

LA COMUNIDAD COMO CRÍTICA AL ESTADO A PARTIR DE LA LEY NATURAL Y UNA ÉTICA DE LA CONVERSACIÓN EN ALASDAIR MACINTYRE¹

*Community as critical to State from the natural law and an ethics of conversation in
Alasdair MacIntyre*

Emilio Lipinski
Universidad Nacional de Córdoba/Argentina

Resumen: En el nº 11 de *Pensando. Revista de Filosofía* se publicó un dossier dedicado a Alasdair MacIntyre. Con la intención de continuar con la discusión planteada por algunos de los trabajos allí presentados se propone analizar en clave política el pensamiento de MacIntyre para quien las sociedades contemporáneas carentes de acuerdos morales viven en permanente conflicto. Según su parecer, las personas, absorbidas por el individualismo liberal, han prescindido de cualquier vínculo que pueda considerarse comunitario mientras que el Estado no conforma una comunidad moral sino un conjunto de instituciones hipertrofiadas que poseen sus propios valores y que se encuentran entrelazadas a los mercados nacionales e internacionales. La propuesta de MacIntyre consiste en la recuperación de una ética de la virtud que permita la búsqueda y el logro de los bienes que se narran al interior de una comunidad política de acuerdos morales a través de una “ética de la conversación”. La antropología filosófica moderna y liberal al concebir al hombre sin tener en cuenta su naturaleza física y biológica favorece el surgimiento de desacuerdos morales debido a que las relaciones sociales son desnaturalizadas. Al no respetarse los preceptos de la ley natural surgen desacuerdos que tratan de ser solucionados a través de formulaciones legales y administrativas. MacIntyre apela al derecho natural con la finalidad de poder explicar cuáles son las razones para la acción, en qué consiste la legítima autoridad política, cómo afrontar los dilemas morales y cómo las personas corrientes se constituyen en razonadores prácticos y políticos. Los preceptos de la ley natural se presentan entonces como indispensables para cualquier tipo de orden social, para la obtención de los bienes individuales y colectivos y para la resolución de las disputas morales.

Palabras clave: Comunidad, Estado, ley natural, ética de la conversación, virtud

Abstract: At the number 11 of *Thinking. Journal of Philosophy* was published a dossier dedicated to Alasdair MacIntyre. Intending to continue the discussion set by some of the works presented it propose to analyze in key policy MacIntyre’s thoughts for whom contemporary societies lack of moral agreements live in continuous conflict. In his opinion, the people, absorbed by the liberal individualism, have dispensed with any bond that could be considered community while the State does not conform a moral community but a group of hypertrophied institutions with their own values intertwined a national and international markets. MacIntyre’s proposal involves the recovery of virtue ethics that allows the pursuit and attainment of goods that are narrated inside a political community of moral agreements

¹ Se agradece a los evaluadores anónimos las indicaciones realizadas.

through an “conversation of ethics”. The Modern and liberal philosophical anthropology to conceived of man regardless of their physical and biological nature favors the emergence of moral disagreements because social relationships are denatured. The failure to respect the precepts of natural law arise disagreements which are trying to be solved through legal and administrative formulations. MacIntyre appeals to natural law in order to be able to explain which are the reasons for action, what constitutes legitimate political authority, how to deal with moral dilemmas and how ordinary people constitute practical and political thinkers. The precepts of natural law are then presented as essential to any social order, to obtain individual and collective goods and to resolve moral disputes.

Keywords: Community, State, natural law, ethics of conversation, virtue.

Introducción²

El problema de la comunidad es una temática recurrente en la filosofía y la teoría política en sus distintas corrientes. Sin embargo, desde fines del siglo XIX parece haber cobrado una nueva relevancia debido a que la individualización de los estilos de vida, la pluralidad de los valores y la disgregación social, como características de las sociedades del capitalismo tardío, se han profundizado. Ante esta crisis en los vínculos de los agentes el retorno a la comunidad se presenta como una alternativa que, en ocasiones, adquiere dimensiones idealizadas o míticas. Aunque este repensar la comunidad ha tenido matices según los contextos nacionales y regionales un punto de permanente conflicto y revisión ha sido la relación entre individuo y comunidad y entre comunidad y Estado, en particular ante cuestiones morales de relevancia pública que no pueden ser resueltas por las instituciones de derecho público estatal y su principio de neutralidad. No deja de ser llamativo que mientras los conceptos centrales que hicieron a la teoría política moderna son fuertemente cuestionados el concepto de

² Algunas reflexiones que antecedieron al presente trabajo fueron: “Comunidad política y tradición moral. Cuestionamientos al derecho como dispositivo técnico-burocrático del Estado desde una ética de la virtud”. En *Congreso Internacional XXXIX Semana Tomista*. Organizado por la Sociedad Tomista Argentina y la Pontificia Universidad Católica Argentina, del 8 al 12 de septiembre de 2014. Buenos Aires. (Ponencia). “Racionalidad y Estado de Derecho. Pensar los conceptos de comunidad, justicia y bien más allá del derecho como ficción técnica”. En: *Revista Actualidad Jurídica • Derecho Público* 7, 2014, p. A 641-A 660. “El diálogo entre tradiciones en la propuesta política de Alasdair MacIntyre”. En *Diálogos e Intercambios Críticos en la Formación en Investigación. III Jornadas de Estudiantes y Tesistas*. En: Comp. ALVITES, Angélica; AMBORT, Matilde; GIMÉNEZ, Aníbal Darío; GUZMÁN, Víctor H., LUNA; Marcos; PALMERO, Mariana; PEPLÓ, Fernando; PEREIRA, Andrés; REYNARES, Juan Manuel; RUFFINI, Luz y SALAMANCA AGUDELO, Katherine. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados – Universidad Nacional de Córdoba, 2014, p. 179-189.

comunidad reaparezca con fuerza como un lugar de resguardo. No obstante, la pregunta que cabe hacerse es ¿qué tipo de comunidad merece ser pensada?

Un aporte desde la filosofía moral a estas discusiones ha sido la del filósofo escocés contemporáneo Alasdair MacIntyre para quien la imposibilidad de lograr acuerdos morales en las sociedades modernas dada la permanente incompatibilidad de los criterios de justicia ha hecho que la política moderna se transforme en “(...) una guerra civil continuada por otros medios (...)” (MACINTYRE, 2008a, p.311)³. Para él, el rechazo de la visión clásica y medieval junto con el fracaso del “proyecto ilustrado” (*enlightenment project*) han vuelto ininteligible la moral en tanto esta posee elementos inconexos y descontextualizados. El conflicto constituye centralmente a las sociedades modernas y sus leyes pueden ser entendidas como índices de sus disputas y como la pretensión de suprimirlas. El abandono de la virtud del patriotismo ha sido uno de los causantes del conflicto y un punto de origen de la sociedad moderna. El otro factor determinante fue el surgimiento del principio práctico de la autonomía según el cual el sujeto moral se enfrenta a un conjunto de modos de vida alternativos pero desde un punto de vista exterior a todos ellos.

No obstante, la crítica debe estar acompañada de una proyección, en este caso bajo una recuperación, para no caer en la mera negatividad de lo trágico. Es así como ante este diagnóstico de decadencia MacIntyre también piensa la rehabilitación de las virtudes en términos aristotélicos, para él educarse en la virtud implica que mi bien como hombre es el mismo bien de aquellos que forman parte de una comunidad humana basada en una amistad como bienes compartidos⁴. El filósofo escocés propone salir de esta situación caótica apelando a la recuperación de la noción de *polis* aristotélica y entendiendo esta como “(...) la forma de orden social cuyo modo de vida compartido ya expresa la respuesta o las respuestas colectivas de sus ciudadanos a la pregunta de cuál es el mejor modo de vida para los seres humanos” (MACINTYRE,

³ A continuación y en todas las notas al pie que siguen (salvo que se mencione lo contrario) se indica la edición de las obras de MacIntyre en idioma original mientras que en el cuerpo del texto se indican las obras traducidas al español. MACINTYRE, 2007, p.253.

⁴ Ver *Ética nicomáquea* VIII, 3 1156b5-20.

2001a, p.140)⁵. El aprendizaje y la práctica de las virtudes siempre se realizan dentro de una comunidad y sus instituciones. Por el contrario, la sociedad moderna y liberal carece de las condiciones y los medios para buscar la virtud debido a que para el individualismo liberal la comunidad es sólo el lugar donde cada individuo pretende lograr su propio concepto de buen vivir y las instituciones políticas han sido construidas para hacer posible y resguardar esa autonomía. Así, tanto la ley como el gobierno deben ser neutrales ante las distintas concepciones del bien, el gobierno debe inculcar el respeto por la ley no una determinada perspectiva moral. Ello en realidad viene a demostrar otra cosa, que

“(…) la fuerza del punto de vista liberal individualista deriva en parte del hecho evidente de que el Estado moderno carece completamente de aptitudes para ser un educador moral de cualquier comunidad. Pero la historia de cómo surgió el Estado moderno es en sí misma una historia moral. (...) El que una práctica pueda mantenerse en su integridad dependerá de la manera en que las virtudes puedan ejercitarse y de que sirvan de apoyo a las formas institucionales que son soportes sociales de las prácticas” (MACINTYRE, 2008a, p.242)⁶.

