cual es posible el logro de bienes internos (que es el fin de cada práctica) y de los bienes externos (que son los bienes materiales obtenidos por las prácticas). Los bienes internos de las prácticas están relacionados con la perfección de la actividad que se lleva a cabo y su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica. Además entrar en una práctica es entrar en una actividad compartida donde debe reconocerse una autoridad que nos servirá de modelo para superar la personal incapacidad para juzgar correctamente.<sup>527</sup>

La práctica implica una relación con las personas de la comunidad a la que pertenecemos y con quienes nos han precedido, especialmente aquellos que elevaron el nivel de la práctica hasta la actualidad. De esta manera la tradición se constituye en un prerequisite de las virtudes y de las relaciones que se dan dentro de las prácticas.<sup>528</sup>

Puesto que en el pensamiento de MacIntyre la sociedad debe poseer un conjunto de bienes jerarquizados, será necesario establecer un concepto de lo *bueno* desde donde se pueda ordenar el resto de los bienes. Las virtudes no solamente nos ayudan a mantener las prácticas sino a seguir lo bueno para cada uno de manera que podamos afrontar las dificultades para el conocimiento y la realización del bien. Pero nuestro autor reconoce que no somos capaces de buscar el bien o de ejercer las virtudes como individuos sino a partir de una identidad social que se concreta en las relaciones sociales de la comunidad:

---

<sup>527</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 233-236.

<sup>528</sup> Cfr. *ibidem*, p. 241.

somos hijos de alguien, ciudadanos de una determinada ciudad, miembro de algún gremio, pertenecemos a un clan, tribu o nación.<sup>529</sup>

Debemos tener en cuenta que ante todo, MacIntyre pertenece a una tradición de pensamiento y de investigación en la cual la ética y la política son ciencias que no pueden concebirse por separadas y -por lo tanto- la coherencia con la filosofía aristotélico-tomista lo llevará a proponer una filosofía moral concretada como ética de las virtudes dentro contexto socio-político que denomina comunidades locales. Desde otra perspectiva, podemos decir que -tanto para la Tradición de investigación como para MacIntyre- el contexto social y político hacen posible el establecimiento de una filosofía moral específica.

Desde otra perspectiva, cuando la ética y la política se encuentran desvinculadas, la ética queda reducida al ámbito académico y alejada de la praxis cotidiana, mientras que la política se desliga de cualquier concepto de bien y simplificada a cuestiones tecnocráticas. En una sociedad de este tipo el bien se halla desvinculado de las normas y de las leyes que rigen la sociedad, la moral queda reducida al ámbito privado declinando en subjetivismo y la política no puede establecer un bien común sino a lo sumo un bien público.<sup>530</sup>

La ética de las virtudes y la política de las comunidades locales resultan indispensables para el ser humano en el pensamiento de MacIntyre: proporcionan el desarrollo de su naturaleza humana, de la identidad personal y solventan la vulnerabilidad y discapacidad humana para que el hombre pueda florecer como razonador práctico independiente. Por lo tanto, si ambas esferas coinciden en varios aspectos respecto a sus fines, entonces es factible encontrar

---

<sup>529</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 270-271.

<sup>530</sup> MacIntyre formula una extensa explicación acerca de la unidad de la moral y de la política, tanto en la investigación como en la praxis. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos del Renacimiento*, op. cit., pp. 27-48; *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, op. cit., pp. 71-75.

algún tipo de relación entre las virtudes y las comunidades propuestas por nuestro autor.

Las comunidades en las cuales sus miembros no se ejercitan en las virtudes no pueden elaborar ni estar orientadas hacia un bien superior compartido, pues MacIntyre considera que las comunidades no constituyen un bien en sí mismas sino cuando proporciona el escenario posible para que sus miembros ejerzan las virtudes morales e intelectuales.<sup>531</sup>

Al respecto, y con motivo de simplificar la terminología, cuando nos refiramos en este capítulo a la ética de las virtudes o a la política de las comunidades, lo haremos simplemente utilizando los términos ética o política respectivamente.

Finalmente, para profundizar en nuestra argumentación, comentaremos la importancia de la justicia para la relación ética-política, tanto porque para MacIntyre es una virtud central a lo largo de todo su pensamiento como por el rol que le concede como virtud personal y comunitaria.

## **6.1. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMO FUNDAMENTO DE LA ÉTICA Y DE LA POLÍTICA**

Pensamos que MacIntyre elabora su filosofía política a partir de una específica antropología filosófica, con el objeto de elaborar una teoría que se pueda aplicar a la realidad de la mejor manera posible para el bien individual y común de los hombres, evitando caer en una teoría apriorística e inaplicable a la realidad humana. Con tal finalidad apelará a la filosofía moral, aplicando la ética de las virtudes a su antropológica filosófica. Hasta aquí su pensamiento se

---

<sup>531</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 167.

desenvuelve en un plano fundamentalmente teórico pero, siendo consecuente con sus ideas madres, nuestro autor necesita concretar su pensamiento en un orden socio-político de cuño muy personal: la política de las comunidades.

A continuación –tal como lo hemos anticipado- intentaremos exponer de qué manera, para el filósofo escocés, la antropología filosófica es el fundamento de la ética de las virtudes y de la política de las comunidades.<sup>532</sup> Pero además debemos tener en cuenta otra situación relevante e inversa: que la práctica de las virtudes en unas comunidades hacen posible que el hombre pueda alcanzar su naturaleza esencial, su florecimiento personal y lograr ser un razonador práctico e independiente. De esta manera la antropología filosófica es el fundamento de la ética y de la política macinteryana y –a la vez- necesita de ambos para el desarrollo de su naturaleza.

### **6.1.1. Naturaleza humana, virtudes y comunidades**

En el capítulo anterior, hemos explicado que la naturaleza humana es única y universal debido a la continuidad y unidad de cuerpo y alma. Pero la naturaleza humana, antes de dirigirse a su *telos*, se halla en un estado original ineducado: *tal como es*. Mediante el ejercicio de la ética de las virtudes, la naturaleza humana puede pasar a un segundo estado: *tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial*. Ahora bien, el pasaje de la naturaleza humana -de un estado de origen a otro ordenado hacia su propio *telos*- sólo es posible con otros participantes de la comunidad que realizan las mismas las prácticas sociales. En la comunidad se enseñan y transmiten las prácticas heredadas del

---

<sup>532</sup> Coincidimos con el profesor Fernando Fernández Llebrez en que la antropología filosófica es la unidad primitiva de la que parte MacIntyre para desarrollar todo su pensamiento. Cfr. Fernando Fernández Llebrez, *A vueltas con Tras la virtud. Alasdair MacIntyre y la teoría política*. (copia mimeografiada) Conferencia impartida en el Seminario de *Retórica y teoría política*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 18 de diciembre de 2009, p.10.

pasado, de manera que cada integrante pueda perfeccionarse y a su vez perfeccionar a la comunidad.<sup>533</sup>

También la unidad de la vida humana, como la unidad de una *psyche*, logra su plenitud con la unidad de vida moral. La búsqueda y la vivencia del bien ayudan al hombre en la elaboración de su proyecto vital para realizar una vida buena; por eso, cuando el hombre pregunta por el bien, está preguntando por la plenitud de la vida humana. MacIntyre tiene la profunda convicción de que el bien no se puede conocer ni realizar aisladamente: son las herencias del pasado las que informan al hombre sobre su identidad moral. Tanto la herencia de las tradiciones como la identidad moral se materializan en comunidades como la familia, la tribu, la escuela, etc. En la medida que el hombre es considerado como un todo y el bien se busca rectamente, las tradiciones morales se van perfeccionando junto con las comunidades en las que se llevan a cabo.<sup>534</sup>

#### **6.1.1.1. Yo, identidad personal, virtudes y comunidades**

El yo personal se establece a partir de una historia particular y por el reconocimiento de los miembros de la sociedad. Al hallarnos interrelacionados por relatos en común, la identidad personal exige la unidad de una narración personal mediante la cual podemos dar cuenta de nuestras acciones y ser responsables de nuestros actos. En este proceso de construcción de la identidad, en el que son fundamentales el autoconocimiento y el reconocimiento social, las virtudes de la dependencia cumplen una función ineludible. Con las virtudes de la misericordia y de la justa generosidad, reconocemos a los demás como

---

<sup>533</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 76-77 y 191-192; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 159-160; *Ética y política. Ensayos escogidos II, Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 308; Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader: Alasdair MacIntyre, Practical Rationalities as Social Structures*, op. cit., pp.123-124.

<sup>534</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit. 245-248; *Tras la virtud*, op. cit., pp. 269-270; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 129-130.

miembros de la comunidad, manifestamos la afectividad hacia las personas, promovemos la reciprocidad con los conocidos y la hospitalidad con los extraños, favoreciendo y consolidando la identidad individual y colectiva. La amistad permite la formación de vínculos sociales más fuertes que los exigidos por la justicia y fomenta la autenticidad y la unidad. De la veracidad, por otra parte, depende directamente la amistad y la unidad intrínseca de las comunidades. Estas dos últimas virtudes otorgan el reconocimiento justificado de los demás, y constituyen por excelencia la interconexión de las historias narrativas personales.<sup>535</sup>

También las tradiciones heredadas del pasado, articuladas con las virtudes de la dependencia, sustentan a las diversas comunidades y posibilitan que los miembros de la comunidad sean portadores de una identidad moral y social que también será parte de la identidad de la comunidad. Así, la historia de cada vida tiene la impronta de las virtudes practicadas y de las comunidades que se habita, existiendo una coincidencia indefectible entre la posesión de una identidad moral con una identidad social.<sup>536</sup>

#### **6.1.1.2. Animales racionales y dependientes, virtudes y comunidades**

El lenguaje indefectiblemente se halla inserto en toda práctica social, y proporciona a las tradiciones un lenguaje específico para la transmisión de conceptos propios. Este lenguaje requiere de la veracidad para el mantenimiento de la práctica social, la fehaciente transmisión de las tradiciones y la confianza de los miembros comunitarios en una herencia certera. El lenguaje por medio de una tradición se hace efectivo dentro de una comunidad

---

<sup>535</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 196-198 y 269-271; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 245; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp.141-144, 146-148, 149-150 y 177.

<sup>536</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., 272-274; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 245-248 y 252; *The Task of Philosophy. Selected Essays, volume II, Moral philosophy and contemporary social practice: what holds them apart?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 109-111; *Historia de la ética*, op. cit., pp. 11-14.

y, a la vez la tradición y la comunidad demuestran por medio del uso del lenguaje una manera específica de racionalidad interna.<sup>537</sup>

El florecimiento humano tiene como finalidad el bien y el *telos* del hombre por medio del perfeccionamiento de las capacidades propias de la especie. En MacIntyre, este perfeccionamiento teleológico es factible por la práctica de las virtudes intelectuales y morales, que nos permiten ser razonadores prácticos e independientes, dirigir nuestra vida hacia el bien, dedicarnos a la búsqueda de la verdad, realizar una sólida investigación racional, inclinarnos con determinación hacia el bien común, etc. Como hemos dicho, el florecimiento requiere de un bien valorado como un fin, hacia el cual está dirigida la vida y bajo el cual se ordenarán los demás bienes. Pero la determinación de ese bien personal superior requiere de una reflexión del razonamiento práctico aprendido socialmente, por lo cual el filósofo escocés establece que el florecimiento demanda de las relaciones sociales con otras personas: el florecimiento solo es posible dentro de una comunidad que busque el bien individual y común.<sup>538</sup>

La dependencia y la vulnerabilidad que afligen al hombre en diversas circunstancias de su vida pueden ser remediadas con las relaciones sociales que se establecen entre los integrantes de la comunidad a través de la reciprocidad, la deliberación y la representación. En el mismo sentido, los miembros de una comunidad deben poner en práctica las virtudes de la dependencia (principalmente la misericordia y la justa generosidad), para asistir a las personas más desprotegidas: pobres, discapacitados, ancianos, niños, etc. Por lo tanto, la reciprocidad, la deliberación y la representación se hacen

---

<sup>537</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp.143-144; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 46-47, 72-74; *The Task of Philosophy, Colours, cultures, and practices*, op. cit., pp. 46-51; *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 354-358.

<sup>538</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., 82-83, 96-97, 126-128, 133, 138-139 y 141; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., 248-251; *Ética y política. Ensayos escogidos II, Tomás de Aquino y el alcance de las controversias morales*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 130-134.

verdaderamente efectivas como herramientas sociales en una comunidad de bienes compartidos.<sup>539</sup>

## 6.2. ÉTICA Y POLÍTICA

Como hemos intentado mostrar, la ética de las virtudes y la política de las comunidades se fundamentan en una antropología filosófica específica. Esto no significa que la ética y la política en MacIntyre existan como realidades aisladas entre sí en orden al florecimiento humano. Por el contrario, en el pensamiento de nuestro filósofo, la ética y la política se necesitan y complementan mutuamente por dos motivos: ninguna podría ejercerse sin la otra, y ambas son necesarias para lograr razonadores prácticos e independientes, el bien individual y el bien común de una sociedad.<sup>540</sup>

### 6.2.1. Imprescindible complementariedad entre la ética y la política

Cuando MacIntyre critica la pretendida neutralidad moral del liberalismo, el análisis meramente descriptivo de la moral por parte de la filosofía analítica y el perspectivismo relativista de la moral post-moderna, se da cuenta que es necesaria una propuesta concreta desde donde se pueda desarrollar un moral con fundamento en la realidad humana y social.

---

<sup>539</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., 11-12, 17-19, 23, 142-143, 150, 154, 157, 163-164, 173, 183.

<sup>540</sup> El fundamento del vínculo entre la ética y la política en MacIntyre es la filosofía política aristotélica: Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2005, 1094 a-b, 1095 a-b; Cfr. Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza, 2005, 1252 a, 1277 a, 1282 b, 1283 a, 1295 a, 1323 b. Algunos estudios sobre el Estagirita confirman este vínculo: Werner Jaeger, *Aristóteles*, México, Fondo de cultura económica, 1995, p. 304, 306, 316, 326, 327 y 335; Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 2003, p. 97, 98. MacIntyre comienza a esbozar el vínculo ético-político en *Historia de la ética*, continuando en sus escritos más importantes hasta desarrollar este tema de manera prominente en *Ética y política*.

Cuando MacIntyre escribe *Historia de la ética* todavía discurría dentro del campo de la investigación analítica, pero en el comienzo de esta obra formula una idea que posteriormente será una base para el desarrollo de su filosofía política: “Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de la vida social”<sup>541</sup> Luego, una vez introducido en la corriente de investigación aristotélico-tomista, perfecciona dicha idea de manera más específica desde la ética de las virtudes y la política de las comunidades en *Tras la virtud, Justicia y racionalidad* y *Tres versiones rivales de la ética*.<sup>542</sup> También observamos que en *Animales racionales y dependientes*, en *Las tareas de la filosofía*, y en *Ética y política*, MacIntyre mantiene las ideas explicadas en sus obras anteriores pero profundizando en la antropología filosófica y en las relaciones socio-políticas con el fin de destacar su necesidad e importancia para las prácticas de las virtudes.<sup>543</sup> En definitiva, a lo largo de sus obras fundamentales, el filósofo escocés considera, de manera explícita o implícita, una determinada relación entre la ética de las virtudes y la política de las comunidades.

Como hemos explicado en el capítulo anterior, MacIntyre propone una ética sustentada en las virtudes morales e intelectuales y una política en las comunidades locales. Al respecto, comenzaremos explicando la manera de complementarse cada uno de los componentes de la virtud (la práctica, la unidad narrativa de vida y la tradición moral) con las comunidades locales, para luego detenernos en consideraciones más generales acerca de dicha complementariedad.

---

<sup>541</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., p. 11.

<sup>542</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 40, 86, 152 y 187-202; a esta idea central incorporará una racionalidad práctica y una epistemología específica: cfr. *Justicia y racionalidad*, op. cit., cap. XVIII; todos estos conceptos necesitan estar unidos dentro de una corriente de investigación expresada mediante una historia narrativa que busca progresar en la formulación de sus ideas, la cual denomina tradición de investigación: cfr. *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., cap. VI.

<sup>543</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., cap. I, VII, VII, IX, X, XI y XII; *Ética y política*, op. cit., cap. III, VIII, IX y XI.

Hemos explicado que toda práctica es una actividad cooperativa socialmente establecida, promotora de unos bienes internos y externos que repercuten en el plano individual y social. Pero las prácticas requieren de la enseñanza-aprendizaje de habilidades, cualidades, consejos y, especialmente, de las virtudes intrínsecas a las prácticas, a partir de la relación con otras personas que participan de dicha actividad. Esto significa que quienes intervienen en las prácticas conforman un tipo determinado de comunidad por medio de la cual los individuos pueden comprender que el bien individual y común no son realidades disociadas. Las prácticas necesitan de las comunidades para realizarse como bien compartido, mientras que las comunidades sin las prácticas no podrían alcanzar el bien común y, por lo tanto, tampoco su prosperidad.<sup>544</sup>

La unidad de vida narrativa permite construir un yo personal y un proyecto para alcanzar una vida buena, cuando las acciones del hombre están orientadas por las virtudes hacia un bien o fin superior. Pero cualquier proyecto unificado del hombre que pretenda ese tipo de vida no puede plasmarse aisladamente, sino por medio de la reciprocidad con otros miembros de una comunidad. Además en el pensamiento de MacIntyre, la unidad de vida narrativa está ligada a la unidad de vida moral, y puesto que los conceptos morales están insertos en los ordenamientos sociales, será necesaria una comunidad en donde se establezcan dichos conceptos para la unidad narrativa. Las comunidades tampoco podrían existir ni florecer si la vida de sus integrantes estuviera atomizada, pues no cabría la posibilidad de realizar bienes compartidos ni de entablar la búsqueda misma del bien común. También la dependencia y la vulnerabilidad, como características que acompañan al

---

<sup>544</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 233, 237-238, 241; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 129-130, 165, 169; *The Task of Philosophy, Moral philosophy and contemporary social practice*, op. cit., pp. 105-106.

hombre durante su vida, pueden solventarse dentro de las comunidades de tal manera que el yo como unidad narrativa pueda alcanzar su fin.<sup>545</sup>

Las tradiciones son el bagaje cultural que una persona o una comunidad heredan del pasado y que conforman la identidad personal y social. La transmisión del bien y de las virtudes son las cuestiones más relevantes heredadas de nuestros antepasados para la práctica de la vida moral. Pero las tradiciones sólo perviven cuando están acompañadas por las virtudes morales y de un específico orden social como las comunidades: las virtudes fortalecen la práctica de las tradiciones, y las comunidades son el lugar para el aprendizaje y la transmisión de las tradiciones.<sup>546</sup>

A lo largo de su vida, el hombre transcurrirá por diversas etapas de vulnerabilidad y dependencia, debido a las limitaciones propias de la naturaleza humana y necesitará de la asistencia de otras personas para alcanzar sus propios bienes. Por este motivo MacIntyre considera que las diversas dificultades humanas pueden solucionarse mediante las relaciones sociales comunitarias de reciprocidad, deliberación y representación asistidas especialmente por las virtudes de la dependencia como la justa generosidad, la misericordia, la amistad y la veracidad. Cuando una comunidad protege con eficacia los más necesitados o a los minusválidos indica que sus miembros son razonadores prácticos, que las relaciones sociales son verdaderamente sólidas y que es una comunidad floreciente.<sup>547</sup>

Pero el ser humano necesita de las virtudes morales e intelectuales para florecer y constituirse en un razonador práctico e independiente. Este objetivo

---

<sup>545</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 252-254, 268-271, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 245-248; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 11-12, 160, 169, 183; *Ética y política*, *Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, op. cit., 303, 317-322.

<sup>546</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 271-272, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., p. 252; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 167-171; *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 337-339.

<sup>547</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 158, 172, 196-197; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 10-12, 163-164, 137-138, cap. X y cap. XII.

no podría lograrse sin la educación moral impartida por otras personas de la misma comunidad que advierten la repercusión de la educación en las virtudes tanto dentro de la comunidad como para la actividad política, porque las virtudes posibilitan dirigir los deseos y pasiones egoístas hacia el bien individual y el bien común, y participar de una red de reciprocidad social. También el florecimiento de cualquier comunidad local se observa a partir de su racionalidad práctica, como consecuencia de una profunda educación en las virtudes morales e intelectuales. MacIntyre explica que la ética de las virtudes requiere una educación principalmente práctica, más que teórica, a través de las actividades cotidianas de la vida social, que luego favorecerá la realización del bien individual como razonadores prácticos e independientes y el bien común como seres racionales y dependientes. Por lo tanto, la calidad política dependerá del nivel de ejercicio de las virtudes de los miembros de una comunidad.<sup>548</sup>

También la educación en las virtudes requiere primero de la inteligencia práctica y de modelos ejemplares, y luego de la enseñanza de la teoría moral. Por eso para la educación moral tanto los padres, maestros, amigos, etc., deben enseñar hábitos, fomentar buenos deseos, explicar el sentido de las virtudes, etc., pero sobre todo deben ser ejemplos y modelos a imitar de forma práctica. Según MacIntyre, la importancia de poseer hábitos virtuosos radica en la posibilidad de realizar razonamientos sólidos sobre temas morales y políticos, pues solo los buenos están en condición de realizar juicios teóricos acertados respecto a praxis moral.<sup>549</sup> Al respecto, MacIntyre nos aclara:

Y las audiencias adecuadas para las lecciones en que se han convertido la *Ética a Nicómaco* y la *Política* son aquéllos que poseen no sólo una recta habituación, sino también

---

<sup>548</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 76; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 128-129, cap. VIII; *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 142-143; *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, op. cit.; pp. 69-70.

<sup>549</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, op. cit., pp. 52 y 71; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 12-128 y 144.

la experiencia necesaria que los cualifique como potenciales legisladores, jueces, jefes de grupo familiares, etc.<sup>550</sup>

Con la intención de explicar la importancia de las virtudes morales y del bien para la vida personal y social, nuestro autor comenta la relación que establece Aristóteles entre la educación de las virtudes y de la política: en la práctica de las virtudes debemos procurar imitar a los legisladores. A partir del comentario del Estagirita, MacIntyre formula una analogía entre el bien para los individuos y el bien para el legislador, pues nadie puede ocuparse del bien propio o de la familia sin preocuparse del bien de la comunidad política.<sup>551</sup>

Como una virtud esencial para cualquier gobernante, MacIntyre opina que la prudencia cumple un rol especial en la complementariedad ético-política: es la primera de las virtudes morales porque busca el bien en situaciones particulares y permite juzgar y actuar según el término medio de la virtud. También considera a la prudencia como una virtud fundamental para el conocimiento intelectual pues, frecuentemente, los errores intelectuales tienen su origen en errores morales y, por lo tanto, para deliberar y juzgar prudentemente, debemos someter estas capacidades a la deliberación y al juicio de aquellas personas o asociaciones que consideremos idóneas.<sup>552</sup>

Otra virtud central, para cualquier proyecto que busque complementar la ética con la política, es la veracidad. Nadie podría participar como miembro de cualquier comunidad si no existiera una base de fiabilidad recíproca. En MacIntyre, la veracidad es una virtud indispensable en la vida social del hombre, pues mediante ella se nos transmiten las personales limitaciones morales e intelectuales, expresamos lo perjudicial de una relación personal,

---

<sup>550</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, op. cit., p. 53.

<sup>551</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 56-57; *Tras la virtud*, op. cit., 191-192; *Animales racionales y dependientes*, op. cit. 159-160 y 185-187.

