

LA POLÍTICA COMO DELIBERACIÓN: UNA CLAVE DE LECTURA DE LA OBRA DE MACINTYRE

MAURO J. SAIZ

Pontificia Universidad Católica Argentina

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de toda la producción intelectual de Alasdair MacIntyre una de las categorías centrales y recurrentes es la de razonamiento práctico, como ha sido reconocido por una vasta literatura secundaria (Herdt, 1998; Kuna; 2005; D'Andrea, 2006; Loria, 2021). Ello no resulta en absoluto sorprendente, dada la filiación aristotélica de su pensamiento maduro, en cuya estela las virtudes y la capacidad de obrar bien, de manera conducente a la felicidad, se convierte en el tema prioritario de la filosofía moral, por encima de las discusiones acerca de reglas y principios abstractos. Precisamente es esta capacidad –la de razonar y consecuentemente obrar de la mejor manera– la que toda tradición moral debería posibilitar y contribuir a desarrollar.

Sin embargo, tanto la construcción de las condiciones que permiten un razonamiento práctico correcto como el proceso de deliberación moral en sí mismo son fenómenos colectivos, relacionales. De allí la enorme relevancia de la comunidad en este doble proceso:¹ ésta debe poseer ciertas características determinadas a nivel de prácticas, instituciones, composición y cultura para formar personas capaces de razonar, por un lado, y para concretar el ejercicio del razonamiento, por otro. En otras palabras, uno solamente puede llegar a ser un razonador práctico en el seno de una comunidad que lo haya preparado

¹ Es esto, precisamente, lo que le valió la inclusión entre los representantes más conspicuos del comunitarismo, como movimiento filosófico-político opuesto al liberalismo durante las décadas de 1980 y 1990. Significativamente, las reservas que el mismo MacIntyre expresó acerca de la pertinencia de la etiqueta pueden, ellas también, ser leídas en la clave que aquí busco resaltar, como se verá más adelante (ver nota 4).

para esto y sólo puede razonar prácticamente con otros, en una deliberación colectiva. En consecuencia, atender a aquellas condiciones que las comunidades deben exhibir para lograr dicho cometido resulta crucial.

En este capítulo deseo enfocarme en esta idea como clave de lectura de la obra de MacIntyre. Toda su teoría política puede entenderse como orientada a producir las condiciones de posibilidad de dicha deliberación colectiva sobre la vida buena. Incluso más: recordando la insistencia de la tradición republicana (Pettit, 1999; Arendt, 1997), cabría afirmar que no se trata de que las prácticas y estructuras políticas sean medios o precondiciones para la deliberación, que luego tendría lugar por fuera de ellas, en otro plano. Al contrario, la actividad política misma consiste en esta deliberación y sólo en la medida que ésta tenga lugar se podrá decir que se está "haciendo política". Del mismo modo, muchas de las críticas que este pensador dirige contra la sociedad contemporánea en sus diferentes ámbitos pueden ser interpretadas como denuncias de aquellos elementos que impiden o dificultan el desarrollo de esa misma deliberación político-moral comunitaria.

Esta lectura ciertamente no tiene pretensión de originalidad, en la medida que el propio pensador escocés, así como muchos otros comentaristas, han sido explícitos al respecto. Pero tal abordaje permite destacar un aspecto de su filosofía política que no siempre es suficientemente tenido en cuenta y organizar la lectura de su diagnóstico crítico y su propuesta positiva de una manera distinta, proporcionando algunos indicios para pasar de la enunciación filosófica más general al nivel de lo programático y, eventualmente, entrar en diálogo con otras corrientes en el campo de la teoría política deliberativa.