MacIntyre define por práctica toda actividad humana establecida socialmente y de índole cooperativa mediante la cual se realizan bienes internos o externos. Los bienes internos son aquellos inherentes a la misma práctica y redundan positivamente en toda la comunidad que participa de esa práctica, son bienes valorados por la excelencia en los resultados. Las virtudes tienen como meta adquirir los bienes internos. Por su parte, los bienes externos son propiedad de cada sujeto en particular y son exteriores al fin de la práctica por lo que se transforman en objeto de competencia en términos de ganadores y perdedores⁷. Para la tradición aristotélica, la práctica de hábitos virtuosos y no la obtención de acuerdos es lo que conduce a la búsqueda del bien. Aunque en los hechos existen distintos modos de elegir y llegar al bien no todos poseen un mismo valor a nivel político⁸. El origen de la política debería encontrarse en

⁵ MACINTYRE, 1988, p.133.

⁶ MACINTYRE, 2007, p.195.

⁷ Ver CHIUS, 2007a, p.7.

⁸ Ver *Ética nicomáquea* V, 7 1135a5; *Política* III, 4 1276b3-7.

el conjunto de prácticas comunes y no en una coordinación de intereses. Las sociedades modernas sólo persiguen los bienes externos siendo la competitividad su rasgo característico⁹. El patriotismo como virtud se ha vuelto imposible debido a que el gobierno no expresa la comunidad moral de los ciudadanos sino a un conjunto de convenios institucionales tendientes a lograr una unidad burocrática en una sociedad que carece de acuerdos morales. Esta situación vuelve a la obligación política algo confuso ya que el Estado se presenta como una estructura política excesivamente abarcante para poder comprender las distintas discusiones éticas¹⁰. No obstante ello, el gobierno y el Estado como instituciones para MacIntyre son necesarios debido a que muchas tareas sólo pueden ser desarrolladas a través de ellas¹¹.

Las preguntas que MacIntyre dirige hacia el liberalismo son debido a los interrogantes que éste genera respecto de cómo se encuentra asentado sobre bases que permiten la disensión y cómo es que la raíz de esos mismos desacuerdos se encuentra en la misma estructura del liberalismo. Desde una comprensión histórica de las formas políticas el filósofo escocés contrapone bien común e interés público. El primero sería propio de la teoría política clásica mientras que el segundo lo sería de la teoría política moderna como búsqueda de la satisfacción de intereses particulares. El interés común es evaluado en términos de eficacia desde una visión utilitarista que niega la existencia de bienes que tengan un valor intrínseco, es decir, que el bien depende de los intereses colectivos. Un grupo que busca sólo sus intereses y no el bien común no es una comunidad. El Estado liberal es un enemigo del bien común ya que dado que hay tantos bienes como grupos plantea la neutralidad para que cada grupo pueda lograr su bien. Esto sucede porque no es definido claramente el bien común sino que sólo se busca un acuerdo para definir los bienes. Cada miembro privado como así también cada grupo se presenta como un “maximizador de utilidad” que compite

⁹ De allí que MacIntyre sostenga algunas afirmaciones radicales tales como: “La política moderna, sea liberal, conservadora, radical o socialista, ha de ser simplemente rechazada desde el punto de vista de la auténtica fidelidad a la tradición de las virtudes; porque la política moderna expresa en sí misma y en sus formas institucionales el rechazo sistemático a esa tradición” (MACINTYRE, 2008a, p.313 – edición en español).

¹⁰ Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.192; MAURI, 2015.

¹¹ Ver MACINTYRE, 2008a, p.312 ss – edición en español.

con otros dado lo limitado de los recursos. Dicha maximización de utilidad necesita de un ambiente estable de modo tal que las expectativas racionales se puedan formar y justificar. Es por ello que los acuerdos entre individuos y grupos competidores deben parecer racionales a la mayoría de las personas, “(...) éstas deben aceptar tanto el contenido de dichos acuerdos como la necesidad de su aplicación, porque el sistema se legitima por el acuerdo entre las partes. (...) La competencia y los conflictos tienden a delimitarse de forma contractual, y las instituciones sólo pueden funcionar cuando se produzca un consenso” (RAMIS BARCELÓ, 2011, p.252)¹².

La modernidad sólo se preocupa de los bienes externos por ello es que las relaciones sociales son planteadas en términos de pactos construidos a través de reglas y libertades compartimentalizadas, las personas viven en pequeñas esferas de la libertad vinculadas jurídicamente¹³. Si, según MacIntyre, la visión aristotélica se diferencia de la moderna porque a) la vida social no se encuentra tan compartimentalizada y b) por que las virtudes y los vicios tienen una trascendencia moral y política. Estas dos dimensiones conducen a que a) la vida pública y la vida privada no pueden ser disociadas siendo ambas importantes para la vida política y b) que la educación moral es necesaria para que las personas puedan dirigir sus vidas y buscar el bien común. Por ello es que deben ser construidos nuevos lazos de solidaridad en pequeñas comunidades para evitar la especialización político-jurídica y la burocratización. Es necesario una nueva forma de hacer política crítica del Estado-nación que ha compartimentalizado y desnaturalizado la vida de las personas¹⁴.

Estas comunidades propuestas por MacIntyre deben poseer una estructura política caracterizada por tres condiciones para poder desarrollar relaciones de reciprocidad que permitan lograr tanto los bienes individuales como los comunes. En su análisis de la obra *Animales racionales y dependientes* (MACINTYRE, 2001b) Sergio

¹² En contra partida al consenso MacIntyre propone la búsqueda del bien compartido cuyo carácter no es meramente procedimental por ello es que la política del bien común es propia de las pequeñas comunidades en las cuales los miembros se ayudan mutuamente en las prácticas.

¹³ Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.258.

¹⁴ Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.259.

Chius¹⁵ cree que estas condiciones son, en primer lugar, que la deliberación colectiva sea el origen y el fundamento del orden político; siendo este (el orden) la expresión de las decisiones políticas de razonadores independientes donde, ante determinadas situaciones particulares, los miembros de la comunidad coincidan en su pensar a través de la deliberación racional compartida y así reconozcan a las decisiones y a las deliberaciones como una construcción conjunta. En segundo lugar, que las normas de justicia de la comunidad sean coherentes con la práctica de la virtud de la “justa generosidad”. Estas normas deben ser concebidas al modo en que Marx planteó el criterio de justicia para una sociedad socialista, se ha de recibir de acuerdo con lo que se ha contribuido. Del mismo modo, las normas entre quienes tienen la capacidad de dar y entre quienes tienen mayor dependencia y por lo tanto mayor necesidad de recibir deben seguir el criterio de justicia propuesto por Marx para una sociedad comunista, de cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades. De modo tal que se produzca no solo una invocación al mérito sino también a la necesidad y la forma de vida puesta en práctica –aun cuando las limitaciones en los recursos económicos impliquen una implementación imperfecta de estos criterios– sea justa tanto para los independientes como para los dependientes¹⁶. Por último, en las deliberaciones comunitarias sobre las normas de justicia las estructuras políticas deben posibilitar que participen tanto quienes sean razonadores prácticos independientes como así también quienes sólo poseen un razonamiento limitado o carecen de él, por ejemplo, a través de sus representantes. Los integrantes de tal comunidad deben tener por intención imaginar una sociedad política que parta del hecho de que la discapacidad y la dependencia es algo que toda persona vivirá en algún momento de su existencia¹⁷.

¹⁵ Ver Chius, 2007b, p.6 ss.

¹⁶ Ver MACINTYRE, 1999, p.154 En: CHIUS, 2007b, p.13 nota 7. Esta obra de MacIntyre se publicó originalmente en inglés en 1999. En 2001 fue la edición y traducción al español. Si bien en su trabajo Sergio Chius cita como 1999 en realidad se está refiriendo a la edición en español (2001). En el presente trabajo se cita como 2001b.

¹⁷ Ver CHIUS, 2007b, p.7.

Por las características de estas comunidades, ni el Estado ni la familia son el tipo de sociedad cuyas relaciones de reciprocidad permiten fomentar las virtudes del reconocimiento de la dependencia. Fundamentalmente porque son asociaciones cuyo bien común no puede conseguirse y sostenerse en el tiempo por las virtudes del reconocimiento de la dependencia¹⁸. Hay un rasgo distintivo del Estado contemporáneo que –al menos parcialmente– lo diferencia de otros momentos de la construcción estatal moderna y es que este ha crecido considerablemente teniendo sus actividades un mayor alcance e influencia sobre las distintas dimensiones de la vida del hombre. El tamaño y la variedad de sus organismos se han ampliado a tal punto que la complejidad de la legislación y de las disposiciones impositivas y administrativas excede la capacidad de comprensión del ciudadano común. “Y, aunque el estado moderno siempre fue algo distinto de un conjunto de medios instrumentales para que los que se habían hecho con el control de sus mecanismos consiguieran sus objetivos, ha llegado a convertirse cada vez más en un conjunto de instituciones que poseen sus propios valores” (MACINTYRE, 2008b, p.333)¹⁹.

Este Estado contemporáneo está indisolublemente anudado con los mercados nacionales e internacionales. Depende de ellos para obtener recursos y ellos dependen de él para que les proporcione de marcos legales y sociales que les procuren estabilidad. Y aunque existen conflictos en distintos niveles del Estado con distintos sectores del mercado al igual que existen debates ideológicos respecto de los límites de las actividades de las empresas públicas y las actividades de las empresas privadas, subyacen acuerdos en esos conflictos y suposiciones compartidas en esos debates que reflejan su necesidad mutua²⁰.