<sup>552</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, op. cit., p. 305; *Tras la virtud*, op. cit., pp. 194-195; *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 124-130.

desarrollamos otras virtudes conexas, deliberamos sobre nuestras relaciones sociales, aprendemos a ser realistas.<sup>553</sup> Con un inusual estilo discursivo, nuestro autor declara a modo de imperativo categórico:

Mantente veraz en todas tus acciones, siendo incondicionalmente veraz en todas tus relaciones, y mintiendo a los agresores sólo con vistas a proteger esas relaciones veraces contra los agresores, e incluso entonces sólo cuando mentir sea el daño menor que puede facilitar una defensa eficaz contra la agresión.<sup>554</sup>

En *Tras la virtud*, MacIntyre explica que la ética no solamente implica el ejercicio de las virtudes, sino también de las normas y de las leyes para cualquier proyecto común o para un bien compartido. Posteriormente, citando a Tomás de Aquino, justificará la función moral que tiene la ley en la educación y corrección de las personas con vicios graves, ya que las leyes humanas son verdaderas leyes cuando derivan de la ley natural.<sup>555</sup> MacIntyre define a la ley humana como: “un conjunto de preceptos de razón promulgados por la debida autoridad y dirigidos al bien común”<sup>556</sup>, precisando que la función de las leyes es la transformación de las pasiones y la promoción de la virtud mediante la estructura de las prácticas comunitarias. No obstante, tanto la ley natural como la ley humana necesitan del conocimiento, de la indagación y de la racionalidad acerca del bien individual y común de los seres humanos. En una sociedad, la ley natural determina las precisiones para la virtud de la justicia y promueve el establecimiento de leyes que conducen al bien común. Por lo tanto, cuando los legisladores y jueces advierten la existencia de la ley natural, están más

---

<sup>553</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 192-193 y 219. MacIntyre comenta el aporte que le hicieron Kant y Mill acerca de esta virtud: “La reflexión sobre Kant y Mill me han llevado a una concepción de la veracidad como algo que informa las relaciones humanas y es requerido por ellas, una concepción que integra las inquietudes acerca de la verdad y las inquietudes acerca de la confianza” Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, Verdad y mentira: ¿Qué podemos aprender de Kant?*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 225.

<sup>554</sup> Cfr. *ibídem*, p. 223.

<sup>555</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit. p. 191; *Ética y política. Ensayos escogidos II, La subversiva ley natural: El caso de Tomás de Aquino*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 85 y 86.

<sup>556</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, La subversiva ley natural: El caso de Tomás de Aquino* op. cit., p. 106.

capacitados para el reconocimiento del bien común y para el ejercicio de la virtud de la prudencia política.<sup>557</sup>

La capacidad moral característica de los hombres implica una responsabilidad social por el desempeño de los diversos roles en los que nos hallamos involucrados. MacIntyre indica que un agente moral responsable en el cumplimiento de los roles sociales debe practicar las virtudes de la integridad y de la constancia. La integridad proporciona una coherencia moral en cualquier rol social, y la constancia consiste en la continuidad del buen obrar. Además, ambas son el sustento de las demás virtudes necesarias para un orden social.<sup>558</sup> MacIntyre es consciente de que, a pesar de la responsabilidad social de los miembros de una comunidad, los conflictos de índole moral pueden surgir en cualquier momento y, en algunas circunstancias, hasta será conveniente que eso suceda. Pero en una sociedad en donde la ética y la política sean complementarias, los conflictos morales no son sólo morales:

Nótese también que las dimensiones del conflicto moral no son sólo morales, al menos si la moral se concibe estrictamente: son político-morales, económico-morales, religiosos-morales, y a veces de hecho económico-político-religioso-morales.<sup>559</sup>

La relación de la moral con otros órdenes sociales contribuye a que las personas puedan tener un punto de vista independiente para reconocer los propios errores en el cumplimiento de un rol social, y para preguntarse y conocer aquello que desconocen y que probablemente los pueda llevar a cometer un error. El desconocimiento de un bien que debería haberse realizado o un mal que debería haberse evitado tiene una responsabilidad personal y social. De modo muy claro, en la ficción “El caso J”<sup>560</sup>, nuestro autor alude a la

---

<sup>557</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 87-89, 91, 109.

<sup>558</sup> Cfr. *ibídem*, p. 305-307.

<sup>559</sup> Cfr. *ibídem*, p. 310.

<sup>560</sup> En esta ficción MacIntyre narra la historia de un individuo alemán durante el régimen nazi. El señor J vive en una estructura social en donde los roles están bien definidos, y esto lo lleva a colaborar indirectamente con el nazismo. Nuestro autor no quita culpa a tal individuo porque tenía la obligación moral de saber cuál era la intención y las consecuencias de la tarea que

importancia del ejercicio de la moral, pero con cierta independencia de los roles sociales. Esta independencia permite que la moral no quede sometida al cumplimiento de un determinado rol social, capacitando la justificación racional del bien mediante la deliberación reflexiva y crítica realizada con otros miembros partícipes de la estructura social.<sup>561</sup>

MacIntyre propone una ética de la conversación para la deliberación y ejercicio del bien individual y común en una comunidad, con la debida formación de los miembros para expresar racionalmente las propuestas personales y las críticas ajenas. La ética conversacional puede llevarse a cabo teniendo como virtud primordial la virtud de la tolerancia. Nuestro autor muestra cierta prudencia al considerar la tolerancia como virtud, pues sólo lo será en la medida que sirva para la deliberación racional en la búsqueda de los bienes individuales y comunes; en situaciones en las que peligra el bien común, la verdad o el respeto de los miembros de la comunidad, será inevitable una racional intolerancia. En el orden de la deliberación, la complementariedad entre la ética y la política conlleva que, cuando se delibera sobre el propio bien, también se delibera sobre el bien comunitario y viceversa.<sup>562</sup>

A modo de conclusión queremos expresar que la relación entre la ética y la política en MacIntyre es de una imprescindible complementariedad: ambas se necesitan y se perfeccionan mutuamente. La ética no podría aplicarse sin un ordenamiento político, y la política no podría cumplir con la función de realizar el bien de las personas sin una ética. Solamente en una relación de complementariedad entre ambas, es posible la integración del bien común con el bien individual.

---

realizaba. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, op. cit., pp. 297-303.

<sup>561</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 311-312 y 324.

<sup>562</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 325, 339-341, 351.

La deliberación sobre el bien surge ante la necesidad de los integrantes de una comunidad de establecer una concepción sobre lo bueno que subordine todos los bienes a un bien superior. Nuestro autor mantiene que el proceso deliberativo sobre el bien implica la unidad moral y política, a partir de establecer que no se puede deliberar sobre el propio bien sin deliberar acerca de la propia comunidad política y viceversa.<sup>563</sup> MacIntyre intenta consolidar esta unidad justificándose en el pensamiento aristotélico, al considerar que la *Ética a Nicómaco* se comprende adecuadamente en el contexto formulado por la *Política*, y rechazando la explicación separada de ambos libros en los ambientes académicos actuales:

La *Ética* es leída casi siempre en una serie de cursos a un grupo de estudiantes, normalmente en los departamentos de filosofía por profesores con formación filosófica, mientras que la *Política* se lee más a menudo en un tipo de cursos bastante diferentes para otro tipo de estudiantes bastante diferentes, normalmente en los departamentos de ciencias políticas por profesores formados en teoría política. Este divorcio entre la *Ética* y la *Política* tiene, por supuesto, una larga historia. Y uno de esos efectos ha sido capacitarnos para ignorar el hecho de que la *Ética a Nicómaco* es la ética de un ciudadano y para un ciudadano de una *polis* y que la praxis social articulada por la teoría aristotélica es la praxis de una *polis*. Así pues, podemos hacer muy plausible la afirmación siguiente: no hay ética excepto como parte de la política y no hay política excepto como parte de una *polis*.<sup>564</sup>

### 6.3. EL ROL DE LA JUSTICIA EN LA COMPLEMENTARIEDAD ÉTICA-POLÍTICA

Nuestro intento de introducir el análisis de la justicia en la matriz de nuestra investigación, se debe a que para MacIntyre es uno de las nociones esenciales a lo largo de todas sus obras, y porque consideramos que tiene una clara repercusión en la complementariedad ético-política: la ética y la política no pueden ser comprendidas, sino a la luz de la justicia.

---

<sup>563</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, op. cit., pp. 67 y 68.

<sup>564</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Aristóteles frente a algunos aristotélicos del renacimiento*, op. cit., p. 24.

Pero el análisis de la justicia para MacIntyre requiere la incorporación de la racionalidad de manera conjunta, pues para nuestro autor tienen una concreta interdependencia tanto teórica como práctica.<sup>565</sup>

El establecimiento y desarrollo de cualquier comunidad política necesita de una racionalidad práctica sobre la cual se sustente un concepto de justicia necesario para la convivencia social. Nuestro autor juzga a la tradición cultural y social, que se hereda del pasado y se plasma en una determinada comunidad local, como el origen del establecimiento de cualquier concepto de justicia y de racionalidad práctica. La racionalidad histórica intrínseca a una tradición permite el establecimiento del concepto de justicia con el de racionalidad dentro de un contexto social como las comunidades locales.<sup>566</sup> Por lo tanto, para MacIntyre la relación entre la justicia y una determinada concepción del bien son imprescindibles.

Esta relación quedará ampliamente expuesta en *Justicia y racionalidad*. En esta obra MacIntyre reflexiona sobre las grandes corrientes filosóficas, para explicar que cada una de ellas poseía una justicia acorde a su racionalidad práctica: Homero, Platón, Aristóteles, san Agustín, Tomás de Aquino, la ilustración escocesa y Hume.

---

<sup>565</sup> “En 1982 dicté las lecciones Carlyle en la Universidad de Oxford sobre el tema “Algunas transformaciones de la justicia”. Al preparar el material de aquellas lecciones para la publicación, me di cuenta que las concepciones diferentes e incompatibles de la justicia están estrechamente vinculadas, característicamente, con las diferentes e incompatibles concepciones de la racionalidad práctica. Por consiguiente, la tarea de elaborar discusiones de los puntos de vista acerca de la justicia de Aristóteles, Gregorio VII y Hume resultó ser inseparable de la tarea de explicar las creencias acerca de la racionalidad práctica presupuestas o expresadas en esas visiones de la justicia. Las que se concebían originalmente como dos tareas distintas llegaron a fundirse en una sola”. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992, p.13.

<sup>566</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales e independientes*, op. cit., pp. 127-128, 165-166; *Tras la virtud*, op. cit., pp. 300-302.

### 6.3.1. La justicia como virtud y bien comunitario

Si hay una virtud de especial relevancia a lo largo de todo el pensamiento del autor escocés, ella es la justicia. Desde sus inicios intelectuales, como podemos observar en *Una interpretación del marxismo*, su preocupación por la moral y por lo social lo lleva a considerar a la justicia como una virtud de especial importancia. En la década de los sesenta, continúa profundizando en el análisis de la justicia pero desde una perspectiva analítica: *Historia de la ética, Secularización y cambio moral, Marxismo y Cristianismo*. Ya en su tercera etapa intelectual, y con la publicación de *Tras la virtud, Justicia y racionalidad* y *Tres versiones rivales de la ética*, el concepto de justicia quedará totalmente definido para ocupar un rol preeminente en la filosofía moral y política macinteryana. A partir de su incorporación a la Tradición, MacIntyre establece que la justicia podrá conectar a la ética con la realidad social.<sup>567</sup>

En consecuencia con lo anteriormente dicho, la justicia es un tema que se encuentra de manera implícita o explícita, a lo largo de toda la trayectoria intelectual de nuestro autor. Pero es a partir de *Tras la virtud*, cuando MacIntyre comienza a elaborar su tesis sobre la ética y la política, y la referencia a la justicia será ineludible como virtud y como bien comunitario; una vez introducido en la corriente de investigación aristotélico-tomista, nuestro autor recupera el contenido moral, social, histórico y práctico de la justicia en contraposición al carácter procedimental, a-histórico y vacío de moral, propio de la justicia liberal.<sup>568</sup>

---

<sup>567</sup> MacIntyre reconoce la deficiencia de sus primeras obras al considerar la filosofía moral como un área independiente y aislada. Esto repercutió en que MacIntyre utilizara las mismas categorías liberales en su crítica al liberalismo. Sólo a partir de su adscripción a la corriente aristotélico-tomista podrá establecer una crítica desde dentro de una tradición ajena al liberalismo. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, pp. 9-10 y 300; *Justicia y racionalidad*, op. cit., cap. VII y XI.

<sup>568</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., cap. XVII; *Justicia y racionalidad*, op. cit., cap. I, VII, VIII, XI y XVIII; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., cap. VI.

Para nuestro autor, la justicia ocupa un lugar central entre las virtudes porque conduce al juicio y a la obra recta, y porque es la principal virtud de la política al permitir establecer los bienes necesarios de cualquier comunidad política.<sup>569</sup> Formuladas estas argumentaciones concluimos que, si la justicia es la principal virtud que tienen en común la ética y la política, es atinado considerar que la justicia cumple una función inherente en la complementariedad ético-política.

MacIntyre continúa con las ideas de Aristóteles al reflexionar que la centralidad de la justicia como virtud, radica en la influencia que tiene sobre otras virtudes, incluso aquellas que no pertenecen al ámbito de la política. Pero la justicia, por sí sola, no permite establecer si una acción es verdaderamente buena y, por lo tanto, será necesaria una previa investigación y concepción sobre el bien para luego determinar un concepto de justicia.<sup>570</sup>

Con el objetivo de analizar la justicia desde el punto de vista de la virtud y no desde una perspectiva procedimentalista, MacIntyre recurre al pensamiento aristotélico para quien: “Ser justo es dar a cada uno lo que merece” y “la justicia es una mediedad, aunque no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque ella pertenece al medio y la injusticia a los extremos”; en consecuencia la ausencia de justicia implica la ausencia de cualquier virtud.<sup>571</sup> De tal manera, en el pensamiento de MacIntyre la justicia como virtud consiste en dar a cada uno según lo que merece y el florecimiento de la justicia en una comunidad surge a partir de criterios racionales de mérito, con un previo acuerdo socialmente establecido sobre dichos criterios.<sup>572</sup>

---

<sup>569</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 117-119; *Tras la virtud*, op. cit., pp. 300-302.

<sup>570</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos Aristotélicos modernos*, op. cit., pp. 63 y 64. En los capítulos II, VII y XVIII de *Historia de la ética* MacIntyre intuye la relación entre el bien y la justicia; posteriormente en *Justicia y racionalidad* realizará una explicación contundente entre la relación de ambos conceptos.

<sup>571</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 192.

<sup>572</sup> Cfr. *ibídem*, p. 192.

Al considerar a la justicia como un término medio, ésta adquiere un lugar clave dentro de las virtudes, porque lleva al hombre a juzgar rectamente y a actuar justamente, y porque es la virtud que concede especial relevancia a la dimensión social del recto obrar humano. Por otro lado, la práctica de las virtudes consiste en acciones que promueven el ejercicio de la justicia, y esto se comprueba porque los hombres virtuosos suelen buscar y realizar acciones justas.<sup>573</sup>

Como ya hemos explicado, las virtudes están constituidas por las prácticas, la unidad narrativa de la vida y la tradición. Según nuestro criterio, la justicia tiene una función específica con cada uno de estos conceptos, en función de su desarrollo y establecimiento:

a) las prácticas, como son actividades cooperativas socialmente establecidas, no podrían sostenerse si no mediara la justicia;

b) la unidad de la vida humana requiere de la rectitud de nuestra conducta, que se desprende del ejercicio de la justicia en nuestra vida; y

c) las tradiciones del pasado confieren una determinada identidad social y moral, solamente cuando las tradiciones transmitidas resultan justas entre los miembros de una comunidad del presente.

Como podemos observar, la justicia está íntimamente conectada con los hechos y las acciones que componen el concepto central de virtud, por lo cual no es extraño que MacIntyre, también siguiendo a Aristóteles, clasifique a la justicia y a la prudencia como dos virtudes interrelacionadas para el aprendizaje de la elaboración y ejecución de juicios y acciones rectas. El conocimiento de la justicia, de las virtudes, de las normas y de las leyes aporta la información imprescindible para el ejercicio del juicio, de modo que la

---

<sup>573</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p.117.

comprensión teórica pueda generar un principio general acerca de la virtud y del bien, desde el cual surgirán las premisas fundamentales de la razón práctica.<sup>574</sup> De esta manera, el hombre justo y prudente, informado por el resto de las virtudes, está capacitado para juzgar y actuar rectamente, y por lo tanto para tomar decisiones en una comunidad local.

En el pensamiento de MacIntyre, el primer lugar político donde debe ejercitarse la justicia es la comunidad local porque cualquier comunidad necesita establecer prioritariamente, por medio de la deliberación racional, los bienes comunitarios que sus integrantes desean compartir. Indefectiblemente, la deliberación sobre el bien lleva a la determinación de un tipo de justicia social como bien fundamental comunitario, de forma que deliberar sobre el bien implica deliberar sobre la justicia.<sup>575</sup> Como hemos dicho, la justicia es el fundamento para los acuerdos elementales en materia de política y de moral, y al respecto MacIntyre comenta:

Cuando Aristóteles alabó la justicia como primera virtud de la vida política, quiso sugerir que la comunidad que careciera de acuerdo práctico acerca del concepto de justicia debía carecer también de base necesaria para la comunidad política.<sup>576</sup>

En sus tres adaptaciones de *Marxismo y cristianismo*, MacIntyre critica al capitalismo y a la filosofía liberal, por las diversas injusticias sociales que este sistema y esta filosofía han producido en la humanidad.<sup>577</sup> Precisamente, una de las tareas que MacIntyre confiere a las comunidades locales es la protección de sus miembros frente a las relaciones sociales injustas generadas por capitalismo. Nuestro autor argumenta que el capitalismo impone relaciones impersonales,

---

<sup>574</sup> Cfr. *ibídem*, p. 129; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 132-133.

<sup>575</sup> Recién en una de sus últimas obras, MacIntyre analiza la importancia y describe la forma de la deliberación acerca de los bienes en una comunidad. Cfr. *Animales racionales y dependientes*, op. cit, pp. 126, 127 y 132.

<sup>576</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit. p. 300.

<sup>577</sup> Nos referimos a *Marxismo: una interpretación* (1953), *Marxismo y cristianismo* (1968) y *Marxismo y cristianismo* (1995). El autor reconoce que estas tres adaptaciones se debieron, no solamente a sus propios cambios de paradigma, sino también a las diversas adaptaciones que ha realizado el capitalismo en el siglo XX.

en donde la justicia no consiste en dar a cada uno lo que merece y por lo tanto los trabajadores no pueden poseer los recursos para hacer de su trabajo una contribución al bien común. Sólo cuando los individuos pueden acordar libremente las condiciones de empleo o de intercambio en el mercado es cuando esas condiciones pueden llegar a ser justas debido a la libertad de negociación:

Y en una sociedad de pequeñas unidades productivas, en la que cada uno tiene oportunidad de poseer (y no indirectamente, mediante acciones) los medios de producción –el tipo de producción a la que apuntaba Chesterton y otros distribucionistas–, los mercados libres serían una contrapartida necesaria e la libertad de propiedad y de la libertad de trabajo.<sup>578</sup>

A partir de su incorporación a la corriente de investigación aristotélico-tomista, el filósofo escocés mantiene que cualquier concepto de justicia no puede concebirse de manera neutral, sino que indefectiblemente, estará referido a algún tipo de racionalidad práctica. Pero la adquisición de la justicia depende del aprendizaje racional y de la práctica de actos justos experimentados por el ejemplo de quienes poseen una educación moral, y así la justicia resulta una precondition para la racionalidad práctica: la justicia es una condición para alcanzar cualquier bien. Por otro lado, teniendo en cuenta que el razonamiento práctico implica los bienes y las virtudes en las situaciones particulares sucede que no se puede ser racional en lo práctico sin ser justo.<sup>579</sup> MacIntyre realiza esta conclusión a partir de las explicaciones del Estagirita acerca de la justicia y de la racionalidad práctica:

Característicamente, las exposiciones sobre la justicia en Aristóteles apenas hacen referencia alguna a su versión del razonamiento práctico; y las discusiones sobre el razonamiento práctico, o más en general, sobre la teoría de la acción en Aristóteles, tienden a no decir nada acerca de la justicia. Ya que mi tesis principal es que el pensamiento de Aristóteles acerca de cada uno de estos temas es inteligible sólo a la luz de lo que dice acerca del otro, y tanto del uno como del otro sólo a la luz de lo que dice acerca de la polis, no podré explicar por qué –según el punto de vista de Aristóteles– la justicia es una virtud ni en qué consiste el ser justo sin exponer antes la parte esencial que juega el razonamiento práctico para que uno sea justo; ni tampoco podré decir qué

---

<sup>578</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Marxismo y cristianismo*, op. cit, p. 14.

<sup>579</sup> Cfr. *ibídem*, p. 136 y 137; Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 186-187.

es el razonamiento práctico sin explicar por qué –también según Aristóteles– nadie puede ser racional en lo práctico sin ser justo.<sup>580</sup>

Cuando MacIntyre redefine a la justicia como justa generosidad –sin dejar de lado el mérito y el bien– lo hace teniendo en cuenta que la justicia necesita ir acompañada de la generosidad para una verdadera correspondencia con los otros miembros de la comunidad.<sup>581</sup> La justa generosidad resulta una virtud más completa que la justicia a secas y favorece los vínculos comunitarios para el reconocimiento de la dependencia.

También para MacIntyre el concepto estricto de justicia es insuficiente como elemento de vínculo ético y político entre los miembros de una comunidad. Nuestro autor intenta solucionar tal asunto incorporando la virtud de la amistad con vista a la convivencia de la comunidad y a la realización del bien común, de manera que el binomio justicia-amistad tiene especial preponderancia para el florecimiento de una comunidad, y para fomentar entre los miembros de la misma la capacidad de razonar prácticamente.<sup>582</sup>

El ejercicio de la justicia y de la amistad permite que dentro de una comunidad de bienes compartidos sea posible comprender la relación entre las virtudes y la moral de las leyes, pues la violación de las leyes justas implica una falta moral personal y una agresión a la comunidad; la virtud de la justicia requiere para su desarrollo un contexto social como las comunidades, en el cual existan criterios racionales de mérito y un acuerdo social sobre los criterios de racionalidad práctica. Debido a esta relación MacIntyre afirma que el derecho y la moral no pueden ser independientes.<sup>583</sup> El valor moral de las leyes se sustenta

---

<sup>580</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p.115. Podemos aseverar que esta cita constituye la esencia de *Justicia y racionalidad*.

<sup>581</sup> Cfr. *ibídem*, p. 142-143.

<sup>582</sup> La amistad tendrá una función social mucho más relevante que la otorgada por Aristóteles. Por ejemplo, MacIntyre considera que la amistad es fundamental para la representación de quienes, por algún motivo, no pueden hacerlo por sí mismos. Cfr. *Animales racionales y dependientes*, op. cit., cap. XII; *Tras la virtud*, op. cit., pp. 196-197.

<sup>583</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit. p. 191-193. Al respecto MacIntyre aclara en el prefacio de *Justicia y racionalidad*: “Este hecho me permitió responder a otra *lacuna* en *Tras la*

en el respeto a la virtud de la justicia, pues las leyes serán verdaderamente justas cuando promuevan el bien común sin que recaiga un peso desproporcionado sobre algunos en beneficio de otros y cuando sean dictadas por la debida autoridad.<sup>584</sup>

### 6.3.2. La racionalidad práctica como fundamento de la justicia

A partir de *Tras la virtud* MacIntyre repara en las diversas concepciones de la justicia, motivo que lo llevará posteriormente a pensar que detrás de cada una de ellas se halla una determinada racionalidad. Es así como divide en tres grandes grupos lo que él considera las principales racionalidades prácticas:<sup>585</sup>

- a) actuar según la base de los cálculos de costes y beneficios;
- b) actuar según un criterio imparcial que no atribuya privilegio particular a intereses particulares; y
- c) actuar para alcanzar el bien último y verdadero de los hombres.

MacIntyre continúa con las ideas de Aristóteles al afirmar que la centralidad de la justicia como virtud radica en la importancia que tiene sobre otras virtudes, incluso de algunas que no pertenecen al ámbito de la política. Pero la justicia por sí sola no permite establecer si una acción es verdaderamente buena y, por lo tanto, será necesaria una previa investigación y

---

*virtud*, subrayada por más de un crítico que presentaba equivocadamente este libro como una defensa de "una moralidad de virtudes" como una alternativa a "una moralidad de reglas". Semejantes críticos no lograron darse cuenta de la manera en que se decía que cualquier moralidad adecuada de las virtudes exigía como contrapartida "una moralidad de leyes" (*Tras la virtud*, segunda edición, pp. 150-152); una moralidad tal porque "saber aplicar la ley, en sí mismo, solo es posible para alguien que ya posee la virtud de la justicia" (p. 152). Una preocupación central de esta secuela de *Tras la virtud* es la naturaleza de esta conexión entre la justicia y las leyes", pp. 13 y 14.

