

**Lipinski, Emilio**

*Comunidad política y tradición moral: cuestionamientos al derecho como dispositivo técnico-burocrático del Estado desde una ética de la virtud*

XXXIX Semana Tomista – Congreso Internacional, 2014  
Sociedad Tomista Argentina  
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Lipinski, Emilio. “Comunidad política y tradición moral : cuestionamientos al derecho como dispositivo técnico-burocrático del Estado desde una ética de la virtud” [en línea]. Semana Tomista. Vida virtuosa y política, XXXIX, 8-12 septiembre 2014. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/comunidad-politica-tradicion-moral.pdf> [Fecha de consulta: ....]

## COMUNIDAD POLÍTICA Y TRADICIÓN MORAL.

### Cuestionamientos al derecho como dispositivo técnico-burocrático del Estado desde una ética de la virtud

I. El artículo es una invitación a pensar la problemática de la justicia desde un humanismo comunitario que, a partir de una ética de la virtud, critique al derecho como dispositivo técnico-burocrático propio del Estado-nación moderno. El Estado en esta configuración impide la educación del ciudadano en una tradición moral y por lo tanto socaba el logro de bienes públicos. Sin adentrarse en las disputas propias de la filosofía del derecho y sin pretender realizar una sociología del derecho, se busca pensar con un enfoque normativo desde la teoría política las implicancias ético políticas del derecho como dispositivo institucional que se arroga monopólicamente la propiedad de impartir justicia (principio de potestad de imperio en el derecho público).

Esta labor de apertura propone encontrar analíticamente el origen del derecho como mecanismo institucional en la distinción entre dos tipos de racionalidades manifestadas en el par conceptual comunidad-sociedad. A partir de esta distinción se construye una narrativa, al estilo historia conceptual, del modo como fueron pensadas las relaciones sociales. La transición desde la comunidad como *telos* (*Política* I 1 1252a; I 2 1252b8-1253a9-13; III 9 1280a6-1281a15; *Comentario a la Política* “Prólogo”; I lect1 n1, 2, 17, 18, 21; III lect5 n247; *La monarquía* I 1 2, 4; 2, 8; 8, 26-27; II 344-47) a la sociedad como función contractual (*Leviatán* Cap. XI, Cap. XIII, Cap. XIV, Cap. XVII) ha sido, junto con la creación de la ficción de individuo, uno de los ejes de esta narrativa (Honneth, 1999) ¿Por qué cobra relevancia la distinción entre comunidad y sociedad? Porque el fenómeno de la individualización de los estilos de vida, la pluralidad de valores y la disgregación social se amplía (Honneth, 1999, p.9 ss; Fstetti, 2004, p.152 ss) atravesando fronteras y obturando discusiones.

En el periodo en que los lazos comunitarios medievales son disueltos y surge la pretensión moderna de identificar individualidad y soberanía, las clasificaciones jurídicas y responsabilidades se amplían y se produce una juridización de ciertos aspectos de la moral y la religión. El crecimiento del sistema jurídico se vivió como un acrecentamiento del poder soberano tanto teológico como político que intervenía en las vidas cotidianas para clasificar y distinguir las conductas que racionalmente se justificaban como punibles. La formación del individuo trajo consigo la formación a gran escala de sociedades represivas (Abdo Ferez, 2013, p.21 ss). La “temprana modernidad” (s. XVI – XVII) fue una época de crisis y pretendió darse como fundamento una distinción (o dualismo) entre ley moral y ley positiva,

y entre el derecho y la conciencia. En este periodo surge lo que hoy se percibe como una hipertrofia del derecho positivo dada su pretensión de regularlo todo, incluso aquello que podría actualmente calificarse como mínimo y privado (Abdo Ferez, 2013, p.28 ss).

Si bien pueden distinguirse distintas modernidades no solo según marcos epocales sino también desarrollos intelectuales e institucionales divergentes. Aquí se sostiene que las características contractuales de las relaciones sociales, la individuación manifestada a través de distintas interpretaciones del principio de autonomía y la formación del Estado moderno, como garante de la paz a través de una organización burocrática que busca lograr la unidad nacional, configuran rasgos característicos de las distintas modernidades.

