

Del debate filosófico a la propuesta política: un intento de articulación de la obra de A. MacIntyre

Mauro Javier Saiz*

Fecha de envío: 07/07/14

Fecha de aprobación: 16/11/14

Resumen

En este trabajo se expone los rasgos principales de la obra de Alasdair MacIntyre. Se describe dos campos centrales de interés: la visión epistemológica y metodológica respecto de las tradiciones filosóficas y las posibilidades de sus debates, por un lado, y la posición política comunitarista, por el otro. Finalmente se presenta una interpretación que articula estos dos momentos como corolarios de una única propuesta teórica, sugiriendo especialmente a la figura del filósofo como aquella que más plenamente encarna y articula la propia tradición, al tiempo que la enfrenta con otras.

Palabras clave: MacIntyre, comunidad, universidad.

Abstract

This article presents the main characteristics of the work of Alasdair MacIntyre. The paper describes two central areas of interest: MacIntyre's epistemological and methodological view about philosophical traditions and the possibilities of its debates, on one hand, and his communitarian political position, on the other. Finally, the author introduces an interpretation that articulates both aspects as corollaries of a single theoretical proposal, suggesting the role of the philosopher as the one who better represents and articulates his own tradition while confronting it with others.

Keywords: MacIntyre, community, university.

*Licenciado en Ciencias Políticas y estudiante del doctorado en Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Se desempeña como profesor adscripto de Filosofía Política Contemporánea en la UCA, y como ayudante de segunda de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Email:maurojsaiz@gmail.com

1 Introducción

En el presente trabajo intentaremos exponer brevemente la obra intelectual de Alasdair MacIntyre, buscando conciliar las dimensiones epistemológica y ético-política de su pensamiento. La hipótesis que adelantamos es que ambas constituyen aspectos complementarios de una única propuesta para encarar el –en su visión– fragmentado debate moral contemporáneo.

Desde la publicación de su obra más reconocida, *Tras la virtud*, MacIntyre ha tenido como principal objetivo describir la situación de estancamiento del debate ético contemporáneo, explicar las razones por las que se ha alcanzado dicho estado y proponer vías para superarlo. Así, este profesor escocés utiliza un método histórico-narrativo para construir una historia de la ética sumamente amplia, comprensiva de épocas y corrientes de pensamiento en ocasiones muy disímiles.

En su planteo reviste una importancia fundamental el concepto de tradición. Para este autor, uno nunca piensa individualmente y aislado de los demás. Al contrario, la investigación filosófica siempre es una empresa colectiva, donde la contribución de cada persona se enmarca en una comunidad que comparte los mismos presupuestos y primeros principios, que siempre suponen una particular concepción de la racionalidad. De esta forma, el aporte individual es una elaboración a partir de lo desarrollado por sus predecesores y siempre abierta a ser completada por los continuadores y herederos de esa cosmovisión. A esto llama “tradición de investigación racional”, resaltando cómo los términos acuñados dentro de una tradición sólo pueden ser entendidos correctamente teniendo en cuenta su conexidad con los demás elementos de la misma. Es por esto, deduce, que hoy resulta virtualmente imposible lograr un avance sustancial en la discusión ética: los conceptos morales empleados han perdido su significado original y los filósofos hablan desde tradiciones incompatibles e inconmensurables, con visiones diversas respecto del sentido de los términos e incluso de aquello en lo que consiste la misma discusión racional.

Al mismo tiempo, la inserción en una tradición no es un fenómeno puramente intelectual ni propio de los filósofos. MacIntyre concede

una importancia central a los factores sociológicos, encontrando una relación estrecha y compleja entre realidad social y teoría moral¹. Especialmente relevante es la noción de práctica social.

Por «práctica» entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana 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 lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente (MacIntyre 1987, 248).

¿Qué función cumplen las prácticas sociales respecto de la moral? Para nuestro autor, es a través de nuestra participación en prácticas sociales que adquirimos las virtudes que contribuyen no sólo a lograr la excelencia dentro de esa práctica concreta, sino también una vida buena tal como lo entiende esa sociedad. Por lo tanto, debemos analizar las prácticas sociales de una comunidad dada para llegar a comprender la moral que en ellas se encierra.

Ello se suma a su marcada crítica a los métodos de la filosofía analítica predominante, que ha profundizado la escisión de la filosofía con las demás ciencias sociales, limitándola a la argumentación puramente formal. Por el contrario, en su opinión, el análisis de los aspectos histórico-sociológicos es un elemento esencial para la comprensión de la génesis y evolución de las teorías éticas. Así, “[l]as filosofías morales son, principalmente, las articulaciones explícitas de la pretensión de racionalidad de las morales concretas” (MacIntyre 1987, 349).

En función de lo dicho, una parte de sus críticos lo ha tachado de historicista, interpretando que de cada configuración social contingente se seguiría una moral que le correspondiera. A esto ha respondido asumiendo tal carácter, en cierta medida. En efecto, se re-

¹El concepto de tradición en MacIntyre dista de ser unívoco. O, mejor dicho, intenta serlo, pero al expresarse principalmente a través de ejemplos antes que una única definición ha dado lugar a diversas interpretaciones. Para una discusión en mayor profundidad de los problemas que el término y su conexión con el contexto social acarrearán, ver Annas (1989), Schneewind (1991) o la obra más extensa de Lutz (2004).

conoce historicista si por eso entendemos la afirmación de que no existen morales en abstracto, sino que:

los temas de filosofía moral [...] no pueden encontrarse sino encarnados en la realidad histórica de unos grupos sociales concretos y, por tanto, dotados de las características distintivas de la existencia histórica: identidad y cambio a través del tiempo, expresión tanto en la práctica institucional como en el discurso, interacción e interrelación con gran variedad de formas de actividad. La moral que no es moral de una sociedad en particular no se encuentra en parte alguna (MacIntyre 1987, 346).

Pero de lo dicho no se desprende que la moral esté directa y totalmente determinada por las prácticas sociales vigentes, ni que de una configuración social dada sólo pueda nacer una cierta moral concreta necesariamente.

Al mismo tiempo, MacIntyre también ha sido acusado de relativista. Si cada sociedad da origen a una moral y un elenco de virtudes particular, ¿cómo oponerlas entre sí? A este respecto tiene dicho que los hábitos que se adquieren a través de las prácticas sociales sólo serán virtudes en la medida que contribuyan al bien de la vida humana completa, trascendiendo esa práctica particular. Se ha replicado que dos tradiciones rivales incompatibles e inconmensurables, incluso si ambas adoptaran una estructura teleológica, podrían -y suelen- diferir en su concepción de la vida buena. Ante esta objeción, buena parte de su producción intelectual se ha orientado a ofrecer pautas para un diálogo fructífero entre tradiciones de estas características, como veremos más adelante. En todo caso, es preciso destacar que no se admite la posibilidad de lograr una teoría acabada y universalmente infalible. Al contrario, incluso si se alcanza un debate que cumpla con los requisitos propuestos, toda tradición está siempre sujeta a la innovación, la profundización de la investigación y el perfeccionamiento. No puede ser más que “la mejor teoría hasta la fecha”².

²Resulta imperativo diferenciar la proposición estrictamente relativista según la cual no hay ni puede haber una moral -o una verdad- válida universalmente de la posición epistemológica para la cual no es posible para nosotros conocer infaliblemente esa verdad, sino que siempre nuestras teorías son provisionales y susceptibles de superación. Así, nuestro conocimiento se justifica siempre

Finalmente, y a mayor abundancia en torno a las consideraciones sobre su carácter relativista, no podemos olvidar que MacIntyre habla declaradamente desde una tradición definida. A pesar de su inevitable cualidad de inconclusa y provisoria, el autor no duda en atribuirle a la tradición aristotélico-tomista la superioridad racional sobre sus rivales, defendiendo por consiguiente la pretensión de verdad -siempre abierta a discusión- de sus afirmaciones³.

Sin embargo, en trabajos más recientes se ha apartado de la problemática epistemológica que hemos considerado hasta aquí. Significativamente, en *Animales racionales y dependientes* se dedica a desarrollar su propio ideal de comunidad, moldeada de acuerdo a los principios y valores de la tradición tomista tal como él la entiende. A ello añade, abrevando en Aristóteles, una recuperación de la animalidad humana y sus consecuencias para la vida moral social. De este modo, aborda una temática estrictamente ética y normativa, dentro de su tradición y no en diálogo con otras.