El Estado y la economía nacional contemporáneas deben ser pensadas como algo “(...) gigantesco, único, complejo, heterogéneo e inmensamente poderoso, dándonos cuenta de que ese algo expresa tanto su poder como sus valores de dos

¹⁸ Ver MACINTYRE, 1999, p.159 En: CHIUS, 2007b, p.7.

¹⁹ MACINTYRE, 2006b, p.210.

²⁰ Ver MACINTYRE, 2008b, p.333 ss – edición en español.

formas muy diferentes” (MACINTYRE, 2008b, p.334)²¹. Está la “careta” que se pone tanto el Estado como el mercado en todas las transacciones de la vida diaria en la que los individuos y los grupos se encuentran obligados a interactuar con distintos organismos corporativos privados y públicos (por ejemplo, pago de impuestos). De modo tal que existe una aplicación de reglas administrativas específicas según cada caso, estas reglas a su vez forman parte de cuerpos legales complejos alejados de la comprensión de la mayoría de los individuos y de los grupos. Esto implica que para cuestionar la aplicación de estas reglas es necesaria la ayuda de los expertos. En este contexto frecuentemente los conceptos de “utilidad” y “derechos” entran en conflicto y no sólo no existe ninguna regla general que justifique racionalmente que las pretensiones sobre los derechos deben ser más estimadas o no que las de la utilidad; sino incluso que en cada contexto particular el criterio que decide cómo juzgar tales pretensiones dependerá de quién esté en el poder para juzgar en ese contexto particular y cómo esté relacionado ese poder de juzgar con la distribución más general del poder económico, político y social²².

El otro modo retórico en que el Estado y el mercado se presentan a sí mismos es cuando se colocan otra “careta” buscando justificar las estrategias y las acciones que desarrollan en su papel de custodios de los valores de la sociedad. Para el caso del Estado como “(...) guardián de los ideales de la nación (...)” y custodio de su herencia y para el mercado como “(...) expresión institucionalizada de sus libertades” (MACINTYRE, 2008b, p.336)²³. Esta retórica ya no se basa en la utilidad o en los derechos sino en la definición y redefinición persuasiva de conceptos como libertad, democracia o libre mercado. MacIntyre expresa:

“A lo que no pueden dar expresión los modos de justificación empleados en las actividades del estado y el mercado, o empleados en nombre de ambos, es a los valores que precisamente informan las conversaciones argumentativas vigentes a través de las cuales los miembros de las comunidades locales tratan de alcanzar sus bienes y su bien. Los valores del

²¹ MACINTYRE, 2006b, p.211.

²² Ver MACINTYRE, 2008b, p.335 ss – edición en español.

²³ MACINTYRE, 2006b, p.212.

estado y el mercado no sólo difieren de los valores de tal comunidad local, sino que en muchas ocasiones son incompatibles con ellos. Para los primeros, el proceso de toma de decisiones consiste en una suma de preferencias y una serie de intercambios, en las que cuáles sean las preferencias que se suman y qué sea lo que se intercambia y a cambio de qué, depende del poder negociador político y económico de los representantes de los intereses en contienda. Para los segundos, una concepción compartida del bien común del tipo relevante de actividad o conjunto de actividades proporciona un criterio independiente de preferencias e intereses, con referencia al cual tienen que ser evaluadas las preferencias individuales y los intereses del grupo. Para los primeros, no existe consideración alguna que no pueda prevalecer, bajo las circunstancias adecuadas, sobre cualquier consideración. Para los segundos, existen consideraciones concluyentes, las que nos remiten a los bienes que no se pueden sacrificar y a los que no se puede renunciar sin hacer inútil la actividad en la que la comunidad está comprometida. Para los primeros el talento para la flexibilidad y el compromiso para saber cuándo y cómo intercambiar un conjunto de principios por otro se valora como una virtud política central. Para los segundos cierta intransigencia moral de un tipo apto para impedir el éxito en los ámbitos más extensos del estado y de la economía de mercado se valora entre las virtudes políticas” (MACINTYRE, 2008b, p.336 ss)²⁴.

I

MacIntyre considera que llegar a ser un razonador práctico implica también llegar a ser un razonador político ya que los bienes del florecimiento individual sólo pueden lograrse si se alcanzan además los bienes comunes. Los bienes comunes son definidos a través de la deliberación en común y el aprendizaje con aquellos con quienes se tienen en común esos bienes. Muchos de los bienes individuales son bienes compartidos de modo tal que son importantes tanto para mí como para la sociedad de la cual formo parte. Según la interpretación que hace Chius²⁵ de MacIntyre la comunidad exige: 1) Que el reconocimiento y el trato entre los individuos para lograr el florecimiento de las virtudes de la justa generosidad y contribuir al bien común sea un reconocimiento político. 2) Que la actividad política sea comprendida como parte de toda actividad práctica cotidiana. 3) Que el tamaño de la comunidad sea reducido de tal modo que sea posible un contacto cara a cara para la deliberación racional conjunta en la búsqueda del bien común.

²⁴ MACINTYRE, 2006b, p.212 ss.

²⁵ Ver CHIUS, 2007b, p.11.

MacIntyre sostiene que la filosofía política y la filosofía social contemporáneas erróneamente no tematizan los bienes comunes de las comunidades intermedias, ubicadas entre el Estado-nación y la familia. Son estas comunidades intermedias con sus bienes comunes quienes poseen una estructura capaz de educar los hábitos de la justa generosidad. Y es a través de la búsqueda de esos bienes comunes que contribuyen a formar razonadores prácticos independientes que reconocen la dependencia y las virtudes de la justa generosidad. La apuesta de MacIntyre es a la reconstrucción de formas locales de comunidad que permitan distintos tipos de actividades de índole familiar, laboral, educativo, religioso, de la salud y del deporte. Algunos ejemplos que el mismo MacIntyre menciona son: las comunidades de pescadores de nueva Inglaterra, las comunidades mineras de Gales, los pueblos mayas de Guatemala y las *poleis* griegas²⁶.

Chius sostiene que MacIntyre concibe al hombre al modo de una unidad donde los distintos aspectos de su existencia "(...) están dirigidos según una ordenación jerárquica hacia un modo de vida unificado" (CHIUS, 2007b, p.14 nota 13). Estos aspectos poseen, cada uno, su propia importancia ya que el individuo como unidad forma parte de distintas instancias (biológicas, familiares, políticas, etc.) de las cuales pueden surgir también múltiples tensiones. Y los problemas prácticos de la integridad del yo se presentan como la contrapartida de los problemas prácticos de las jurisdicciones competentes. De modo tal que las virtudes que informan conjuntamente las acciones de un yo integrado son también las virtudes de una comunidad política bien integrada²⁷. De modo tal que la persona pertenece a varias comunidades y forma parte de distintas redes de reciprocidad.

La búsqueda del bien común y la construcción de redes de reciprocidad implican el rechazo del capitalismo y de la sociedad de consumo. "Las formas institucionales por medio de las cuales puede materializarse una vida así, aunque

²⁶ Ver MACINTYRE, 1999, p.167-168 En: CHIUS, 2007b, p.10.

²⁷ Ver MACINTYRE, 1990, p.184-185 En: CHIUS, 2007b, p.14 nota 13. Citando el año 1990 Chius se está refiriendo a la primera edición en idioma original de *Tres Versiones Rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. En 1992 fue la edición y traducción al español. Si bien en su trabajo Sergio Chius cita como 1990 en realidad se refiere a la edición en español (1992).

adopten fórmulas económicas diversas, tienen los siguientes rasgos en común: no promueven el crecimiento económico y requieren un aislamiento considerable y protección contra las fuerzas generadas por los mercados externos” (MACINTYRE, 2001b, p.170; ver también CHIUS, 2007b, p.11)²⁸. En estas pequeñas comunidades “la pregunta política fundamental” es sobre los recursos que cada individuo y cada grupo aportan al bien común. A nivel económico el crecimiento de las desigualdades – aunque también las desigualdades en sí mismas– producen conflictos de intereses y generan vínculos sociales contrarios al bien común²⁹.

La comunidad local propuesta por MacIntyre es la reunión de familias y de distintas asociaciones intermedias “(...) que tienen como fin alcanzar el florecimiento de los animales racionales. El *fin* de la comunidad es formar razonadores prácticos independientes que ejerciten las virtudes del reconocimiento de la dependencia como medio de alcanzar los bienes comunes a todos los miembros, bienes que suponen entre ellos, la reproducción de estas redes de reciprocidad” (CHIUS, 2007b, p.12). La comunidad para una vida plena tiene un fin ético el cual es definido a partir de la deliberación racional conjunta entre todos sus miembros, dicho fin implica tanto: a) la satisfacción de las necesidades de todos sus miembros (activos, pasivos o dependientes) dado que las comunidades se construyen para satisfacer dichas necesidades, como b) conducir a su florecimiento a los animales racionales a través de la práctica de las virtudes de la justa generosidad al modo como son concebidas por una comunidad en particular. “Sólo una concepción política de la comunidad que reconozca la aflicción, la enfermedad y la discapacidad permanente, reconocerá la dimensión de la dependencia de los animales racionales; dimensión que está ausente en ciertos aspectos de la doctrina aristotélica y, olvidada, en la antropología moderna” (CHIUS, 2007b, p.12).

Los agentes que pongan en práctica tanto las virtudes del reconocimiento de la dependencia como las virtudes de la independencia deberán asumir una doble actitud respecto del Estado-nación. Por un lado, lo deberán reconocer como

²⁸ MACINTYRE, 1999, p. 145.