Todo diagnóstico si no supone, al menos da indicios de posibles soluciones. Frente al diagnóstico moderno de pérdida de la comunidad es comprensible que se pretenda un retorno a la comunidad, y con apremio si se trata de un contexto de crisis (Fistetti, 2004, p.152 ss). Esto es sin duda un problema cuando el diagnóstico da como resultado una idealización del pasado en comunidades homogéneas sólo capaces de ser reconstituidas a través de distintas formas de violencia. Sin embargo, aquellas experiencias históricas consideradas aberrantes no pueden ser concebidas como intrínsecas al propio concepto de comunidad. No es la negación del concepto de comunidad lo que constituiría una muralla de resguardo sino el establecer un pensamiento cuestionador sobre cómo se conceptualiza(n) la(s) comunidad(es). De este modo, cada tradición podrá establecer distintas formas de vigilancia frente a lo que considere como amenazas de la comunidad o hacia la comunidad.

**II.** Aunque a fines del s. XIX y principios del s. XX la politización del concepto de comunidad fue distinta según los contextos nacionales y regionales. A tal punto que, gracias a los presupuestos de la democracia liberal, también fueron planteadas formas de complementariedad –o al menos no en términos de dualidad antagónica– entre el par conceptual comunidad-sociedad. Sin embargo, y aunque podría sostenerse que los diagnósticos lo suponían, las críticas se volvieron explícitas al Estado de derecho liberal. Estando este, según los distintos países, en diferentes situaciones de democratización (Honneth, 1999, p.11 ss). Lo que vino a restablecer la disputa entre comunitaristas y liberales a fines del s. XX fue la importancia de las discusiones éticas para el estudio de los problemas políticos, económico, sociales y culturales. Los cuales debían ser abordados a través de la tematización de conceptos tales como justicia, bien, igualdad y tolerancia (Fistetti, 2004, p.145 ss). Ello contribuyó a repensar otros términos tales como ciudadanía, identidad, democracia, derecho y Estado (Álvarez, 2002, p.327 ss).

Aunque los desafíos parecían no ser nuevos poseían otras características y otras

extensiones. El Estado democrático de derecho había sufrido diversas transformaciones y la globalización presentaba serias incertidumbres. En este contexto pareció volverse apremiante pensar la comunidad realizando algunas objeciones al Estado liberal de derecho: a) La excepcionalidad permanente en los procedimientos administrativos y de gobierno (neutralización/vulneración del principio de legalidad en el derecho público, según el cual el ejercicio de las potestades sólo es habilitado a partir de un ordenamiento jurídico). b) El tipo de orden social que puede sostenerse a partir de dos instituciones tan fuertemente atravesadas por la filosofía utilitarista como lo son el mercado y la administración del Estado (social) de derecho. c) La contradicción entre los principios éticos de las instituciones a partir del antagonismo entre deontología y teleología. d) La estructura del Estado (social) de derecho que ha puesto en crisis los vínculos sociales suplantando la solidaridad por prestaciones anónimas operacionalizadas por burocracias complejas, ineficientes y clientelares. Y e) la profundización de fenómenos como la alienación, el individualismo y la pérdida de conciencia cívica (Fistetti, 2004, p.152 ss).

El comunitarismo de influencia republicana va a rescatar el autogobierno y la virtud cívica como formas de construcción de la identidad del agente quien es fundamentalmente miembro de una comunidad moral, aunque se haya convertido en ciudadano del Estado. Contrariamente a la concepción liberal de la identidad personal fundada en el principio de autonomía moral y a la concepción de ciudadanía sustentada en la posesión de derechos y en la ampliación de los mismos. Para el comunitarismo la construcción de la identidad personal se desarrolla en la pertenencia a una comunidad como posibilitadora de una continuidad psicológica de los actos de las personas (Álvarez, 2002, p.327 ss). Una teoría de la identidad personal debe estar vinculada a una teoría sobre la acción de modo tal que la identidad sea una unidad de las acciones de un agente racional en un contexto social en el cual las relaciones sociales definen de un modo no exclusivo su identidad personal. El cruce entre cualidades morales y derechos habilita una teorización sobre el bien personal, el bien comunitario (bien común) y la postura del Estado frente a ellos.

Hay cuestiones morales que son relevantes públicamente y ante las cuales las instituciones públicas estatales no pueden eludir su compromiso apelando al principio de neutralidad (Álvarez, 2002, p.337 ss). Aquí podrían tomarse, al menos, cuatro direcciones. La primera, cuyo referente sería Michael Sandel, según la cual hay que alegar en favor de las propuestas, instituciones y prácticas calificándolas como buenas o virtuosas, es decir,