No se trata, claro está, de un elemento completamente novedoso. La comunidad había ocupado un lugar central en su teoría. Es la comunidad el ámbito propio de las prácticas sociales, donde la moralidad particular tiene su lugar y en el seno de la cual se elabora la tradición filosófica. Ello le ha valido el ser clasificado entre los “comunitaristas”, calificación que por su parte siempre cuestionó⁴.

No obstante, hasta este punto la alusión a la comunidad había sido

retrospectivamente: podemos creer una teoría como verdadera y *a posteriori* corregirla, de modo que la nueva teoría corregida tendrá nuestra adhesión como verdadera al tiempo que la anterior se demuestra -parcial o totalmente- falsa. Ello no supone una variación de las propiedades ontológicas del objeto de ambas teorías. MacIntyre sostiene esta última postura epistemológica, pero no la primera, relativista.

³Así lo ha reconocido en varios pasajes. Ha recorrido un camino intelectual del marxismo al aristotelismo y, más tarde, al tomismo. En este sentido tiene dicho: “*Apenas es necesario repetir que la tesis central de Tras la virtud es que la tradición moral aristotélica es el mejor ejemplo que poseemos de tradición cuyos seguidores están en condiciones de tener cierta confianza racional en sus recursos epistemológicos y morales*” (MacIntyre 1987, 360). Sobre su propia adopción de la tradición tomista reconoce: “*Yo tenía cincuenta y cinco años cuando descubrí que me había vuelto un aristotélico-tomista, pero me había encontrado por primera vez con el tomismo treinta y ocho años antes*” (MacIntyre 2009, la traducción es mía). Paralelamente, de su ateísmo originario se ha convertido al catolicismo, como explicita: “*Pero de todas las tradiciones de investigación, ésta [la judía] es la que, más que cualquier otra, debe probablemente escribirse por sus propios seguidores; en particular para un cristiano agustiniano –como soy yo mismo– el intentar escribirla [...] sería tamaña impertinencia*” (MacIntyre 1994, 26). En consecuencia, es claro que aboga por una tradición concreta, la cual toma por verdadera en los términos explicados más arriba.

⁴Ha rechazado de otros autores englobados bajo esta denominación, entre otras cosas, lo que él llamó “*el error comunitarista, buscar infundir a la política del Estado los valores y mecanismos de participación propios de las pequeñas comunidades. Un error aun mayor es suponer que existe algo bueno en las comunidades como tales*” (MacIntyre 2001, 167). No es la comunidad *per se* lo valioso, sino que ésta es la condición necesaria para establecer relaciones y prácticas informadas por las virtudes, función que no puede cumplir el Estado.

un elemento explicativo, un objeto de investigación retrospectiva, antes que de prescripción. Sólo ahora el autor nos presenta una propuesta política más o menos concreta para ser aplicada en el presente. Es la descripción de lo que una comunidad basada en la tradición moral aristotélico-tomista debe ser hoy.

Con esta superficial presentación en mente, podemos retomar nuestros interrogantes centrales: ¿se trata de dos objetos de investigación diferentes y mutuamente independientes? ¿Podemos verlo como dos dimensiones de una única propuesta? ¿Cómo se articulan estos dos momentos?

En la próxima sección expondremos someramente el diagnóstico que MacIntyre nos presenta de la situación del debate filosófico contemporáneo y las condiciones de un diálogo superador. En la tercera, veremos qué forma deben adoptar las comunidades que encarnan una tradición moral en la actualidad. Por último, la cuarta sección se centra en la pregunta por las relaciones entre estos dos aspectos y el papel que cada persona o grupo debe desempeñar en el doble proceso de sostenimiento de una tradición y diálogo con las teorías rivales.

2 La discusión moral después de la catástrofe

Tal vez uno de los pasajes más conocidos de este autor sea aquel con el que inicia su trabajo más comentado, *Tras la virtud*, donde nos describe un escenario ficticio en el que la ciencia ha sufrido una catástrofe de la que sólo se ha rescatado fragmentos del conocimiento previo. En este imaginario contexto, quienes pretendieran reconstruir la actividad científica se manejarían con meros remanentes parciales, desprovistos del *corpus* de presupuestos y sistemas teóricos que los dotaban de sentido. Éste, nos dice, es el estado en que se encuentra el lenguaje moral en el mundo actual. “Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones clave. Pero hemos perdido –en gran parte, si no enteramente– nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral” (MacIntyre 1987, 12).

Continuará explicando que los términos morales que utilizamos tienen siempre su origen en una tradición filosófica particular y sólo se puede comprender cabalmente su significado en el marco de aquella.

Hoy, por el contrario, mantenemos los conceptos y los empleamos en sentidos variables, ajenos a cualquier sistema completo en el que encuentren su lugar. No es sorprendente, entonces, que aparezcan teorías subjetivistas y emotivistas que pretenden explicar todo el contenido de estas palabras como si únicamente cumplieran la función lingüística de transmitir los sentimientos del emisor respecto de un fenómeno particular, evidentemente contingentes y variables según quién desempeñe ese papel e incluso según el momento en que una misma persona emita un juicio moral⁵.

A partir de lo dicho podemos comprender el método que MacIntyre adopta en muchos de sus trabajos principales -incluso anteriores a *Tras la virtud*-: si pretendemos un diálogo con alguna posibilidad de progreso real, debemos recuperar la historia de las tradiciones éticas y de los contextos sociológicos en que nacieron, y que hemos perdido en la metafórica -y, en algún grado, real- catástrofe. Para ello recorrerá momentos y lugares tan dispares como la Hélade clásica, la cristiandad medieval, la Escocia de Hutcheson y Hume, y la modernidad de Nietzsche y la Enciclopedia, entre tantos otros.

Lo queda en evidencia es que cada teoría moral no puede ser comprendida sino a la luz de las comunidades que las encarnaron y dieron expresión práctica. Pero no debemos inferir de ello que el estudio de comunidades de tiempos pasados y con configuraciones sociológicas ya desaparecidas se hace, en absoluto, con un espíritu de anticuario. Es precisamente porque muchas de estas corrientes sobreviven en formas diversas en el presente que se vuelve necesario conocer acabadamente su historia y establecer bajo qué presupuestos e inserta en qué *Weltanschauung* habla cada una. Pero con esto habremos cumplido sólo con el primer paso⁶.

Cada tradición supone, como dijimos, una serie de primeros principios que le son propios, y consecuentemente varían además entre ellas elementos esenciales, como la conceptualización de la acción humana, de la racionalidad práctica o de la justicia. En este sentido

⁵No expondremos aquí el desarrollo que MacIntyre elabora en torno a los trabajos de G. E. Moore, a principios del siglo XIX y C. L. Stevenson en el siglo XX, entre otros. Baste decir que existen diferencias y continuidades en lo que hemos englobado, a fin de simplificar, como "subjetivismo y emotivismo".

⁶Desde una visión opuesta, Nino (1989) ha señalado que los principios procedimentales y criterios bajo los que debatimos moralmente hoy en día ya están *de facto* incorporados a nuestras prácticas sociales e intelectuales. Así, objeta el diagnóstico crítico de MacIntyre respecto de la separación entre teoría y práctica contemporánea.

nos dice el autor:

Desde el principio, la investigación de la justicia y de la racionalidad práctica estaba informada por una convicción de que cada concepción particular requiere, como su contrapartida, alguna concepción particular de la racionalidad práctica y viceversa. Los resultados [...] también han servido para poner en evidencia que las concepciones de la justicia y de la racionalidad práctica, en general y característicamente, salen a nuestro encuentro como aspectos estrechamente vinculados con alguna visión global, mejor o peor articulada, de la vida humana y de su lugar en la naturaleza. Tales visiones globales, en la medida en que exigen nuestra lealtad racional, expresan tradiciones de investigación racional que son, a la vez, tradiciones incorporadas en algunos tipos particulares de relación social (MacIntyre 1994, 371).