2. DIAGNÓSTICO Y CRÍTICA

La misma noción de tradición, una de las más caras a MacIntyre y en torno a la cual se estructura gran parte de su obra desde *After Virtue* (e incluso antes), remite a una discusión moral sostenida en el tiempo. Si bien no hay una única definición canónica y definitiva de lo que una tradición es para el pensador anglosajón, sea suficiente esta noción aproximativa: "A living tradition then is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition" (MacIntyre, 2007, p. 222). En otros lugares, utiliza el concepto, más acotado, de "tradición de investigación" (MacIntyre, 1994, p. 291), donde resulta incluso más patente el elemento de razonamiento crítico y argumentado.²

Como es sabido, el autor insiste sobre el carácter encarnado de las tradiciones morales. En gran medida, éstas no son un asunto puramente intelectual, sino que se plasman, se reproducen y se transmiten a través de prácticas

2 Para una discusión más completa del difuso uso del término "tradición" en la obra de MacIntyre, ver el trabajo de Porter (2003).

sociales. Sin embargo, su articulación teórica explícita también resulta vital en su desarrollo y consolidación. Así, en *Whose Justice? Which Rationality?*, al esquematizar someramente la evolución de una tradición en el tiempo, MacIntyre arriesga una secuencia de etapas que podría llegar a atravesar, en la cual se aprecia la puesta en cuestión, reinterpretación y discusión de sus principios y conceptos centrales.

Justamente, si algo caracteriza la crisis del mundo moderno que el autor diagnostica es la imposibilidad o el carácter infructuoso de la deliberación moral colectiva. En este mismo sentido, la célebre imagen de la catástrofe con la que comienza *After Virtue* (MacIntyre, 2007, caps. 1 y 2) no apunta simplemente al problema epistemológico de la incomprendibilidad de un concepto sustraído del marco de significados y valores que le dan sentido. Este es el preámbulo para señalar el carácter infructuoso y vano de la discusión moral en nuestros días, tanto a nivel teórico como práctico.

Las diversas y numerosas críticas al mundo contemporáneo que el pensador escocés expone a lo largo de su obra pueden rastrearse de una u otra manera hasta este objetivo original. En casi todos los casos, se los puede entender como obstáculos para la materialización de un razonamiento moral deliberativo y colectivo. Así, el emotivismo –o expresivismo, rótulo más amplio que prefiere en sus últimos trabajos y que englobaría también a posturas neonietzscheanas– esencialmente niegan la posibilidad de un razonamiento práctico conclusivo. Aunque ello se plantee muchas veces desde el punto de vista de un individuo intentando explicar su propia vida y su proceso de toma de decisiones de manera relativamente unipersonal, resulta evidente que una de las consecuencias directas es la exclusión de cualquier posibilidad de llegar a una conclusión práctica válida a través de una deliberación grupal, tal como el neoaristotelismo pretendería (MacIntyre, 2016, pp. 59-64).

El propio Estado moderno es un ámbito inadecuado para llevar adelante este proceso de razonamiento conjunto. Según MacIntyre, el Estado-nación moderno no puede ser más que una maquinaria burocrática, orientada a la maximización de cierto tipo de bienes públicos. En esto forma un complejo con el mercado como instituciones fundamentales del orden social contemporáneo, desarrollando sus propias justificaciones morales (generalmente sólo accesible a expertos); pero lo que en ningún caso favorece o incentiva es el desarrollo de la deliberación política racional y sustantiva entre los ciudadanos o miembros de la comunidad, una que refiera a valores, virtudes y formas de vida tal como la tradición neoaristotélica lo propugna (MacIntyre, 2006b, pp. 210-213; 2016, cap. 3; Yepes Stork, 1990, pp. 4-6; Knight, 2005, pp. 266-268).

La compartimentalización de nuestros roles y criterios morales en la vida social moderna introduce una nueva dificultad para el razonamiento práctico grupal. En la medida que nos vemos atados a diferentes esquemas normativos y pautas de comportamiento según el contexto, nos volvemos incapaces de pensar seriamente nuestros problemas fundamentales de manera trans-

versal a las diferentes áreas particulares de aplicación (o, lo que es lo mismo, de manera integral en la vida de una misma persona). Esto tiene una doble consecuencia: por una parte, el debate público carece de herramientas para argumentar y llegar a conclusiones respecto de estas cuestiones importantes, ya que cada uno de dichos temas será descrito y evaluado de maneras muy distintas (e incompatibles) según lo abordemos como un problema eminentemente técnico, económico, estético; desde el punto de vista de un empleado, un hombre de familia, un ciudadano, un profesional de la salud, etc. Adicionalmente, cualquier contradicción será percibida como un ataque a las elecciones fundamentales de los demás, cada uno de los cuales juzga desde sus propios criterios, y provocará un retraimiento y solidarización de quienes comparten las mismas elecciones (MacIntyre, 2000; 2006e).