²⁹ Ver CHIUS, 2007b, p.11.

indispensable para el mundo moderno y deberán aprovechar los recursos que ofrece³⁰. Pero, por otro lado, deberán reconocer que el Estado-nación no es capaz de procurar condiciones para la práctica de la justa generosidad y la búsqueda de los bienes comunes de las redes de reciprocidad. Se necesita de un tipo de práctica que rechace el orden económico moderno y sus características de individualismo, afán adquisitivo y exaltación de los valores del mercado³¹.

La consecuencia de estos rasgos de la modernidad avanzada es que siempre hay tensión y conflicto entre las demandas del Estado y el mercado y las exigencias de la comunidad local racional. Quienes consideran como racional la apuesta de la comunidad local se cuidarán de ordenar sus relaciones con el Estado y con el mercado para que, según sus posibilidades, puedan continuar aprovechando aquellos recursos que sólo pueden garantizar tanto el Estado como el mercado a la vez que tratarán de evitar su intromisión conservando su suficiencia, su confianza en sí mismos y su libertad. Ellos deberán mirar siempre con sospecha a los organismos del Estado³².

MacIntyre es claro en lo siguiente:

“Así pues, hemos llegado por una ruta muy distinta exactamente a la misma conclusión que los liberales clásicos y los modernos: no se debe permitir que el estado imponga ninguna concepción particular del bien humano ni que identifique alguna de tales concepciones con sus propios intereses y causas. Debe ser tolerante con los diversos puntos de vista. Pero, en general, los liberales han llegado a esta conclusión porque creen que el estado o bien debe permanecer neutral ante las diferentes concepciones rivales del bien, o bien debe promover activamente la libertad y la autonomía de los individuos para que ejerzan sus propias opciones. A diferencia de ello, yo he sostenido, en primer lugar, que el estado contemporáneo no es ni puede ser neutral con respecto a los valores y, en segundo lugar, que precisamente a causa de la forma en que el estado no es neutral con respecto a los valores no se puede confiar en que promueva ningún conjunto beneficioso de valores, incluyendo los de autonomía y libertad” (MACINTYRE, 2008b, p.337 ss)³³.

³⁰ Ver MACINTYRE, 2001b, p.156 – edición en español.

³¹ Ver CHIUS, 2007b, p.9.

³² Ver MACINTYRE, 2008b, p.337 – edición en español.

³³ MACINTYRE, 2006b, p.213.

En el pasado se temía que el Estado favoreciera a una sola perspectiva violentando los intereses de quienes sostenían otras visiones. El daño era tanto a los disidentes como a la libertad de disentir. Y aunque MacIntyre todavía cree hay que temer a este tipo de daño también considera que se causaría una grave lesión a la causa de aquellos cuyo punto de vista es sostenido por el propio Estado. El Estado contemporáneo sólo puede adoptar un punto de vista sobre el bien humano distorsionándolo, degradándolo y desacreditándolo ya que pondría esos valores al servicio de su propio poder político y económico³⁴.

Al respecto MacIntyre adelanta una conclusión:

“Quienquiera sea el que tenga que trazar la divisoria entre aquellos puntos de vista relativos al bien humano cuya expresión ha de ser tolerada y aquellos cuya expresión no ha de ser tolerada, no debería ser ninguna entidad estatal. Sería mucho más deseable que tales entidades proporcionaran una protección igualitaria a todos los súbditos del estado ante una amplia variedad de daños posibles, y que esa protección se caracterizara por preservar una neutralidad ostensible por parte del estado. Aun cuando esa neutralidad nunca sea real, es una ficción importante, y aquellos de nosotros que reconocemos su importancia, además de su carácter ficticio, estaremos de acuerdo con los liberales en apoyar cierta gama de libertades civiles” (MACINTYRE, 2008b, p.339)³⁵.

En su trabajo “Tolerancia y bienes del conflicto” MacIntyre se pregunta “¿cuándo debe uno ser intolerante, y por qué?” (MACINTYRE, 2008b, p.325)³⁶ y lo hace en referencia a una “ética de la conversación” (*ethics of conversation*) y en particular a una conversación donde un grupo de individuos debate sobre el mejor modo de actuar para lograr un bien y evitar un mal siendo ese bien un bien tanto para el individuo como para el grupo. Aquí el objetivo de la conversación es lograr un acuerdo para la toma de decisiones. Sin embargo, este objetivo no puede ser alcanzado si a su vez no se logran dos objetivos más: a) capacitar a todos los que participan de la conversación para expresar sus propias preocupaciones y comprender las de los demás y, de es te

³⁴ Ver MACINTYRE, 2008, p.338.

³⁵ MACINTYRE, 2006b, p.214.

³⁶ MACINTYRE, A. “Tolerancia y bienes del conflicto”. En: *Ética y Política. Ensayos Escogidos II*. Granada: Nuevo Inicio, 2008b, p.325 a 352. Fuente en idioma original: MACINTYRE, 2006b, p.205 a 223.

modo, b) articular y catalogar las mejores razones a favor y en contra de cada una de las propuestas alternativas de acción³⁷. En estos grupos tanto el conflicto como la conversación forman parte de sus vidas y sólo pueden florecer en tanto puedan llevar adelante sus conflictos. Para ello deben evitarse tanto el mal de la “supresión”, como una forma de evitar el conflicto privando de los medios para expresarse a una de las partes, como el mal de la “ruptura” que sería el desacuerdo y sus expresiones que destruyen la posibilidad lograr el consenso necesario para tomar una decisión compartida³⁸.

Durante un debate con puntos de vista encontrados se pueden tomar las siguientes actitudes: a) Aceptar en buenos términos la posición del otro porque refuerza la propia o porque ayuda a reformular o revisar la propia posición. b) Aceptarla porque a pesar de que implican un profundo desacuerdo este es “constructivo” ya que ofrece razones de peso para adoptar una perspectiva nueva e incompatible con la que se viene sosteniendo. Tanto en a) como en b) las opiniones se orientan de manera cooperativa a lograr bienes compartidos en la búsqueda que se desarrolla a través de la conversación. c) Los argumentos de alguien no son cooperativos pero requieren una respuesta razonable para convencerlo de que lo que expresa no es correcto o cierto. d) Es posible también que ante un determinado tipo de declaración la “(...) única respuesta apropiada (...)” (MACINTYRE, 2008b, p.327)³⁹ sea excluir a un participante de la discusión, no es una acción tendiente a suprimir la expresión sino a expulsar a alguien del debate en tanto esa persona ha quedado descalificada para continuar con la práctica del debate debido a que su declaración es intolerable⁴⁰.

Lo que MacIntyre se pregunta ahora es “(...) ¿cuál es la diferencia entre una intolerancia justificada y una supresión injustificada? ¿Quién tiene que trazar esa línea? Y una vez que ha sido trazada, ¿cómo ha de ser impuesta como una norma que

³⁷ MacIntyre aclara que en contextos de debate los desacuerdos sobre temas específicos suelen formar parte de desacuerdos sistemáticos. Ver MACINTYRE, 2008b, p.326 – edición en español.

³⁸ Ver MACINTYRE, 2008b, p.326 – edición en español.

³⁹ MACINTYRE, 2006b, p.206.

⁴⁰ Ver MACINTYRE, 2008b, p.327 – edición en español.

gobierna este tipo de conversación?” (MACINTYRE, 2008b, p.327)⁴¹. Pero antes de abordarlas directamente MacIntyre realiza tres aclaraciones. La primera es que las respuestas a estas preguntas ya informan desde adentro la forma de vida de cualquier grupo social, en tanto que todo grupo impone en la práctica ciertas limitaciones a su tolerancia. De modo tal que –algo que MacIntyre lo da por supuesto– durante los conflictos y desacuerdos siempre habrá intolerancia por lo que las nuevas preguntas que complementan a las anteriores son “(...) ¿con qué?, ¿con quién? y ¿por qué?” (MACINTYRE, 2008b, p.328)⁴².

La segunda aclaración es que los desacuerdos respecto de lo que son los bienes pueden darse al interior de un grupo pero también entre grupos. Mientras que en una discusión al interior de un grupo los argumentos en conflicto parten de una serie de premisas donde hay cierto grado de consenso, a la vez se presupone una comprensión común de los conceptos implicados. En cambio, en la discusión entre grupos “(...) cada uno tiene que intentar encontrar un terreno común al que ambos puedan apelar, y al hacerlo volver a examinar los conceptos sobre los que se han estado apoyando” (MACINTYRE, 2008b, p.328)⁴³. En las discusiones entre grupos se aplica la misma clasificación de las declaraciones o argumentos en cuatro categorías que se aplica a las discusiones al interior de un grupo por lo tanto surgen la misma pregunta respecto de qué tipo de declaraciones son intolerables.

Respecto de la última observación MacIntyre expresa:

“En tercer lugar, en gran parte es mediante el desacuerdo y el conflicto como se enriquece la vida común de esos grupos. Sólo mediante el desacuerdo y el conflicto, sólo tratando de obtener unas conclusiones que surgen de haber resistido la prueba de los argumentos contrarios más poderosos que se tienen a disposición es como tales grupos son capaces de encarnar en su vida común la búsqueda y el logro racional de los bienes en cuestión. Por lo tanto, cuando evaluamos los argumentos que se aportan a una discusión en curso de un grupo en cuya vida participamos deberíamos hacerlo con la mirada puesta en hasta dónde esos argumentos contribuyen o no a lograr los bienes del conflicto. De ese modo, lo que ha de ser tratado como intolerable es todo aquello cuya tolerancia tendería a frustrar o a

⁴¹ MACINTYRE, 2006b, p.206.