De este modo, cada tradición ética es al mismo tiempo una tradición de investigación racional; pero las diferencias en torno al mismo concepto de racionalidad tienen como corolario que estas tradiciones sean incompatibles -aceptar las proposiciones centrales de una exige negar las de la otra- e inconmensurables -ambas no pueden plantearse en los mismos términos ni evaluarse a la luz de un mismo criterio. Así quedan explicadas las razones que confirieron al debate moral contemporáneo, tanto entre filósofos y eruditos como en las interacciones de todas las personas y grupos, sus características típicas, tal como las hemos descrito.

Recién alcanzado este punto podemos comenzar a preocuparnos por las condiciones en que las tradiciones pueden dialogar. En efecto, para MacIntyre semejante diálogo-debate es posible. Pero actualmente, y en buena medida debido al diagnóstico recién expuesto,

no existe un modo generalmente admitido de resolver las cuestiones que dividen a los protagonistas de estos pareceres alternativos e incompatibles. [...] Los temas de semejantes desacuerdos comprenden: cuestiones sobre los métodos y el estilo apropiados a la investigación filosófica, cuestiones

relativas a los conceptos a los que hay que asignar un lugar central y fundamental en la construcción de las teorías filosóficas, explicaciones del significado, de la referencia y del lugar del lenguaje en el mundo natural y social, el modo como hay que entender la relación de la mente con el cuerpo e, inseparablemente de todo esto y de la conexión que tienen estas tesis y estos argumentos sobre cada uno de estos temas con alguno, al menos, de los otros, los criterios por los que hay que juzgar que un modo particular de proceder y de investigar o una teoría o una explicación particular son superiores racionalmente a otros. (MacIntyre 1992, 37)

El autor elabora su respuesta a partir del método e impacto histórico-intelectual de la obra de Santo Tomás. En su interpretación, el estado de la discusión teológica y filosófica en el siglo XIII producido por el choque entre el agustinismo dominante y la obra aristotélica reintroducida en la Europa cristiana provee un ejemplo básico de enfrentamiento entre tradiciones rivales. Así, el mayor logro del Aquinate es el de profundizar y hacer avanzar ambas tradiciones de forma tal de volverlas compatibles, y hacer posible el desarrollo de una tradición que incorpore los elementos esenciales de aquéllas, dando una respuesta con sus propios recursos conceptuales a las contradicciones aparentemente irresolubles que presentaban, al tiempo que se sostienen los primeros principios que las definían -aun si con las correcciones y los ajustes necesarios-. Otro aspecto importante que se deja en evidencia es que una tradición de investigación racional no es nunca inmutable en el tiempo. Siempre engloba la contribución comunitaria de diversos individuos a lo largo del tiempo, que tomando el patrimonio preexistente, lo profundizan, adaptan y corrigen para responder a las nuevas realidad sociológicas, así como a las críticas y objeciones de los seguidores de esa misma tradición o de otra distinta. De este modo, la investigación racional está siempre inconclusa, abierta a nuevos avances; coherentemente, la *Summa Theologicae* no pretendía ser la palabra final, sino la exposición del más alto punto de realización alcanzado hasta el momento en el marco de esa tradición y una contribución a la misma, pero siempre reconociéndose un momento potencialmente superable por quienes retomaran la tarea

investigativa posteriormente.

Desde allí se construye un modelo general para el debate. En un enfrentamiento entra tradiciones rivales incompatibles e inconmensurables, cada una debe oponer a la otra sus críticas más fuertes, planteándolas en términos internos al sistema de pensamiento de investigación que se ha puesto en cuestión. Si una de ellas (llamémosla A) no puede responder satisfactoriamente al problema en sus propios términos, y la otra (B) se muestra capaz de explicar con sus recursos teóricos por qué la primera necesariamente llegaría a esa contradicción, al tiempo que resuelve ella misma las mejores críticas realizadas por A, podemos decir que la tradición B es superior. Esto es así porque,

en lo que se refiere a las estructuras teóricas y conceptuales de gran escala, cada perspectiva teórica rival proporciona desde dentro de sí misma y en sus propios términos los criterios por los que –según pretenden sus partidarios–, habría de ser evaluada; la rivalidad entre tales perspectivas opuestas incluye la rivalidad sobre los criterios. No hay un fundamento teóricamente neutral, preteórico, del que pueda provenir la decisión sobre las pretensiones en competencia (MacIntyre 1992, 218).

Una dinámica del tipo expresado más arriba puede llevar a los adherentes a una tradición a reformularla o corregirla para poder responder mejor a las objeciones planteadas por la rival o incluso, en última instancia, a abandonarla por la otra.

A veces, las tradiciones se desploman y el enfrentamiento con una tradición rival puede proporcionar buenas razones para intentar reconstruir la propia tradición de forma más radical o para abandonarla. Sin embargo, como ya puse de relieve, si se da también el caso de que en esos enfrentamientos sucesivos una tradición moral concreta ha tenido éxito en reconstituirse cuando las consideraciones racionales que plantearon sus seguidores desde dentro o desde fuera así lo exigieron, y por lo general ha proporcionado visiones más claras de defectos y debilidades que sus rivales no han podido resolver

[...], entonces los seguidores de esa tradición tienen racionalmente derecho a confiar en que la tradición en que viven y a la que deban la substancia de sus vidas morales encontrará recursos para enfrentarse con éxito a los retos futuros. Porque la teoría moral encarnada en sus modos de pensar y actuar se ha mostrado, en el sentido que he dado a esa expresión, la mejor teoría hasta la fecha (MacIntyre 1987, 360).

De esta forma queda configurado, a grandes rasgos, el procedimiento por el cual un debate moral entre tradiciones incompatibles e inconmensurables podría alcanzar a dar frutos. Cabe hacer una última aclaración al respecto: quienes participen en dicho debate deberán estar versados, en alguna medida, en ambos sistemas contendientes y no solamente el propio. Incluso, se presupone aceptada la proposición de que toda teoría es superable y que teorías contendientes deben juzgarse por sus propios méritos en alcanzar la verdad. Es esto lo que posibilita la evaluación del sistema ajeno en sus propios términos y no desde la tradición a la que uno ya adhiere. Al respecto nos dice MacIntyre:

Nótese, ante todo, que todo punto de vista que capacite a uno de esta manera para juzgar entre pretensiones de tradiciones y perspectivas fundamentalmente diferentes y rivales, antes que para juzgar tan sólo desde dentro de una de esas tradiciones o perspectivas, tendrá que entender la verdad de un modo particular. Ya hemos visto que los hechos de la inconmensurabilidad se harán o seguirán siendo invisibles para aquellos que de hecho sólo juzgan desde dentro de una de esas tradiciones o perspectivas, desde el punto de vista de un particular esquema conceptual, y que también, cuando se plantean los problemas de la inconmensurabilidad, insisten en entenderlos como problemas de traducibilidad a su propio lenguaje, a sus propios modismos conceptuales. Habrán llegado a no darse cuenta de las particularidades y parcialidades radicales de su propio punto de vista. A esas personas les parecerá inevitable también que, cuando juzgan verdadera alguna afirmación o alguna teoría o lo que

sea, no pueden estar haciendo otra cosa que apelar a los criterios fundamentales mediante los cuales se garantizan las aseveraciones dentro de su propio esquema (MacIntyre 1992, 159).

No dejan de ser significativas las similitudes entre este procedimiento para la discusión moral y la visión popperiana del avance del conocimiento científico (Popper 1994). Donde el falsacionismo propugna que, ante la multiplicidad de teorías, debemos realizar sucesivos intentos de falsarlas a través de contrastación empírica, adoptando aquella que sobreviva al proceso de eliminación de errores, así también la discusión moral progresará a través de la refutación y mejor explicación lograda hasta el momento, siempre sujeta a enfrentarse a nuevos problemas potencialmente irresolubles. Existen obvias diferencias: ni Popper ni MacIntyre aceptarían que la filosofía moral y las ciencias naturales sean asimilables en cuanto al método, por lo que las formas de poner a prueba las teorías es distinta. Sin embargo, en ambos casos el avance en el conocimiento -cuando se da; recordemos que en la interpretación que venimos exponiendo no se presupone un crecimiento continuo y lineal- vendrá dado por el abandono de una teoría o tradición incapaz de explicar un problema o contradicción por otra que sí pueda hacerlo -y además mostrar por qué la primera cayó en dicha contradicción.