Otro tanto sucede en el plano académico, donde las universidades se han convertido en un espacio que meramente reproduce el desacuerdo inconmensurable entre las tradiciones, sin ofrecer las condiciones para volver fructífero el debate moral sustantivo. Renunciando tácitamente a esa función, se han orientado cada vez más al desarrollo técnico y a la producción de una mano de obra calificada que responda a las demandas técnicas del mercado (MacIntyre, 1990, cap. 10; 2009, cap. 19). En este ámbito, la filosofía moral profesional o erudita se disocia de las prácticas sociales y ella misma se compartimentaliza, convirtiéndose básicamente en una proveedora de sistemas de normas localizadas, a través de las éticas aplicadas. Así, resulta funcional a la administración de las estructuras institucionales vigentes, pero ciertamente no aporta a una discusión crítica sobre el modo de vida social que deberíamos adoptar (MacIntyre, 1992; 2006a; Yepes Stork, 2000, pp. 6-8).

3. EN EL PLANO PROPOSITIVO

Ahora bien, si todas estas denuncias y advertencias críticas pueden entenderse del modo que vengo sugiriendo –como aquello que obstaculiza o impide la deliberación político-moral–, desde el plano de la propuesta positiva se aprecia la otra cara del mismo gran impulso rector.

En diferentes lugares, MacIntyre ha intentado dar una definición aproximada de la buena vida como una de búsqueda y descubrimiento. En una famosa (aunque provisoria) definición tomada de *After Virtue* afirma que “la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre” (MacIntyre, 2007, p. 219, la traducción es mía). Esta búsqueda implica, como decía más arriba, una reflexión consciente que ciertamente es animada por la tradición, pero no como algo muerto que simplemente nos llega pasivamente desde el pasado, sino como una discusión viva y continuada hoy en nuestros debates colectivos. Mi interpretación de mí mismo, de mi narración vital y de mis objetivos futuros es, ella misma, producto de mi diálogo con otros (MacIntyre, 2006c, pp. 73-74; 2016, pp. 158-165).

En la medida que este proceso de descubrimiento, decisión y acción es esencialmente social, que implica las prácticas y espacios comunes, el razonamiento práctico viene a coincidir y solaparse con la actividad política.³ Es más, la misma política consiste, fundamentalmente, en dicha práctica deliberativa, o, cuanto menos, la tiene en su centro:

And where deliberation is integral to some type of activity, as it is to any politics of the common good, practical enquiry will be embodied in that type of reflective deliberation to which rational participants in such a politics are committed. Indeed politics will be that practical activity which affords the best opportunity for the exercise of our rational powers, an opportunity afforded only by political societies to whose decision-making widely shared rational deliberation is central, societies which extend practical rationality from the farm and the fishing fleet, the household and the craft workplace, to its political assemblies. (MacIntyre, 1998a, p. 243; cfr. Murphy, 2003, pp. 160-166)

Lo mismo puede apreciarse en los ejemplos reales que, aunque infrecuentes, salpican la obra del autor escocés para ilustrar la forma que la práctica política comunitaria podría adoptar hoy. En *Ethics in the Conflicts of Modernity*, por mencionar una de las instancias más recientes, se refiere a los casos de una cooperativa en la comunidad de pescadores de Thorupstrand, Dinamarca, y una asociación comunitaria en la *favela* de Monte Azul, en San Pablo, Brasil. En ambos, el énfasis está puesto sobre cómo la actividad misma de deliberación colectiva resulta constitutiva del bien común perseguido y logra moldear

3 Aunque excedería con mucho mis posibilidades en este trabajo, resulta interesante preguntarse por los límites y demarcación de estos campos: el razonamiento práctico individual y su relación con el colectivo; la pregunta por el bien último de la vida y la pregunta por las decisiones y acciones prácticas que materialicen el bien común para esta comunidad particular, aquí y ahora. En este trabajo vengo tratando estos procesos y niveles de forma indistinta o alternada, sin mayores precisiones. Sin embargo, no querría dejar de ofrecer unas brevísimas consideraciones.