⁴² MACINTYRE, 2006b, p.207.

⁴³ MACINTYRE, 2006b, p.207.

impedir el logro de esos bienes. Las prácticas concretas o las propuestas para la práctica de la tolerancia sólo pueden ser evaluadas adecuadamente desde dentro del contexto del conflicto. Y la línea que separa lo que estamos dispuestos a tolerar de lo que nos negamos a tolerar siempre define en parte nuestra posición en una determinada serie de conflictos” (MACINTYRE, 2008b, p.328 ss)⁴⁴.

El diálogo racional práctico necesita de algunas condiciones que implican ciertas exclusiones e intolerancias. La primera de esas condiciones es que todos los miembros de un grupo puedan expresar y valorar los argumentos y quienes poseen aspiraciones irrelevantes o conflictivas no perturben la búsqueda del bien común del grupo. Si la discusión carece de manera permanente de presupuestos comunes es probable que la misma se salde a partir de la intervención de quienes, en una distribución desigual de poder, dispongan de la mayor cantidad de medios. De modo tal que resulta de gran importancia que los participantes de la discusión definan claramente sobre qué se decidirá, con qué criterios serán discriminadas las razones buenas de las malas y qué tipos de bienes estarán en juego. Y aunque este acuerdo básico pueda ser revisado, sólo puede ser garantizado a partir de formas consensuadas de exclusión. La segunda, escuchar todas las voces relevantes implica que no todas las formas de expresión pueden ser aceptadas, este sería el caso de las amenazas y los insultos que se constituyen en formas de auto-exclusión. Lo que MacIntyre recalca es que el criterio que diferencia un argumento de un insulto no es algo que pueda establecerse de una manera exacta y permanente, muy por el contrario, se necesitan de las virtudes y del discernimiento para que los miembros de un grupo puedan auto-educarse en establecer un distinción ya que definir lo intolerable debe ser también justificado racionalmente. Y la tercera, que las discusiones racionales necesitan que los participantes tengan algunas “cosas resueltas” o que la insistencia en que permanezcan abiertas ciertas cuestiones impliquen descalificar a quienes lo hacen bajo ciertas circunstancias, es decir, no debe impedirse este tipo de opiniones sino evitar que adquieran peso en la discusión. En este caso no se “silencia” una opinión por coacción, y menos por coacción del Estado, sino a través de un acuerdo de los

⁴⁴ MACINTYRE, 2006b, p.207.

miembros del grupo respecto de lo que se ha de considerar relevante según los distintos momentos en que se desarrolla el debate. De este modo se manifiesta más claramente cómo la tolerancia sólo es una virtud en la medida que facilita la indagación racional y donde los debates son formas constructivas de conflicto para el logro de bienes individuales y colectivos⁴⁵.

Las reflexiones de Locke constituyeron uno de los antecedentes más importantes de aquella corriente liberal de la tolerancia según la cual un individuo, en lo que respecta a sus juicios y creencias, debe ser autónomo para tomar sus propias decisiones frente a toda autoridad política y religiosa. Y dado que las doctrinas religiosas y las distintas concepciones del bien humano son objeto de disputa de manera constante deben ser tratadas de una manera particular y tener una restricción específica, aun cuando el Estado se piense como neutral (en el sentido liberal de “neutralidad”) ante las distintas religiones y concepciones del bien humano. Los países occidentales del mundo contemporáneo se caracterizan por una secularización con ciertos grados de consolidación importantes, concretamente las religiones han perdido peso en la toma de decisiones políticas. Aunque ello de ninguna manera quiere decir que sean inexistentes las disputas en las cuales intervienen distintas concepciones religiosas, concepciones que bien podrían ser consideradas –según cree el mismo MacIntyre– como visiones del bien. Sin embargo, el orden institucional que conforman el Estado y los mercados (nacionales e internacionales) no da lugar a los valores que informan las conversaciones argumentativas a través de las cuales los miembros de las comunidades locales buscan alcanzar el bien. No es sólo que los valores del Estado y de los mercados son distintos a los de las comunidades sino que los mismos son, incluso, incompatibles. Esta incompatibilidad genera nuevos debates, internos y externos, sobre cuál deberá ser el tipo de relación entre comunidad y Estado y, nuevamente, qué deberá ser tolerado y qué no. Debates que necesitarán de una “ética de la conversación”, como la denomina MacIntyre, cuyos fundamentos se encuentran en el derecho natural en su versión tomista en tanto el hombre como animal racional busca

⁴⁵ Ver MACINTYRE, 2008b, p.339 ss – edición en español.

lograr el bien y evitar el mal y dado que no puede vivir al margen de las relaciones sociales se pregunta por el tipo de orden político adecuado para lograr su florecimiento. Al sostener que el primer principio del razonamiento práctico se encuentra en la ley natural, el filósofo escocés toma distancia de la racionalidad del liberalismo político por más que la tarea del Estado sea no entrometerse ni poner restricciones a las discusiones en y entre comunidades y garantizar la protección de las libertades civiles que facilitan la discusión.

Es importante hacer notar que en la filosofía del pensador escocés esta “ética de la conversación” no es una teoría como tal sino que se presenta como una reflexión que busca realizar un aporte al problema de la tolerancia en contextos de bienes en disputa. En este sentido, ayuda a pensar el problema de la tolerancia mientras que el de la tolerancia habilita la reflexión respecto de las condiciones para las discusiones sobre los bienes personales y colectivos al interior de una comunidad, entre comunidades y entre una o más comunidades y el Estado. Y es por ello que la cuestión no puede evadir algunos debates en torno al Estado. Si bien es una novedad que MacIntyre se refiera a una “ética de la conversación” esta contribución es coherente con sus reflexiones sobre la comunidad y sobre las limitaciones del Estado y la política moderna. En tanto, en el primero, la burocratización (en un sentido fuertemente weberiano) continúa siendo su rasgo característico mientras que, en la segunda, lo es el liberalismo; estando ambas atravesadas por las relaciones de mercado y el individualismo como valor.

II

Hasta aquí se han desarrollado tres temas relacionados entre sí que constituyen algunas de las claves del pensamiento político de MacIntyre: la crítica al Estado-nación capitalista, la comunidad de las virtudes del reconocimiento de la dependencia y el problema de la tolerancia en las discusiones morales. Ahora bien, es necesario tematizar un cuarto tópico que, relacionado con los anteriores, forma parte de lo que sería una incipiente filosofía política. En sus últimos trabajos el pensador

escocés desarrolla una concepción del derecho natural en la cual radica lo que él considera que son los primeros principios de la razón práctica en tanto brinda las condiciones para el desarrollo de las virtudes según la naturaleza humana, fundamenta la legitimidad de la autoridad política y otorga las premisas para la discusión sobre lo que es el bien.

Durante la modernidad y con el avance de la hegemonía liberal la comprensión moral del derecho transita desde la concepción de unos derechos naturales de las personas a una comprensión política del derecho donde la centralidad está dada por la protección de las instituciones, las libertades políticas y la propiedad. A fines del siglo XVIII se produce una transformación desde una antropología basada en la persona de carne y hueso a una antropología trascendental cuyo protagonista es el sujeto trascendental. Este modelo antropológico y político es consecuencia del rechazo de la moral y la antropología natural dentro de la política cuyas manifestaciones pueden encontrarse en el positivismo jurídico. Para MacIntyre la consecuencia es que el derecho se subordina a la política y la justicia en sentido formal termina constituyendo la base doctrinal del positivismo. La justicia dejará de ser una virtud ética para ser un “estándar político” del liberalismo⁴⁶.

MacIntyre cree que al tener el liberalismo una visión meramente formal del derecho sólo garantiza libertades formales, ideales y abstractas y es incapaz de resolver los desacuerdos morales al no ahondar en los contenidos materiales de los mismos favoreciendo el incremento de los desacuerdos irresolubles. La solución para MacIntyre se encuentra en el estudio de la antropología y de las inclinaciones morales, son las virtudes naturales, como lo sostuvieron Aristóteles y Tomás de Aquino, quienes permitirían resolver los desacuerdos⁴⁷. A diferencia de la modernidad que sitúa a la política sobre la ética, MacIntyre cree que ésta debe estar sobre aquella. Ramis Barceló considera que para comprender la filosofía del derecho de MacIntyre es necesario indagar sobre su filosofía de la acción. La posición de este en ética es naturalista y lo

⁴⁶ Ver RAMIS BARCELÓ, 2012, p.430.

⁴⁷ Ver RAMIS BARCELÓ, 2012, p.430.

conduce a sostener una interpretación ecléctica del derecho natural al interior de la tradición aristotélica y tomista⁴⁸.

Una característica del iusnaturalismo racionalista moderno es que cuando desaparece la dimensión antiguo-medieval de la justicia el derecho pasa a estar vinculado a la protección de la economía⁴⁹. En este sentido el derecho natural moderno se subordina al liberalismo quebrantándose la relación entre conocimiento y acción y entre ética, justicia y derecho. A partir de la disputa entre *diggers* (cavadores) y *levellers* (niveladores) MacIntyre muestra al derecho natural como un instrumento de dominación de clases. El espacio generado por la distancia entre ética y derecho ahora es ocupado por la economía política, desde la antropología de Hobbes⁵⁰ hasta Locke⁵¹ el derecho natural protege la libertad y la propiedad privada, en este aspecto el filósofo escocés es deudor de C. B. Macpherson⁵².