Solo resta destacar que nuestro autor no está solo al aplicar un modelo de ésta índole al avance de la investigación filosófica moral. Charles Taylor, quien también es contado dentro de la corriente comunitarista, ha planteado una visión similar. Para él, debemos regirnos en esta materia por lo que denomina “principio BA” -por *best account* o mejor explicación-, según el cual debemos adoptar los términos y teorías morales que cumplan dos funciones diferenciables: por un lado, que permitan explicar la forma en que las personas viven, pero al mismo tiempo, deben ser los términos que permiten a esas mismas personas dar sentido a sus propias vidas (en un sentido no explicativo). En sus palabras:

Lo que nos proponemos *explicar* es gente que vive sus vidas; los términos en que no pueden evitar vivirlas no pueden eliminarse del *explanandum*, a menos que

propongamos otros términos en los que puedan vivirlas más clarivamente. No es posible prescindir completamente de esos términos [. . .]

Esto establece lo que significa «dar sentido» a nuestras vidas, en el significado que antes di al aserto. Los términos seleccionados han de tener sentido en toda la gama de ambos usos, tanto en el explicativo como en el de la vida. Los términos indispensables para el último son parte de la narración que tiene más sentido para nosotros, al menos hasta que sea posible remplazarlos por sustitutos más clarividentes. El resultado de esta búsqueda de clarividencia produce la mejor explicación que es posible producir en un momento dado y ninguna consideración epistemológica o metafísica de índole más general sobre la ciencia o la naturaleza justifica omitirla (Taylor 1996, 74 en cursiva en el original).

Como se puede apreciar, y si bien Taylor no desarrolla aquí una interpretación del progreso de las teorías morales, el mecanismo básico será también el de adoptar la teoría y los términos que mejor nos permitan comprender y explicarnos nuestra vida concreta, siempre sujetos a que se formule una mejor explicación.

3 De la teoría a la práctica

De lo dicho hasta aquí, se desprende que los partidarios contemporáneos de una tradición de investigación racional deberán encarar un debate del tipo expuesto para poder dialogar fructíferamente con otras tradiciones en el contexto de una situación en la que los términos morales se usan sin tener en cuenta su origen ni el cuerpo filosófico en el cual adquieren sentido. Por otro lado, también hemos dicho que toda tradición o teoría moral nace y se desarrolla en estrecha relación con una comunidad cuya moral la encarna, en mayor o menor grado. En la comunidad se aprenden las prácticas y las virtudes que éstas encierran, y al mismo tiempo se aprende la teoría que las explica y da sentido, siendo todo esto un único proceso. Ahora se torna necesario saber qué implicancias tiene esto para la discusión moral contemporánea. Al

modificarse las condiciones históricas que le servían de marco, ¿están las tradiciones destinadas indefectiblemente a desaparecer? ¿Pueden recrearse las prácticas sociales perdidas?

Como mostráramos más arriba, en la historia narrada por MacIntyre tiene una importancia y una centralidad fundamentales la disolución de las comunidades antiguas, en alguna medida continuadas por las medievales, ante el advenimiento de la Modernidad, que traería consigo el germen de lo que eventualmente sería la sociedad liberal.

Pero tal como se desprende de la propia descripción de la situación actual, resulta que varias tradiciones morales rivales, entre ellas el tomismo y otras herederas del aristotelismo y el platonismo, subsisten hoy en día y se enfrentan en el infructuoso debate que presentáramos al comienzo. Por lo tanto, se sigue que una tradición, aunque necesariamente nazca y se desarrolle como explicación teórica de prácticas sociales concretas, no requiere que éstas mismas prácticas continúen siendo las dominantes en la sociedad. En cambio, pueden siempre cumplir un papel reformador -o revolucionario- sobre las prácticas sociales, impulsando la modificación de las mismas acorde a los presupuestos teóricos. Dicho de otro modo, la tradición no se entiende sino manifiesta en prácticas históricamente concretas, pero bien puede ser reformadora e impulsora de prácticas, antes que meramente una explicación o legitimación pasiva de las vigentes.

Como las prácticas sociales que encarnan la teoría sólo pueden tener lugar en el marco de una comunidad que las comparta se convierte en la tarea de cualquier tradición no liberal⁷ la (re)construcción de comunidades que respondan a ellas.

Cuando una persona se encuentra inmersa en determinada comunidad concreta, la tradición moral se puede conocer por lo que Santo Tomás llamaba *connaturalidad*, siendo ésta una forma no teórica de apropiación de la misma. Sin embargo, eventualmente, y especialmente cuando uno se enfrenta a situaciones de cambio, se vuelve necesario algún grado de teorización a fin de proveer una nueva comprensión de las virtudes y nuevas formas de encarnarlas en prácticas concretas.

⁷La exclusión del liberalismo no se debe a que éste no se manifieste también en prácticas y explique las interacciones y estructuras sociales, sino a que es ya la sociedad moderna al modo occidental la que encarna esta tradición.

Y al tiempo que el teórico filosófico no puede dar una respuesta verdadera que, de una u otra manera, no quepa traducir a respuestas verdaderas que los seres humanos corrientes pueden dar a sus interrogantes prácticas, estas personas no pueden dar ninguna respuesta verdadera a sus preguntas que no presuponga cierto tipo particular de respuesta a la pregunta del filósofo. No hay, pues, ninguna forma de investigación filosófica –al menos tal como se entiende desde la perspectiva aristotélica, agustiniana o tomista– que no sea práctica en sus implicaciones, al igual que no hay ninguna investigación práctica que no sea filosófica en sus presupuestos (MacIntyre 1992, 168).

En definitiva, lo normal será que un miembro de una comunidad moral se eduque en la historia de la tradición de la que él mismo forma parte, pero en la mayoría de los casos su conocimiento venga dado por lo que Taylor (2006) ha llamado “imaginario social”, antes que por la investigación racional erudita.

Sin embargo, de esta interrelación compleja entre práctica y teoría no se infiere que todos los miembros de una comunidad determinada participen en el debate teórico entre tradiciones rivales. Necesariamente las prácticas en que la comunidad encarna la moral tal como la entiende y la forma en que responda a los nuevos desafíos que se le presenten tendrán algún tipo de influencia sobre la labor del filósofo y, a su vez, los cambios en las prácticas sociales responderán muchas veces a las respuestas del filósofo a los problemas que se le han planteado. No obstante, el debate entre tradiciones morales tal como ha sido descrito en la sección anterior es, indudablemente, el campo de acción por excelencia del filósofo –que es, al mismo tiempo, parte de la comunidad y de la tradición. Si esto es así, ¿qué rol deben cumplir las comunidades como tales, independientemente de la labor filosófica académica?

Es en este punto que se hace necesario un viraje del plano epistemológico a uno político más concreto. Es imperativo conocer sobre qué trasfondo sociológico se mantendrá el tan mentado debate. Es decir, ¿cómo será una comunidad fundada en una tradición moral compartida? Encontramos una respuesta prescriptiva a esta pregunta

en algunos de los trabajos más recientes de MacIntyre.

4 Las comunidades y la sociedad liberal

En primer lugar, debemos caracterizar a las comunidades que ahora nos ocupan. Otros autores, englobados en general bajo el rótulo de “comunitaristas” han hecho hincapié en diversos aspectos que pueden conferir una identidad común a los miembros de una comunidad. La homogeneidad puede venir dada por aspectos tan diversos como el lenguaje, la etnia o la historia compartida, entre muchos otros. En MacIntyre, por otro lado, la comunidad es esencialmente una comunidad de tradición moral. Aquello que le da unidad es precisamente la adherencia a una cosmovisión particular, con su correspondiente conceptualización de la racionalidad, la justicia y un cierto elenco de virtudes -entendidas también de una forma característica⁸.