En lo que hace al primer binomio, resulta claro para cualquier lector atento que MacIntyre se esfuerza en muchas de sus obras por alcanzar un balance entre el enfoque holista y la atención a la vida intelectual y moral interior de cada persona. No cabría —pace algunos de sus críticos— afirmar que el escocés sencillamente disuelve al individuo en la comunidad, el grupo cultural ni ninguna otra categoría colectiva, aunque ciertamente sería inconcebible para él un razonamiento (práctico o teórico) individual que no estuviera fundamentalmente atravesado por la situación histórica, pertenencia grupal y vínculos con otros significativos. En verdad, es posible rastrear obras o pasajes donde el foco de atención está puesto predominantemente sobre uno u otro nivel; pero, dicho eso, ambos aparecen ligados en un sentido fundamental y en constante retroalimentación. El autor ya era consciente del carácter superfluo e improductivo de realizar una distinción tajante en sus obras tempranas, todavía del período marxista (MacIntyre, 1960/2008, pp. 150-153; ver también MacIntyre, 2006e).

En cuanto al segundo par, también cabe distinguir la deliberación acerca de los fines últimos —que es eminentemente teórica, por cuanto hace a la comprensión general de lo que el hombre es, si bien tiene evidentes corolarios prácticos— de la deliberación política práctica cotidiana. El propio MacIntyre ofrece una reflexión acerca del vínculo entre estos planos y su interconexión en *Aquinas and the extent of moral disagreement* (MacIntyre, 2006c).

las narrativas individuales de los participantes, así como los de la comunidad toda. No se trata de que una política de esta naturaleza arroje, como producto derivado, bienes individuales concebidos de manera particularista y agregativa, sino que la participación política transforma y co-constituye estos bienes personales (MacIntyre, 2016, pp. 178-183).

En estos y otros ejemplos se aprecian algunas de las características que MacIntyre siempre reclamó, en el plano teórico, para la política comunitaria que proponía. Una de las más evidentes es la dimensión reducida de la comunidad local donde aquélla tenga lugar. Son múltiples las referencias a esta nota espacial y demográfica, y la misma es coherente con antiguos argumentos griegos –sobre todo, aunque no exclusivamente, aristotélicos–, que luego fueran recuperados y repetidos durante siglos por pensadores de toda orientación en la historia de la teoría política occidental. La necesidad de un espacio limitado y una cantidad de ciudadanos o participantes igualmente acotada siempre fue asociada, precisamente, a la posibilidad de su involucramiento directo, su participación en la deliberación y en la toma de decisiones. La existencia de estructuras institucionales que posibiliten dicha participación general es la primera nota que MacIntyre atribuye a sus comunidades predilectas en *Dependent Rational Animals*, quizá la obra donde más explícito fuera a la hora de proporcionar guías prácticas concretas para su programa. Allí sostiene que una sociedad orientada a una política del bien común debe poseer la siguiente característica:

First they must afford expression to the political decision-making of independent reasoners on all those matters on which it is important that the members of a particular community be able to come through shared rational deliberation to a common mind. So there will have to be institutionalized forms of deliberation to which all those members of the community who have proposals, objections and arguments to contribute have access. And the procedures of decision-making will have to be generally acceptable, so that both deliberation and decisions are recognizable as the work of the whole. (MacIntyre, 1999, p. 129)

Ahora bien, a esta antiquísima consideración, el escocés debe añadir un nuevo requisito, mucho menos tematizado por pensadores políticos previos por el sencillo hecho de derivar de la situación moderna y contemporánea del pluralismo. MacIntyre entiende que, para que una deliberación política fructífera tenga lugar, es necesario algún grado de homogeneidad entre los miembros de la comunidad en cuanto a la tradición moral que informa sus prácticas y su reflexión. Toco aquí uno de los puntos más sensibles de la postura macintyreana y comunitarista en general, la cual ha sido el objeto predilecto de crítica y denuncia por parte de sus adversarios liberales. Como resulta intuitivo, el mayor riesgo de esta exigencia es el de caer en el parroquialismo, la tiranía de la mayoría moral y la intolerancia o exclusión (Hibbs, 2004, 359-364). Antes de profundizar un poco en esta cuestión cabría hacer dos aclaraciones iniciales. En primer lugar, el autor hace grandes esfuerzos por distinguir esta