Ya avanzada la modernidad otras corrientes jurídicas pertenecientes a las éticas postkantianas, en general utilitaristas, neutralizarán y paralizarán al derecho natural. Así, en los capítulos finales de *Historia de la Ética* (MACINTYRE, 2006a) –estos apartados corresponden a los principales corrientes de la ética de fines del siglo XIX y principios del XX– la problemática sobre el derecho deja de ser mencionada ya que el positivismo jurídico ha delimitado estrictamente las fronteras del derecho de modo tal de restringir las influencias de la ética al mismo tiempo que “(...) los analíticos se cuidan de mostrar la vacuidad del lenguaje moral” (RAMIS BARCELÓ, 2011, p.96). Según MacIntyre, el escepticismo y la asepsia de la teoría política moderna, quien formalmente no define ni supone nada, es la teoría liberal de la justicia y el derecho. Todos los planteamientos desde Hobbes hasta la Ilustración se basan en supuestos formales. El sujeto es libre de elegir entre distintas moralidades y el Estado debe garantizar la libertad formal de elección. El derecho asegura esa libertad y la justicia vigila que las personas hayan tomado sus decisiones con autonomía e independencia

⁴⁸ Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.5.

⁴⁹ Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.95.

⁵⁰ Ver Hobbes, 2003, Cap. XIII, XIV y XV.

⁵¹ Ver Locke, 2003, Cap. II, Cap. IV y Cap. V.

⁵² Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.96; Ver también MACPHERSON, 2005.

sin tener en cuenta ningún factor causal previo⁵³. Habría un tránsito desde el derecho natural hacia los “derechos” en plural como reflejo del tránsito de la naturaleza humana aristotélico-tomista, como el ser humano unido a Dios y dentro de una comunidad, al individuo concreto. Si bien el concepto moderno fue elaborado a partir de la idea clásica de *ius* tuvo distintas reformulaciones para que pudiera adoptar en su seno el concepto de individuo liberal y posesivo⁵⁴.

MacIntyre postula una síntesis entre la ética aristotélico-tomista y la teoría wittgensteiniana de la acción. Anscombe consideraba que la filosofía práctica explica que hay razones objetivas para la acción. Mientras que el joven MacIntyre se preguntaba por la falta de razones para la acción en sus obras tardías puede dar una solución a este problema gracia a la integración del primer principio de la razón práctica de Tomás de Aquino, según el cual se debe hacer el bien y evitar el mal, con el concepto de práctica de Wittgenstein⁵⁵. Ramis Barceló expresa:

“Así, el razonamiento práctico, basado en hacer el bien y evitar el mal significa, para MacIntyre, la primera razón para actuar. Para él, los seres humanos necesitan buscar los bienes internos a cada práctica como una razón para actuar. Las razones para la acción dependen de las prácticas de algunos bienes hacia los que los seres humanos están inclinados. El primer principio de la razón práctica se dirige hacia la efectiva realización del bien gracias al conocimiento y a la práctica de los primeros principios del derecho natural. Las acciones, como indica Anscombe, deben ser evaluadas en el contexto en el que los agentes narras sus propias intenciones. En el ejercicio de las prácticas, los agentes encuentran virtudes que ayudan a los seres humanos al florecimiento individual de acuerdo con el bien común” (RAMIS BARCELÓ, 2012, p.439).

En *Animales racionales y dependientes* (2001b) MacIntyre analiza, por un lado, lo que el hombre en su naturaleza animal comparte con otras “(...) especies inteligentes, aunque carentes de lenguaje (...)”⁵⁶ atribuyéndoles intenciones y razones para actuar y sosteniendo que el hombre en sus inicios como agente racional se encuentra en una situación parecida ya que la identidad humana es una identidad

⁵³ Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.168.

⁵⁴ Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.171; MACINTYRE, 1990, p.76-79.

⁵⁵ Ver RAMIS BARCELÓ, 2012, p.439.

⁵⁶ MACINTYRE, 1999, p.155.

animal. Por otra parte, destaca la vulnerabilidad y discapacidad propias de la vida humana lo que tiene como consecuencia la dependencia de los demás. Estos dos desarrollos buscan dar respuesta a la pregunta "(...) qué significa florecer para el ser humano en cuanto animal racional vulnerable y dependiente y qué cualidades de carácter hacen falta para recibir de los demás lo que uno necesita que le den y dar a los demás lo que es necesario recibir de ellos" (MACINTYRE, 2001b, p.183 ss)⁵⁷. La respuesta de MacIntyre es que para florecer son necesarias tanto las virtudes que permitan al hombre operar como razonador práctico independiente y responsable como las virtudes que permiten reconocer la naturaleza y el grado de dependencia con los demás. Estas virtudes son aprendidas y ejercitadas sólo en tanto miembros de relaciones sociales de reciprocidad "(...) que son relaciones sociales regidas, y en parte definidas, por las reglas de la ley natural" (MACINTYRE, 2001b, p.184)⁵⁸.

La tradición moderna y liberal exalta al hombre de modo tal que éste puede decidir todo sin tener en cuenta su naturaleza física y biológica. Dado que no se obra naturalmente surgen y se profundizan los dilemas y desacuerdos morales. Las relaciones con los demás se desnaturalizan al igual que el aprendizaje de las prácticas que guían la interacción con otros. Las personas violan los preceptos de la ley natural y se producen desacuerdos a los cuales se les hace frente de manera precaria a través de andamiajes legales y un aumento de la litigiosidad. Si el derecho natural es la base de las reglas para la convivencia según las inclinaciones del ser humano, esta concepción tiene importantes implicancias políticas ya que se sitúa en las antípodas del modelo de Estado-nación moderno⁵⁹.

La ley natural entonces es una guía para conocer mejor la naturaleza del hombre y así poder desarrollar las virtudes que se encuentran en ella. "Los preceptos de la ley natural son aquellos que, como animales racionales, los seres humanos reconocen como indispensables para cada sociedad y para la consecución de los bienes" (RAMIS BARCELÓ, 2011, p.245). La importancia de la *synderesis* es en

⁵⁷ MACINTYRE, 1999, p.155.

⁵⁸ MACINTYRE, 1999, p.156.

⁵⁹ Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.236.

referencia a la captación de los preceptos del derecho natural debido a que todo ser racional puede conocerlos⁶⁰ y una ley positiva que no contradice la ley natural ayuda a buscar tanto el bien individual como el colectivo. El derecho natural contribuye a la educación moral y la ley positiva debe servir para la formación de cada individuo. En esto radica la racionalidad de la ley natural. Sólo una ley justa es ley ya que cumple con los preceptos de la naturaleza. Por cuanto, dado que el primer principio de la razón práctica es buscar el bien y evitar el mal y dado que el hombre es un animal racional que está dirigido a determinados bienes, los gobernantes deben observar necesariamente esos bienes para legislar de un modo acorde a las exigencias de los animales racionales⁶¹. “Los legisladores deben buscar el bien común y evitar el mal y pueden hacerlo si ejercen las virtudes éticas, entre ellas la justicia y también la prudencia” (RAMIS BARCELÓ, 2011, p.246). Las normas contrarias al derecho natural son imperfectas y deben ser desobedecidas debido a que le hacen daño a los seres humanos al ir en contra de su naturaleza como seres racionales.

Según la interpretación que MacIntyre hace sobre Santo Tomás, el Aquinate le da una gran importancia a las personas corrientes (*plain persons*) como conocedoras de la ley natural. Las personas conocen los preceptos de la ley natural y los juristas y gobernantes también lo hacen en tanto personas racionales, “(...) no como especialistas en derecho” (RAMIS BARCELÓ, 2011, p.247). Si los legisladores y gobernantes “(...) intentan fundar su autoridad en su potestas (...) y no en la autoridad de la razón” (RAMIS BARCELÓ, 2011, p.247), estos no buscan el bien común. Arrogarse la autoridad y no fundarla en el bien común a través de la justicia le implica al gobernante y al legislador deslegitimarse⁶².

El Estado al no reconocer los preceptos del derecho natural carece de un lenguaje compartido por lo que necesita levantar “falsas barreras” ya que el derecho es un lenguaje al que sólo dominan los especialistas. El derecho no depende de las

⁶⁰ Ver ST I-II q.94 a.1.

⁶¹ Ver ST I-II q.93 a.3; q.95 a.2; q.96 a.4.

⁶² Tomás de Aquino le da mucha importancia a la costumbre como base de una legislación que busca el bien común. La costumbre es contraria a la arbitrariedad, al decisionismo y al poder centralista. Ver Ramis Barceló, 2011, p.247; ST I-II q.97 a.3.

prácticas ni del sentido común "(...) sino de una legislación dispuesta para salvaguardar ciertas libertades de las personas, aunque manteniendo frecuentes desacuerdos morales" (RAMIS BARCELÓ, 2011, p.254). Si bien tanto en las comunidades como en los Estados nacionales existe una estratificación social jerárquica, sólo en la medida en que las actividades de las personas se dirigen al bien común rigiéndose por los preceptos del derecho natural es que cada una de ellas deberá rendir cuentas por sus actos. En tal sentido el derecho natural es una "fuente de subversión" contra las irracionalidades, abusos e injusticias. No hay "razones de Estado" que se sitúen por encima de él ya que existen actos intrínsecamente malos.