<sup>584</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, La subversiva ley natural: El caso Tomás de Aquino*, op. cit., p. 89.

<sup>585</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 20.

concepción sobre el bien para luego determinar un concepto de justicia.<sup>586</sup> En *Tras la virtud*, MacIntyre aborda el concepto de racionalidad práctica pero con escasa profundidad, consciente de la necesidad de explorar más este concepto para su filosofía política.<sup>587</sup> Este proyecto se concretará de una manera intensa en *Justicia y racionalidad*, y de manera accesoria en *Animales racionales y dependientes*. A partir de estas dos últimas obras podemos decir que la profundización sobre el tema de la racionalidad práctica llevó a tres principios: primero, para establecer una idea global de bien a partir de la cual se podrán resolver racionalmente los conflictos; segundo, como principal referencia para establecer un concepto de justicia; y tercero, para que el ser humano pueda ser un razonador práctico e independiente.

Como hemos explicado en el desarrollo de la antropología filosófica macinteryana, la racionalidad es una de las características esenciales del hombre por medio la cual sus acciones están guiadas teleológicamente por la razón. De este modo los deseos y las facultades humanas pueden ordenarse hacia lo que han determinado como verdadero bien. Pero para ello, la racionalidad requiere de una determinada concepción del bien en general como fundamento de todas sus acciones racionales, y entonces, cualquier creencia acerca de lo bueno y de lo mejor debe estar racionalmente fundamentada en alguna concepción inicial de lo bueno para uno y para los otros. Pero, teniendo en cuenta que en la

---

<sup>586</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, op. cit., pp. 63 y 64. En los capítulos II, VII y XVIII de *Historia de la ética* MacIntyre parece intuir la relación entre el bien y la justicia.

<sup>587</sup> "En 1981 publiqué la primera edición de *Tras la virtud*. En ese libro concluí "nosotros, a pesar de los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y de un siglo de sociología, todavía carecemos de cualquier propuesta coherente racionalmente defendible del punto de vista liberal individualista" y, al mismo tiempo, que "la tradición aristotélica pudo restablecerse de manera que devuelva la racionalidad y la inteligibilidad a nuestras actitudes y a nuestros compromisos morales y sociales". Pero también concluía que estas conclusiones requerían del apoyo de un relato de la racionalidad, a la luz del cual las valoraciones rivales e incompatibles que constituyen el argumento de *Tras la virtud* pudieran defenderse adecuadamente. Prometí un libro en el que intentaría decir, a la vez, por qué es racional actuar de una forma determinada en lugar de otra y por qué es racional promover y defender una concepción de la racionalidad en lugar de otra. He aquí el libro." Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit. p. 13.

elección de este bien superior dentro de un determinado contexto social y cultural.<sup>588</sup>

En definitiva, la racionalidad práctica requiere en su origen de conocimientos teóricos para que luego puedan ser aplicados en la práctica. Dichos conocimientos teóricos se sustentan en una determinada concepción antropológica, en una metafísica y en la experiencia humana. Esto significa que, si bien el hombre establece una racionalidad práctica a partir de una concepción heredada acerca del bien, luego deberá razonar sobre lo bueno y lo mejor en sí mismo y decidir, ayudado por las prácticas morales buenas, desde su circunstancia personal.<sup>589</sup> MacIntyre concede una importancia relevante a las prácticas morales para el conocimiento del bien porque considera que las virtudes y los vicios influyen sobre el conocimiento del bien y la orientación de la acción.<sup>590</sup>

Siendo coherente con la tradición de investigación a la que pertenece, MacIntyre considera que la racionalidad práctica implica el bien, porque “el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran”<sup>591</sup>, pero no solamente el conocimiento del bien sino también, y fundamentalmente, la acción respecto al bien superior y verdadero de los hombres. De esta manera, la racionalidad práctica se hace plenamente efectiva mediante la adquisición de las virtudes pues, como sentencia nuestro autor, no se puede ser racional en lo práctico sin ser virtuoso, como tampoco se puede ser virtuoso, sin ser racional en lo práctico; consecuentemente, ser inculto en las virtudes consiste en ser incapaz

---

<sup>588</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 201-206; *The Task of the Philosophy, First principles, final ends, and contemporary philosophical issue*, op. cit., pp. 143-146; *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 13-15; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 111, 114-115 y 133.

<sup>589</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., 193-196.

<sup>590</sup> Vemos oportuno aclarar que la razón práctica, en sí misma, proporciona una explicación causal tanto del origen de la acción racional como de la menos racional o infra-racional. La acción moral se deriva como una consecuencia de la acción racional, cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit. pp. 134-138; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 115; *Ética y política, Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, op. cit., p. 305.

<sup>591</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1094<sup>a</sup> 4.

de juzgar rectamente acerca de lo bueno y de lo mejor, tanto para uno como para los otros. Cuando MacIntyre remite esta apreciación al ámbito de la justicia, especifica que si las virtudes tienen este cometido respecto a la racionalidad práctica, entonces la justicia por antonomasia también lo tendrá, y por lo tanto, la persona que no exige ni da lo que debe fracasa en la racionalidad práctica.<sup>592</sup>

MacIntyre considera que el establecimiento de los bienes es necesario para que la razón pueda partir de unas premisas que guíen a la acción. Pero a diferencia de la postura liberal, por la cual todos los bienes poseen igual calificación, nuestro autor determina que los bienes deben estar jerárquicamente ordenados al bien último y verdadero. Esta jerarquía de bienes permite al hombre determinar los criterios para que la acción tenga razones adecuadamente buenas. Justamente, una concepción opuesta al liberalismo requiere que la determinación de los bienes se realice de manera conjunta, dentro de un ordenamiento político con las características de una comunidad.<sup>593</sup>

Debemos tener en cuenta otro aspecto esencial de la racionalidad práctica según nuestro autor: el razonamiento práctico es, por su propia naturaleza, el razonamiento junto con otros, generalmente dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales que sólo pueden darse dentro de una comunidad. Por este motivo, el filósofo escocés, en *Animales racionales y dependientes* amplía el desarrollo de la racionalidad práctica hacia el ámbito de las relaciones sociales, pues considera que la racionalidad práctica tiene implicaciones en las relaciones morales y políticas y, en consecuencia, debemos

---

<sup>592</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 20 y 136; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 99, 106, 110-111, 116, 129 y 142.

<sup>593</sup> Respecto a este tema, MacIntyre reconoce su deuda con Elizabeth Ascombe (*Modern Moral Philosophy*, 1958). Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit. p.77.

razonar de manera conjunta con otros individuos acerca del bien común, lo cual implicar razonar políticamente.<sup>594</sup>

En su ensayo *Las estructuras sociales y sus amenazas para la vida moral*,<sup>595</sup> MacIntyre concibe a los individuos como *agentes morales*, una vez que han desarrollado la racionalidad práctica. Los agentes morales son individuos con una identidad distinta de la actividad social que desempeñan; capacitados para cuestionar los criterios socialmente establecidos, en vistas tanto al bien propio como al bien de la comunidad; y responsables de dar cuenta de sus propios actos. Esto significa que el pensamiento específico de un agente moral es el pensamiento práctico, enfocado siempre hacia la praxis del bien en general, pero concretado en particularidades como el bien en la política, en la economía, en la religión, en el trabajo, en la comunidad, etc.<sup>596</sup>

## 6.4. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO

Estamos en condiciones de confirmar que para MacIntyre las concepciones de la ética y de la política están fundamentadas en una determinada antropológica filosófica, en la que *una naturaleza tal como es por medio del bien individual y común busca su perfección para llegar a ser tal como debería ser si realizara su naturaleza esencial*. Para entender el transcurso del primer estadio de la naturaleza humana al segundo, MacIntyre desarrolla conceptos antropológicos como: la identidad personal, la unidad narrativa, la racionalidad y el lenguaje, la dependencia y la vulnerabilidad, el florecimiento humano, la independencia como razonadores prácticos que fundamentalmente se pueden poner en práctica con la educación, las virtudes y las relaciones

---

<sup>594</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp.165, 166 y 184. *Justicia y racionalidad*, op. cit., 334-335 y 338-339; *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pp. 284-289.

<sup>595</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política: Las estructuras sociales y sus amenazas para la vida moral*, op. cit., pp. 297-323.

<sup>596</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 303-310.

comunitarias. Estos conceptos tienen una especial relevancia en el tratamiento teórico de la ética y de la política.

El pasaje del primer estadio al segundo, o sea el desarrollo de las características antropológicas, puede hacerse efectivo por una interrelación entre la ética y la política. La conexión entre la ética de las virtudes y la política de las comunidades es la única manera posible de lograr un bien común que permita tanto la perfección humana personal como la perfección de la vida social. El florecimiento humano requiere de un esfuerzo personal en el desarrollo de las virtudes y de la convivencia con otros seres humanos que participan de la comunidad política y poseen un bien superior compartido.

También hemos explicado que el florecimiento humano, o llegar a ser un razonador práctico independiente, resulta del tránsito de la naturaleza humana *tal como es* hacia la naturaleza humana *tal como debería ser*, y se concreta cuando el hombre orienta sus acciones hacia su propio bien, a través de la educación, del ejercicio de las virtudes morales e intelectuales, y con otros seres humanos. Este pasaje del primer estadio de la naturaleza humana a otro *-tal como si realizara su telos-* sucede cuando los hombres se comportan como animales racionales, orientando sus deseos e inclinaciones humanas hacia aquello que han juzgado que es su bien y el de los otros, sabiendo dominar las respuestas inmediatas a los estímulos. Pero también las comunidades locales logran un florecimiento a partir de la racionalidad práctica de sus miembros, y de una profunda educación en las virtudes morales e intelectuales.<sup>597</sup>

Tanto el florecimiento personal como el comunitario implican un perfeccionamiento general, pero especialmente y, sobre todo, un perfeccionamiento moral puesto que de esta manera es posible alcanzar los

---

<sup>597</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op.cit., p. 76; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., 133; *Justicia y racionalidad*, op. cit., p. 137; *Ética y política, Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, op. cit., 311 y 312.

bienes verdaderamente genuinos del hombre y de la comunidad, que engloban a otros bienes menores. Pero tanto el florecimiento personal como el social solo pueden darse en un contexto social comunitario.

La naturaleza social del hombre implica que el ser humano no puede vivir al margen de ninguna comunidad y tampoco desconectado de ninguna moral socialmente aceptada. Aristóteles, por ejemplo, no concebía la ética en la vida del individuo particular sino en la vida de la ciudad y entendía que el individuo es inteligible como un *politikon zoon* y, por lo tanto, el hombre sólo puede conocer y ejercer la virtud dentro de una comunidad política. De esta manera el bien o el mal de una persona no solo le afectan a él mismo, sino que también a la comunidad porque fomentan o alejan el éxito del proyecto del bien común.

El hombre sólo puede alcanzar su perfección humana perteneciendo a una comunidad porque necesita un lugar que le permita, por medio de vínculos sociales, adquirir los conocimientos y la educación necesaria para la excelencia moral. Pero además el hombre, para adquirir la perfección humana, necesita poner en práctica las virtudes para su florecimiento personal dentro de un contexto social. Esto significa que la perfección humana es indisociable de la perfección moral y que sólo puede llevarse a cabo en un ámbito político.

La dependencia y la vulnerabilidad son características del ser humano que sólo pueden ser auxiliadas por medio de las relaciones sociales que establecen los hombres dentro de una comunidad (la reciprocidad, la deliberación y la representación), partiendo de una racionalidad práctica establecida socialmente. Pero también debemos advertir que las prácticas justas y una concepción del bien determinados comunitariamente tiene una

repercusión indispensable en la esfera de la política, y los individuos pueden comprender que el bien individual y el común no son realidades disociadas.<sup>598</sup>

A esta altura del desarrollo de la investigación advertimos la necesidad de detenernos para aclarar una cuestión que puede prestarse a ciertas confusiones. Ya hemos dicho que Alasdair MacIntyre no pretende elaborar un proyecto político sino más bien restaurar una filosofía moral adaptada a un contexto social que permita el florecimiento humano y una defensa ante las agresiones del Mercado y del Estado. Si bien Aristóteles y Tomás de Aquino han sido los principales referentes de MacIntyre para la elaboración de su filosofía política, nos parece conveniente aclarar algunos puntos sustanciales a propósito de los tres autores:

- a) poseen una ética común que difiere en cuestiones circunstanciales políticas y religiosas;
- b) tienen propuestas políticas distintas; y
- c) la relación ética-política es similar entre Tomás de Aquino y MacIntyre, pero diferente respecto a Aristóteles.

Aristóteles destaca la preeminencia de la Ciencia Política sobre la ética, por lo tanto el bien humano supremo es el bien político y la ciencia que trata sobre él es la suprema. Por lo tanto el bien de la *polis* es superior al bien del hombre y la ética es parte de la política.<sup>599</sup> De esta manera la *polis* es un bien en sí mismo al que se halla sometido el bien del hombre.

A diferencia de Aristóteles, para Tomás de Aquino el bien común es el bien superior de una sociedad porque se encuentra por encima del Reino y de

---

<sup>598</sup> MacIntyre desarrolla ampliamente estos temas en *Animales racionales e independientes*, op. cit., cap. I, VII y XIX.

<sup>599</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1094a 1-1095b 1.

las personas. A partir del bien común se establecen las leyes permitiendo que las personas no pierdan su individualidad bajo el reinado. Por este motivo estipula que la ley como instrumento para la educación moral.<sup>600</sup>

Las comunidades propuestas por MacIntyre no constituyen un proyecto político sino que tienen una finalidad principalmente moral y social. Los individuos pueden pertenecer a diversas comunidades debido al carácter flexible de las mismas.

Estas aclaraciones nos sirven para comprender que en la corriente de investigación en la que está inscrito MacIntyre la ética y la política tienen una estrecha relación, pero de acuerdo a los autores o a las diversas escuelas internas a la Tradición la relación tendrá unas especificaciones distintas. Consideramos que nuestro autor posee una visión particular de la ética, de la política y de la relación entre ambas dentro del marco de la Tradición como corriente de investigación. Partiendo de la filosofía política de Aristóteles y de Tomás de Aquino, la complementariedad entre la ética y la política en Alasdair MacIntyre puede concebirse por el sentido moral de la política y por el sentido político de la moral.

La complementariedad ética-política en MacIntyre surge a partir de una particular concepción de la ética y de la política. Partiendo de la definición aristotélica de virtud, MacIntyre redefine este concepto con la idea de establecer los parámetros comunes a las concepciones de virtud más relevantes en la historia de la ética, y para ello determina las prácticas, la unidad de vida narrativa y las tradiciones como elementos comunes a tales concepciones.<sup>601</sup>

---

<sup>600</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Del reino*, Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 117-118; Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II, La subversiva ley natural: El caso Tomás de Aquino*, Granada, Nuevo Inicio, 2007, pp. 85-86.

<sup>601</sup> Si bien en *Tras la virtud* (1981) es en donde MacIntyre realiza su definición personal acerca de la virtud, en *Historia de la Ética* (1966) nuestro autor parece percibir la importancia de las virtudes clásicas.

También profundiza en virtudes como la misericordia, la amistad y la veracidad en función de la dependencia y de la vulnerabilidad humana, y formula la virtud de la justa generosidad tan importante en una comunidad. Con cierta analogía con la *polis* griega, MacIntyre considera las comunidades como las sociedades políticas adecuadas para el florecimiento de la naturaleza humana, y como lugar de la deliberación, de la representación y de la reciprocidad en función del bien común.

Como ha explicado MacIntyre las prácticas humanas son buenas en cuanto producen el bien interno de una actividad y, en consecuencia, el bien interno de unas prácticas sociales es el bien común de una comunidad. Con esto pretendemos explicar que la política existe porque el ser humano es naturalmente político y necesita de las virtudes políticas para lograr bienes internos de la actividad política, pues la política es la actividad superior de la vida humana.<sup>602</sup>

La ética tiene como objetivo el bien y la felicidad humana por medio del perfeccionamiento moral del hombre a través de la vida política porque es la actividad que se encarga del bien superior de los hombres. De aquí se puede concluir que los actos humanos más elevados son aquellos que provistos de una moral están en relación con la política.

Si el objetivo principal de la política es alcanzar el bien común de una sociedad, esto significa que la política es una actividad esencialmente moral porque se encarga del bien político de los ciudadanos y nada más que la política puede encargarse de ello.

El establecimiento de la unidad entre la ética y la política requiere del aporte de las tradiciones heredadas, aunque las tradiciones culturales y sociales sólo perviven cuando están acompañadas por las virtudes morales e

---

<sup>602</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1094 a

intelectuales, y dentro de un específico orden social como son las comunidades: las virtudes fortalecen la práctica de las tradiciones y las comunidades son el lugar para el aprendizaje y la transmisión de la racionalidad práctica específica de la tradición.

También hemos comprobado que la complementariedad ética-política exige una racionalidad práctica que guíe la acción individual y colectiva hacia el bien último y verdadero de los hombres. A la vez, el ejercicio de las virtudes permite juzgar rectamente sobre el bien y adquirir la racionalidad práctica.

El bien común es el bien superior hacia el que están dirigidas la acción individual política y la comunidad. Las personas se integran a la vida de la comunidad por su naturaleza social y para participar del bien común. La comunidad está al servicio de sus miembros siempre que se mueva por el bien común y el bien particular porque, según el mismo MacIntyre, la comunidad en sí misma carece de sentido.<sup>603</sup> Esto nos hace suponer que para nuestro autor la política debe someterse a la ética -a diferencia de Aristóteles, para quien la ética se subordinaba a la política- y que por lo tanto jamás el bien común podría atentar contra la comunidad o contra la dignidad de las personas. Pero a pesar de la importancia que MacIntyre encuentra en la relación ético-política, en donde la ética es superior y más universal que la política, distingue la función y el objeto de la ética y de la política para evitar una posible politización de la ética.

Las comunidades aportan la estructura social a partir de la cual es posible la enseñanza del bien particular y del bien común. MacIntyre se refiere a la enseñanza del bien como un conocimiento práctico que se aprende en la vida cotidiana.<sup>604</sup> Por este motivo el filósofo escocés insiste en la importancia y

---

<sup>603</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 167-168.

<sup>604</sup> La importancia del aprendizaje moral en la vida cotidiana radica en el aspecto práctico de la moral y por lo tanto las comunidades locales facilitan de manera natural este tipo de aprendizaje. MacIntyre recurriendo a Aristóteles explica que los argumentos en sí mismos son

en la necesidad de que las instituciones educativas tengan entre sus prioridades la educación sobre el bien y la virtud. Pero este tipo de educación no sólo requiere de una enseñanza teórica sino que fundamentalmente las comunidades educativas debe ser lugar para la práctica de las virtudes.

*The Privatization of Good: An Inaugural Lecture* es uno de los artículos más significativos de MacIntyre referido a la cuestión el bien, en el cual explica la importancia de las prácticas sociales y la educación moral para el establecimiento de una racionalidad práctica. Allí, MacIntyre reconoce las tareas específicas de las escuelas y de las universidades pero sugiere que una formación integral de las personas debe implicar aspectos que no sean exclusivamente académicos y permitan una educación por medio de la cual el aprendizaje de habilidades, virtudes y recursos estén dirigidas e informadas por el bien para su vida futura. Pero el pensador escocés trasciende el ámbito educativo y también suele referirse a la realización y aprendizaje del bien a través de cualquier práctica social que se lleve a cabo en una comunidad local: la agricultura, el arte, la solidaridad, etc.<sup>605</sup>

Pero no solo los bienes son imprescindibles para el progreso de la comunidad y de los individuos. También, el cumplimiento de las normas establecidas comunitariamente requiere el ejercicio y la adquisición de las virtudes por parte de los ciudadanos porque su incumplimiento atentaría contra la propia comunidad. Las leyes también están destinadas al ejercicio de las virtudes para la unidad y subsistencia de la comunidad.<sup>606</sup>

---

exiguos para lograr el bien en los hombres y por eso realiza un crítica a ciertos aristotélicos del Renacimiento que pretendían alcanzar el bien humano mediante la instrucción teórica en lugar de una habituación para juzgar, actuar y sentir de acuerdo a las virtudes. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos de Renacimiento*, op. cit., pp. 39-43.

<sup>605</sup> Alasdair MacIntyre, *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture*, Indiana, Published Quarterly by the University of Notre Dame, vol. 52, número 3, 1990, pp. 15-16.

<sup>606</sup> Debido al profundo desarrollo acerca de la importancia de los bienes en una comunidad que realiza MacIntyre, no significa que desestime la importante labor de las normas y de leyes para la vida humana y social. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 112 y 130; *Ética y política, La subversiva ley natural: El caso Tomás de Aquino*, op. cit., cap. III.

Pero la importancia de la unidad entre la ética y la política también se puede comprender por su defecto, en el caso de concebir a ambas aisladamente. Cuando la ética y la política no están interrelacionadas no es posible establecer un determinado bien común, se pierde el sentido de comunidad dentro de la sociedad, comienzan a desaparecer los lazos sociales, los ciudadanos no pueden tener una identidad moral, la ética adquiere un rasgo formalista, etc.

En las comunidades locales indefectiblemente tiene que existir una racionalidad práctica para que los ciudadanos posean un bien o unos bienes compartidos que sirven de nexo social entre los miembros de la comunidad. El bien compartido requiere, para su mantenimiento y desarrollo, el ejercicio de las virtudes personales de quienes la habitan. Por eso resulta imposible que una comunidad se manifieste imparcial ante el establecimiento de un bien superior, pues cuando los miembros de una comunidad no encuentran un bien social por compartir surgen problemas morales como el subjetivismo, problemas sociales como la atomización social, o problemas políticos como la indiferencia cívica.

De esta manera se llega un grado de conformidad social, política y moral en la cual la democracia comienza a perder sentido entre los ciudadanos. Ante una situación tal, un Estado fuertemente burocratizado podría lograr el control y domesticación de sus ciudadanos, o cualquier propuesta política con valores magnánimos -incluso ficticios e irracionales- que despierten a una sociedad indiferente, puede generar una crisis democrática. Desde el punto de vista moral, MacIntyre considera que en una situación similar surgió el emotivismo como una teoría moral que intenta reducir la moral a las preferencias personales y los juicios de valor al sentimiento.

Esto nos permite afirmar que la indiferencia del bien común conduce a una moral individualista y a un subjetivismo moral. El desinterés por el bien

---

comunitario repliega al hombre a sus cuestiones particulares confundiendo el verdadero bien personal con los bienestar personales. Esta situación de “adolescencia política” desemboca en una irresponsabilidad política que deja en las manos del Estado o del Mercado la organización de la sociedad.

También la separación de la moral y de la política, característica del liberalismo y la postmodernidad, lleva a la consideración de la moral como un asunto privado y exclusivamente personal desligado de cualquier aspecto social, y a concebir la política como una actividad de bien público pero desentendida de las cuestiones morales. También esta separación genera una moral autónoma y racionalista despojada de cualquier tipo de herencia cultural y social, derivando en un subjetivismo moral que no puede reconocer un bien objetivo. De esta manera la moral queda reducida al ámbito privado o al estudio académico y relegada de una de la actividad que le compete por excelencia: la política.

Otra consecuencia de la separación entre ética y política, es que la política adquiere un carácter meramente científico y despojado de toda especulación filosófica. La política se constituye en la implementación de técnicas para el desarrollo y la burocracia de una sociedad, concibiendo a las virtudes como habilidades y no como una actividad al servicio del bien común. El Derecho reemplaza y desplaza a la filosofía imponiendo una racionalidad legal en lugar de una racionalidad de bienes.

MacIntyre agrega que la separación de la ética y la política se puede observar en las sociedades modernas liberales a partir del divorcio entre las normas y la concepción del bien humano. Para la teoría política y moral liberal esta separación es un tema central para poder establecer que las instituciones públicas, y en particular las instituciones de gobierno, sean neutrales respecto a una determinada concepción del bien humano.