exigencia que plantea de aquellos que pretenden una unidad de tradición cultural, un *Volksgeist*. En este sentido, la comunidad puede y suele compartir una cultura, pero lo esencial no es esto, sino que reconozcan los mismos estándares de racionalidad y definiciones conceptuales, lo cual les permitirá participar de una investigación o razonamiento moral conjunto.⁴ La segunda observación es que debe entenderse correctamente la raíz de esta pretensión macintyreana. No se trata de que haya un deseo por la disolución del individuo en el colectivo ni una expresión espontánea e inconsciente de la voluntad general. Todo lo contrario, compartir una misma tradición de investigación moral es una *conditio sine qua non* de cualquier deliberación productiva. Sólo esto ofrece la posibilidad de dar razones, expresar críticas, cuestionar y discutir conservando la esperanza de llegar a algún acuerdo al final del proceso. La alternativa es la situación contemporánea de pluralismo radical e inconmensurabilidad racional-moral que quedara ilustrada por la metáfora de la catástrofe tras la irrupción del Proyecto Ilustrado. Ambas condiciones, por lo tanto, se siguen de la orientación fundamental de la propuesta macintyreana hacia la deliberación política sustantiva y colectiva (D'Andrea, 2006, pp. 414-421).⁵

4 Este tema da pie a numerosas precisiones y consideraciones adicionales, que en su mayoría debo omitir por razones de espacio. Menciono apenas algunas reflexiones interesantes para orientar futuras discusiones.

Por una parte, este es precisamente el punto en el que MacIntyre desea diferenciarse de otros autores englobados bajo el rótulo de "comunitaristas". Él rechaza la etiqueta en numerosas ocasiones, precisamente por asociarla a ese espíritu romántico del pueblo como un organismo espontáneo y uniforme, producto esencialmente del monismo cultural. Al mismo tiempo, considera un error pretender lograr o imponer esta base moral e intelectual común a la que sí aspira al nivel del Estado-nación moderno, como parecen hacer algunos comunitaristas. De allí la imbricación de este rasgo con el carácter local y limitado de las comunidades en las que él piensa (MacIntyre, 1999, p. 142; Yepes Stork, 1990, p. 6).

Por otro lado, es posible cuestionar hasta qué punto la disociación que MacIntyre busca marcar entre cultura y tradición racional-moral es consistente. Es evidente y justificada la motivación de diferenciarse de la herencia nacionalista cultural romántica. Sin embargo, incluso en términos del propio filósofo escocés, las tradiciones morales están esencial y primariamente encarnadas en las prácticas y la vida social; sólo secundariamente y de manera derivada los filósofos y otros participantes de la deliberación pueden articularlas conceptualmente y de manera más sistemática (Yepes Stork, 1990, pp. 6-8). Por lo tanto, fenomenológicamente resultaría difícil distinguir en la experiencia vivida de una comunidad concreta aquello que puede atribuirse a la tradición moral de aquello que es "cultural", como si ambas cosas no se fundieran hasta cierto punto en su existencia histórica concreta. Dicho de otro modo, es probable que para cualquier comunidad determinada, su unidad cultural y su tradición moral, aunque analíticamente diferenciables, estén inextricablemente unidas.

5 Varios de los mismos requisitos que vengo reponiendo aquí aparecen resumidas en *Rival Aristotles: Aristotle against some modern Aristotelians*, donde MacIntyre menciona las siguientes condiciones para una comunidad que favorezca el razonamiento moral colectivo: 1) que tenga algún acuerdo significativo sobre los bienes y su ordenamiento (aun si existen ciertos desacuerdos importantes); 2) que tenga una escala pequeña, sin grandes diferencias de poder o riqueza; 3) que comparta estándares de justificación racional independiente de los