¿Cómo disputar al Estado el problema de la burocratización de las relaciones humanas? MacIntyre afirma que una filosofía del derecho natural podría sostener una tesis alternativa en tanto logre explicar cómo puede producirse la aprehensión de la ley natural por parte de las personas corrientes y cómo el mismo derecho natural puede contribuir a la solución de los desacuerdos morales. La ley natural debería conducir a las personas a comportarse virtuosamente de modo tal que las razones para la acción deban comprenderse como una manifestación de la práctica de las virtudes⁶³. El derecho natural se encuentra en las inclinaciones biológicas del ser humano como animal racional y dependiente de modo tal que tomar decisiones *a priori* al margen de la comunidad y sus reglas es algo antinatural⁶⁴. La justicia como derecho natural se desarrolla cotidianamente según la naturaleza humana por ello cobra relevancia cómo es que las personas corrientes captan los principios de la ley natural. Existe un estrecho vínculo entre reglas, virtudes y bienes que muestran cómo las razones para actuar no pueden reducirse al acatamiento de reglas predeterminadas sino que deben ser fruto de una amplia gama de virtudes. Justamente, el derecho natural como presupuesto de la *praxis* junto con el acatamiento de las reglas de la vida cotidiana y la búsqueda de bienes internos dan origen a las virtudes⁶⁵.

⁶³ Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.217.

⁶⁴ Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.235.

⁶⁵ Ver RAMIS BARCELÓ, 2011, p.235 ss.

El filósofo escocés comprende, al igual que Aristóteles, que la política abarca a la ética ya que el bien humano sólo puede ser logrado al interior de una comunidad política⁶⁶ y, a la manera del Aquinate, que el bien del hombre es adquirido no solo gracias al logro de los bienes comunes sino también al establecimiento de preceptos formulados como leyes para lograr dichos bienes comunes⁶⁷. Aunque el concepto de ley en el Aquinate no es de influencia puramente aristotélica ofrece una serie de recursos para abordar la pregunta: “¿en qué consistiría el desarrollo de una política del bien común y de la ley natural aquí y ahora?” (MACINTYRE, 2008b, p.10)⁶⁸. A pesar de que los contextos sean de diversidad cultural, social o económica, la ley natural permite identificar bienes y preceptos de modo tal que las controversias morales sean entendidas como fracasos de la racionalidad práctica⁶⁹.

Aunque se indague sobre los preceptos de la ley natural, un prerequisite para tal indagación es prestar conformidad a esos preceptos, es decir, se presupone una lealtad hacia ellos. Se los conoce no como conclusiones sino como presupuestos de nuestras actividades en tanto estas aspiran a ser racionales. Las generalizaciones captadas por la *synderesis*⁷⁰ se conocen previamente a cualquier inferencia práctica particular⁷¹. De modo tal que la ley natural define qué es lo justo y, a partir de ella, qué ley humana también lo será. Las personas racionales son quienes deben decidir si una ley tiene autoridad o no. Somos inteligibles ante nosotros mismos y ante los demás en tanto reconocedores del bien que hay que hacer y del mal que hay que evitar y como seres, como animales y como animales racionales reconocemos que nos dirigimos hacia determinados bienes. “Los preceptos incondicionales de la ley natural son

⁶⁶ Ver *Política* I, 2 1253a.

⁶⁷ Ver *Comentario a la Política “Prólogo”,* I lect1 n1, 2, 17, 18, 21, III lect5 n247; ST I-II q.90.

⁶⁸ MACINTYRE, 2006b, p.8.

⁶⁹ Ver MACINTYRE, 2008b, p.10 ss – edición en español; ST I-II q.94 a.2.

⁷⁰ Según Santo Tomás: “La *sindéresis* [o *synderesis*] es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son primeros principios del obrar humano”. Ver: ST I-II q.94 a.1 ad.2. Así mismo, según uno de los comentaristas de la *Suma Teológica* (2001, p.731 nota “c”): “La ley natural son los primeros principios de la ley moral que el hombre conoce desde el inicio de sus razonamientos prácticos. Pero, como acto de la razón, es generada por una disposición habitual en la razón, a la que se le llama *sindéresis* o hábito por el que la razón práctica se perfecciona para enunciar los principios de la ley natural”.

⁷¹ Ver MACINTYRE, 2008b, p.88 – edición en español.

aquellos que, en la medida en que somos racionales, reconocemos como indispensables en cada sociedad y en cada situación para la consecución de nuestros bienes y de nuestro bien último, porque nos dirigen hacia nuestro bien común y lo definen parcialmente” (MACINTYRE, 2008b, p.88; ver también *ST I-II* q.95 a.2)⁷². Aunque Tomás de Aquino comparte con Aristóteles la idea de que existe una virtud propia del gobernante (la prudencia política), todo hombre en cuanto ser racional participa del gobierno que ejerce el juicio de la razón y por lo tanto la prudencia política tiene su análoga en la prudencia del gobernado⁷³. Incluso la virtud del hombre bueno incluye la virtud del buen gobernante⁷⁴ por lo que en tanto el hombre pueda ser bueno también podrá ejercer la prudencia del gobernante. De ello se deduce que quienes son gobernantes no poseen ninguna capacidad especial respecto de las demás personas quienes pueden llegar a ser prudentes y cuya capacidad de conocer la ley natural es en virtud de su naturaleza humana⁷⁵.

Las personas corrientes, en tanto seres racionales, poseen autoridad y capacidad para reconocer la verdad de las premisas de las que parte el razonamiento del Aquinate. La fuente última de conocimiento sobre la ley no es la teología sino todos los preceptos de la ley natural que son asequibles a través luz natural del entendimiento, luz que llega a todas las personas. En lo que los filósofos y teólogos tienen un especial interés y conocimiento es en la aplicación de la ley natural a través de sus preceptos secundarios en los ámbitos de su actividad profesional (enseñanza e investigación). De modo tal que la ley no es una regla impuesta por una autoridad externa sino que constituye el consenso racional de los profesionales de esas actividades⁷⁶. “La autoridad externa tiene tareas legítimas que realizar, pero consistirían en garantizar que puedan darse las condiciones en las que esté

⁷² MACINTYRE, 2006b, p.49.

⁷³ Ver *ST II-II* q.47 a.12.

⁷⁴ Ver *ST II-II* q.47 a.11.

⁷⁵ Ver MACINTYRE, 2008b, p.89 – edición en español.

⁷⁶ Ver MACINTYRE, 2008b, p.104 ss – edición en español.

resguardado el consenso racional de los profesionales y su propia autoridad interna” (MACINTYRE, 2008b, p.105)⁷⁷.

MacIntyre sostiene que la ley en Tomás de Aquino tiene fundamentalmente una finalidad educativa siendo la educación una forma de regular o transformar las pasiones para lograr hábitos virtuosos. Esta educación –en un sentido también aristotélico– se da a través de formas continuas de prácticas comunitarias y el “(...) reconocimiento de la ley natural depende de cómo se estructuren esas prácticas” (MACINTYRE, 2008b, p.109)⁷⁸. La racionalidad de las personas corrientes es evocada y manifestada por su participación en las prácticas comunitarias. Dichas prácticas necesitan, a su vez, del reconocimiento compartido del bien común como vínculo político y el tipo de lazo social que este genera debe ser diferente de cualquier forma de prejuicio localista. De este modo, la teoría de Santo Tomás se opone no solo al poder centralista sino también a los prejuicios localistas siendo estos algo distinto de las costumbres locales⁷⁹.

Recapitulación y consideraciones finales

Para MacIntyre el fracaso del “proyecto ilustrado” tiene como consecuencia el conflicto permanente en sociedades carentes de acuerdos morales. Esta conflictividad ha tratado de ser regulada a través extensivos sistemas jurídicos impulsados y sostenidos por el Estado para que cada agente moral y cada grupo de interés pueda lograr su propio bien a través de mecanismos de intercambio en los distintos niveles de negociación que rigen al orden social dominante. Los habitantes de las sociedades contemporáneas, absorbidos por el individualismo liberal, se encuentran desvinculados de cualquier relación comunitaria ya que cada quien puede realizar su propio bien a través de leyes presentadas como neutrales. Así, el Estado no conforma una comunidad moral sino un conjunto de instituciones que buscan lograr una unidad burocrática en una sociedad fragmentada, el crecimiento del Estado ha transformado a

⁷⁷ MACINTYRE, 2006b, p.60.

⁷⁸ MACINTYRE, 2006b, p.63.

⁷⁹ Ver MACINTYRE, 2008b, p.109 ss – edición en español.

este en una entidad con sus propios valores que se encuentra entrelazada a los mercados nacionales e internacionales y que cuando los individuos y grupos interactúan con él cumple un rol determinante en la definición de los conflictos entre los conceptos de “derecho” y “utilidad”. A su vez, tanto el Estado como el mercado se presentan como guardianes de los valores de la identidad nacional y del pluralismo.