Las reglas morales que formula la teoría liberal se concentra en la acción que cualquier persona racional puede requerir de otro, aunque la autonomía de un individuo libre y racional permite adoptar alguno de los puntos de vista en conflicto. Y puesto que se deben respetar todas las concepciones particulares del bien, resulta imposible la existencia de un bien público determinado. De esta manera concluye MacIntyre que el liberalismo ha restringido el bien a la esfera privada o en sus propias palabras: “el bien se ha privatizado”.<sup>607</sup>

Queremos recordar que la justicia ha sido uno de los temas ineludibles para la explicación de la complementariedad ética-política. Evidentemente, en nuestro autor, la justicia ha sido un tema recurrente a lo largo de sus obras pero no de manera independiente, en el sentido liberal, sino interrelacionado con otros temas importantes de su pensamiento: la política, la ética, el bien común, el hombre, etc. Quizás, el aporte de mayor relevancia para la filosofía política en la esfera de la justicia es la relación que establece con la racionalidad práctica. Es necesario tener en cuenta que la justicia es imprescindible para la relación ético-política, pero requiere de la estipulación de un bien hacia el cuál se dirijan nuestras acciones individuales y comunitarias. MacIntyre también recupera una determinada tradición del bien a partir de una ética de las virtudes que fomente una política del bien común, y una política que favorezca la búsqueda y la realización del bien de sus integrantes.

Otra implicación de la virtud de la justicia y de la racionalidad práctica respecto a la complementariedad ético-política tiene que ver con las leyes. Las leyes específicas de las comunidades tienen como objetivo fomentar las virtudes de sus integrantes, como individuos y como ciudadanos, pues nuestro autor también piensa, igual que el Estagirita, que ser buenos hombres y buenos ciudadanos son condiciones inseparables. Pero MacIntyre piensa que la

---

<sup>607</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *The Privatization of Good*, op. cit., pp. 3-4.

promulgación de leyes justas tienen un fin superior que es el más propio de una comunidad: el bien común.<sup>608</sup>

Para concluir y exponer de manera resumida, la intrínseca relación entre la justicia y la racionalidad práctica con la ética de las virtudes y con las políticas de las comunidades, nos remitimos a la presentación de *Justicia y racionalidad*:

(...) no hay ninguna justicia en sí, ninguna acción buena ni obra justa alguna, que no haga referencia a un modelo de racionalidad práctica. Y tampoco puede darse un modelo de racionalidad práctica -ningún esquema ni criterio de la verdad en la acción- que no esté metido en el seno de una tradición. Es precisamente dentro de una tradición sociocultural o "política" (en el mejor de los sentidos) donde un modelo -a la fuerza abstracto- de racionalidad práctica cobra vida, se desarrolla y se propaga.<sup>609</sup>

Aristóteles advertía de la importancia y necesidad de las leyes y de la justicia para el orden y el bien común de una sociedad. También destaca que cuando los hombres viven sin justicia son peores que los animales en cuanto al comportamiento. Por este motivo podemos decir que la justicia ocupa un lugar relevante respecto al resto de las virtudes morales.<sup>610</sup>

También las virtudes y la moral de las leyes permiten la formación de una comunidad de bienes compartidos, por eso un delito contra las leyes atenta contra el bien de la comunidad. De acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, el derecho y la moral no pueden ser dominios separados porque las virtudes y

---

<sup>608</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política*, op. cit. pp. 109-110. Para el filósofo escocés las leyes justas se sustentan en la ley moral natural: "Santo Tomás centró su atención en este aspecto de las normas cuando las incluyó entre los preceptos de la ley natural. De acuerdo con el argumento de santo Tomás, para que un precepto sea una ley, de la clase que sea, debe ser un precepto de razón orientado hacia un bien común y promulgado en la comunidad por alguien que cuente con la autoridad necesaria".

<sup>609</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op.cit, en la presentación del libro por Alejo José Sisón, p. 11.

<sup>610</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*, op. cit., 1253a 40-52.

la justicia se relacionan a partir de que sólo puede aplicar la ley quien posee la virtud de la justicia.<sup>611</sup>

La virtud de la justicia ocupa un lugar fundamental entre las virtudes y en una comunidad que busca el bien común. MacIntyre comenta la virtud de la prudencia junto con la justicia porque la prudencia es la virtud intelectual necesaria para guiar las virtudes del carácter y la virtud de la justicia, como cualquier virtud, no puede ejercitarse sin la virtud de la prudencia. Pero, además, existe una relación más estrecha entre ambas virtudes porque la prudencia es la capacidad del razonamiento práctico que permite la aplicación de reglas en circunstancias particulares sin que sea en sí misma reglamentada.<sup>612</sup>

MacIntyre explica en diversas oportunidades la importancia de la prudencia en relación con la ética y con la política.<sup>613</sup> La prudencia es la virtud que gobierna las virtudes morales y que, a la vez, se alcanza con el ejercicio de las virtudes morales. También es una virtud relacionada con la acción en particular y, por lo tanto, hay que poseer un conocimiento especialmente práctico que solo se alcanza con la experiencia y –al igual que las virtudes morales- solo se adquiere por una práctica habitual que genera una disposición prudente. En consecuencia, y de acuerdo con Aristóteles, la prudencia política es el tipo de prudencia más perfecta y la virtud más elevada del hombre, y solo puede ser alcanzada por el gobernante porque es quien se encarga de buscar el bien superior de los hombres.<sup>614</sup>

De acuerdo con Aristóteles la prudencia política es el tipo de prudencia más perfecta, y solo puede ser adquirida por el gobernante y, en consecuencia,

---

<sup>611</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., 1129a-1129b.

<sup>612</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, op. cit., pp. 124-125; *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 20.

<sup>613</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos del Renacimiento*, op. cit., cap. I; *Justicia y racionalidad*, op. cit., cap. VIII.

<sup>614</sup> Cfr. *ibídem*, 1103b15-1103b30.

la prudencia política es la virtud más elevada del hombre porque se encarga de buscar el bien superior de los hombres.

Con todo lo anteriormente explicado, nos parece que queda confirmada la complementariedad entre la ética de las virtudes y la política de las comunidades en el pensamiento de Alasdair MacIntyre.



## **CAPÍTULO 7. CRÍTICAS AL PENSAMIENTO MACINTERYANO**

Luego de una investigación como la presente nos parece oportuno formular algunas críticas personales y conocer las críticas elaboradas por otros autores hacia el pensamiento de Alasdair MacIntyre. Fundamentalmente esta determinación se debe a la posibilidad de que durante nuestra investigación hayamos perdido cierta objetividad o un conveniente espíritu crítico, y porque en las obras de cualquier pensador es muy probable encontrar ideas erróneas, con cierta incoherencia, confusas o con las que podemos disentir. Para tal fin hemos resuelto elaborar una crítica general al pensamiento macinteryano y una crítica particular a la ética y a la política propuesta por nuestro autor.

### **7.1. CRÍTICAS DE CARÁCTER GENERAL**

Una de las primeras cuestiones que nos llamó la atención desde el comienzo de la lectura de los escritos de Alasdair MacIntyre, es el uso indistinto y las escasas definiciones de conceptos centrales en sus obras. Por ejemplo, en algunas oportunidades se refiere de la misma manera a la moral, a la ética y a la meta-ética, o bien no distingue sociedad de comunidad, ni hombre de ser humano, ni sujeto de individuo, etc. Tampoco –como adelantábamos más arriba- realiza una clara definición de la ética, del hombre, de la tradición, de la comunidad, de la naturaleza humana etc. No podemos juzgar el motivo que lleva a MacIntyre a dichas omisiones y usos indiscriminados, pero consideramos que los mismos pueden suscitar confusiones semánticas.

Otro aspecto de su obra que se detecta rápidamente es su enérgica crítica a la Modernidad. Al respecto, Carlos Thiebaut encuentra en MacIntyre un excesivo énfasis en la idea del fracaso de la Ilustración respecto a la filosofía

moral, por estar ésta fundamentada en una concepción racionalista, universal y abstracta de los sujetos morales y de su ética. Este fracaso condujo a la versión genealógica de la ética (representadas por Nietzsche, Foucault, etc.) considerada por el filósofo escocés como careciente de un programa viable; y, como se recordará, es a partir de la crítica a esas dos corrientes que MacIntyre recurre al concepto de tradición para superar parte de los inconvenientes de las mismas. Pero se da cuenta al mismo tiempo de que, para desarrollar el concepto de tradición, él mismo debe partir de alguna en concreto, y la tradición que él elige es la aristotélico-tomismo. A partir de una particular explicación de la tradición tomista, intenta demostrar la incapacidad del racionalismo y del genealogismo para concebir una moral internamente coherente, concluyendo así en su diagnóstico de un fracaso completo de la Modernidad, la cual debería realizar necesariamente un cambio de lenguaje, filosofía, discurso, conducta, etc. Ésta, efectivamente, es la estrategia de MacIntyre para exponer su propio pensamiento, basado en la inviabilidad de la moral moderna frente a una tradición moral medieval, capaz de volver a proponer un programa moral para el mundo moderno. Pero MacIntyre, en lugar de indagar las formas necesariamente particulares de las sociedades plurales y complejas, y de analizar cómo éstas alteran los valores morales en la sociedad moderna, directamente considera que la solución para el problema planteado es la adopción de la tradición específica propuesta por él.<sup>615</sup>

Por otro lado, en su relato histórico el filósofo escocés se olvida de que la Ilustración no fue homogénea y de las críticas “internas” que algunos ilustrados formularon. Además, tiene una fuerte tendencia a identificar la Modernidad principalmente con la ilustración escocesa, dejando en el olvido a la ilustración francesa y alemana, junto a muchas críticas post-ilustradas como las del romanticismo. MacIntyre tampoco tiene en cuenta adecuadamente algo tan importante como los problemas a los que se enfrentó la Ilustración y que fueron

---

<sup>615</sup> Cfr. Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1992, pp. 105-106.

el motivo de su surgimiento. En efecto, la tradición ilustrada surgió con motivo de justificar un punto de vista moral neutralmente justo y no particular, ante la ineficacia de otras tradiciones y de sus perspectivas particularistas merced a las cuales se terminaban resolviendo los constantes conflictos por medio de las armas. Al respecto, podemos poner como ejemplo la necesidad -en la que se encontraron algunos filósofos ilustrados- de hallar un punto de vista que permitiera afrontar los enfrentamientos provocados por la intolerancia religiosa.<sup>616</sup>

MacIntyre tampoco tiene en cuenta que un sujeto característicamente moderno no vive en la abstracción, y puede tomar partido en conflictos provocados por sucesos o comportamientos, condenando o aprobando moralmente con la misma fuerza con que lo haría un sujeto perteneciente a una cultura tradicional. Aún más: el sujeto moderno podría actuar moralmente sin necesariamente adaptarse a la expectativa del grupo al cual pertenece, sino desde una perspectiva moral autónoma, tratando al sujeto tradicional con un sentido de la dignidad, una tolerancia y un respeto por su diferencia a los que el otro no podría corresponder. De allí que el sujeto post-tradicional se caracterice por pertenecer a varios mundos, ser conocedor de varias culturas, ser un sujeto moral y político moderno defensor de las ideas de justicia, de solidaridad y de tolerancia, rasgos todos que constituyen los del sujeto moral moderno, que ha aprendido a definirse desde la post-tradición.<sup>617</sup>

En otro orden, en ninguna de sus obras MacIntyre habla de la construcción de la subjetividad, omitiendo así que la subjetividad se construye a través de procesos de interacción y permitiendo al sujeto la comprensión de otros puntos de vista. De lo que se desprende que, para la socialización moral, es importante tener en cuenta el punto de vista de los otros participantes en la interacción comunitaria, para que la norma se efectúe a base de lo que todos

---

<sup>616</sup> Cfr. *ibídem*, p. 117.

<sup>617</sup> Cfr. *Ibídem*, p. 133.

podrían querer y desear de modo generalizado. La concepción de la subjetividad moral implica la universalidad como elemento imprescindible para que los sujetos puedan entenderse como tales, a pesar de sus diferencias y en virtud de sus diferencias. Además, el universalismo moral se entiende como una mediación reflexiva de un sujeto post-convencional constituido en mundos de vida plurales y distintos, sin caer en el procedimentalismo vacío al que se someten los sujetos propios del contractualismo.<sup>618</sup>

Un muy buen trabajo de compilación de críticas a MacIntyre es el realizado por John Horton y Susan Mendus. En este libro, diversos autores formulan ciertas críticas al pensamiento de MacIntyre, reservando el último capítulo al filósofo escocés para las respectivas réplicas. A continuación, comentaremos las críticas más relevantes contenidas en ese texto.

Charles Taylor, por ejemplo, considera que MacIntyre ve la sociedad moderna guiada por una ética emotivista. Pero el filósofo canadiense piensa que en realidad somos más aristotélicos de lo que nos parece porque nuestras prácticas están, en cierto modo, menos basadas en la libertad pura y atomizada de lo que parece, y esto podría verificarse en el caso de las prácticas de participación ciudadana en la sociedad contemporánea.<sup>619</sup>

El mismo autor también explica que MacIntyre está en lo correcto al considerar las virtudes como un tipo de prueba decisiva para diferenciar el aristotelismo de la teoría ética moderna. Pero el canadiense pretende que el lugar central de la discusión lo ocupe el bien pues esto nos permite llegar antes al núcleo central de las disputas entre el universalismo y el comunitarismo.<sup>620</sup>

---

<sup>618</sup> Cfr. *ibidem*, p. 135.

<sup>619</sup> Cfr. John Horton and Susan Mendus (ed.), *After MacIntyre: Charles Taylor, Justice after virtue*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 22-23.

<sup>620</sup> Cfr. *ibidem*, pp 24-25.

Taylor comparte con MacIntyre la idea de la importancia de la educación en las prácticas con bienes internos. Pero juzga que algunos de esos bienes pueden trascender las prácticas, hasta el punto de que se pueda llegar a repudiar las prácticas por los bienes (por ejemplo, el reemplazo de los holocaustos en nombre de Dios por un corazón puro, del temor de Dios por la santidad, etc.).<sup>621</sup> En definitiva, para el filósofo canadiense las prácticas pueden ser independientes de los bienes internos, algo imposible para MacIntyre.

Por su parte, Robert Wokler afirma que la crítica de MacIntyre al Iluminismo es demasiado contundente y poco profunda. Según aquél autor, la Ilustración implicó una gran variedad de ideas y de autores, que hacen del pensamiento iluminista un movimiento prolífico, por lo cual MacIntyre debería ser más específico al señalar sus defectos (a tal punto es esto pertinente, que en ningún lugar de su extenso análisis el filósofo escocés se detiene a criticar a los iluministas franceses en particular).<sup>622</sup>

MacIntyre también atribuye a la cultura moderna una falta de criterios racionales para lograr un acuerdo moral, y sostiene que esto se debe en gran parte a la doctrina del emotivismo, según la cual ningún juicio moral tiene más valor que otros, pero Wokler mantiene que, por su naturaleza, es imposible demostrar la verdad o la falsedad de las cuestiones morales.<sup>623</sup>

Además, argumenta Robert Wokler que la Ilustración no buscó enfrentarse con la escolástica cuando se difundió la metafísica y la epistemología que va desde Descartes hasta Locke, pues el pensamiento aristotélico-tomista ya había sido desacreditado en muchas universidades europeas antes del siglo dieciocho.<sup>624</sup>

---

<sup>621</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 34-35.

<sup>622</sup> Cfr. John Horton and Susan Mendus (ed.), *After MacIntyre*, Robert Wokler, *Projecting the Enlightenment*, op. cit., pp. 115-117.

<sup>623</sup> Cfr. *ibidem*, pp 120-121.

<sup>624</sup> Cfr. *ibidem*, p.124.

Finalmente, Wokler manifiesta que MacIntyre ha incurrido en el olvido de uno de los puntos más esenciales del proyecto iluminista como lo fue la tolerancia, a lo que agrega que el caos moral del mundo moderno no se debe a la falta de proyecto de la Ilustración, sino precisamente a su descuido y abandono.<sup>625</sup>

El filósofo Philip Pettit, por su parte, no solo confecciona una interesante crítica al pensamiento macinteryano, sino que además propone una política alternativa ante la dicotomía que formula MacIntyre entre liberalismo (representado por el proyecto iluminista) y el comunitarismo (representado por el neo-aristotelismo). Pettit considera que el problema, al plantear esta dicotomía, es una suerte de ceguera que impide desarrollar una genuina política atractiva y viable, como puede ser la política pre-liberal y republicana.<sup>626</sup>

Pettit se identifica con la tradición de la política republicana, pero también sostiene sus argumentos a partir de la autoridad de historiadores reconocidos, como por ejemplo John Pocock y Quentin Skinner (éste último acusa explícitamente a MacIntyre y a otros comunitaristas de desatender la tradición republicana de la política). Pettit no sólo critica a nuestro pensador, sino que incluso intentará proporcionar una conceptualización propia del liberalismo, del comunitarismo y del republicanismo.<sup>627</sup>

Pettit señala asimismo que MacIntyre no dice cuáles son las prácticas más importantes para lograr el florecimiento humano, y también que no deja lugar a la elección personal de las prácticas, pues considera que debemos empezar desde las prácticas y tradiciones particulares en las que hemos nacido.

---

<sup>625</sup> Cfr. *ibidem*, pp.125-126.

<sup>626</sup> Cfr. John Horton and Susan Mendus (ed.), *After MacIntyre: Philip Pettit, Liberal / Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 176-177.

<sup>627</sup> Cfr. *ibidem*, p. 177.

También subraya que es excesivamente pesimista sobre las posibilidades del mundo moderno, pues sostiene que no ofrecen ninguna esperanza, desechando así todos los modernos sistemas políticos (radical, liberal, socialista, etc.) debido a que rechazan la tradición de las virtudes.<sup>628</sup>

Phillip Pettit entiende que MacIntyre debería ser más crítico con la dicotomía entre liberalismo y comunitarismo, pues en ésta nuestro autor confunde e identifica el republicanismo con la posición liberal. Además, en el pensamiento del filósofo escocés, el liberalismo se centra en la libertad negativa (o de no interferencia), mientras que la tradición comunitarista establece una libertad positiva (en el sentido de Isaiah Berlin: la libertad es un logro positivo que requiere más que la no interferencia de los otros). Para Pettit, el contraste entre libertad negativa y positiva es un ejemplo más de la dialéctica iluminismo / anti-iluminismo propuesta por el filósofo escocés, y partiendo de esta dicotomía se pregunta: ¿cómo es posible entender el ideal republicano de libertad?<sup>629</sup>

MacIntyre –sostiene el crítico mencionado– es entonces víctima de su propia dicotomía, y termina equiparando al republicanismo con el liberalismo; así por ejemplo, cuando desarrolla las ideas de ética y política aristotélicas no hace ninguna referencia a la tradición republicana, soslayando que esa tradición fue profundamente influenciada por conceptos aristotélicos (para el pensador escocés, el republicanismo terminó siendo una variación de la tradición política clásica).<sup>630</sup>

Desde otra perspectiva –la sociológica–, Jürgen Habermas le argumenta a MacIntyre que las normas no tienen relación con sus contenidos sino con el *procedimiento* que se sigue y que da validez a la norma. La causa de este

---

<sup>628</sup> Cfr. *ibidem*, p. 183.

<sup>629</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 186-189.

<sup>630</sup> Cfr. *ibidem*, p. 190.

procedimentalismo se debería a que la filosofía ya no puede responder a las necesidades de las sociedades plurales y multiculturales modernas, y de esta manera el modo de vida queda en manos de los sujetos socializados y sólo puede ser discernido por el participante mismo. De esta manera, la filosofía no puede dar explicaciones y se reduce al procedimiento racional de la voluntad común.<sup>631</sup>

Por su parte, el filósofo británico Peter Winch, discípulo de Wittgenstein, en un ensayo sobre antropología social, elabora unas críticas epistemológicas a MacIntyre a partir del estudio de una sociedad primitiva.

Winch comienza diciendo que, para MacIntyre, las acciones en una sociedad resultan racionales cuando son inteligibles para los miembros de esa sociedad. Pero señala que de esa manera no explica el concepto de racionalidad, sino que acepta los criterios de racionalidad simplemente porque lo son, pero sin decir para quien. Para Winch, la racionalidad debe ser un concepto que, como cualquier otro, debe estar circunscripto por el uso establecido del lenguaje.<sup>632</sup> Además, MacIntyre establece las normas de racionalidad como si conformaran un conjunto finito, mientras que Winch piensa que esta perspectiva respecto de las normas de racionalidad constituye un error, porque deberíamos estar abiertos a nuevas posibilidades sobre lo que puede ser aceptado como racionalidad.<sup>633</sup>

Según Winch, el filósofo escocés oscila en el relativismo cultural, cuando dice que nuestra inteligibilidad en el discurso y en la acción (la del contexto del siglo XX europeo) puede ser distinta al de otras culturas muy diversas y, por otra parte, parece estipular que nuestras reglas y convenciones fueran un paradigma respecto a las reglas y normas de otras culturas. Winch aclara que

---

<sup>631</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *La necesidad de la revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, p.168. (citado en Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit., p. 136).

<sup>632</sup> Cfr. Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 62-66.

<sup>633</sup> Cfr. *ibidem*, p.67.

nuestras reglas y convenciones no son más inmunes que las de otras civilizaciones ante el peligro de carecer de sentido. Por eso, señala siempre Winch, resulta paradójico que MacIntyre critique a sir James Frazer por haber impuesto la imagen de su propia cultura sobre otras supuestamente más primitivas.<sup>634</sup>

Fernando Fernandez Llebrez, de manera concreta y concisa, explica las principales dificultades que encuentra en el pensamiento del pensador escocés:<sup>635</sup>

a) al afán de coherencia y perfección lo lleva a una confusión del plano ontológico con el político;

b) posee una visión unilateral y generalizada de la Modernidad;

c) circunscribe a Aristóteles como un pensador exclusivamente comunitario; y

d) el intento de elaborar una cosmovisión definitoria de su razonamiento.

En cuanto a Will Kymlicka, no está de acuerdo con MacIntyre en que el yo se constituya a partir de sus fines y de una identidad dentro de la comunidad, porque el yo de esta manera quedaría reconstituido. Esta idea sitúa a Kymlicka en plena consonancia con la teoría de Rawls: la consideración previa de los fines y de la identidad implicarían una limitación de la persona anterior a la capacidad de decidir.<sup>636</sup>

---

<sup>634</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 68, 71 y 76.

<sup>635</sup> Cfr. Fernández-Llebrez, Fernando, *A vueltas con Tras la virtud. Alasdair MacIntyre y la teoría política*, (copia mimeografiada). Conferencia impartida en el Seminario de Retórica y teoría política, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 18 de diciembre de 2009, pp. 40-41.

<sup>636</sup> Cfr. Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea. Una Introducción*, Barcelona, Ariel, p. 236. *Filosofía política contemporánea. Una Introducción*, Barcelona, Ariel, p. 236.

Asimismo, algunos filósofos liberales ortodoxos de la academia moderna, como William Frankena, atacan una de las ideas centrales del pensamiento del filósofo escocés al considerar un error que utilice la historia para esclarecer temas filosóficos.<sup>637</sup>

Salvador Mas Torres, por otro lado, destaca que MacIntyre analiza a Aristóteles desde una narrativa en la que ya se conocen todos los desafíos helenísticos y desde una perspectiva agustiniana, considerando al mismo tiempo a Tomás de Aquino como el mejor conciliador de tradiciones opuestas. De esta manera, resultaría que la narrativa tomista es la corriente que interpreta a Aristóteles de acuerdo al interés de MacIntyre. También agrega que el filósofo escocés se da cuenta de que en el contexto intelectual presente no es posible una ética de las virtudes, pero que dada la situación se trataría de lo único sensato a postular, y para ello propone el concepto de tradición como marco a partir del cual construye un discurso coherente sobre las virtudes. Pero aquí, señala Mas Torres, hay otro problema: ¿desde qué tradición se debe reconstruir la narrativa que enfoque el mismo concepto de tradición?; MacIntyre, según hemos visto, juzga que solamente desde la tradición tomista es posible esta tarea.<sup>638</sup>

De una manera concreta, Mas Torres resume:

Conviene, sin embargo, tener presentes los siguientes puntos: a) que seguimos sin saber cuál es el *telos* al que debemos aspirar y que daría unidad y sentido a nuestras vidas, b) que A. MacIntyre solo ha mostrado la posibilidad de una narrativa aristotélico-tomista, c) que mostrar la posibilidad no quiere decir mostrar la verdad y la corrección de esta narrativa y la falsedad y el carácter ilusorio de las restantes, d) que A. MacIntyre da este paso al precio de hipostasiar de la tradición que permite su narración, e) y último, que para este viaje no hacían falta estas alforjas. Y es que en el fondo no le falta razón a Tugendhat cuando, ante el doble y espectacular peligro del dogmatismo y del relativismo se niega a ir por detrás de las exigencias de fundamentación e la Modernidad...<sup>639</sup>

---

<sup>637</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 324.