Se hace imprescindible entender, entonces, qué lugar asigna el filósofo al desacuerdo y la diferencia en el debate público. Quizá un lugar contraintuitivo, aunque revelador, sea su tratamiento de la neutralidad estatal. Aquí sí en total acuerdo con otros comunitaristas –así como con la tradición marxista de la que él mismo se alimenta en gran medida– MacIntyre fue siempre globalmente incrédulo frente a la pretensión de neutralidad axiológica del Estado liberal, denunciándola como un encubrimiento de los efectos genuinamente excluyentes de cualquier alternativa moral sustantiva que pudiera resultar crítica del modelo sociopolítico y económico dominante (como sucede con el propio aristotelismo). Sin embargo, en *Toleration and the Goods of Conflict*, luego de reafirmar sus argumentos para sostener que la neutralidad estatal es una ficción, concluye paradójicamente que ficción útil, que debe ser mantenida en la medida de lo posible. La razón para ello es, desde luego, distinta de la que ofrece el liberalismo. El escocés considera que la (presunta) neutralidad estatal es una garantía para permitir que la deliberación política se desarrolle de la mejor manera posible al nivel de las comunidades locales. Si un punto de vista pretendiera imponerse desde el aparato estatal-nacional, esto nunca pasaría de ser una imposición fundada únicamente en la fuerza, dado que –como se ha visto– en ese nivel no puede tener lugar una discusión moral genuina, dada la pluralidad radical de tradiciones inconmensurables, la ausencia de espacios adecuados para llevarla adelante y las características generales de la sociedad moderna que enunciara en la sección anterior (MacIntyre, 2006b).

Por oposición, cada comunidad tendría algún margen para restringir opiniones. La tolerancia no es una virtud por sí misma, ni la intolerancia un vicio sin más, sino en cuanto ambos están dirigidos a posibilitar y promover la deliberación racional. Pero todo ello únicamente tiene sentido si se presume la posibilidad de alcanzar una verdad en materia práctica moral (y, por consiguiente, también teórica). Con todo, el autor es insistente y constante a lo largo de toda su carrera respecto de lo que podría denominarse su “falibilismo”. Ciertamente, una teoría o descripción del bien, de la vida o de la sociedad se afirma siempre con pretensión de verdad, pero también es necesario que lo se la formule de manera de ser máximamente vulnerable a la crítica (MacIntyre, 1998b, p. 259). En este sentido, la corregibilidad de cualquier posición es un presupuesto básico de la expresión de cualquier punto de vista y, consecuentemente, la crítica debe estar abierta. Es consistente con la imagen de la tradición que MacIntyre siempre defendió: como una realidad dinámica, sujeta a desafíos internos y externos, reinterpretaciones, progreso, estancamiento y la posibilidad de la decadencia y la muerte.⁶

intereses individuales (MacIntyre, 2006d, pp. 38-39). Ver también *Social structures and their threats to moral agency* (MacIntyre, 2006e).

6 No podría explayarme aquí acerca del complejo e interesante proceso a través del cual una tradición evoluciona y, todavía más crucial, se enfrenta a otras tradiciones, con la pretensión de reclamar su superioridad racional. Sobre este tema, ver Saiz (2020) y de la Torre Díaz (2001).

Bien es cierto, como señalé al inicio de la sección anterior, que el autor no espera que todos los miembros de una comunidad sean filósofos profesionales. Incluso más, es explícito acerca de que una acción buena es primero una cuestión de prudencia, informada por el hábito y el carácter; mientras, el razonamiento moral sería una articulación retrospectiva de dichos comportamientos. No obstante, esa misma articulación permite tomar consciencia de nuestros presupuestos y razones para la acción, evaluarlos, justificarlos o alterarlos. En tal sentido, el buen razonador práctico siempre tiene la potencialidad de hacer filosofía moral (MacIntyre, 2006d, pp. 35-37; Machura, 2008; Smith, 2006, p. 47). Tanto más necesario es desarrollar esa capacidad de articulación y evaluación si se trata de la deliberación política, esencialmente colectiva y ligada al dar razones.