En una de sus obras más recientes, *Animales racionales y dependientes*, nuestro autor ha señalado ciertas notas que la comunidad debe tener en la actualidad. La caracterización que hace en ese lugar es la de una comunidad acorde a su propuesta, en el marco de la tradición (tomista) en la que él se inscribe, sin pretender que la descripción se ajuste a la totalidad de las comunidades. Por lo tanto, no realiza una distinción entre los rasgos que le son propios en virtud de las exigencias particulares de esa cosmovisión y los que serían potencialmente válidos para comunidades que se identifican con un sistema de pensamiento diferente.

Parte de una distinción entre quienes llegan a ser “razonadores prácticos independientes” y quienes son, temporaria o permanentemente, “dependientes” -niños, ancianos, discapacitados. Nótese que la (in)dependencia a que se refiere aquí puede tanto material o física como intelectual. Es decir, en diferentes situaciones se necesita de otros para la subsistencia biológica, pero también se necesita de ellos para lograr desarrollar las capacidades intelectuales que permitan formar un razonamiento propio. En cualquier caso, nadie es nunca absolutamente

⁸Por supuesto, esto no significa que la identidad basada en la moral compartida sea exclusiva de la teoría de MacIntyre, ni que él rechace los demás factores; la posesión compartida de muchos de estos elementos podrían contribuir a fortalecer la identidad comunitaria, aunque sea secundariamente a la cuestión valorativa.

independiente, y todos pueden eventualmente volverse más dependientes -por ejemplo, en casos de enfermedad. En consecuencia, las virtudes que una comunidad de este tipo son de dos clases: “virtudes de la independencia” y “virtudes del reconocimiento de la dependencia”. En otras palabras, es necesario pensarse desde un esquema no individualista, de forma tal que nuestras virtudes incorporen relaciones sociales de solidaridad y generosidad. Esto se plasma políticamente en las comunidades bajo el aspecto de lo que ha dado en llamar “redes institucionalizadas de reciprocidad”.

Hecha esa distinción, MacIntyre propone tres condiciones que un orden político y social debe cumplir para poder incorporar dichas relaciones de reciprocidad, por medio de las cuales es posible alcanzar los bienes individuales y los bienes comunes.

Primero, debe ser expresión de las decisiones políticas de razonadores independientes, en aquellos asuntos e los que es importante que los miembros de una comunidad lleguen a una misma manera de pensar mediante la deliberación racional compartida. Todos los miembros de la comunidad que tengan propuestas, objeciones y argumentos con los que contribuir a ella deberán tener acceso a formas institucionalizadas de deliberación; y los procedimientos para tomar decisiones deberán ser aceptables para todos, de manera que tanto las deliberaciones como las decisiones puedan ser reconocidas como obra del conjunto.

En segundo lugar, en una comunidad en la que la justa generosidad es una de las virtudes fundamentales, las normas de justicia establecidas deben ser coherentes con el ejercicio de esa virtud. Ninguna formulación simple sería capaz de contener las diferentes clases de normas que serían necesarias para diferentes clases de relaciones justas. Las normas, entre razonadores prácticos independientes, deben satisfacer el criterio de justicia planteado por Marx para una sociedad socialista: cada quien debe recibir de acuerdo con su contribución. Por su parte, las normas entre quienes tienen capacidad para dar y quienes tienen una mayor dependencia y una mayor necesidad de recibir

(los niños, los ancianos, los discapacitados) deben satisfacer el criterio de justicia que Marx proponía para una sociedad comunista: «De cada quién, según sus capacidades, a cada quien, en la medida de lo posible, según sus necesidades». [...]

En tercer lugar, las estructuras políticas deben hacer posible que, en las deliberaciones comunitarias sobre lo que requieren las normas de justicia, tengan voz tanto quienes poseen la capacidad del razonamiento práctico independiente, como quienes sólo pueden ejercer un razonamiento limitado o incluso carecen de él. Estos últimos sólo podrán tener voz si existen otras personas capaces de representarles y están dispuestas a ello, y se le otorga a esa función de representación un espacio formal en la estructura política (MacIntyre 2001, 153-154).

Como se puede apreciar, la primera y tercera condiciones configuran un tipo de democracia deliberativa. Aunque no se puede decir que sea en absoluto incompatible con un sistema de representación -de hecho, lo prevé especialmente para el caso de las personas más dependientes-, sí exige algún grado importante de involucramiento y participación por parte de todos los razonadores prácticos independientes. No resulta claro qué tipos de canales institucionales tiene en mente el autor, pero la posibilidad de participar aportando razones al debate público requeriría un ámbito de discusión más intensiva que el de los mecanismos de democracia semidirecta. Tanto más porque la discusión debe regirse por criterios racionales de investigación moral, cosa imposible sin ciertas formas institucionales especialmente dedicadas a eso. Desde luego, el ejercicio de la racionalidad práctica en la deliberación será siempre imperfecto, aunque perfectible a lo largo del tiempo. La política no será así una de conflicto, como lo es en el Estado moderno, aunque también aquí algún grado de conflicto será inevitable, pero el diseño institucional buscará minimizarlo antes que incentivarlo.

Por su parte, la segunda condición combina el criterio meritocrático de distribución, que el autor toma de la tradición platónica y aristotélica, con la cristalización institucional de los valores de

solidaridad y generosidad, más propios de sus influencias agustinianas y tomistas. Así, el criterio general de atribución sería el del mérito -aunque no realiza aquí mayores aclaraciones-, existiendo simultáneamente alguna forma de sistema de seguridad y previsión social, aplicable a quienes se encontraran en una situación de dependencia.

Desde el punto de vista económico, lo que importa es que no sean muy grandes las desigualdades de ingreso o riqueza, porque la desigualdad en sí misma tiende a producir conflictos de intereses y hace difícil que los individuos entiendan sus relaciones sociales en términos de un bien común (MacIntyre 2001, 169).

Con todo, estos caracteres no pueden cumplirse en cualquier contexto. La comunidad debe tener, además, una dimensión intermedia entre la familia nuclear y el Estado moderno. Por el lado del Estado, ello se debe tanto al criterio de distribución que lo rige, como a las dificultades derivadas de su tamaño. No se sigue, de cualquier modo, que el Estado sea prescindible. Explica el autor:

El Estado nación moderno se rige por una serie de acuerdos entre una diversidad de intereses económicos y sociales que se hallan más o menos en conflicto unos con otros. El peso de cada uno de esos intereses varía según su poder de negociación político y económico y según la capacidad que tengan para garantizar que sean atendidas, en las mesas de negociación correspondientes, las opiniones de quienes les defienden. [...] El resultado es que la mayoría de los individuos comparte, aunque en diferente medida, bienes públicos como la garantía de un mínimo orden, pero la distribución de bienes por parte del gobierno no refleja de ninguna manera una opinión general, alcanzada por medio de la deliberación en común regida por normas de indagación racional.

De hecho, el tamaño de los estados modernos hace que eso sea imposible... (MacIntyre 2001, 155-156)

La familia, por su parte, es una estructura necesaria en la educación

racional práctica de sus miembros, mas no es nunca autónoma, sino que su propia salud depende de la de la comunidad en que se inserta. En este sentido dice MacIntyre:

En el mejor de los casos, la familia es una forma de asociación en donde primero se crían los hijos, se educan y se les inicia en las actividades del mundo adulto, para lo cual el comportamiento de sus padres les proporciona tanto recursos como modelos. De ahí se deriva que la calidad de la vida dentro de una familia depende en mucho de la calidad de las relaciones de sus miembros con respecto a otras asociaciones e instituciones [. . .] La familia sólo florece cuando el entorno social también florece; y dado que los entornos sociales de las familias varían mucho, también varían los modos de florecimiento de las familias (MacIntyre 2001, 158).

Esto no equivale a decir que deba renunciarse a una u otra forma de agrupación. Como hemos visto, la familia es una parte fundamental con la que se integra la comunidad y un primer momento en la educación de la persona en el razonamiento práctico según la tradición moral de esa comunidad concreta. El Estado, por su parte, es necesario al menos como proveedor de ciertos bienes públicos y es el espacio en que la comunidad puede interactuar y cooperar con otras comunidades. *“No significa que en el Estado actual la política carezca de importancia. Las comunidades tienen numerosas necesidades fundamentales que sólo es posible cubrir utilizando los recursos del Estado”* (MacIntyre 2001, 158-9).