<sup>638</sup> Cfr. Salvador Mas Torres, *El tema de la virtud: Alasdair MacIntyre, lector de Aristóteles*, Madrid, Servicio Publicaciones UCM, Revista de Filosofía, 3ra época, vol. IX (1996), número 15, pp. 180.

<sup>639</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 180-181.

Por último, y luego de una prolongada búsqueda de críticas al pensamiento macinteryano, nos atrevemos a afirmar que una de las mayores críticas ha sido la elaborada por Stephen Holmes en *Anatomía del antiliberalismo*. En este libro, Holmes desaprueba aspectos muy concretos de las ideas de MacIntyre, tales como el diagnóstico del liberalismo, la moral, la autoridad, la religión, la ciencia, los conceptos funcionales, los roles sociales, la racionalidad, la tradición, el conflicto, la jerarquía, etc.

Holmes clasifica a MacIntyre en el grupo de los antiliberales blandos, pues su antiliberalismo no presenta un fanatismo conformista, ni considera a los liberales como seres despersonalizados, ni los culpa de debilitar militarmente a los países, ni considera central la enemistad entre comunidades, y además omite cualquier apología de la guerra, la inflexibilidad política, la desigualdad natural y la dureza humana.<sup>640</sup>

Según Holmes, MacIntyre presenta una dicotomía maniquea entre las sociedades antiguas y la moderna y, a pesar de su erudición y mentalidad abierta, no es capaz de comprender las dificultades de fundar comunidades como las que propugna. MacIntyre idealiza las comunidades como un lugar de lealtades absolutas y considera la sociedad moderna como una muestra de fragmentación, despersonalización e instrumentalización humana. Al respecto, de manera tajante, explica Holmes:

MacIntyre empieza por pintar la historia occidental como un proceso continuo de empobrecimiento o decadencia. Las sociedades del pasado fueron ordenadas y saludables mientras que la nuestra es desaliñada y enfermiza. La historia resume la caída de la gracia. Las cosas solían ser buenas; ahora son malas. En un tiempo intacto, el vaso de la cultura yace hoy hecho pedazos. MacIntyre expresa este enfado con el presente, al modo tradicional, haciendo del pasado algo novelesco: los antiguos griegos nos sacan los colores, así de simple. Juzgada desde la "moralidad perdida de tiempos pasados" nuestra situación actual es "desastrosa" y una "calamidad moral". A causa de la masiva catástrofe moral, "la moral se encuentra hoy en un grave desorden". La gente que una vez estuvo firmemente afincada en comunidades armoniosas, está hoy desarraigada. El individualismo ha desecado las relaciones sociales vitales. El orden cálido, solidario y emocionalmente satisfactorio ha dado paso a un orden gélido, egoísta

---

<sup>640</sup> Cfr. Stephen Holmes, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 121-123.

y moralmente vacío. Las facultades sociales de los espíritus anteriores a la caída han sido dolorosamente perjudicadas por el racionalismo occidental. La generosidad, la amistad y la alegría se han desvanecido prácticamente. La tacañería y el sufrimiento lo impregnan todo. El idílico consenso normativo ha sido suplantado por una asqueante discrepancia ininterrumpida. Las sólidas formas de identidad pre-industrial han sido desplazadas por formas más endebles y universales. En consecuencia, la humanidad no sabe cómo vivir ni qué hacer. La “modernidad” tiene, según los dogmas de la “historia de la privación”, de esta su forma más pura pocos rasgos que compensen, si es que tiene alguno.<sup>641</sup>

MacIntyre ve en el pluralismo moral una muestra de la decadencia de la sociedad moderna y una de las mayores dificultades para la unanimidad moral con acuerdo racional, característica de otros tiempos. Pero Holmes se pregunta en qué época existieron dicha unanimidad moral racional pues, en los periodos que MacIntyre menciona, los acuerdos morales surgieron a causa de la costumbre, del hábito o de la autoridad incuestionable.

Holmes reconoce que, en *Tras la virtud*, la intención del autor es aportar soluciones eminentemente aristotélicas, pero muestra que sus obras posteriores estarán más justificadas en la teología bíblica que en la filosofía de Aristóteles. Para MacIntyre, los ataques de la Ilustración hacia las religiones conformaron los orígenes de la secularización y, por lo tanto, no solo el atomismo y el individualismo son los grandes problemas de la Modernidad sino, principalmente, la irreligiosidad. Esto puede verificarse en los numerosos ejemplos religiosos que propone: las comunidades protestantes del sur de Estados Unidos, los judíos ortodoxos, los ortodoxos griegos y los católicos irlandeses.<sup>642</sup>

El ataque continuo del filósofo escocés a las ciencias modernas tiene como causa el desplazamiento del prestigio que infligieron a la religión: a partir del progreso científico, el hombre adquiere un dominio de la naturaleza y una seguridad que lo hace prescindir de asuntos sobrenaturales y, consecuentemente, de la moral. Un aspecto más secundario será la denuncia a

---

<sup>641</sup> Cfr. *ibidem*, pp.123.

<sup>642</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 129-132.

las ciencias modernas, a la noción de progreso indefinido y a la instrumentalización del ser humano.<sup>643</sup>

En las sociedades pre-modernas no había incertidumbres ni ambigüedades, pues una vez que cada hombre sabía cuál era su rol o función social, también sabía cómo debía vivir o comportarse. En este tipo de sociedades no había una separación entre hechos y valores, porque las preguntas morales se respondían por sí mismas. Pero a Holmes le llama la atención el conformismo y la obediencia incuestionable de los hombres a las costumbres, pues no parecen tan racionales como MacIntyre argumenta.<sup>644</sup>

Otra gran contradicción que percibe Holmes es que el filósofo escocés considera al hombre virtuoso, primero en relación con el grupo o contexto social y luego aisladamente o *en cuanto tal*. Más aún, elogia a Aristóteles por desvincular al hombre del rol social, y critica a los liberales por haber destruido la moral de la misma manera que el Estagirita la había salvado. Holmes dice que parece haber dos MacIntyres: aquél según el cual las obligaciones morales se derivan de contextos y tradiciones sociales, y otro que cree que Dios imprime las obligaciones morales en el alma de los hombres.<sup>645</sup>

Para MacIntyre solo es posible razonar moralmente en tanto y en cuanto somos miembros de un grupo y de una tradición; de ahí su ensañamiento constante con Kant, por elaborar una moral al margen de toda tradición. Holmes considera que, puesto que el de tradición es un concepto esencial en nuestro autor, el mismo requiere de una explicación más profunda que la simple explicación de “un argumento que se extiende en el tiempo”, o la asociación con grupos, culturas, lenguas, creencias, etc.<sup>646</sup>

---

<sup>643</sup> Cfr. *ibídem*, p. 132.

<sup>644</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 135-136.

<sup>645</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 136-138.

<sup>646</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 145-147.

MacIntyre establece que la *polis* griega es tanto la comunidad perfecta para la consumación del *telos* como un *locus* de racionalidad. En este caso, replica Holmes, una vez que cada persona aceptara su rol dentro de la *polis*, la racionalidad implicaría una ausencia de elección. Además, continúa Holmes, el estudio de la *polis* le sirve a MacIntyre para demostrarnos lo socialmente degenerados que estamos los contemporáneos, y para establecer que fuera de dicha comunidad es imposible la racionalidad práctica, pues MacIntyre encuentra en la *polis* la solución a toda duda.<sup>647</sup>

Uno de los cambios que a Holmes más le ha sorprendido, es el viraje de MacIntyre desde las tradiciones de la comunidad hacia una racionalidad cuyos principios no dependen del orden social. A partir de *Justicia y racionalidad*, MacIntyre observa que los grandes filósofos han sido capaces de ubicarse por encima de las tradiciones, pudiendo argumentar de acuerdo a verdaderas razones, con independencia de las costumbres y el contexto cultural. Holmes sostiene que esto implica un rechazo al relativismo cultural, y que hace desarticular todo el anterior esquema social de MacIntyre para buscar una tradición abierta en la que el debate se torna interminable.

Holmes ironiza respecto de la apreciación de MacIntyre acerca de la capacidad, propia del tomismo, de poder enfrentarse con el relativismo, y respecto de su consideración del tomismo como racionalmente superior a otras corrientes de investigación, al poseer recursos para su ampliación, corrección y defensa. Esto le permite al filósofo escocés, por un lado, criticar el racionalismo por arrogante al desechar las tradiciones y, por otro, aceptar la hegemonía de la teoría tomista, que ha derrotado en el pasado a sus rivales y lo continuará haciendo en el futuro.<sup>648</sup>

---

<sup>647</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 147-149.

<sup>648</sup> Cfr. *ibídem*, p. 153.

Finalizando su prolongada crítica al filósofo escocés, Holmes enumera las principales contradicciones en las que cae nuestro autor: alaba la época antigua por sus ideales y rechaza los problemas causados por la Modernidad, pero trivializa temas como la esclavitud y considera instrumentalistas las relaciones modernas; rechaza el rango, el orgullo y la propiedad característica de la sociedad inglesa del siglo XVIII, y no tiene en cuenta que dichos rasgos sociales fueron propios de la antigua Atenas; alaba la pedagogía de Platón, destinada a manipular a la juventud, pero censura a las élites que controlan las sociedades modernas; considera al tomismo como una corriente de investigación esencialmente abierta y desprecia al liberalismo por ser un proyecto truncado; cuando estudia a Santo Tomás, no analiza la historia del siglo XIII, pero juzga a Hume como traidor y lacayo de la sociedad inglesa de su tiempo.<sup>649</sup>

Termina diciendo Holmes que las contradicciones anteriormente enumeradas son insignificantes comparadas con el signo contradictorio de su método:

Nos las vemos con dos MacIntyres que no siempre viven en armonía el uno con el otro. El uno es aristotélico, el otro agustiniano (MacIntyre afirma de modo poco convincente que su tomismo le permite realizar una síntesis de estos dos puntos de vista). El uno defiende una concepción hipersocializada del hombre, el otro defiende la idea cristiana de la inmortalidad del alma.

Como podemos observar, las críticas a MacIntyre provienen de distintas corrientes, de diversos autores y apuntan a diversos puntos de su pensamiento. No hay que olvidar, sin embargo, que esta variedad se debe, al menos en parte, a la amplitud de la obra de MacIntyre y también a la evolución de su pensamiento, que lo fue llevando a rectificar sus ideas en diversas oportunidades.

---

<sup>649</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 150-151.

## 7.2. CRÍTICAS ESPECÍFICAS A LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

Uno de los temas esenciales del pensamiento macinteryano es el concepto de virtud, basado en el de Aristóteles. Para el Estagirita, la moral está basada en la naturaleza humana y no tiene demasiado en cuenta el aspecto histórico en la elaboración de su pensamiento sobre este asunto. En tanto, podemos observar en la teoría del pensador escocés que los conceptos de comunidad y de tradición tienen una importancia muy grande en su teoría de la práctica de las virtudes. De hecho, en algunos pasajes de *Tras la virtud*, hemos notado que dichos conceptos tienden a opacar la concepción teleológica humana y, por lo tanto, pareciera que la práctica de las virtudes estuviera más condicionada por las tradiciones y la cultura que por la naturaleza humana.

Por otro lado, nos parece muy completo el análisis que el filósofo escocés elabora acerca de la importancia de las virtudes para el bien individual y común. También su redefinición del concepto de virtud posee una dimensión social poco considerada dentro de la tradición aristotélico-tomista. Pero nos llama la atención que, siendo la virtud un ejercicio plenamente racional, MacIntyre no elabore un profundo argumento acerca de la importancia de la libertad en el ejercicio de las virtudes, pues esta ausencia podría llegar a reducir el concepto de virtud a un hábito poco racional, impuesto por la educación o la sociedad.

En otro sentido, cuando MacIntyre analiza la *polis* griega nos parece que idealiza demasiado aquella situación histórica y social: no tiene en cuenta las luchas y las confabulaciones políticas, concibe como un simple error de época la esclavitud y el trato hacia las mujeres, se olvida que la justicia no fue la virtud que más imperó en las diversas *polis* y tampoco considera el perfil eminentemente aristocrático que imperaba, en detrimento de las clases sociales bajas.

También, existen muchas cuestiones que MacIntyre no se detiene a explicar respecto a algunas actividades internas de las comunidades: los mecanismos internos de funcionamiento, la administración de la justicia, la participación en la deliberación, la elección del gobierno y de las autoridades, etc. MacIntyre reconoce que, en cierta manera, las comunidades que él describe poseen un carácter ideal, justificándose mediante la afirmación de que su puesta en práctica no es irrealizable, aunque sí seguramente imperfecta. A nuestro parecer, en un tema central como el de las comunidades, en donde está en juego el bien individual, el bien común, la práctica de las virtudes, la justicia, etc., MacIntyre debería especificar mejor los mecanismos para el buen funcionamiento de las mismas, sin dejarle tanto margen a una postura utópica.

Otra cuestión a tener en cuenta es que a pesar de la copiosa crítica de MacIntyre a la Modernidad, y concretamente al liberalismo, en ninguno de sus escritos propone un proyecto político alternativo. Primero, porque supone que cualquier proyecto dentro del sistema político actual se verá condicionado por el Estado-Nación y el Mercado. Segundo porque, puesto que no habría soluciones para el liberalismo, su propuesta es formar comunidades locales que, con los preceptos de la ley natural y por medio de la ética de las virtudes, puedan aspirar al bien común y aprovechar los recursos del Estado y del Mercado o hacer frente a sus imposiciones.<sup>650</sup> Suponemos al respecto que, debido al nivel de complejidad y al pluralismo de las sociedades modernas, las comunidades no son suficientes para responder a las necesidades civiles del presente, aunque sí constituyen una propuesta importante a tener en cuenta ya que pueden colaborar de una manera en la cual el Estado no podría e, incluso, no debería. También nos resulta extraño que MacIntyre pretenda que las comunidades jueguen un doble juego respecto al Estado y al mercado: por un lado, aprovechar de ellos todos los recursos posibles y, por otro, oponerse ante sus imposiciones.

---

<sup>650</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Tolerancia y bienes en conflicto*, op. cit., pp. 334-339.

En ese sentido, desde un principio la propuesta de las comunidades totalmente aisladas del Estado y del Mercado, nos pareció también un tanto utópica, cosa que el mismo filósofo escocés reconoce, lo cual no deja de causar cierta incomodidad, ya que pensamos que las concepciones relacionadas con el ámbito de la filosofía política deben tener un anclaje en la realidad, al menos aproximativo.

Por otra parte, en un principio puede resultar sorprendente que el filósofo escocés abogue por la neutralidad del Estado al modo liberal, pues aunque sea el único tema en común con el pensamiento liberal no por ello es un tema menor. Esta postura se fundamenta en el peligro de pretender que el Estado promueva una determinada visión del bien, con el riesgo de fomentar un estatismo con rasgos totalitarios (como de hecho ha sucedido en diversas naciones durante el siglo pasado). Sin embargo, MacIntyre reconoce que la realidad demuestra que no existe una verdadera neutralidad por parte de los estados contemporáneos, ya que los mismos toman parte en conflictos sociales, están relacionados con el Mercado nacional e internacional para obtener recursos materiales, y en ocasiones estipulan cuál es el bien del hombre o llegan a atentar contra las comunidades locales.<sup>651</sup>

En realidad, la neutralidad estatal a la que apela nuestro autor se refiere a la no intromisión en los conflictos sociales, en temas religiosos, en los bienes humanos, y también a la tolerancia respecto de puntos de vista diversos, siempre y cuando éstos no amenacen la seguridad y el orden. Consideramos al respecto que la propuesta de un Estado neutral es irrealizable, pues los hechos demuestran -y el mismo MacIntyre lo reconoce- que hasta el momento no ha sido posible construir un Estado con dicha característica. Nos parece imposible que el Estado no responda a los intereses, al menos, del partido gobernante o bien de grupos de presión nacional o internacional. En efecto, si el Estado debe

---

<sup>651</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Tolerancia y bienes en conflicto*, op. cit. pp.331-338.

promover leyes justas para el bien de los ciudadanos, ¿acaso no estaría tomando parte en función del bien común?

Por otro lado, y dado el nivel de democratización e institucionalización de los estados modernos, consideramos que existen suficientes mecanismos, tanto a nivel nacional como internacional, para poder evitar o frenar cualquier pretensión de autoritarismo por parte de un Estado desarrollado.

La postulación de un Estado neutral constituye entonces una ambigüedad por parte del pensador escocés, la cual ha causado una gran confusión en muchos pensadores de filosofía política, especialmente dentro del pensamiento comunitarista. Dicha ambigüedad ha sido en primer lugar señalada por el profesor Fernando Fernández Llebrez, quien explica que -a pesar de este aparente giro liberal- MacIntyre ha continuado defendiendo la política de las comunidades locales y la racionalidad práctica que había desarrollado originalmente.<sup>652</sup>

Por su parte, en el prefacio a la segunda edición en castellano de *Tras la virtud*, Victoria Camps elogia la aguda crítica a la Modernidad de MacIntyre y su valentía para decir lo que puede resultar políticamente incorrecto. Pero no acepta que la ética deba reducirse a las especificidades de cada comunidad, porque considera que sería renunciar a un principio indeclinable de la ética: la universalidad. Al respecto Camps comenta:

Para andar tras la virtud no es preciso partir de un nosotros cerrado y excluyente. El paso del yo moderno -individuo liberal abstracto- al *nosotros* que necesitamos ha de asentarse en la reafirmación de unos derechos humanos que son, por encima de todo, derechos del individuo esté donde esté y se encuentre donde se encuentre.<sup>653</sup>

---

<sup>652</sup> Cfr. Fernando Fernández Llebrez, *La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo*, Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), número 104, abril-junio de 1999, pp. 213-223.

<sup>653</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 8.

De la misma manera, incluso algunos autores cercanos al pensamiento de MacIntyre, como Samuel Scheffler, Stanley Hauerwas y Paul Wadell, en un principio consideraron que el concepto macinteryano de virtud podía prestarse al relativismo.<sup>654</sup>

Y Adela Cortina minimiza la ética de las virtudes elaborada por MacIntyre, porque propone volver al concepto de teleología inscrita en la praxis para evitar el emotivismo desde “algo parecido al aristotelismo”.<sup>655</sup>

También es necesario destacar que nuestro autor, en su explicación del concepto de comunidad, no muestra un aspecto de apertura al diálogo con otras culturas o tradiciones. Carlos Thiebaut señala que los sujetos no socializados con otras culturas poseen poca flexibilidad y capacidad de reflexión para la comprensión de otras formas de vida distintas. Así por ejemplo, el aprendizaje de una segunda lengua nos permite traer a la lengua propia sentidos ausentes en la misma, ampliando el mundo de comprensión semántica y propiciando cambios culturales. En cambio MacIntyre considera que tales capacidades reflexivas generan un radical sentido de pérdida porque la verdadera universalidad sólo puede surgir desde la pertenencia a un tipo particular de comunidad. Pero para Thiebaut, dichas comunidades no solamente están poco definidas sino que, además, existe la peligrosa posibilidad de que ante el disenso de un sujeto se produzca su marginación o reeducación.<sup>656</sup>

En relación con una cuestión ya aludida más arriba, si bien para MacIntyre toda propuesta del ámbito de la filosofía práctica tiene algo de utopía, Ana Marta González piensa que al menos mínimamente la filosofía práctica debe hacerse cargo de las situaciones de la vida cotidiana y, por lo

---

<sup>654</sup> Cfr. *ibídem*, p. 333.

<sup>655</sup> Cfr. Adela Cortina, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 135 y 316.

<sup>656</sup> Cfr. Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, op. cit, pp. 126-129.

tanto, comparte la crítica de Habermas acerca de la imposibilidad de la puesta en práctica del proyecto macinteryano.<sup>657</sup>

Por su lado, el filósofo suizo Martin Rhonheimer es de la opinión de que los derechos humanos y el Derecho natural se concretan históricamente y por lo tanto se modifican con la historia, lo cual no significa que sean una ficción, como asevera MacIntyre.<sup>658</sup>

Dejamos ex profeso para el final de este capítulo las críticas realizadas por Giuseppe Abbá, pues consideramos que son las mejores formuladas hacia nuestro autor. El filósofo italiano ha realizado una profunda investigación sobre la cuestión de las virtudes en la vida humana, y propone algunas reformulaciones positivas acerca de la ética y de la política del pensador escocés, que pueden resumirse de la siguiente manera:

a) si bien las virtudes requieren de comunidades pequeñas para su puesta en práctica, estas comunidades no podrían conservarse sin una sociedad de derecho y democrática;<sup>659</sup>

---

<sup>657</sup> Cfr. Ana Marta González, *La ética explorada*, Plamplona, Eunsa, 2009, pp.142-143.

<sup>658</sup> “El tema “derechos humanos” siempre es también, por tanto, el tema “libertad del individuo” y el tema “pluralismo”. Una verdadera *ética política*, que tanta falta nos hace, no puede ser una mera ética de virtudes; tiene que ser también *ética de instituciones*. Esta es, a pesar de todas las reservas con que se deba acoger, la quintaesencia de la filosofía política moderna que va de Hobbes a Rawls, pasando por Kant y Hegel. El “antimodernismo” de MacIntyre y su “vuelta a Aristóteles” nos parecen a este respecto un tanto miopes y unilaterales. No percibe tampoco que la filosofía política moderna no es la causa de los conflictos de la Modernidad, sino el intento de solucionarlos. El problema consiste en lograr el acercamiento y el equilibrio entre la ética de las virtudes y la ética de instituciones, un acercamiento mutuo que supere el “fundamentalismo moralizante” y limitado meramente a los fines y a los correspondientes postulados de “Derecho natural”, reclamados ahistóricamente, y gracias al cual vaya ganando terreno la percepción de que la ética política, si quiere ser filosofía realmente *práctica*, tiene que tratar igualmente, y quizá incluso ante todo, de los medios que conduzcan a la realización *institucional* de la paz, de la libertad, la dignidad humana y la justicia: los temas fundamentales del liberalismo político clásico”. Cfr. Martin Rhonheimer, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Barcelona, Eiuinsa, 2000, pp. 252-253.

<sup>659</sup> Cfr. Giuseppe Abbá, *Felicidad, buena vida y virtud*, Barcelona, Eiuinsa, 1992, pp. 104-105.

b) MacIntyre, pese a lo que a veces dice, finalmente se aleja de la biología metafísica aristotélica, interpretando el concepto de *telos* no como fin específico de la naturaleza humana, sino como bien común de la sociedad a partir de prácticas institucionalizadas. De esta manera, el filósofo escocés cae en un concepto funcional del hombre que lo aleja de la antropología aristotélica;<sup>660</sup>

c) la ética de la virtud no debería restringirse solo a la virtud, al deber, a las reglas o a las acciones justas, pues la experiencia moral demuestra que lo más acertado es conjugar todos estos aspectos para una adecuada ética;<sup>661</sup>

d) es necesario adoptar el punto de vista del sujeto agente para adoptar las cuestiones éticas como Aristóteles y el Aquinate lo hicieron, sin descartar por completo el punto de vista de la tercera persona, aunque deba considerarse en un segundo orden respecto al punto de vista de la primera persona. El filósofo italiano considera que en este punto la propuesta de las virtudes de MacIntyre posee ciertos límites al no situarse en la perspectiva de la primera persona, sino en una tradición recibida y porque no proporciona los criterios para la búsqueda de los criterios de la vida buena;<sup>662</sup>

e) la ética de las virtudes de MacIntyre es la teoría más desarrollada de las teorías modernas, pero se podría superar la teoría macinteryana reemplazando las *prácticas* por la *conducta*, proponiendo *la virtud como excelencia del sujeto agente en la realización de la vida verdaderamente buena según la regla de la racionalidad práctica*.<sup>663</sup>

---

<sup>660</sup> Cfr. *ibídem*, p. 114. Cabe aclarar que en sus escritos posteriores MacIntyre rectificará su pensamiento incorporando la biología metafísica y la racionalidad práctica aristotélica.