En la misma línea, MacIntyre asigna una responsabilidad especial a las universidades. Ellas tienen la función de preparar y fomentar esa capacidad de discusión y debate. Esto es lo que en varias ocasiones el pensador designa con el nombre de un “público educado”, aquel que es capaz de conocer y discutir con concepciones alternativas a la comunitaria. Para lograrlo, la universidad debe ella misma convertirse en un espacio de “desacuerdo controlado”, donde se exprese orgánicamente la tradición propia, pero también se enseñen y discutan otras, actividad esta que se inicia dentro de las aulas y se prolonga, a su manera, en la vida política más amplia (MacIntyre, 1990, cap. 10; Kavanagh, 2012).

Finalmente, no puedo dejar de mencionar otro elemento muy caro a la tradición neoaristotélica y de evidente relevancia política: el derecho natural. Aquí, nuevamente dando un giro a la justificación tomista tradicional, el autor define en más de una ocasión estas normas como aquellas que hacen posible mantener una práctica de deliberación política e investigación acerca del bien (MacIntyre, 2006c, pp. 78-82; 2009, cap. 10).⁷ Este peculiar abordaje de la tradición del derecho natural ofrece numerosas aristas de discusión –su compatibilidad o no con las versiones mayoritarias del tomismo, su reintroducción del carácter universal e invariable a pesar del historicismo y antifuncionalismo macintyreano, el modo en que se llega a conocer dichas reglas, etc.–, pero, por el momento, me interesa destacar cómo, una vez más, la deliberación colectiva resulta ser el centro conceptual y práctico en torno al cual se articulan las estructuras, reglas y virtudes de la vida política.

4. CONCLUSIONES

En el curso de este capítulo he intentado ofrecer una lectura de la filosofía política macintyreana centrada en la práctica de la deliberación colectiva como centro de su sistema de pensamiento. Tanto sus críticas a la sociedad

⁷ Es un enfoque que, pese a las notorias diferencias, recuerda a otros autores en la corriente de la democracia deliberativa, como Jürgen Habermas (1998) o Carlos Nino (1997).

liberal moderna –sus modos de vida, instituciones, educación y psicología peculiar–, como también su propuesta positiva –incluyendo el tamaño y organización de las comunidades, sus características culturales y morales, el modelo educativo y las reglas básicas de funcionamiento social– se pueden interpretar como estando al servicio de la actividad política entendida como deliberación moral grupal. Intentar identificar los obstáculos a una política de esta naturaleza y las condiciones de posibilidad de su preservación o recuperación puede ser visto como el eje conductor de gran parte de la obra del autor escocés.

Como es evidente, no pretendo afirmar que esta sea la única ni la más importante de las ideas fuerza que inspiran el conjunto del pensamiento de MacIntyre. Sin embargo, considero que tenerlo en cuenta no sólo nos ofrece una clave de lectura que permite ordenar y comprender mejor muchas de sus ideas, sino que resulta crucial para desarrollar su proyecto más allá de lo que el filósofo pudo o estuvo dispuesto a hacerlo. Como observa Smith (2006), para materializar una concepción política como la que MacIntyre propugna, el debate político debe estar institucionalizado –a pesar de la connotación negativa que el término tiene en el léxico macintyreano–, aplicar una serie de reglas y procedimientos para alcanzar algún acuerdo sobre el bien común. Es sabido que él mismo se ha resistido activamente a dar recetas excesivamente precisas, consciente como es de la particularidad histórica y la imposibilidad de establecer procedimientos muy definidos y universalmente válidos. Con todo, así como algunos de sus lectores e intelectuales inspirados por su obra han buscado profundizar y aplicar algunas de sus intuiciones principales en campos tan variados como la ética de la administración y los negocios, la educación, la medicina o los desarrollos tecnológicos, es preciso reconocer que en el campo político su diagnóstico crítico ha tenido mucho más peso que sus prescripciones constructivas. Confío en que este pequeño aporte contribuya a avanzar de a poco en esta tarea pendiente.