Por lo tanto,

[n]i el Estado ni la familia son asociaciones cuyo bien común pueda conseguirse y sostenerse en el tiempo por las virtudes del reconocimiento de la dependencia. Ese lugar lo debe ocupar una comunidad más o menos pequeña, en cuyo seno haya espacio para las actividades de las familias y del trabajo, escuelas, consultorios médicos, congregaciones religiosas, clubes de discusión y clubes de juegos y deportes (MacIntyre 2001, 159).

En una sutil crítica, Thomas Osborne (2008) ha señalado que MacIntyre omite distinguir entre comunidades completas e incompletas, como si lo hicieran Aristóteles y Santo Tomás. En opinión de este autor, la propuesta sólo se sostiene si la alternativa al Estado liberal es una comunidad completa, esto es, que pueda ordenar los bienes de diferentes prácticas menores en torno a un bien común político y pueda exigir de sus ciudadanos incluso la puesta en riesgo de su vida -por ej., cumpliendo funciones de policía, bombero, etc. Según su interpretación, MacIntyre asigna este papel a comunidades incompletas, como son “lugares de trabajo, escuelas, parroquias, clubes deportivos, sindicatos, clases de educación para adultos y similares” (citado en Osborne 2008, la traducción es mía)⁹. Independientemente de la controversia respecto de la postura original de MacIntyre, coincidimos en que la comunidad deberá poseer, como mínimo, las dimensiones y funciones de una ciudad pequeña o incluso un municipio.

Vemos, entonces, que la comunidad es un conjunto de estructuras socio-políticas deliberativas, de dimensión intermedia entre la familia y el Estado, donde se plasman institucionalmente las redes de reciprocidad necesarias para el aprendizaje del elenco de prácticas y virtudes correspondiente a la tradición moral compartida por sus miembros. No es, claro está, completamente autosuficiente. Como señalamos más arriba, todavía necesita del Estado para la provisión de ciertos bienes públicos y se encuentra, de ese modo, inserta en alguna medida en la sociedad de que forma parte junto con otras comunidades y con aquellos individuos que no se identifican con ninguna comunidad¹⁰. Dicha sociedad es, típicamente, la sociedad liberal contemporánea.

El liberalismo se presenta, en términos muy generales, como un

⁹Entiendo que ello se sigue de una lectura incorrecta de este pasaje. Allí, MacIntyre pretendía ilustrar que la familia dependía para sus propios fines de su inserción en otro tipo de agrupaciones. Pero de la descripción ya citada de la comunidad conteniendo “. . . escuelas, consultorios médicos, congregaciones religiosas. . .” se infiere que la misma es mayor y engloba a aquéllas.

¹⁰Esto sería teóricamente compatible con la pretensión del individualismo liberal de que cada persona puede elegir y diseñar libremente su propio proyecto de vida -léase, una definición del bien humano- independiente de la de cualquier otro individuo. Ello no importa decir que este individuo viviría aislado; interactuaría y cooperaría normalmente bajo el esquema liberal, pero no se encontraría inmerso en una comunidad de tradición moral. De todos modos, es evidente que un individuo así concebido no estaría impedido de asociarse -y normalmente lo haría- con otros que coincidieran en aspectos sustanciales en sus opiniones éticas. Nótese la diferencia con la descripción de la comunidad propuesta anteriormente.

conjunto de normas y principios de forma, con contenidos positivos mínimos, que provean un marco filosófico, político, económico y social para la coexistencia de diferentes tradiciones morales -o doctrinas comprensivas, en términos de Rawls¹¹. Aquí

no sólo nos alejamos de las teorías según las cuales el ejercicio de la racionalidad práctica presupone algún tipo de marco social, sino que nos adentramos en un mundo en el que el ejercicio de la racionalidad práctica –en el caso de que en realidad suceda– tiene que incorporarse en los contextos sociales de desacuerdo y conflicto fundamentales (MacIntyre 1994, 310).

Sin embargo, hemos visto en la sección anterior que, en la visión de MacIntyre, el conflicto entre tradiciones morales rivales es irresoluble por fuera de los criterios de racionalidad de alguna tradición concreta. Del mismo modo, ante un conflicto moral práctico en el seno de la sociedad liberal, ésta no podrá proveer una solución neutral. A este respecto, nos dice el autor:

Precisamente porque incluyen el intento de identificar alguna base o contenido de justicia independiente de las tradiciones competidoras, lo que se encuentra debe ser algún rasgo o algunos rasgos de una postura moral humana válida para los seres humanos independientemente de las características que les pertenecen en cuanto miembros de una tradición social o cultural particular. Es a cierto tipo de universalidad o impersonalidad, que sólo puede concebirse como especificadora y proveedora de una postura moral independiente de la tradición, al que se ha de tomar recurso. Una primera dificultad es que esas concepciones de universalidad y de impersonalidad que sobreviven a este tipo de abstracción de la concreción de los modos convencionales tradicionales –e incluso no-tradicionales– del pensamiento y de la acción moral son demasiado débiles y enclenques para proporcionar lo que se necesita (MacIntyre 1994, 319).

¹¹Desde ya, excede con mucho nuestro objetivo en este trabajo pretender dar una caracterización acabada del liberalismo. Simplemente señalaremos superficialmente aquellas notas que, en la visión de MacIntyre, se oponen a la concepción de la teoría moral como tradición.

Del mismo modo, el liberalismo está comprometido con la proposición de que no existe una ordenación total de los bienes, sino que hay múltiples y heterogéneas ordenaciones en virtud de la multiplicidad y heterogeneidad de preferencias individuales. Pero si este conjunto neutral de normas que el liberalismo pretende representar no sirve para resolver satisfactoriamente ningún conflicto moral concreto, se vuelve evidente que las soluciones efectivamente provistas a dichos conflictos terminan por tener un contenido positivo. El compromiso con la ausencia de un orden preestablecido de bienes excluye activamente del espacio público a toda teoría moral que proponga un orden semejante a nivel comunitario y que rechace la concepción individualista. Por lo tanto,

[c]ualquier concepción del bien humano según el cual, por ejemplo, es el deber del gobierno educar a los miembros de una comunidad moralmente, para que puedan vivir esa concepción del bien, puede, hasta cierto punto, tenerse como una teoría privada por individuos o grupos, pero cualquier intento serio de incorporarlo en la vida pública será proscrito. Y esta cualidad, por supuesto, no sólo significa que el individualismo liberal ciertamente tiene su propia concepción amplia del bien, que procura imponer política, legal, social y culturalmente siempre que ha tenido el poder de hacerlo, sino también que su tolerancia de las concepciones rivales del bien en el foro público es muy limitada (MacIntyre 1994, 321).

Esto significa que el liberalismo adopta, intencionalmente o no, los rasgos de una tradición más, que puede rivalizar con las otras. A pesar de ello, precisamente por su declarada carencia de contenido positivo, resulta imposible enfrentarla en los términos que detalláramos para el debate filosófico. Esto no obsta a que exista discusión moral y filosófica en general, pero la misma no puede superar la situación descrita en el diagnóstico inicial de MacIntyre, perpetuándose sin avances reales ni comunicación entre las tradiciones -salvando, quizás, las refutaciones de una teoría rival realizadas desde la tradición del propio crítico.

Allá donde [los principios que informan el liberalismo] estén en vigor imponen una concepción particular de la

vida buena, del razonamiento práctico y de la justicia sobre aquellos que voluntaria o involuntariamente aceptan los procedimientos liberales y los términos liberales del debate. El bien que está por encima de todo para el liberalismo no es ni más ni menos que el sostenimiento continuado del orden social y político liberal (MacIntyre 1994, 327)¹².

Lund (1993) presenta como las dos características que cualquier principio moral debe tener para ser aceptado desde el punto de vista liberal la libre adhesión por parte del individuo y su revisabilidad. Se hace evidente la distancia con la cosmovisión expuesta hasta aquí, donde estos mismos conceptos cambian de significado: la libre adhesión existe, pero no es *a priori*, ya que se nace, aprende y vive inmerso en la comunidad, al tiempo que la revisabilidad es posible y deseable, pero como una labor colectiva de debate e investigación racional.