Ante esta situación la apuesta de MacIntyre es recuperar una ética de la virtud ya que esta permite la búsqueda y el logro de los bienes que se narran al interior de una comunidad política de acuerdos morales. Las prácticas que desarrolla la comunidad poseen criterios a partir de los cuales son evaluadas de manera independiente pero no neutral las preferencias individuales y los intereses de grupo, existen en estas prácticas bienes irrenunciables que mantienen la coherencia de las mismas. En esta comunidad el reconocimiento y el trato entre los agentes para lograr las virtudes de la justa generosidad y el bien común tienen un carácter político, la política forma parte de todas las actividades cotidianas y el tamaño reducido posibilita la deliberación colectiva. La estrategia sugerida por el filósofo escocés a los miembros de la comunidad es que estos reconozcan al Estado-nación y al mercado por los recursos que proveen pero que a su vez sean conscientes de que con ellos no puede llevarse a cabo una ética de la virtud y del bien común por lo que deberán evitar, en la medida de sus posibilidades, su influencia. Los miembros de la comunidad necesitan impedir que el Estado imponga una determinada concepción del bien pero a diferencia de la tradición liberal no deberán creer que el Estado sea neutral. Así mismo, aunque siempre existe la posibilidad que al arrogarse la interpretación del bien el Estado dañe la libertad de disentir, es el mismo Estado quien pondría en peligro la propia concepción de bien que tuviese que sostener ya que necesitará malinterpretarla para volverla coherente con sus intereses.

Por ello es que la decisión respecto de qué debe ser tolerado y qué no, no puede monopolizarla el Estado sino que éste deberá limitarse a brindar una protección igualitaria que, en tanto ficción “neutral”, deberá ser sostenida para garantizar libertades civiles. Qué debe ser tolerado y qué no es algo que para MacIntyre deberá

ser definido a través de un a “ética de la conversación” donde un grupo de individuos decide sobre cuál es el mejor modo de actuar para lograr el bien para sí y para la comunidad de la cual forman parte. Al evaluar los argumentos en una discusión deberá tenerse presente si esos argumentos habilitan o no la obtención de los bienes que están siendo disputados de modo tal que lo intolerable sea aquello que puede impedir el logro de esos bienes.

En este sentido su reflexión sobre el derecho natural primeramente complementa los aspectos críticos dirigidos hacia el orden social liberal, el Estado y el mercado pero, aún más profundamente, busca dotar de un primer principio a lo que sería una incipiente filosofía política. Con el desplazamiento producido en la modernidad en las concepciones del derecho se pasó de los derechos naturales a un positivismo jurídico centrado en la protección de las instituciones, las libertades políticas y la propiedad. Estas transformaciones implicaron un cambio en la interpretación de la naturaleza humana, hubo un desplazamiento desde el hombre como creación de Dios y dentro de la comunidad al individuo independizado de cualquier autoridad jerárquica y cualquier forma de tradición. La consecuencia fue la paulatina pérdida de capacidad del hombre de justificar públicamente un criterio moral y dar razones para actuar. MacIntyre cree que se puede volver a dar una respuesta a la pregunta sobre las razones para la acción si se vincula el primer principio de la razón práctica de Tomás de Aquino con el concepto de práctica de Wittgenstein. Este primer principio del razonamiento práctico según el cual debe buscarse el bien y evitarse el mal es quien otorga la primera razón para actuar, la otra razón para actuar radica en la búsqueda de los bienes internos de las prácticas.

MacIntyre sostiene que el hombre en su naturaleza animal tiene una discapacidad y vulnerabilidad en la vida que lo lleva a una dependencia con los demás. La antropología filosófica moderna y liberal al concebir al hombre sin tener en cuenta su naturaleza física y biológica ha favorecido el surgimiento de desacuerdos morales debido a que las relaciones sociales y el aprendizaje de las prácticas que permiten la interacción entre pares han sido desnaturalizadas. Al no respetarse los preceptos de la

ley natural han surgido desacuerdos que tratan de ser solucionados a través de formulaciones legales.

El hombre en tanto animal racional reconoce los preceptos de la ley natural como indispensables para cualquier tipo de orden social y para la obtención de los bienes individuales y colectivos. Sólo aquellas leyes que cumplen con los preceptos del derecho natural pueden ser consideradas justas, de lo contrario deben ser desobedecidas ya que dañan al hombre al ir en contra de su naturaleza como ser racional. Las personas corrientes, al igual que los juristas y los gobernantes, conocen la ley natural en tanto personas racionales, es decir, no necesitan un conocimiento técnico y especializado. Sólo aquellos gobernantes, magistrados y legisladores que fundan su autoridad en la razón buscan el bien común, pretender fundar la autoridad en algo distinto del bien común es deslegitimarse. Así desarrollado, el derecho natural en MacIntyre se presenta como subversivo ante la irracionalidad de las injusticias y las arbitrariedades: hay actos que son malos en sí mismos y no hay razones de ningún tipo, incluidas las denominadas “razones de Estado”, que puedan situarse por sobre el derecho natural. La relación entre reglas virtudes y bienes permite comprender que las razones para la acción no pueden reducirse al cumplimiento de normas predeterminadas sino que son producto del ejercicio de distintas virtudes. El derecho natural como presupuesto de la acción, el cumplimiento de las reglas de la vida cotidiana y la búsqueda de los bienes internos dan origen a las virtudes. Según MacIntyre la interpretación tomista de la ley posee una finalidad educativa en tanto la educación es una forma de regular y transformar las pasiones para lograr hábitos virtuosos, esta educación se da a través de prácticas comunitarias y el reconocimiento de la ley natural depende de cómo se estructuren esas prácticas. Las personas corrientes manifiestan su racionalidad en las prácticas comunitarias y esas prácticas necesitan del reconocimiento compartido del bien común como vínculo político.

Sobre MacIntyre existe un prejuicio que lo rotula como un pensador premoderno y, por lo tanto, reaccionario. En su pensamiento la relación existente

entre “tradición”⁸⁰ y “comunidad” ha confundido a algunos de sus críticos quienes han concebido que la comunidad en él implica un retorno y resguardo idealizado y nostálgico, un “retorno” imposible o a lo que nunca existió, es decir, a una comunidad homogénea. Después de lo expuesto es difícil de concebir a MacIntyre como lo hacen sus críticos no obstante en él permanecen una cantidad importante de cuestiones filosóficas sin respuesta o en tensión y que repercuten en su pensar político, una de ellas es la de consolidar –si es que es posible– la relación entre metafísica y filosofía narrativa. Otras cuestiones tienen que ver con la teoría política y la sociología política, son necesarias precisiones sobre lo que puede entenderse por Estado y cómo este opera en múltiples dimensiones en relación, además del mercado, con el sistema político y distintas expresiones que generalmente son ubicadas como provenientes de la sociedad civil (movimientos sociales, diversas formas de acción colectiva, grupos de presión, instituciones religiosas, por mencionar algunas). Todo esto con el objetivo de poder dilucidar mejor la relación entre Estado y comunidad. A pesar de estas carencias hay un indicio de que la reflexión política del filósofo escocés tiene un punto de apoyo fuerte que es el de la ley natural pues, como lo hizo el Aquinate, una forma en que puede ser pensada la cuestión política es a través del derecho natural. Quedan entonces muchas tareas pendientes pero al menos se sabe por dónde comenzar.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1982.

ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 1982.

CHIUS, Sergio. “La comunidad en MacIntyre I: La rehabilitación de la polis griega en el estado liberal”. En: AA.VV., *Myriam Corti, Contemporaneidad y Metafísica. Homenaje-Recordación*. Córdoba: Instituto Católico Superior – Ediciones del Copista, 2007a, p.37 a 88.

⁸⁰ Un concepto muy relevante en su obra pero no analizado en este trabajo.

CHIUS, Sergio. "MacIntyre y la comunidad comprometida con las virtudes del reconocimiento de la dependencia". En: PAVCOVICH, Paula. y TRUCCONE, Damián. (Coords.), *Portal III. Producción en Estudios Sociales*. Villa María: Instituto Pedagógico de Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Villa María, 2007b, p.25 a 32.

HOBBS, Thomas. *Leviatán 1 y 2*. Buenos Aires: Página 12 / Losada, 2003.

LOCKE, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Página 12 / Losada, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

MACINTYRE, Alasdair. *Dependent rational animals. Why human beings need the virtues*. Illinois: Open Court, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Madrid: EIUNSA, 2001a.

MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós Ibérica S. A, 2001b.

MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la Ética*. Barcelona: Paidós, 2006a.

MACINTYRE, Alasdair. *Ethics and politics. Selected Essays, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006b.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2008a.

MACINTYRE, Alasdair. *Ética y Política. Ensayos Escogidos II*. Granada: Nuevo Inicio, 2008b.

MACPHERSON, Crawford Brough. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.

MAURI, Margarita. (2015). "Moralidad y patriotismo: El punto de vista de Alasdair MacIntyre". En: *Pensando. Revista de Filosofía* Vol. 6, N° 11. 241-257. Fuente:

<<http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/3623/2237>>. Consultada el 15/01/2016.

RAMIS BARCELÓ, Rafael. *De las razones para actuar a la historia del derecho natural. La filosofía jurídica de Alasdair MacIntyre*. Tesis (Doctorado en Derecho). Departamento de Derecho, Universitat Pompeu Fabra. Barcelona, 2011. Fuente: <www.tdx.cat/handle/10803/51296?show=full>. Consultada el 16/07/2013.

RAMIS BARCELÓ, Rafael. *Derecho natural y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid / Editorial Dykinson, 2012.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

TOMÁS DE AQUINO y PEDRO DE ALVERNIA. *Comentario a la Política de Aristóteles*. Navarra: EUNSA, 2001.

Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba/Argentina
E-mail: emiliolipinski@gmail.com