<sup>661</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 116-117. Abbá aclara que parte de estas ideas son tomadas de la propuesta de Robert Louden.

<sup>662</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 137 y 151. Nos pareció iluminador el concepto del punto de vista de la primera persona (del sujeto agente) propia de Aristóteles y Aquino y del punto de vista de la tercera persona (del sujeto expectante) propio de la Modernidad.

<sup>663</sup> Cfr. *ibídem*, p. 157.

f) en el pensamiento del filósofo escocés, los juicios morales se establecen desde la tradición, sin ofrecer un medio adecuado para establecer una crítica a la tradición a la cual se pertenece o para la confrontación entre tradiciones rivales;<sup>664</sup>

g) MacIntyre ubica la búsqueda de la vida buena en el ámbito de la tradición de manera muy genérica, pues no fija una forma concreta de vida buena, ya que la misma está sometida a la historia y a la búsqueda incesante;<sup>665</sup>

h) la ética de las virtudes es efectivamente un ideal de realización humana practicable en comunidades muy homogéneas, como propone MacIntyre, pero es ineludible la realidad de sociedades pluralistas, del *ethos* liberal y democrático. Sagazmente, Abbá comprende que la aplicación del ideal de perfección humana dentro de una sociedad pluralista requiere de un *ethos* liberal y democrático, pues las acciones humanas que buscan la perfección requieren necesariamente de la libertad.<sup>666</sup>

### 7.3. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO

Finalmente, deseamos manifestar que las críticas tanto generales como particulares hacia el pensador escocés nos han sido de mucha utilidad por dos motivos muy relevantes:

---

<sup>664</sup> Cfr. *ibidem*, p. 186.

<sup>665</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 220 y 230.

<sup>666</sup> “No es el caso que haya que oponer una ética de la virtud, de la comunidad, a una ética liberal y democrática. Por el contrario, lo que hay que hacer es afirmar que *la ética de la perfección humana se aplica de modo diferente en el interior de las comunidades y en el interior de la sociedad política*. Deberá distinguirse en la única ética de la perfección humana la *ética comunitaria y la ética pública o política*. Las comunidades y la sociedad política poseen funciones distintas, pero ambas necesarias en la realización de la perfección humana; unos son los deberes de la vida privada y comunitaria, otros son los deberes de la vida pública y política, pero ni la vida es independiente de la moral, ni la moral se reduce a la moral pública y política”, cfr. Giuseppe Abbá, *Felicidad, vida buena y benevolencia*, op. cit. pp. 279 -280.

a) en una investigación exclusivamente centrada en un autor, muchas veces se corre el riesgo de adquirir un espíritu poco crítico y no ver las falencias y las omisiones del investigador en cuestión. Reconocemos que en cierta medida dicha situación nos afectó, y las críticas de otros pensadores contribuyeron a suscitar en nosotros una objetividad más plena;

b) las citadas críticas han sido útiles también para complementar la propuesta ética-política que realizaremos en el capítulo final a modo de conclusión personal.

## CAPÍTULO 8. CONCLUSIONES GENERALES

En este capítulo final, intentaremos explicar los aspectos que más nos han llamado la atención respecto al pensamiento de nuestro autor, pero principalmente manifestar nuestras coincidencias y discrepancias con el pensamiento del filósofo escocés, a través de un diagnóstico y de una propuesta ética-política personal.

### 8.1. MACINTYRE: UN PENSADOR INUSUAL

Como hemos intentado mostrar en el capítulo primero, la biografía intelectual de MacIntyre se desarrolla paralelamente a su biografía personal, y nos permite ver a un autor apasionado por la búsqueda del bien y la verdad. Su rectitud de intención se puede comprobar por las diversas crisis intelectuales que lo obligaron a cambiar de paradigmas, o por las continuas rectificaciones que realizó, explicando sus errores, antes y después en la tradición de investigación a la que pertenece actualmente. También observamos su humildad intelectual al agradecer en varios de sus prólogos a quienes lo ayudaron en sus investigaciones, y en las críticas constructivas que realizó él mismo o que aceptó de otros autores, con el objetivo de mejorar sus concepciones o afianzarse en ellas. Un caso paradigmático es la participación de MacIntyre en el libro *After MacIntyre*<sup>667</sup>, en donde un grupo de intelectuales relevantes escriben diversas críticas sobre el filósofo escocés.

A nuestro parecer, tal vez MacIntyre sea uno de los pensadores que mejor ha criticado la filosofía liberal en todas sus dimensiones. El espectro ideológico por el que transitó desde sus inicios intelectuales en el marxismo hasta su incorporación al tomismo, le permitió juzgar al liberalismo desde

---

<sup>667</sup> Cfr. John Norton and Susan Mendus, *After MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994.

distintas perspectivas: la pérdida de la identidad humana, la atomización del individuo, los derechos desligados de la ley natural, la propulsión de una economía sustentada en las leyes del Mercado, la postulación de una política del consenso, el sostenimiento de una moral apriorística, la ausencia del concepto de bien, etc. Además, juzga que estos problemas son insolubles pues son inmanentes al pensamiento liberal y, por lo tanto, juzga al liberalismo como una tradición que ha fracasado.

Con la edición de *Tras la virtud*, MacIntyre se constituye en uno de los pioneros en criticar la filosofía política neo-contractualista de los años setenta, que surgía con *A Theory of Justice* de Rawls, elaborando un pensamiento alternativo y favorable al bien común, y dando así origen -sin su intención- a la corriente denominada comunitarismo. En menor medida, también realizará críticas al Genealogismo, pero sosteniendo que esta corriente surge también como crítica al liberalismo.

Ciertamente, MacIntyre sienta las bases del comunitarismo, pero no por ello se considera propiamente comunitarista: en primer lugar, porque -como se ha dicho- no tuvo ninguna intención de fundar una escuela de pensamiento y, en segundo, por sus diferencias especulativas con los comunitaristas (no obstante, las diferencias con los autores liberales son claramente superiores a las diferencias con los comunitaristas).

Con el objetivo de elaborar una teoría diferente al liberalismo, el filósofo escocés indaga sobre posibles estructuras sociales y morales en donde sea asequible un concepto de justicia relacionado con la vida buena y el bien común. MacIntyre recurre entonces a la historia de la filosofía, y descubre que en la *polis* aristotélica la política y la ética se hallan en función del bien y de la felicidad del hombre. A partir de la praxis social aristotélica, elabora por lo tanto la ética de las virtudes y la política de las comunidades.

Suponemos que con motivo de profundizar en el pensamiento del Estagirita, MacIntyre se introduce en la filosofía de Tomás de Aquino, lo cual supondrá la asimilación de una nueva dimensión en lo que hace a su pensamiento (dimensión que abarca la biología metafísica, la percepción de la interrelación entre las virtudes, la incorporación de las virtudes cristianas, el análisis de las leyes justas, etc.).

Su idea sobre la neutralidad del Estado, con miras a evitar posibles totalitarismos, será el mayor motivo de distanciamiento con los principales comunitaristas, que pretenden un Estado con una determinada visión del bien con características comunitarias. A su vez, su peculiar visión aristotélico-tomista también suscitará desacuerdos, tanto en las filas de la filosofía aristotélica como en las de la teología tomista.

Durante sus comienzos y también en la cumbre de su carrera, observamos en nuestro autor una negación absoluta frente a las consignas liberales. Sin embargo, en los últimos años, y a pesar de sus múltiples críticas y de concebir un sistema de pensamiento alternativo al liberalismo, MacIntyre demuestra una transigencia intelectual que le permite reconocer la validez de algunas ideas del liberalismo o de autores liberales. Por ejemplo, reconoce estar de acuerdo con los liberales acerca de la neutralidad del Estado (aunque niega que los liberales la hayan podido establecer de manera práctica) y estudia el tratamiento sobre la veracidad y la mentira que realizan John Stuart Mill y Kant. En *Justicia y racionalidad*, también reconoce que el liberalismo tiene las características de una tradición, motivo que lo llevará a dedicar cinco capítulos a diversos autores liberales en la mencionada obra.

En definitiva, resulta lógico que MacIntyre no encuentre seguidores dentro del pensamiento liberal, pero la originalidad de sus ideas también le

acarreará desavenencias dentro del comunitarismo y en la corriente aristotélico-tomista. Por ello, consideramos a MacIntyre como un pensador particular, que antepone el afán de buscar el bien y la verdad por encima de lo políticamente correcto o de perseguir posibles adhesiones intelectuales.

Pensamos que es perfectamente razonable la posibilidad de disentir en temas esenciales respecto del pensamiento macinteryano, pero seríamos injustos si no reconociéramos su rectitud intelectual, la coherencia de sus ideas, su esfuerzo por desarrollar un proyecto distinto al liberalismo –al que parecía no haber alternativa- y la profundidad de su pensamiento unida a una eximia cultura general, elementos todos que aportaron nuevas luces al estudio del hombre, de la moral y de la política. Todos estos motivos, y aún otros más, justifican de por sí haber hecho objeto de una investigación profunda el pensamiento de Alasdair MacIntyre.

## **8.2. LA VIGENCIA DE LAS CORRIENTES DE INVESTIGACIÓN**

Las tres corrientes de investigación señaladas por MacIntyre permanecen vigentes en la actualidad, ya que continúan con sus investigaciones y sus debates en materia de filosofía política, de manera que podemos considerar como vigente también el diagnóstico elaborado por nuestro autor. Para ilustrar esto, nos serviremos del pensamiento de tres autores actuales significativamente representativos de las tres escuelas: Jürgen Habermas desde el Enciclopedismo, Richard Rorty desde el Genealogismo y Joseph Ratzinger por parte de la Tradición. La asignación de cada autor a una determinada corriente está basada en la tipificación establecida por MacIntyre, lo cual no significa que cada autor siga estrictamente o en lo que hace a la totalidad de su obra la corriente asignada, y menos aún que se declare expresamente perteneciente a la misma, sino que se aprecia en sus ideas ciertas similitudes con alguna de las ya citadas corrientes de investigación. Por otra parte, la

elección de los tres autores mencionados se debe a su producción intelectual en filosofía política, o en temas afines, y a que se han realizado debates realizados entre ellos en esta materia.<sup>668</sup>

Jürgen Habermas propone un liberalismo político con características de republicanismo kantiano, capaz de una justificación no religiosa y post-metafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional democrático, o sea sobre la base del derecho racional y renunciando al derecho natural.

La fundamentación post-metafísica tiene su justificación en la Constitución establecida por los ciudadanos asociados para establecer un poder estatal juridificado exhaustivamente, de modo que el derecho llegue hasta el poder político sin dejar nada por juridificar. Un Estado de estas características no permite que ningún poder político se sustente en bases pre-jurídicas, tales como la religión y la metafísica.

La puesta en práctica de este tipo de Constitución surge a partir de la motivación de los ciudadanos en su rol de co-legisladores democráticos y no por la coacción estatal. Esto requiere de un tipo de socialización de prácticas políticas basadas en los valores de la libertad y de la ciudadanía, acompañados por un equilibrio entre los grandes medios de integración social: el dinero, el poder y la solidaridad.

El rechazo de Habermas por las creencias religiosas no es absoluto. Por el contrario, considera que la cultura política liberal puede aceptar aportes relevantes de las religiones y traducirlos a un lenguaje públicamente accesible.

---

<sup>668</sup> Nos referiremos fundamentalmente a los debates: Richard Rorty / Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires, Amorrortu, 2007, pp. 164 y Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006, pp.68.

Richard Rorty considera que una verdadera política democrática debe fomentar una sociedad inclusivista, es decir capaz de aceptar a diferentes tipos de personas. Para llevar a la práctica este tipo de política es necesario abandonar el deseo universal de verdad junto con las siguientes premisas: a) la verdad tiene correspondencia con la realidad y b) la realidad tiene una naturaleza propia.

Para Rorty no es posible establecer una política democrática a partir de la ética del discurso o de principios neutrales. Una política es verdaderamente democrática cuando existe el establecimiento de un deseo universal de justificación, y no de verdad o de principios normativos. En definitiva, debemos contentarnos con aceptar que no existe ninguna tesis filosófica que sirva de sustento a la política democrática. De esta manera, la propuesta de Rorty es esperar que los hombres se conviertan en ciudadanos verdaderamente democráticos, construyendo lugares de discusiones mayores y mejores, en lugar de intentar alcanzar la verdad.

Los filósofos que estamos involucrados en la política democrática debemos dejar en paz la verdad como tópico sublime e indiscutible, y volvernó, antes bien, a la cuestión de cómo persuadir a las personas para que sea más amplio el público que consideran competente y la comunidad de justificación que consideran relevante. Este proyecto no solamente es relevante para la política democrática: es en gran medida política democrática.<sup>1</sup>

La filosofía política rortyana es pragmatista y anti-metafísica, puesto que para ella la verdad y las creencias son hábitos de acción, no intentos de correspondencia con la realidad, y la política democrática debe alentar el falibilismo. Además, cambia el concepto de deseo de conocimiento por el de curiosidad para justificar los distintos tipos de indagaciones con el fin de obtener nuevos datos o hipótesis y favorecer el cosmopolitismo y la política democrática.

---

<sup>1</sup> Cfr. Richard Rorty / Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, op. cit., p. 34.

Finalmente queremos destacar hasta qué punto llega el pragmatismo rortyano, al sostener que debemos abandonar la esperanza de que la filosofía pueda servir de guía a la política, e instándonos a renunciar a la siguiente pregunta:

¿Cómo puede la filosofía encontrar premisas políticamente neutrales, premisas que puedan ser justificadas ante cualquiera, a partir de las cuales sea posible inferir una obligación de perseguir una política democrática?<sup>669</sup>

Joseph Ratzinger, por su parte, plantea la necesidad de hallar unos fundamentos éticos que sirvan para la convivencia de distintas culturas, pues en el proceso del encuentro intercultural han desaparecido, según él, convicciones éticas incuestionables. La filosofía es la responsable de buscar estos fundamentos al tener la capacidad de observar las diversas cuestiones desde la totalidad y no desde la particularidad. De esta manera, la ciencia puede colaborar con la filosofía, pero no puede fundamentar por sí sola ningún *ethos*.<sup>670</sup>

Desde el aspecto político, Ratzinger considera necesario que el poder esté limitado por el derecho, con el fin de evitar cualquier tipo de violencia por su parte. Pero el derecho debe estar guiado por la justicia con miras al interés común y por lo tanto, en un marco democrático, a las decisiones de la mayoría. Aquí Ratzinger plantea el problema de que la mayoría se puede equivocar o ir en contra de alguna minoría, como lo demuestra la historia. Es por ello que argumenta la existencia de valores antropológicos que se sostienen por sí mismos y que preceden a toda decisión mayoritaria: un derecho que se fundamenta en la naturaleza humana y sirve de guía al derecho positivo, o sea,

---

<sup>669</sup> Cfr. *ibidem*, p.74.

<sup>670</sup> Cfr. Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, op. cit. pp. 52-53.

que trasciende a todos los sistemas de derecho, obligando a los hombres en todas sus formas de convivencia.<sup>671</sup>

También sostiene que el derecho natural fundamentalmente puede comprenderse a partir de la complementariedad entre la naturaleza y la razón:

El último elemento que ha quedado del derecho natural (que, en el fondo, pretendía ser un derecho racional, por lo menos en la modernidad) son los derechos humanos, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es portador de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar.<sup>672</sup>

Para Ratzinger, la interculturalidad es un tema imprescindible a tener presente en materia de filosofía política. Dada la situación mundial de diversidad cultural (con la convivencia actual del secularismo, el cristianismo, el islamismo, el hinduismo, el budismo, los localismos africanos y latinoamericanos, etc.), no podemos considerar que la racionalidad secular propia de Occidente resulte evidente y comprensible a toda la humanidad, por lo que la ratio occidental no puede ser operativa en su totalidad:

En otras palabras, no existe la fórmula universal racional o ética o religiosa en la que todos puedan estar de acuerdo y que pueda ser la medida en que todo pueda apoyarse. Por eso mismo, la “ética mundial” sigue siendo una abstracción.<sup>673</sup>

Joseph Ratzinger concluye que es necesaria una co-relacionalidad entre razón y religión, de manera que ambas puedan corregirse, necesitarse y reconocerse mutuamente. Pero quienes fundamentalmente deben llevar a cabo esta tarea son la cultura secular occidental y la cultura cristiana, debido a la relevancia que poseen en el mundo, y sin incurrir en ninguna clase de eurocentrismo ni de desprecio respecto de las demás culturas.

---

<sup>671</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 54-55.

<sup>672</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 62-63.

<sup>673</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 66.

Podemos concluir, a partir de lo visto sobre los autores analizados, que las tres corrientes de investigación citadas siguen teniendo en la actualidad -de una manera o de otra- alguna relevancia intelectual en el ámbito de la investigación.

### **8.3. COINCIDENCIAS Y DISCREPANCIAS**

Basándonos tanto en las ideas de MacIntyre como en las diversas críticas elaboradas en el capítulo anterior, hemos decidido esbozar un diagnóstico y una propuesta ético-político personal, con la intención de mostrar directa o indirectamente nuestras coincidencias y discrepancias más relevantes respecto del pensamiento de Alasdair MacIntyre.

Si bien en líneas generales coincidimos con el diagnóstico y la propuesta ético-política de MacIntyre, existen algunos aspectos en los cuales disentimos y, por lo tanto, procuraremos proponer una alternativa de elaboración personal a dichos aspectos.

#### **8.3.1. Diagnóstico ético-político personal**

Deseamos comenzar la exposición de nuestra visión particular acerca de la ética y de la política actual, partiendo de lo que consideramos uno de los problemas centrales de la filosofía política moderna.

Con el advenimiento de la Modernidad, por diversos motivos históricos y potenciados por la filosofía liberal, se produjo una separación radical entre el ámbito público y el privado, acompañada por un rechazo de las consideraciones metafísicas y por una consecuente relativización del concepto de verdad: la política quedó relegada a la esfera pública, la ética a la esfera

privada, y la verdad reemplazada por el consenso social y el derecho.<sup>674</sup> Conjeturamos que estos hechos, tanto en la teoría como en la práctica, trajeron consigo una serie de problemas concretos, los cuales se reflejan de diversas maneras en las sociedades y en las democracias modernas, a saber:

- a) una ética subjetivista;
- b) una política burocrática;
- c) la preponderancia del bien privado; y
- d) el derecho como única fuente del bien.

Una vez apartada de la política, la ética dejó de tener una función social para depositarse en el ámbito de lo académico y de lo privado; las cuestiones morales comenzaron a adquirir una perspectiva individualista, con escaso fundamento en el bien racional y con preponderancia del argumento emocional. A su vez la política, sin el fundamento de una ética sostenida en un concepto de verdad, se desentiende de conceptos como el bien y la justicia para centrarse principalmente en cuestiones técnico-administrativas, en el cumplimiento procedimental de las leyes y en el mantenimiento del poder. En definitiva, el bien común pasa a ser concebido como el mayor alcance posible en lo que hace a los beneficios individuales, y el derecho como la principal fuente de preceptos.

---

<sup>674</sup> Es más precisa la relación entre la política, la ética y la verdad según Carmelo Vigna: “La política concierne a la ética, y la ética concierne a la verdad. Por esta razón podemos formular la siguiente hipótesis: *el eclipse de la política y de la ética dependen en última instancia del eclipse del significado de la verdad*” y “Si es hora de volver a reflexionar sobre valores colectivos, tanto sobre la solidaridad entre hombres, cuanto sobre la solidaridad de los hombres con la naturaleza, lo es también de reflexionar sobre el significado de la verdad. ¿Cómo podemos dar una fundamentación estable a las relaciones solidarias que queremos defender si no es a través de una reflexión sobre la verdad?”, cfr. Rafael Alvira-Nicolás Grimaldi-Monserrat Herrero (ed.), *Sociedad civil. La democracia y su destino*: Carmelo Vigna, *Para una ética política como práctica del “punto de vista”*, Pamplona, Eunsa, 2008, p. 531.

La preponderancia de la esfera privada fue socavando así el sentido del bien común característico de la tradición política aristotélico-republicana. Pensamos al respecto que, cuando en un sistema democrático se priorizan fundamentalmente las libertades individuales, indefectiblemente se debilita la esencia misma de la democracia, porque en una democracia efectiva la libertad necesita de la conformidad con un concepto de justicia y de bien racional y razonable.<sup>675</sup>

Las leyes civiles cumplen un rol preponderante en la calidad democrática, en el perfeccionamiento de lo público y en el fomento del bien común. Aunque por otra parte, cuando el bien y la justicia de los ciudadanos quedan reducidos al derecho, la libertad individual corre serios riesgos. En efecto, cualquier Estado podría en esos casos, dentro de la legalidad jurídica, atentar contra el bien común de la sociedad, fomentar una guerra injustificada, alentar la discriminación de un pequeño grupo étnico o religioso, o realizar cualquier tipo de ataque a la dignidad humana (ejemplos históricos como el nazismo, el estalinismo, diversos nacionalismos o la legalización de la esclavitud pueden justificar nuestra hipótesis)<sup>676</sup>

Otros problemas de orden social que han derivado de los puntos anteriormente mencionados son la pérdida de las identidades, el individualismo, el hedonismo, el consumismo, la fragmentación social, etc., que

---

<sup>675</sup> Una propuesta de restablecer la tradición republicana resguardando las comunidades locales puede encontrarse en Alfredo Cruz Prados, *Ethos y Polis. Bases para la reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona, Eunsa, 1999, p.p. 76-86.

<sup>676</sup> Respecto de la relación entre el Estado y las leyes, Fernando Inciarte comenta: "En consecuencia, el valor de las leyes, cuya elaboración constituye la tarea primordial del Estado, se mide aquí por la capacidad de fortalecer el sentimiento de solidaridad entre los ciudadanos – no entre hombres- y, por consiguiente también, por su aptitud para fomentar la sumisión a una comunidad determinada. El peligro es que las leyes aparezcan entonces como medios al servicio del último fin político consistente en la conservación del Estado, ya que sólo un Estado permanente lleva marcado el signo de la vida moralmente buena, del *eutsen*. En una palabra, el peligro es entonces considerar al Estado o, en general, al estado existente de cosas como una comunidad histórica determinada, como la norma suprema de moralidad que hay que hacer observar y guardar por todos los medios". Cfr. Fernando Inciarte, *Liberalismo y republicanism*, Pamplona, Eunsa, 2001, p.99.

han derivado en la disminución de la participación política, ya que la enormidad burocrática del Estado desalienta a los individuos. Con admirable sentido de la anticipación, Tocqueville advierte esta eventualidad que denomina “despotismo blando”, como nueva forma específicamente moderna de dominación: no tendrá la forma de una tiranía opresora, sino que el gobierno será suave y paternalista dentro de un sistema democrático con elecciones periódicas, pero “bajo un inmenso poder tutelar” donde las personas tendrán poco control del mismo. Por eso, repetimos, el peligro del atomismo y del individualismo es la disminución de la participación política: el individuo queda sólo frente a un enorme Estado burocrático, sintiéndose impotente ante él.<sup>1</sup>

Mientras desarrollábamos la investigación de la presente tesis se desencadenó la crisis económica mundial que actualmente atravesamos, y nos pareció interesante no dejar pasar esta situación para analizarla desde la óptica de nuestra investigación (aclaramos que no es de nuestro interés dilatarlos en argumentaciones acerca de las causas económicas que originaron la crisis, ya que no es un tema que competa a nuestro trabajo y porque entendemos que dichas causas son las consecuencias finales de otras situaciones previas).

Así pues, en los últimos años se han producido movimientos de capital de países desarrollados hacia otros menos desarrollados, en función de aprovechar los menores costos de la mano de obra y las casi inexistentes leyes de amparo social; esto ha generado un doble efecto: el crecimiento del desempleo en los países de donde procede el capital y, por otro lado, el crecimiento del empleo en condiciones inhumanas en los países destinatarios del mismo. De esta forma, los bancos han promovido préstamos de fácil acceso a ciudadanos que no tenían la solvencia suficiente para hacer frente a los créditos que les eran otorgados, y ante una situación generalizada de incumplimiento de pagos los bancos comenzaron a ejecutar los embargos y -en los peores casos- algunos

---

<sup>1</sup> Cfr. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 44-45.