Producto de todo esto es que la comunidad que pretenda constituirse de la forma que el autor preconizaba más arriba entrará necesariamente en algún grado de conflicto con el liberalismo, por cuanto las exigencias de conformidad con los procedimientos liberales “neutrales” no se aplica solamente al Estado-nación, sino también a cada uno a sus partes componentes. Es difícil imaginar que un Estado liberal aceptara sin más la adopción de un régimen social, político, económico y cultural comunitario basado en la tradición tomista, por ejemplo, por parte de una sección de sus miembros o un área determinada de su territorio¹³.

Sólo a fin de ilustrar esta oposición recordemos la necesidad, por parte de los miembros de la comunidad tal como la propone MacIntyre, de poseer un esquema de virtudes en común -y aprendido a través de la práctica común-, y contraponámoslo a su afirmación de que

¹²Algunos autores, como Nino (1989), han aceptado que el liberalismo conlleva una concepción fuerte del bien. Se trataría, así, de un bien definido en gran medida como “autonomía”, en un sentido kantiano, de la mano de los principios procedimentales clásicos. Aunque la autonomía podría no agotar el contenido del bien, sería un componente esencial y ninguna acción o medida que disminuyera la autonomía resultaría aceptable. La autonomía, claro está, se mediría de forma individual, no agregada -de forma potencialmente incompatible con la noción de bien común.

¹³Debemos señalar, no obstante, que los comunitaristas distan de estar de acuerdo en el grado de la incompatibilidad entre el liberalismo y el reclamo comunitario. Etzioni (1994), por ejemplo, ha esbozado una propuesta comunitarista “moderada”; en su visión el comunitarismo respeta las garantías y principios constitucionales (estadounidenses) esenciales que previenen el mayoritarismo y la violación de derechos individuales. Para él, reforzar las identidades comunitarias y construir una identidad “yo-y-nosotros” (*I&We*) son vías para corregir y fortalecer la sociedad en su conjunto.

“la educación en la cultura de un orden social liberal es, por tanto, característicamente, el llegar a ser ese tipo de persona a quien le parece normal que una variedad de bienes se persiga, cada uno apropiado a su esfera, sin ningún bien global que proporcione una unidad total a la vida” (MacIntyre 1994, 321). Conflictos similares observaremos en la dimensión económica, donde la estructura comunitaria se opone a la lógica propia de un mercado liberal capitalista (MacIntyre 2001, 169-170).

Queda así bosquejada la oposición entre la comunidad de tradición moral y los principios básicos de la sociedad liberal en cuyo seno aquélla forzosamente tendrá que existir. ¿Cuál será, finalmente, la tarea a través de la cual los miembros de la comunidad realicen su contribución al debate moral y los ámbitos en que se lleven a cabo? ¿Qué papeles se le asigna a cada integrante y en qué arena habrá de desempeñarlo?

5 Tareas y desafíos

Según hemos visto, desde el comienzo la teoría de MacIntyre ha presupuesto una relación compleja entre teoría moral y práctica social. Sin ser un dualismo ni una dicotomía estricta y exhaustiva, en el debate moral puede distinguirse la discusión teórica académica de los interrogantes propios de las prácticas sociales cotidianas ante situaciones moralmente problemáticas, aunque naturalmente se informen y expliquen recíprocamente. Mientras que el filósofo que pretende dialogar con tradiciones rivales de investigación necesariamente requerirá de un espacio común con éstas, la descripción que el autor hace de la comunidad la encuentra aislada en alguna medida de la influencia del resto de la sociedad liberal. Analicemos cada rol por separado.

En primer lugar, el espacio institucional propio del debate ético teórico es, lógicamente, la universidad. Sin embargo, la universidad actual no puede, según el diagnóstico del autor, lograr este propósito. En su forma presente, la dinámica académica no contempla de una forma estructural el conflicto, sino que se sostiene en la posibilidad eventual de un acuerdo libre. Esta idea tiene como presupuesto una idea de traducibilidad universal, como MacIntyre ve en el proyecto de

los Grandes Libros. Se desprende de ello que las incompatibilidades se superan a partir de una correcta traducción de una teoría a otra y la aplicación de los criterios neutrales de justicia y racionalidad.

En cambio, la propuesta de nuestro autor es “*la universidad como un lugar de desacuerdo obligado, de impuesta participación en el conflicto, en el que una responsabilidad central de la educación superior sería iniciar a los estudiantes en el conflicto*” (MacIntyre 1992, 284). Aquí, el filósofo cumpliría un doble papel: como representante de una tradición particular, debería hacer avanzar la investigación desde dentro de esa tradición y sostener la discusión con corrientes rivales, fortaleciendo las propias tesis y atacando las incompatibles con ella; como miembro de la universidad y participante del debate, debería ordenar y sostener los espacios en que esos desacuerdos pueden plantearse, sin olvidar las posibilidades de acuerdo en áreas más o menos importantes. Esta “universidad posliberal de desacuerdos obligados” está basada, nos dice, en el modelo de la Universidad de París del siglo XIII, donde se desarrollaba sistemáticamente la controversia entre aristotélicos y agustinianos.

Ahora bien, en cuanto profesor, el miembro de una tradición de investigación racional no sólo profundiza el desarrollo de su tradición para sí, sino que lo expone y defiende ante otros. Es su tarea demostrar la superioridad de su propia teoría moral, pero incluso en el mejor de los casos, en el que otro participante del debate se muestre dispuesto a reconocer dicha superioridad y adherir racionalmente a la teoría triunfante, ésta sólo puede aprehenderse parcialmente por esta vía. Aquél dispuesto a educarse en una tradición, deberá hacerlo en el marco de su participación en las prácticas sociales de una comunidad fundada sobre esa misma tradición moral¹⁴. Resulta ser, entonces, que la función del filósofo en cuanto miembro de la universidad es la de defender y proponer la tradición moral *ad extra*. Pero tiene como contrapartida necesaria la existencia de una comunidad que encarna esa teoría moral en sus prácticas sociales.

La comunidad, por su parte, por las formas institucionales que

¹⁴ “¿Qué mantiene y hace fuertes a las tradiciones? ¿Qué las debilita y destruye? Fundamentalmente, la respuesta es: el ejercicio de las virtudes pertinentes o su ausencia” (MacIntyre 1987, 293). Esto es cierto, al menos, de la tradición tomista y otras variantes del aristotelismo, pero también de toda aquella que se apoye en una concepción del hombre y del bien comprensible únicamente en el marco de una comunidad. Respecto del liberalismo también vale la misma descripción, con la diferencia de que el contexto en que su adherente se eduque será la misma sociedad liberal a un nivel macro.

pretende adoptar y el tipo de prácticas y relaciones sociales que busca establecer, requerirá algún grado de separación, de resguardo de la influencia de la sociedad liberal y sus normas políticas, económicas, culturales. Ya lo prefiguraba así MacIntyre en *Tras la virtud*, al manifestar su rechazo a la participación en la política liberal contemporánea. En ese lugar expresaba:

Sin embargo, incluso en tales comunidades, la necesidad de intervenir en el debate público refuerza la participación en la *mélange* cultural en busca de una reserva común de conceptos y normas que todos podamos emplear y a los que todos podamos apelar. En consecuencia, la fidelidad de estas comunidades marginales a la tradición está en peligro constante de erosión, y esto por la búsqueda de algo que, si mi argumentación es correcta, no es más que una quimera (MacIntyre 1987, 330).

De cualquier forma, ya se ha señalado que debe seguir existiendo cierta medida de interacción política con el Estado, al menos para la obtención de bienes públicos necesarios.

Como dijéramos antes, esto no comporta un abandono de la política como tal, sino que el ejercicio de la política se traslada hacia dentro de la misma comunidad y en un sentido fuerte, como participación permanente en el debate público y la toma de decisiones.

La noción del razonamiento político como un aspecto del razonamiento práctico cotidiano tiene como contraparte una noción de la actividad política como un aspecto de la actividad cotidiana de todo adulto que sea capaz de participar en ella. Ello contrasta fuertemente con la concepción de la actividad política propia del Estado moderno, según la cual existe una exigua minoría de la población que hace de la política su ocupación y preocupación activas, políticos profesionales y semiprofesionales, y una inmensa mayoría pasiva que sólo debe movilizarse en momentos determinados, como en las elecciones o en situación de crisis nacional (MacIntyre 2001, 166).