En el mismo sentido, el reconocimiento de la centralidad de la deliberación política para MacIntyre puede resultar útil a la hora de realizar comparaciones, vínculos y diálogos con otros autores, sobre todos aquellos considerados exponentes de la tradición de la democracia deliberativa. Confío en que allí también pueda lograrse ganancias significativas. Todo esto, no obstante, es todavía un trabajo por hacer.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1997). El sentido de la política. En *¿Qué es la política?* (págs. 67-99). Barcelona: Paidós.
- D'Andrea, T. D. (2006). *Tradition, Rationality, and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*. Hampshire: Ashgate.
- De la Torre Díaz, F. J. (2001). *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*. Madrid: Dykinson.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

- Herd, J. A. (1998). Alasdair MacIntyre's 'Rationality of Traditions' and Tradition-Transcendental Standards of Justification. *The Journal of Religion*, 78(4), 524-546.
- Hibbs, T. (2004). MacIntyre, Aquinas, and Politics. *The Review of Politics*, 66(3), 357-383.
- Kavanagh, L. (2012). Interview: Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame. *Expositions*, 6(2), 1-8.
- Knight, K. (2005). Aristotelianism versus Communitarianism. *Analyse & Kritik*, (27), 259-273.
- Kuna, M. (2005). MacIntyre on Tradition, Rationality, and Relativism". *Res Publica*, (11), 251-273.
- Loria, M. (2021). *Alasdair MacIntyre y la actuación racional en la tradición neoaristotélica*. Madrid: Dykinson.
- Machura, P. (2008). MacIntyre's Radical Intellectualism: The Philosopher as a Moral Ideal. *Analyse & Kritik*, (30), 121-138.
- MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1992). What Has Not Happened in Moral Philosophy. *The Yale Journal of Criticism*, (5), 193-9.
- MacIntyre, A. (1994). A Partial Response to my Critics. En Horton, J. y Mendus, S. (eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (págs. 283-304). Cambridge: Polity Press.
- MacIntyre, A. (1998a). Politics, Philosophy and the Common Good. En Knight, K. (ed.), *The MacIntyre Reader* (págs. 235-252). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1998b). An Interview with Giovanna Borradori. En Knight, K. (ed.), *The MacIntyre Reader* (págs. 255-266). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals*. Chicago, IL: Open Court.
- MacIntyre, A. (2000). A Culture of Choices and Compartmentalization. Transcripción de una conferencia dada el 13 de octubre de 2000 en la Universidad de Notre Dame, con preguntas y respuestas subsiguientes. Disponible en: <http://brandon.multics.org/library/macintyre/macintyre2000choices.html> (accedido el 7/7/2024).
- MacIntyre, A. (2006a). Moral philosophy and contemporary social practice: what holds them apart? En *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Vol. 1* (págs. 104-122). Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2006b). Toleration and the goods of conflict. En *Ethics and Politics. Selected Essays, Vol. 2* (págs. 205-223). Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2006c). Aquinas and the extent of moral disagreement. En *Ethics and Politics. Selected Essays, Vol. 2* (págs. 64-82). Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2006d). Rival Aristotles: Aristotle against some modern Aristotelians. En *Ethics and Politics. Selected Essays, Vol. 2* (págs. 22-39). Cambridge: Cambridge University Press.

- MacIntyre, A. (2006e). Social structures and their threats to moral agency. En *Ethics and Politics. Selected Essays, Vol. 2* (págs. 186-202). Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue*, 3rd Ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (2008). Breaking the Chains of Reason. En Blackledge, P. y Davidson, N. (eds.), *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism* (págs. 135-166). Leiden: Brill. (Publicado originalmente en 1960.)
- MacIntyre, A. (2009). *God, Philosophy, Universities*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy, M. C. (2003). MacIntyre's Political Philosophy. En Murphy, M. C. (ed.), *Alasdair MacIntyre* (págs. 152-175). New York: Cambridge University Press.
- Nino, C. 1997. *La constitución de la democracia deliberativa*. Buenos Aires: Gedisa.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Porter, J. (2003). Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre. En Murphy, M. (ed.), *Alasdair MacIntyre* (págs. 38-69). New York: Cambridge University Press.
- Saiz, M. (2020). *El diálogo entre tradiciones y culturas. El pensamiento de A. MacIntyre y C. Taylor*. Buenos Aires: Teseo.
- Smith, A. B. (2006). *Discourse and the Common Good. Legitimation and Plurality in Habermas and MacIntyre*. Tesis de maestría, Institute for Christian Studies, Toronto.
- Yepes Stork, R. (1990). Después de Tras la Virtud. Entrevista con Alasdair MacIntyre. *Atlántida*, 1(4), 87-95.