Estados tuvieron que intervenir económicamente los bancos para evitar una quiebra generalizada. Cabe recordar que también las agencias financieras han fomentado que el dinero no se invirtiera en bienes reales sino en especulaciones económicas con altos beneficios.

Como es sabido, estas situaciones se venían dando sin ningún tipo de restricción y ante el silencio de la mayoría de la clase política de los diversos países interesados; mientras que, paradójicamente, las alarmas y las prevenciones surgieron por parte de analistas económicos.

Al respecto, se puede observar que en las diversas crisis económicas y sociales de la Modernidad ha habido ciertas directrices constantes: el excesivo afán de lucro, la consideración del bien individual en desmedro del bien común y la connivencia de los políticos con los representantes de los grandes capitales económicos. Por lo tanto, ¿cabe considerar que esta crisis es exclusivamente producto de falencias técnicas económicas?, ¿no es también una crisis de valores éticos y políticos? Consideramos no estar totalmente condicionados por las investigaciones realizadas a propósito de la presente tesis, al señalar que la historia y la realidad actual parecen mostrar que la realidad económica se desestabiliza notablemente como consecuencia de una previa crisis ética y política.

### **8.3.2. Propuesta ético-política personal**

Antes que nada, consideramos necesario aclarar que nuestra propuesta parte del supuesto de que la ética de las virtudes, las comunidades locales y el Estado son los componentes necesarios para que en una sociedad pluralista pueda establecerse una moderna unidad entre la ética y la política.<sup>677</sup>

---

<sup>677</sup> Desde los inicios de nuestra investigación pensamos que las comunidades y el Estado podrían actuar en relación de reciprocidad, y no de manera aislada como propone MacIntyre. Nos ayudaron mucho a establecer esta idea las siguientes lecturas: Amitai Etzioni, *La tercera vía hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo*, Madrid, Trotta, 2001, cap. II, IV y V;

Al respecto, estimamos sumamente atinado conceder a las virtudes intelectuales y morales un papel esencial en la filosofía política, pues consideramos a las mismas como imprescindibles para la perfección del intelecto, de la voluntad y de la producción material, de modo que el hombre pueda llegar a su plenitud o a su *segunda naturaleza* (MacIntyre denomina, a esta situación de nuestra naturaleza, *tal como debería ser* si desarrollara su naturaleza humana)<sup>678</sup>. Más específicamente, las virtudes -entendidas como hábitos operativos buenos- contribuyen positivamente a la realización del bien individual y común, al perfeccionamiento y a la felicidad humana: las virtudes tienen como fin esencial el bien del hombre, y por medio de los actos buenos el hombre tiende a una auto-perfección intelectual, moral y/o práctica que contribuye a su propia felicidad.

Por su parte, la perfección del intelecto por el ejercicio de las virtudes intelectuales posee una función epistemológica, pues la reflexión acerca del conocimiento y la verdad no sólo requiere de las capacidades intelectuales sino también de virtudes intelectuales tales como la inteligencia, la ciencia y la sabiduría. De esta manera, las virtudes son útiles para establecer ciertos criterios acerca de la verdad y de la investigación filosófica.

Cuando las virtudes morales se conforman libre y razonablemente en hábitos de conducta, estimulan la determinación del carácter para actuar conforme a una racionalidad práctica estipulada. La educación del carácter posee una importancia vital para el desarrollo de la personalidad, ya que luego tendrá consecuencias en diversas circunstancias y aspectos de la vida, como los de la familia, el trabajo, las amistades, etc., y a la hora de hacer frente a situaciones adversas en general. Acerca de ello, un ejemplo relevante es el que

---

Rafael Alvira-Nicolás Grimaldi-Monserrat Herrero (ed.), *Sociedad civil, la democracia y su destino*, op. cit., segunda parte.

<sup>678</sup> Para una concisa y profunda explicación sobre la importancia de las facultades humanas y las virtudes, y sobre la relación entre ellas, puede confrontarse: Jesús García López, *Virtud y personalidad. Según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2003, pp. 47-94.

usa MacIntyre en orden a explicar la necesidad de las virtudes para resistir a una sociedad de consumo, pues a quienes comercializan productos les resultan provechosos los individuos intemperantes.

Por otro lado, la producción material -sea artística o técnica- requiere de habilidades que se consiguen por medio de las virtudes prácticas. Estas virtudes, que parecen las más elementales, constituyen la fuente de las habilidades para el desenvolvimiento de habilidades necesarias para la vida cotidiana como leer, escribir, trabajar, conducir, cantar, etc.

La educación en las virtudes, en suma, precisa fundamentalmente de una práctica acompañada de una teoría, dado que los argumentos teóricos no bastan para lograr la virtud y porque la adquisición de una virtud se logra por medio del ejercicio práctico que perfecciona al hombre. Las virtudes intelectuales muestran cómo obrar bien, pero las virtudes morales constituyen la acción que perfecciona la razón práctica por medio de la experiencia acerca del bien.

En consonancia con MacIntyre, entonces, podemos afirmar que ningún tipo de virtud podría adquirirse sin una educación por parte de los padres, maestros, amigos y del ejemplo de otras personas dentro de un orden social como el que constituyen las comunidades. Este tipo de estructuras sociales no pertenecen al ámbito de la utopía, ya que en la actualidad se manifiestan de diversas maneras; pensemos por ejemplo en las escuelas, las universidades, los sindicatos, las cooperativas, las iglesias, los grupos solidarios, los clubes, etc. Por lo tanto, no sería necesario partir de cero en la constitución de comunidades locales, e incluso estas comunidades ya poseen una historia y una tradición relevantes, como para mantener su existencia a pesar del paso del tiempo y de la fragmentación característica de la Modernidad. Pero notamos a pesar de esto que muchas de dichas comunidades necesitan de la ética de las virtudes para afianzar los motivos y los valores que las constituyeron en su origen.

También estamos en condiciones de afirmar que las comunidades locales son necesarias para el florecimiento de la vida humana, el aprendizaje, la identidad personal, la unidad de la vida, el bien individual y común, etc. Asimismo, advertimos que en un plano político las comunidades locales pueden ocupar un vacío institucional dejado por los partidos políticos, debido al cual el ciudadano se halla en una relación distante respecto del Estado, pues sólo posee capacidad de incidencia estatal en situaciones electorales o por medio de una compleja, y a veces inaccesible, participación partidaria. En efecto, las comunidades son instituciones que pueden cumplir el rol de mediadoras entre la familia y la burocracia estatal, haciendo más accesible la participación política de los ciudadanos (en este caso, debe considerarse la familia como una instancia previa a las comunidades locales y necesaria para la conformación de las mismas).

En el mismo sentido, es necesario aclarar que, cuando demandamos que la participación política se lleve a cabo desde las comunidades locales, no pretendemos reemplazar ni quitar peso a la función de los partidos políticos, sino buscar un medio de intervención más accesible a los ciudadanos, que implique la posibilidad real de reclamar o colaborar con los partidos políticos y con el Estado. A ello se agrega que la promoción de este tipo de comunidades, junto con la de los respectivos valores, permite que desde los lugares más cotidianos y naturales para la mayoría de las personas, surjan ciudadanos y políticos idóneos para el logro del bien común y público.<sup>679</sup>

Como ya hemos expresado al tratar el tema central de nuestra investigación, a través de las virtudes y de las comunidades el hombre puede perfeccionarse, lograr una vida buena, construir su identidad, poseer una

---

<sup>679</sup> Sandel supone un rol relevante de las comunidades para la participación en la vida política, el desarrollo de la civilidad en la vida cotidiana y para un concepto de justicia relacionado con el bien. Cfr. Michael Sandel, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, Barcelona, Marbot Ediciones, cap. II, V y XXIV. Por su parte, Inciarte no encuentra mayores diferencias entre los ideales políticos de los comunitaristas y de los republicanos, Cfr. Fernando Inciarte, *Liberalismo y republicanismo*, op. cit, pp. 30, 61-67, 72-80.

unidad de vida, hacer frente a sus discapacidades, en función de su existencia y de su proyección, en función de alcanzar su bien individual y el bien común local.

Pero una de las finalidades de la complementariedad entre las virtudes y las comunidades locales que requerimos necesaria para los fines expuestos, es la conformación de una continuidad de la vida privada con la vida pública.<sup>680</sup> Efectivamente, la puesta en práctica de las virtudes en las familias y en las comunidades conforma la ética individual que será el principal fundamento de la ética política. Por eso, las virtudes de los políticos comienzan a gestarse desde su participación en las comunidades más elementales, por lo que se puede afirmar que la ética política dependerá de la ética individual. Además, la conciencia de la complementariedad de las virtudes y las comunidades es necesaria también para guiar el estudio filosófico de las prácticas morales y sociales, la deliberación racional y la determinación de una racionalidad práctica, con el objetivo de establecer un bien superior y una justicia específica para la comunidad en cuestión.

Siendo realistas, debemos aceptar que no todos los integrantes de una comunidad podrán participar directamente de las decisiones importantes de la misma, pero sí podrán ser escuchadas sus opiniones, y todos podrán estar informados sobre el proceso y la resolución de las deliberaciones.

Hasta aquí, no hay mayores discrepancias de nuestra parte con el pensamiento de MacIntyre. Las divergencias con el autor escocés surgen a partir de nuestro propósito de aspirar a una reciprocidad intensa entre las comunidades locales y el Estado, pues suponemos que una propuesta de

---

<sup>680</sup> Queremos sugerir que, si bien el público y el privado son ámbitos totalmente distintos, no los concebimos, según formula el liberalismo, como dos esferas escindidas. La relación entre ambos campos ha sido lúcidamente explicado, desde una visión republicana, por H. Arendt. Cfr. Hanna Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003, cap. II y V.

filosofía política moderna no puede ignorar ni la existencia de sociedades plurales ni el papel relevante del Estado. Consideramos pues que las comunidades locales pueden constituirse como vías de representación y defensa de los ciudadanos y de diversos grupos sociales frente a la burocracia estatal, y que el Estado podría contar con las comunidades locales para la promoción de los ciudadanos.<sup>681</sup>

Además, nos distanciamos de MacIntyre acerca de la neutralidad estatal, pues la consideramos una situación utópica (como ha quedado demostrado desde el nacimiento del Estado-Nación hasta la actualidad), y porque un Estado verdaderamente democrático puede promover los valores propios de la cultura de la que forma parte, para fomentar la identidad, la unidad y las comunidades locales, frente al individualismo y la fragmentación moderna, respetando a las minorías socio-culturales que no interfieran con el orden social.<sup>682</sup>

En la misma línea, también es imprescindible que, con el fin de proteger la libertad de los ciudadanos, el Estado se mantenga al margen de las decisiones más personales de sus ciudadanos, tales como las relacionadas con el tipo de educación, de religión, de moral, etc. que los mismos quieran adoptar para sí y para las personas a su cargo. Además, se debe tener en cuenta que en una sociedad pluralista, el bien común es muy difícil de determinar y su aplicación por parte del Estado podría violar la libertad de algún grupo concreto e incluso de toda la sociedad; por lo cual, vemos más acertado establecer como bien público, no ya como *bien común*, aquel bien que compete al Estado. Resulta

---

<sup>681</sup> MacIntyre propone un Estado neutral para evitar cualquier tipo de totalitarismo. Este es uno de los grandes temas que lo distingue de los comunitaristas. Cfr. Fernando Fernández Llebreg, *La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo*, Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), número 104, abril-junio, 1999, pp. 213-231.

<sup>682</sup> Aquí demostramos cierta coincidencia con las ideas de Taylor y Kymlicka sobre la relación del Estado con sociedades multiculturales. Cfr. Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001, p.p. 43-107; Cfr. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, cap.II y IX.

evidente, en cuanto a ello, que las comunidades se hallan limitadas para decidir sobre determinados temas que deben ser de competencia estatal (como por ejemplo los problemas nacionales o internacionales de un país), y por todo eso consideramos que el Estado debe tener un papel más relevante del que le concede MacIntyre.

Más arriba, hemos incoado una idea que deseamos explicar brevemente: puesto que el bien común sólo puede lograrse dentro de las comunidades homogéneas y que el Estado debe velar por una sociedad heterogénea, establecimos que el bien específico del Estado es el bien público a partir del cual pueden promoverse las virtudes cívicas, las leyes justas, el orden social, la protección nacional e internacional, la promoción de las comunidades locales, etc. Es necesario, por ende, aceptar la realidad inevitable y necesaria del Estado en las sociedades modernas. Y además de las actividades burocráticas estatales que le son propias debemos contemplar que, en una relación de reciprocidad con las comunidades locales, el Estado podrá contribuir de manera más efectiva al bien de los ciudadanos, al bien público y a hacer frente a las irrupciones del Mercado. En esta relación de reciprocidad, las comunidades servirán como mecanismos de control estatal junto con los mecanismos específicos de las democracias estables.

Con el fin de profundizar en la relación de reciprocidad mencionada, hemos elaborado un cuadro en el que se muestran las principales categorías que componen las comunidades locales y el Estado.

<i>Ámbito</i>	<i>Comunidades locales</i>	<i>Estado</i>
Tipo de Sociedad	Local-homogénea	Plural-heterogénea
Práctica del bien	Virtudes	Normas y leyes
Tipo de bien	Bien común	Bien público
Principio	Historia	Técnica
Tipo de razón	Razón práctica	Razón instrumental
Individuo	Persona	Ciudadano
Valor principal	Igualdad	Libertad
Actividad propia	Participación	Funcionalidad
Régimen	Tradicición	Burocracia

Habitualmente, en la teoría política contemporánea estas categorías suelen considerarse como antinómicas o se estudian en forma separada pero, saltándonos esos cánones académicos, hemos procurado una síntesis en función de entablar una relación intrínseca entre ellas, y poder mostrar así de una manera concreta los beneficios de la reciprocidad entre las comunidades locales y el Estado.<sup>683</sup>

Es evidente que los países desarrollados se caracterizan por poseer sociedades heterogéneas, aunque tampoco dejamos de reconocer también la importante homogeneidad cultural y social interna de esos mismos países. Precisamente, la existencia de las comunidades locales posibilita que, en sociedades heterogéneas, los ciudadanos puedan encontrar un lugar afín de

---

<sup>683</sup> Como justifica Cruz Prados, el comunitarismo es parte del pensamiento político del Estado que se constituye como una reacción al liberalismo. El comunitarismo promueve las identidades, las comunidades locales y el sentido de pertenencia, que el Estado liberal tiende a desarticular desde una concepción universalista y abstracta del hombre. Cfr. Alfredo Cruz Prados, *Ethos y Polis. Bases para la reconstrucción de la filosofía política*, op. cit. pp. 54-55.

convivencia, de trabajo, de participación política o social, de búsqueda de objetivos comunes, etc., mientras que el Estado debe legislar de acuerdo a la existencia de una sociedad heterogénea y conformada por diversas comunidades locales. La coexistencia recíproca, dentro de un Estado, entre las comunidades locales y una sociedad heterogénea puede garantizar el bien público estatal y el bien específico de las comunidades en la medida en que se lleve a cabo la práctica de la ética de las virtudes y la creación y conservación de normas y leyes justas.<sup>684</sup>

Las comunidades tienen unos principios histórico-tradicionales a partir de los cuales se originaron y por los cuales justifican su existencia, mientras que es la técnica burocrática la que permite la funcionalidad propia del Estado. Vemos necesario que, para el bien de los ciudadanos y de la burocracia estatal, se conjuguen y respeten -por un lado- las tradiciones que otorgan la identidad a los grupos humanos y -por otro- una burocracia que mediante la razón instrumental realice una eficaz gobernabilidad con el reconocimiento de la racionalidad práctica de las diversas comunidades. El respeto tanto de la racionalidad práctica de las comunidades como de la racionalidad instrumental del Estado permite un justo equilibrio entre los dos aspectos centrales que requiere cualquier democracia actual: la libertad y la igualdad.

---

<sup>684</sup> Michael Walzer desarrolla una idea similar, pero refiriéndose a la convivencia entre una moral local y universal. Cfr. Michael Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996, cap. I-IV. Respecto a la propuesta comunitarista frente a sociedades heterogéneas: "Entre las comunidades por las que se interesa el comunitarismo, destacan las comunidades culturales. Por esta razón los comunitaristas han prestado una viva atención al fenómeno del multiculturalismo. Frente al liberalismo, que postula el reconocimiento universal de iguales derechos individuales para individuos homogéneos y abstractos, el comunitarismo propone otras formas de proceder, que se sitúan en lo que Taylor ha denominado "política del reconocimiento" o "política de la referencia. Tomar en serio las diferencias culturales y preservar las comunidades en las que se viven esos rasgos diferenciadores, exige atribuir derechos diferentes a comunidades culturales diferentes. Desde esta postura, el universalismo de los iguales derechos *humanos* y de la igual identidad *humana* es acusado de constituir un falso universalismo, que encierra en el fondo un particularismo disfrazado: el de la cultura liberal dominante." Cfr. Alfredo Cruz Prados, *Ethos y Polis. Una base para la fundamentación de la filosofía política*, op. cit., p. 57.

Sin lugar a dudas, la democracia es el sistema político que ofrece mejores garantías respecto de la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Pero esta consideración no debe llevar a incurrir en la trivialidad de suponer que los problemas de la sociedad quedarán resueltos ante la sola consolidación institucional de ese sistema de gobierno. Efectivamente, es necesario que un sistema democrático vaya acompañado de una cultura cívica que promueva tanto la participación y el control político de los ciudadanos como la formación técnica de los cuadros políticos en pos de la calidad democrática y del control del poder gubernamental. Para que la respuesta a los reclamos de la sociedad se concrete políticamente es necesaria una eficacia técnica, con funcionarios idóneos respecto del cargo que ocupan.

La participación social tiene mucho más peso del que a veces solemos suponer, porque las presiones sociales que se ejercen sobre los políticos muchas veces pueden generar cambios inesperados, o al menos restringir el poder de dichos actores, además de que -como ya se ha expresado- mediante las comunidades locales la participación política es mucho más efectiva que de manera disgregada.

Análogamente pensamos con respecto a la ética. No se puede dejar exclusivamente en manos de los políticos la búsqueda y la práctica del bien. Es necesario que, partiendo de la propia iniciativa, cada ciudadano sea responsable de buscar y realizar el bien pero, puesto que somos seres sociales y limitados, asumiendo que necesitamos de otros para emprender esa búsqueda, resultando de crucial importancia la misión de las distintas comunidades locales (los círculos intelectuales, los ámbitos políticos y religiosos, las universidades, los cuerpos docentes, las familias, etc.), en cuanto a su deber de aportar recursos éticos para una política del bien tanto privado como público.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 153-154, 165-166, 184-185. Una profundización entre la relación del bien común y las comunidades locales se puede hallar en Kelvin Knight (ed.) *The MacIntyre Reader: Alasdair MacIntyre, Politics, Philosophy and the Common Good*, op. cit., 1998, pp. 235-250.

Finalmente deseamos explicar que esta tesis de investigación nos supuso, evidentemente, un contundente aporte en el estudio de la relación ético-política en el pensamiento de Alasdair MacIntyre, pero indirectamente nos permitió conocer la relación ética-política de otros autores y de otras concepciones. Por ejemplo, pudimos familiarizarnos en la relación ética-política con autores clásicos como Platón, Aristóteles, San Agustín, Tomás de Aquino, Kant, Hume, o en la misma relación con corrientes de pensamiento como el liberalismo, el comunitarismo, el republicanismo o los post-modernos.

Por este motivo, esta investigación –entre otras tantas cosas- nos supuso un enorme aporte de conocimientos e ideas en el ámbito de la filosofía política contemporánea, que nos estimulan a continuar investigando en aras de encontrar soluciones y propuestas a problemas políticos actuales.

#### **8.4 CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO**

Nos pareció necesario elaborar este capítulo, fundamentalmente para explicar nuestras mayores coincidencias y discrepancias respecto al pensamiento de MacIntyre.

Ante todo, nos ha llamado la atención el profundo interés de nuestro autor por el afán de acercarse de manera continua a la verdad de cualquier cuestión. Una consecuencia que de ello se deriva, es la rectitud en la investigación que se observa cuando ha tenido que cambiar o rectificar su pensamiento si era necesario, a pesar de haberse mantenido durante mucho tiempo en alguna postura intelectual. A nuestro juicio, esta debería ser una actitud ineludible en cualquiera que se involucre en el campo de la investigación.

También nos han parecido sumamente acertadas dos ideas esenciales en lo que respecta a la metodología de investigación del filósofo escocés. La

investigación interdisciplinar nos parece una forma mucho más profunda de enfocar cualquier indagación, que la llevada a cabo solamente desde una única disciplina. Por otro lado, también nos parece muy acertado el criterio de pertenencia a una tradición de investigación para llevar adelante cualquier investigación, pues necesitamos de los conocimientos heredados e integrados con cierta coherencia interna, para continuar con la propia investigación.

En un principio nos pareció un poco artificial la clasificación de MacIntyre de las tres tradiciones de investigación: Enciclopedismo, Genealogismo y Tradición. Pero posteriormente pudimos comprobar que en la actualidad dichas tradiciones, no solamente siguen vigentes sino que incluso el debate entre las mismas se halla muy activo. Prueba de ello son los interesantes debates recientes entre autores representativos de cada tradición de investigación: Jürgen Habermas, Richard Rorty y Joseph Ratzinger.

Con respecto a los temas de filosofía moral propuestos por MacIntyre y los temas que de ella se derivan (racionalidad práctica, epistemología, etc.), tenemos una profunda coincidencia, y pensamos que nuestro autor fue capaz de avanzar en ciertos temas dentro de su propia tradición de investigación. Nuestras principales discrepancias con MacIntyre surgen en el orden de la política, principalmente a partir del papel neutral que pretende para el Estado. Nos pareció muy productivo, no sólo formular las críticas respectivas, sino además, esbozar una propuesta complementaria como cauce a posteriores investigaciones personales.

Pero ello no significa que nuestra propuesta sea una solución acertada a los problemas con los que se enfrenta MacIntyre, muy lejos de ello, sino que nuestra intención es proponer un complemento a la política macinteryana, de manera que -aceptando la realidad ineludible del Estado- podamos reencauzar la investigación para dar con una solución práctica. Por otra parte debemos recordar que nuestro autor en ningún momento pretende elaborar un proyecto

o un programa político sino que su intención es proponer una determinada política, como son las comunidades locales, en donde se pueda poner en práctica la ética de las virtudes. Concluyendo *Ética y política* podemos verificar que MacIntyre considera necesario continuar con la investigación que venía desarrollando:

Los modos retóricos de la discusión de la búsqueda racionales son profundamente incompatibles con los modos retóricos de la cultura comercial y política dominante. Y no podemos enfrentarnos a esa incompatibilidad ni a los conflictos que origina, ni a las amenazas que supone para algunos bienes, sin repensar aún algunas de las nociones normalmente aceptadas relativas a la libertad de expresión y a la tolerancia. Pero nadie ha sabido todavía cómo hacerlo de forma constructiva y en defensa de la política racional de la comunidad local. Yo tampoco.<sup>685</sup>

En definitiva, las presentes coincidencias y discrepancias con algunas ideas del pensamiento de Alasdair MacIntyre, no hacen más que confirmar que la elección de los temas y del autor haya valido la pena de manera sobrada.

---

<sup>685</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Ética y política, Tolerancia y bienes del conflicto*, op. cit., p. 352.



# BIBLIOGRAFÍA

## A) BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- MacIntyre, Alasdair, *Marxism: An Interpretation*, London, SCM Press, 1953, pp. 126.

- MacIntyre, Alasdair and Flew, Anthony (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, London, SCM Press, 1955, pp. x-274. En 1972, London, SCM Press, octava reimpression.

- MacIntyre, Alasdair - Toulmin, Stephen - Hepburn Ronald W., *Metaphysical Beliefs: Three Essays*, London, SCM Press, 1957, pp. 218.

- MacIntyre, Alasdair, *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, London, Routledge & Kegan Paul, 1958, pp. ix-100.

- MacIntyre, Alasdair, *Notes from the Moral Wilderness I-II*, 1959. Reimpreso en Knigh (ed.), *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 31-49.

- MacIntyre, Alasdair, *Hume on "Is" and "Ought"*, 1959. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against The Self - Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 109-124.