Adicionalmente, hemos señalado que en la política desarrollada en la

comunidad buscará minimizarse el conflicto, aunque resulte imposible suprimirlo.

La imagen que se nos ofrece es la de una comunidad con estructuras y prácticas particulares, ordenadas según la tradición moral compartida, cuyos miembros se relacionan mayormente entre sí, transmitiéndose recíprocamente y reforzando la educación en las virtudes que les son propias. El contacto de la comunidad con el resto de la sociedad liberal a la que pertenece existiría, aunque sería relativamente reducido.

Enfrentados con nuevas situaciones moralmente problemáticas, los miembros de esta hipotética comunidad deberían resolverla a través de la deliberación según la racionalidad práctica que han aprendido en función de la tradición moral a que adhieren¹⁵. Pero aquí encontramos un nuevo frente de conflicto entre la comunidad y el Estado. Aquella querría tener la mayor autonomía posible, especialmente en las materias que suponen opciones éticas relevantes. A su vez, el Estado moderno, por definición, busca en alguna medida la centralización del poder y uniformidad de la legislación. A ello sumamos el aspecto ya mencionado de confrontación entre lo que un Estado liberal permitiría o impediría a una comunidad cuya identidad se funda en una tradición filosófica rival. En este respecto, Thomas Hibbs (2004) identifica acertadamente la inevitable tensión en torno a los recursos destinados a la comunidad y las divergencias en materia de justicia distributiva¹⁶.

A pesar de tratarse de dos momentos diferentes en la obra intelectual de MacIntyre, las tareas que hemos asignado al filósofo académico y a la comunidad, como ámbito en que los adherentes a una tradición moral determinada se educan en las virtudes que le son propias y la ponen en práctica, no resultan en absoluto incompatibles¹⁷. Incluso podemos decir que se complementan, en la medida que el filósofo se muestra como cara visible de la tradición

¹⁵El filósofo cuya tarea describiéramos antes no deja de ser un miembro a de la comunidad, por lo que sus respuestas al nivel de la teoría a los interrogantes planteados por los nuevos fenómenos sociales indefectiblemente tendrá algún impacto en la forma en que los demás miembros de la comunidad respondan a los mismos fenómenos.

¹⁶Sin embargo, su crítica apunta al abandono del Estado por parte de MacIntyre, lamentando que haya dejado de lado el objetivo de la reforma del Estado liberal. Así, propone como una vía más prometedora la discusión en torno a la legitimidad de éste y el sentido en que se lo debe modificar para que se convierta en una alternativa válida y políticamente más realista.

¹⁷Otra interpretación posible es que son propuestas alternativas. Así, el autor habría asignado la tarea de representar y continuar la tradición moral en cierto punto a la comunidad y en otro momento de su evolución intelectual habría cargado esta responsabilidad sobre el filósofo académico.

filosófica ante los sistemas rivales en el marco de una universidad diseñada, precisamente, como espacio de confrontación y de conflicto, al tiempo que permite un debate fructífero. Mientras, la comunidad es el espacio en que la tradición se encarna y se fortalece¹⁸.

Nuestro autor reconoce que “[n]o hay duda de que estas normas son más bien propias de Utopía y muy poco frecuentes fuera de ella, y que cuando se intenta ponerlas en práctica, como ya he dicho, suele hacerse de manera bastante imperfecta. Pero procurar vivir con las normas propias de Utopía no es utópico...” (MacIntyre 2001, 170). Por lo pronto, queda planteado un gran número de desafíos en el proceso de construir una universidad y una comunidad donde la tradición nuevamente tenga voz.

Referencias

- Annas, Julia. 1989. “MacIntyre on Traditions.” *Philosophy & Public Affairs* 18:388-404.
- Bowring, Bill. 2008. “Misunderstanding MacIntyre on Human Rights.” *Analyse & Kritik* 30: 205–214.
- Etzioni, Amitai. 1996. “A Moderate Communitarian Proposal.” *Political Theory* 24:155-171.
- Gill, Emily. 1992. “MacIntyre, Rationality, & the Liberal Tradition” *Polity* 24:433-457.
- Hannan, Jason. 2012. “Alasdair MacIntyre. Tradition and Disagreement”. En *Philosophical Profiles in the Theory of Communication* editado por Jason Hannan, Nueva York: Peter Lang International Academic Publishers.
- Herdt, Jennifer. 1998. “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Tradition-Transcendental Standards of Justification.” *The Journal of Religion* 78:524-546.
- Hibbs, Thomas. 2004. “MacIntyre, Aquinas, and Politics.” *The Review of Politics* 66:357-383.
- Hinchman, Lewis. 1989. “Virtue or Autonomy: Alasdair MacIntyre’s Critique of Liberal Individualism.” *Polity* 21:635-654.

¹⁸Esta división de funciones no es tajante. Ya vimos que el filósofo es al mismo tiempo miembro de la comunidad, y no hay razón para que los demás miembros no puedan transmitir y presentar su tradición moral a individuos extracomunitarios con quienes interactúen y se relacionen.

- Isler, Carlos. 2011. "Alasdair MacIntyre: relatividad conceptual, tomismo y liberalismo." *Ideas y Valores* 60:89-111.
- Knight, Kelvin. 2005. "Aristotelianism versus Communitarianism" *Analyse & Kritik* 27: 259-273.
- Kvernbekk, Tone. 2008. "Johnson, MacIntyre and the Practice of Argumentation." *Informal Logic* 28:262-278.
- Llano, Alejandro. 2002. "¿Superación del nihilismo? Las propuestas de Charles Taylor y Alasdair MacIntyre". En *Pragmatismo y nihilismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* Paula Lizarraga y Raquel Lázaro editores Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 149, Pamplona.
- Lund, William R. 1993. "Communitarian Politics and the Problem of Equality" *Political Research Quarterly* 46: 577-600.
- MacIntyre, Alasdair. 1966. *Historia de la ética*. 2ª Ed., Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- . 1973. "The Essential Contestability of Some Social Concepts." *Ethics* 84:1-9.
- . 1983. "Moral Arguments and Social Contexts" *The Journal of Philosophy* 80: 590-591.
- . 1987. *Tras la virtud*, 2ª ed., Barcelona, Critica.
- . 1985. "Relativism, Power and Philosophy" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59:5-22.
- . 1994. *Justicia y racionalidad*, Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias.
- . 1992. *Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Madrid: Ediciones Rialp.
- . 1991a. "Précis of Whose Justice? Which Rationality?" *Philosophy and Phenomenological Research* 51:149-152.
- . 1991b. "Reply to Roque" *Philosophy and Phenomenological Research* 51: 619-620.
- . 2001. *Animales racionales y dependientes*, Barcelona: Paidós.
- . 2009. *On Having Survived The Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century*, conferencia, UCD School of Philosophy, International Society for MacIntyrean Enquiry.
- Mela, Lia. 2011. "MacIntyre on Personal Identity" *Public Reason* 3:103-113.

- Nino, Carlos Santiago .1989. "The Communitarian Challenge to Liberal Rights" *Law and Philosophy* 8:37-52.
- Osborne, Thomas. 2008. "MacIntyre, Thomism and the Contemporary Common Good" *Analyse & Kritik* 30:75-90.
- Palti, Elías .1996. "Ética y Política. Bemstein, Rorty, MacIntyre y las aporías de la (post)filosofía en Norteamérica" *Revista Internacional de Filosofía Política* 8: 81-106.
- Popper, Karl .1994. *All life is problem solving*, Londres: Routledge.
- Sandel, Michael. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*, 2ª ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneewind, Jerome .1982. "Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality" *The Journal of Philosophy* 79: 653-663.
- . 1991. "MacIntyre and the Indispensability of Tradition." *Philosophy and Phenomenological Research* 51:165-168.
- Taylor, Charles .1996. *Fuentes del yo*, trad. de Ana Lizón, Barcelona: Paidós.
- . 1993. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2006. *Imaginarios sociales modernos*, trad. de Ramón Vilà Vernis, Barcelona: Paidós.
- Thigpen, Robert y Lyle Downing.1987. "Liberalism and the Communitarian Critique" *American Journal of Political Science* 31:637-655.