- MacIntyre, Alasdair, *Difficulties in Christian belief*. Lecturer in Philosophy at the University of Leeds. New York, Philosophical Library, 1959, pp. 126.

- MacIntyre, Alasdair, *The socialism of R. H. Tawney*, 1964. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against The Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 38-42.

- MacIntyre, Alasdair, *Pascal and Marx: on Lucian Goldman's Hidden God*, 1964. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against The Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 76-87.

- MacIntyre, Alasdair, *The Riddell Memorial Lectures Thirty- sixth Series delivered at the University of Newcastle upon Tyne on 11, 12 and 13 November 1964*. Impreso en *Secularization and Moral Change: The Riddell Memorial Lecture*, London, Oxford University Press, 1967, pp. 76.

- MacIntyre, Alasdair, *Psychoanalysis: the future of an illusion?*, 1965. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against The Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 27-37.

- MacIntyre, Alasdair, *Marxist mask and romantic face: Lukács on Thomas Mann*, 1965. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against The Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 60-69.

- MacIntyre, Alasdair (ed.), *Hume's Ethical Writings: selections*, London, Collier- Macmillan, 1965, pp. 339.

- MacIntyre, Alasdair, *Imperatives, reasons for action, and morals*, 1965. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against The Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 125-135.

- MacIntyre, Alasdair, *Pleasure as a Reason for Action*, 1965. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 173-90.

- MacIntyre, Alasdair, *The Psychoanalysis: The Future of an Illusion?*, 1965. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against The Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 27-37.

- MacIntyre, Alasdair, *The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance*, 1966. Reimpreso en Alasdair MacIntyre and Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*, New York and London, Columbia University Press, 1969, pp. 1-55.

- MacIntyre, Alasdair, *The Antecedents of Action*, 1966. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 191-210.

- MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, New York, MacMillan, 1966, pp. viii-280. *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, sexta reimpresión en castellano, 1998, pp. 259.

- MacIntyre, Alasdair, *The Idea of a Social Science*, 1967. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 211-219.

- MacIntyre, Alasdair, *How not to write about Lenin*, 1968. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against The Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 43-47.

- MacIntyre, Alasdair, *Marxism and Christianity*, London, Duckworth, 1968, pp. ix-143.

- MacIntyre, Alasdair and Ricoeur, Paul, *The Religious Significance of Atheism*, New York and London, Columbia University Press, 1969, pp. v-98.

- MacIntyre, Alasdair, *Marxism of the will*, 1969. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against The Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 70-75.

- MacIntyre, Alasdair, *On Marcuse*, 1969. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Marcuse*, London, Fontana/Collins, 1970, pp. 87-92.

- MacIntyre, Alasdair, *Marcuse*, London, Fontana/Collins, 1970, pp. 95.

- MacIntyre, Alasdair, *Political and Philosophical Epilogue: A View of the Poverty of Liberalism by Robert Paul Wolff*, 1970. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. 280-284.

- MacIntyre, Alasdair, *Against The Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, London, Duckworth, 1971, pp. vii-296.

- MacIntyre, Alasdair (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Indiana, Notre Dame Press, 1972, pp. pp. 350.

- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London, Notre Dame University Press, 1981, pp. ix-252.

*Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, segunda edición en castellano, 2004, pp. 350 (edición revisada y con epílogo).

- MacIntyre, Alasdair, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, 1977. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *The Task of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 3-23.

- MacIntyre, Alasdair, *Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority*, 1979. Reimpreso en Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 53-68.

- MacIntyre, Alasdair, *The Claims of After Virtue*, 1984. Reimpreso en Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 69-72.

- MacIntyre, Alasdair, *Is Patriotism a Virtue?*, Kansas, Kansas University Press, 1984, pp. 20.

*¿Es el patriotismo una virtud?*, Madrid, Revista Cuadernos gris, 1994, pp. 38-46.

- MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth e Indiana, Notre Dame University Press, 1988, pp. xi-410.

*Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Madrid, Eiunsa, segunda edición en castellano, 2001, pp. 387.

- MacIntyre, Alasdair, *Practical Rationalities as Forms of Social Structure*, 1987. Reimpreso en Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 235-254.

- MacIntyre, Alasdair, *Three Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, London, Duckwort e Indiana, Notre Dame University Press, 1990, pp. x-241.

*Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Rialp, 1992, pp. 294.

- MacIntyre, Alasdair, *La relación de la filosofía con su pasado*: Rorty, Richard; Schneewind, Jerome; Skinner., Quentin (compiladores) *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 49-67.

- MacIntyre, Alasdair, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issue*, Milwaukee, Marquette University Press, 1990, pp. vi-69.

*Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, Madrid, Eiusa, 2003, pp. 64.

- MacIntyre, Alasdair, *The Privatization of Good: A Inaugural Lecture*, Indiana, Published Quarterly by the University of Notre Dame, vol. 52, número 3, 1990, pp. 344-360.

- MacIntyre, Alasdair, *Moral dilemmas*, 1990. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II*. Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 141-164.

- MacIntyre, Alasdair, *A Interview with Alasdair MacIntyre*, Entrevista con G. Riddiford y W. Watts Miller, 1991. Reimpreso como *Interview for Cogito*, Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 267-275.

- MacIntyre, Alasdair, *Précis of Whose Justice? Which Rationality?*, 1991. Reimpreso en Kelvin Knight (ed.), *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 105-108.

- MacIntyre, Alasdair, *Colors, Cultures and Practices*, 1992. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *The Task of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 24-51.

- MacIntyre, Alasdair, *Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and*

*Goods*, 1992. Reimpreso en Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 136-154.

- MacIntyre, Alasdair, *A Partial Response to my Critics*, 1994. Editado en John Horton y Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, pp. 283- 304.

- MacIntyre, Alasdair, *The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken*, 1994. Reimpreso en Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 223-234.

- MacIntyre, Alasdair, *Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant?*, 1995. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II*. Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 197-228.

- MacIntyre, Alasdair, *Marxism and Christianity*, London, Duckworth, 1995, pp. 133 (esta reedición incluye una nueva introducción)  
*Marxismo y cristianismo*, Granada, Nuevo Inicio, 2007, pp. 143.

- MacIntyre, Alasdair, *Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas*, 1996. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II*. Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 77-110.

- MacIntyre, Alasdair, *Politics, Philosophy and the Common Good*, 1997. Reimpreso en Kelvin Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 235-254.

- MacIntyre, Alasdair, *Toleration and the goods of conflict*, 1999. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II*. Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 325-354.

- MacIntyre, Alasdair, *Dependents Rational and Dependents. Why Humans being Need the Virtues*, London, Duckworth y Chicago, Open Court, 1999.

*Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 204.

- MacIntyre, Alasdair, *Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of Fides et Ratio*, 2001. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *The Task of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 179-196.

- MacIntyre, Alasdair, *Truth as a Good: a reflection on Fides et Ratio*, 2002. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *The Task of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 197-215.

- MacIntyre, Alasdair and Dunne, Joseph, *Alasdair MacIntyre on Education: a dialogue with Joseph Dunne*, The Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain, Malden (USA), Blackwell Publishers, vol. 36, número 1, 2002, pp. 19.

- MacIntyre, Alasdair, *Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos del Renacimiento*, 2006. Reimpreso en *Ética y política. Ensayos escogidos II*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 275-296.

- MacIntyre, Alasdair, *Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos del Renacimiento*, 2006. Reimpreso en *Ética y política. Ensayos escogidos II*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 21-48.

- MacIntyre, Alasdair, *Aristóteles rivales: Aristóteles frente a algunos aristotélicos modernos*, 2006. Reimpreso en *Ética y política. Ensayos escogidos II*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 49-76.

- MacIntyre, Alasdair, *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

*Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 327.

- MacIntyre, Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

*Ética y política. Ensayos escogidos II*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 358.

- MacIntyre, Alasdair, *Hegel on faces and skulls*, 2006. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy. Selected Essays, volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 74-85.

- MacIntyre, Alasdair, *La política como filosofía política: notas sobre Burke y Yeats*, 2006. Reimpreso en *Ética y política. Ensayos escogidos II*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 253-274.

- MacIntyre, Alasdair, *Las estructuras sociales y sus amenazas para la actividad moral*, 2006. Reimpreso en *Ética y política. Ensayos escogidos II*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 297-324.

- MacIntyre, Alasdair, *Moral philosophy, and contemporary philosophical issues*, 2006. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 104-122.

- MacIntyre, Alasdair, *Moral relativism, truth, and justification*, 2006. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 52-73.

- MacIntyre, Alasdair, *The end of the life, the end of the philosophical writing*, 2006. Reimpreso en Alasdair MacIntyre, *The Task of the Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 125-142.

- MacIntyre, Alasdair, *The Task of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, reimpreso en 2007, pp. xiii-230.

- MacIntyre, Alasdair, *Tomás de Aquino y el alcance de las controversias morales*, 2006. Reimpreso en *Ética y política. Ensayos escogidos II*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 111-138.

- MacIntyre, Alasdair, *Después de Tras la virtud*, Entrevista con Ricardo Yepes Stork,  
<http://www.conocereisdeverdad.org/website/index.php?id=3023> , enero de 2008.

- MacIntyre, Alasdair, *The end of Education: The Fragmentation of the American University*,  
<http://metanexus.net/Magazine/Default.aspx?TaId=68&id=9>, marzo de 2008.

- MacIntyre, Alasdair, *God, Philosophy and Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2009, pp. 200.

## B) BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Abbá, Giuseppe, *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, Barcelona, Eiusa, 1992, pp. 307.

- Alvira Rafael, *Participación y representación: una encrucijada metafísico-política*, Pamplona, Revista Anuario Filosófica, número XXXVI/1-2, 2003, pp. 17-28.

- Alvira, Rafael; Grimaldi, Nicolás; Herrero, Monserrat (ed.). *Sociedad civil. La democracia y su destino*, Pamplona, Eunsas, segunda edición corregida y ampliada, 2008, pp. 596.

- Aquino, Tomás de, *Del ente y de la esencia/Del reino*, Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 131.

- Aquino, Tomás de, *Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona, Eunsas, Traducción Ana Mallea, Estudio preliminar y notas: Celina A. Lértora Mendoza, 2000, pp. LI-427.

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Piados, 2003, pp. xiii-366.

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza Editorial, cuarta reimpresión, 2005, pp. 315.

- Aristóteles, *Ética a Eudemo*, Madrid, Alianza Editorial, primera edición, 2002, pp. 179.

- Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza Editorial, quinta reimpresión, 2005, pp. 362.

- Artal La Casta, María; Maragat, Edgar; Pérez Adán, José, *Individualismo y análisis comunitarista. Una presentación del Comunitarismo a través de la obra de Amitai Etzioni y Alasdair MacIntyre*, Madrid, Revista Leviatán, número 56, pp. 79-100.

- Bellah, Robert N.; Madsen, Richard; Sullivan, William M.; Swidler, Ann; Tipton, Steven M., *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 419.

- Blackledge, Paul and Davidson, Neil (eds.), *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Selected Writings, 1953-1974*, Amsterdam, Brill, 2008, pp. xiv-443.

- Boaz, David, *Liberalismo. Una aproximación*, Madrid, Faes, primera edición en castellano, 2007, pp. 470.

- Bobbio, Norberto, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993, pp.155.

- Bordieu, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Sevil, 1994.

- Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 592.

- Coleman, Janet, *MacIntyre and Aquinas*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 65-90.

- Cortina, Adela, *Ética mínima, Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, decimotercera edición, 2008, pp. 343.

- Cristi, Renato, *Participación, representación y republicanism*, Pamplona, Revista Anuario Filosófico, número XXXVI/1-2, 2003, pp. 53-81.

- Cruz Prados, Alfredo, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 443.

- Cruz Prados, Alfredo, *Filosofía política*, Pamplona, Eunsa, 2009, pp. 170.

- Cruz Prados, Alfredo, *Republicanism y democracia liberal: dos conceptos de la participación*, Pamplona, Revista Anuario Filosófico, número XXXVI/1-2, 2003, pp. 83-109.

- Eco, Umberto, *Cómo se hace una tesis*, Barcelona, Gedisa, octava reimpresión, junio de 2006, pp. 233.

- Eco, Umberto - Martini, Carlo María, *¿En qué creen los que no creen? Diálogo sobre la ética en el fin del milenio*, Madrid, Temas de hoy, tercera edición, 1998, pp. 166.

- Etzioni, Amitai, *La tercera vía hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 111.

- Etzioni, Amitai, *La nueva regla de oro, Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós, pp.352.

- Etzioni, Amitai, *New Communitarian Thinking. Persons, Virtue, Institutions and Communities*, Charlottesville, University Press of Virginia, third printing, 1996, pp. 313.

- Fernández Llebreg, Fernando, *La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo*,

Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) nº 104, abril-junio de 1999, pp. 213-231.

- Fernández-Llebregat, Fernando, *A vueltas con Tras la virtud. Alasdair MacIntyre y la teoría política* (copia mimeografiada). Conferencia impartida en el Seminario de *Retórica y teoría política*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 18 de diciembre de 2009, pp. 42.

- Figueiredo, Lúcia, *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 206.

- Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales. Volumen III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 474.

- Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, cuarta reimpresión, 2008, pp. 173.

- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, Tercera edición, 1992, pp. 200.

- Frazer, Elizabeth and Lacey, Nicola, *MacIntyre, Feminism and Concept of Practice*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 265-282.

- García de Madariaga, Manuel, *La crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre* (tesis doctoral), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, <http://cisne.sim.ucm.es>, 2001.

- García J. L. A., *Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique*, 2003. Publicado en Mark C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp.94-113.

- García López, Jesús, *Virtud y personalidad. Según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2003, pp. 203.

- Giner, Salvador, *Hanna Arendt. La primacía moral de la política*, Revista Claves de razón práctica, número 168, diciembre de 2006, pp. 14-20.

- González, Ana Marta, *La ética explorada*, Pamplona, Eunsa, 2009, pp. 174.

- González Pérez, Juan, *Una biografía intelectual de Alasdair MacIntyre*, Cuadernos Empresa y Humanismo, número 97 (en castellano), Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, pp. 124.

- Graham, Gordon, *MacIntyre's Fusion of History and Philosophy*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 161-175.

- Graham, Gordon, *MacIntyre on History and Philosophy*, 2003. Publicado en Mark C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 10-37.

- Ghiretti, Héctor, *El término olvidado de la trilogía revolucionaria: la fraternidad como ideal político*, Pamplona, Revista Anuario Filosófico, número XXXVI/1-2, 2003, pp. 281-309.

- Habermas, Jürgen / Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 181.

- Haldane, John, *Macintyre's Thomist Revival: What Next?*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 91-107.

- Hampshire, Stuart, (ed.), *Moral pública y moral privada*, México, Fondo de cultura económica, 1983, pp. 167.

- Hayek von, Friedrich A., *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, cuarta edición, 1982, pp. 548.

- Herrera, María, *Racionalidad y Justicia: en torno a la obra de Alasdair MacIntyre*, México, Revista Sistema, nº 91, 1989, pp. 45-56.

- Herrera, Monserrat, *Legitimidad política y participación*, Pamplona, Revista Anuario Filosófico, número XXXVI/1-2, 2003, pp. 111-133.

- Holmes, Stephen, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza, edición en castellano, 1999, pp. 343.

- Horton, John and Mendus, Susan (ed.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994. Los editores escriben el primer artículo del libro: *Alasdair MacIntyre: After Virtue and After*, pp. 1-15.

- Inciarte, Fernando, *Liberalismo y republicanism, Ensayos de filosofía política*, Pamplona, Eunsa, 2001, pp. 201.

- Innerarity, Daniel, *La filosofía como una de las bellas artes*, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 158.

- Izquierdo, David Lorenzo, *Comunitarismo contra individualismo: Una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*, Pamplona, Aranzadi, 2007, pp. 475.

- Johnson, Peter, *Reclaiming the Aristotelian Ruler*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 44-64.

- Kelly, Paul, *MacIntyre's Critique of Utilitarianism*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 127-145.

- Knigth, Kelvin, *After Tradition? Heidegger or MacIntyre, Aristotle and Marx*, *Analise & Kritik*, Stuttgart, 30/2008, pp. 33-52.

- Knight, Kelvin, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. viii-247.

- Knight, Kelvin, *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. ix-300.

- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 303.

- Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, primera edición en castellano, 1995, pp. iv-349.

- Laudan, Larry, *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley, University of California Press, 1977.

- Llano, Alejandro, *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel, 1999, pp. 218.

- Mas Torres, Salvador, *El tema de la virtud: Alasdair MacIntyre, lector de Aristóteles*, Revista de Filosofía, Madrid, Servicio de Publicaciones, 3ra época, vol. IX (1996), número 15, pp. 159-181.

- Mason, Andrew, *MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 225-244.

- Mazzuca, Sebastián (ed.), Revista *La Política. Liberalismo, comunitarismo y democracia*, número 1, primer semestre de 1996, pp. 189.

- McMylor, Peter, *Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity*, London, Routledge, 1994, pp. viii-237.

- Miguens, José Enrique, *Desafío a la política neoliberal. Comunitarismo y democracia en Aristóteles*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001, pp. 487.

- Millán-Puelles, *Ética y realismo*, Antonio, Madrid, Rialp, tercera edición, 2007, pp. 125.

- Miller, David, *Virtues, Practices and Justice*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 245-264.

- Molina Montoro, Ángel Manuel, *Contrato Social*, publicado en Reyes, R. (ed.), *Terminología científico-social*, Anthropos, 1989.

- Molina Montoro, Ángel Manuel, *Hobbes contra Hobbes*, publicado en Reyes, R. (ed.), *Terminología científico-social*, Anthropos, 1989.

- Mulhall, Stephen, *Liberalism, Morality, and Rationality: MacIntyre, Rawls and Clavel*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 205-224.

- Mulhall, Stephen and Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell Publishers, segunda edición, 1996, pp. xix-363.

- Murphy, Mark C.(ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. xiv-224. El editor escribe la introducción: pp. 1-15 y *MacIntyre's Political Philosophy*, pp. 152-175.

- Naval, Concepción, *Educación ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista educación*, Pamplona, Eunsa, segunda edición corregida, 2000, pp. 231.

- Nozick, Robert, *Anarquía, estado y utopía*, México, Fondo de cultura económica, primera edición en español, 1988, pp. 327.

- Pablo Ballesteros, Juan Carlos, *El tomismo de Alasdair MacIntyre*, Mendoza, Philosophia, 2000, pp. 11-28.

- Parrilla, Desiderio, *Las tres versiones rivales de la filosofía en René Girard: Tradición, Genealogía, Enciclopedia*, Pamplona, Revista Anuario filosófico, número XLI/3, 2008, pp. 637-660.

-Pérez Adán, José, *Adiós estado, bienvenida comunidad*, Madrid, Eiuinsa, 2008, pp. 147.

- Pérez Adán, José, *Comunitarismo. Cultura de solidaridad*, Madrid. La Caja, 2003, pp. 154.

- Perreau-Saussine, Émile, *Alasdair MacIntyre, Une biographie intellectuelle. Introduction aux critiques contemporaines du liberalism*, París, Léviathan, pp. 164.
  
- Pettit, Philip, *Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 176-204.
  
- Pettit, Philip, *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge, Polity Press, 2001, pp. 193.
  
- Pettit Philip, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, primera edición en castellano, 1999, pp. 392.
  
- Pinkard, Terry, *MacIntyre's Critique of Modernity*, 2003. Publicado en Murphy, Mark C.(ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 176-200.
  
- Polo, Leonardo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, pp. 323.
  
- Pöltner, Günther, *Pluralismo y unidad. El significado de la idea metafísica de participación*, Pamplona, Revista Anuario Filosófico, número XXXVI/1-2, 2003, pp. 205-219.
  
- Poole, Ross, *Moralidad y Modernidad. El porvenir de la ética*, Barcelona, Herder, 1993, pp. 258.
  
- Popper, Karl, *La miseria el historicismo*, Madrid, Alianza-Taurus, segunda edición en castellano, 1981, pp. 181.

- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, primera edición de esta presentación, 2010, pp. 693.

- Porter, Jean, *Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre*, 2003. Publicado en Mark C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 38-69.

- Quevedo, Amalia, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Braudillard*, Pamplona, Eunsa, 2001, pp. 269.

- Ramírez García, Hugo Saúl, *Justicia, antropología y valor: la aportación de Alasdair MacIntyre*, México, Revista Ars Iuris, nº 33, 2005, pp. 239-251.

- Rawls, John, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, primera reimpresión, 2006, pp. 440.

- Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 287.

- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de cultura económica, segunda reimpresión, 2002, pp. 549.

- Ratzinger, Joseph y Habermas, Jürgen, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2004, pp. 68.

- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder Editorial, tercera edición, 2003, pp. 209.

- Rhonheimer, Martin, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Barcelona, Rialp, primera edición en castellano, 2000, pp. 452.

- Rhonheimer, Martin, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona, Eunsa, 2000, pp. 571.

- Riva, Franco, *Ciudad, bien y participación*, Pamplona, Revista Anuario Filosófico, número XXXVI/1-2, 2003, pp. 221-245.

- Rodríguez Luño, Ángel, *Ética general*, Pamplona, Eunsa, quinta edición, 2004, pp. 311.

- Roiz, Javier, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Madrid, Foro Interno, 2003, pp. 378.

- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona Paidós, primera reimpresión, 1996, pp. 222.

- Rorty, Richard, *Cuidar la libertad*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 206.

- Rorty, Richard y Habermas, Jüngern, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, pp.164.

- Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, quinta reimpresión, 2000, pp. 697.

- Sandel Michael, *Democracy's Discontent. American search of a Public Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, fifth printing, 1984, pp. xi-417.

- Sandel, Michael, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, Barcelona, Marbot Ediciones, primera edición en castellano, 2008, pp. 366.

- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York, reprinted, 1992, pp. ix-190.

- Sandel, Michael (ed.), *Liberalism and its critics*, New York, New York University Press, 1984, pp. vi-272.

- Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus, 2010, pp. 499.

- Skinner, Quentin, *La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas*: Rorty, Richard; Schneewind, Jerome; Skinner, Quentin (compiladores), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 227-259.

- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, I. El Renacimiento*, México, Fondo de cultura económico, 1985, pp. 334.

- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, II. La Reforma*, México, Fondo de cultura económico, 1986, pp. 402.

- Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 121.

- Skinner, Quentin (ed.), *States and Citizens. History, Theory, Prospects*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. viii-235.

- Solomon, David, *MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy*, en Mark C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 114-151.

- Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo*, Madrid, Palabra, 2007, pp. 299.

- Spaemann, Robert, *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991, pp. 285.

- Stern, Robert, *MacIntyre and Hitoricism*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 146-160.

- Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós Surcos 21, 2006, pp. 795.

- Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México D.F., Fondo de cultura económica, primera reimpresión, 2001, pp. 159.

- Taylor, Charles, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 226.

- Taylor, Charles, *Justice After Virtue*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus (ed.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 16-43.

- Taylor, Charles, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 305.

- Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 146.

- Thiebaut, Carlos, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 221.

- Tocqueville, Alexis, *La democracia en América*, Barcelona, Editorial Orbis, 1985, pp. 288.

- Torres Díaz, Javier de la, *Alasdair MacIntyre ¿Un crítico del liberalismo? Creencias y virtudes entre las fracturas de la modernidad*, Madrid, Dyckinson, 2005, pp. 415.

- Turner, Stephen P., *MacIntyre in the Province of the Philosophy of the Social Sciences*, 2003. Publicado en Mark C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 70-93.

- Vallespín Oña, Fernando, *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, pp. 226.

- Vallespín Oña, Fernando (ed.), *Historia de la Teoría Política*, 6, Madrid, Alianza Editorial, segunda reimpresión, 2001, pp. 620.

- Wald, Berthold, *Participación y ser persona*, Pamplona, Revista Anuario Filosófico, número XXXVI/1-2, 2003, pp. 205-219.

- Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de cultura económica, primera reimpresión, 2006, pp. 333.

- Walzer, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 136.

- Werner, Jaeger, *Aristóteles*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, quinta reimpresión, 2000, pp. 556.

- Williams, Bernard, *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 110.

- Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 167.

- Wokler, Robert, *Projecting the Enlightenment*, 1994. Publicado en John Horton and Susan Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 108-126.

- Yarza, Ignacio, *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I*, Pamplona, Eunsa, 2001, pp. 245.