evaluando su calidad moral<sup>1</sup>. La segunda, siguiendo a Michael Walzer, postula que el Estado democrático debe ser el marco de la sociedad civil y la estructura que posibilita la ciudadanía la cual tiene preeminencia práctica sobre otros tipos de lealtades y filiaciones. La descentralización del Estado debe acompañar a la autoregulación de la sociedad civil según las distintas filiaciones que establecen las personas. Si bien la comunidad política es quien otorga la membresía según sus propios criterios morales, en el Estado democrático los procedimientos de autodeterminación deben ser abiertos en condiciones de igualdad, aunque ello no impide que la comunidad establezca restricciones de ingreso ya que ello hace a su subsistencia (Álvarez, 2002, p.332). La tercera alternativa, que puede ubicarse en el pensamiento de Charles Taylor (Álvarez, 2002, p.333 ss), propone al Estado como fuente de equidad en la distribución y en la participación de modo tal que pueda ser pensado un equilibrio entre los poderes del gobierno central y las asociaciones intermedias. Si bien la sociedad civil es una esfera separada, no es autosuficiente y necesita para su (auto) resguardo al Estado. Aquí la autonomía personal es pensada como libertad positiva, es decir, la sociedad civil a través de la participación debe controlar al Estado. La sociedad civil es el antecedente fundacional del Estado por lo que este no puede desoír los dictados de los miembros de la comunidad. La cuarta postura, que es la que aquí se sostiene, es la del filósofo contemporáneo Alasdair MacIntyre la cual, si bien con coincidencias respecto de los otros tres caminos, tiene algunas particularidades que enfocan el diagnóstico de un modo diferente.

**III.** MacIntyre (2001, 2008a) sostiene que la modernidad como proyecto ilustrado ha fracasado y el origen de su fracaso debe ser situado en la confusión moral que genera poseer elementos inconexos y descontextualizados pertenecientes a distintas narrativas. Al encontrarse desprovisto de criterios racionales de validación el yo moderno no posee límites para realizar sus juicios, evadiendo toda identificación necesaria con un estado de hechos contingentes. La esencia del acto moral es elaborar juicios desde un punto de vista universal de modo tal que la actividad moral se encuentra en el mismo yo y no en las prácticas. El hombre moderno tiene serias imposibilidades de justificar socialmente criterios morales (MacIntyre, 2008a, p.50). Desde la historia conceptual, el abandono del aristotelismo y el surgimiento del concepto de individuo –como emancipado de la tradición– fueron determinantes de esta situación.

Sin embargo, siguiendo a MacIntyre, la moral moderna se sitúa en una situación paradójica pues si bien cada individuo se concibe así mismo como autónomo al mismo tiempo

---

<sup>1</sup> No obstante, como bien explica Álvarez (2002, p.342 ss), el liberalismo más que sostener la neutralidad valorativa apela a la autonomía individual como principio moral. En realidad –puede agregarse– autonomía y neutralidad parecieran presuponerse mutuamente en el pensamiento liberal.

está envuelto en relaciones manipuladoras con los demás. Sólo rechazando cualquier pretensión manipuladora y a su vez siendo uno mismo manipulador en la relación con los demás es que puede ser resguardada la propia autonomía. Son justamente la incompatibilidad (inconmensurabilidad) entre derechos y utilidad y la imposibilidad de lograr criterios impersonales y objetivos lo que han vuelto a la práctica política moderna una actividad arbitraria. La violación de los derechos por el criterio de utilidad de terceros genera una protesta que busca desenmascarar, tras el velo de una determinada moralidad, las intenciones arbitrarias de los agresores (MacIntyre, 2008a, p.97 ss).

Siendo el presente de la filosofía y la práctica moral confusos MacIntyre ve en Aristóteles la posibilidad situar la moral en una tradición de forma tal de volver inteligible la situación actual. Sin embargo, también necesita delimitar de una manera más precisa cuál es el ámbito de la racionalidad práctica en el cuál puede ser definida la justicia y el bien moral. Ahora bien, volver inteligible al presente a partir de una narrativa histórica implica el compromiso de incluir aquellas reformulaciones del aristotelismo hasta llegar al pensamiento cristiano. El arsitotelismo continúa en el cristianismo pero a su vez el mismo cristianismo perdura en nuestro presente de un modo no siempre explícito (Trucco, 2004, p.59).

Esta relación del presente con el pasado para volver el primero inteligible tiene como consecuencia en el pensamiento de MacIntyre la necesidad de –por decirlo de algún modo– “encontrar” una tradición que permita superar los conflictos actuales. Esta tradición –según él– es el tomismo. El tomismo supo integrar y superar los déficits de dos tradiciones: el aristotelismo y la teología cristiana de modo tal que la idea de tradición quedó resguardada y fortalecida en tanto esquema global de interpretación. Justamente, a partir del s. XV, la coherencia entre aristotelismo y teología cristiana –a la cual tanto había ayudado a construir Tomás de Aquino– es vulnerada, lo cual implicó también el debilitamiento de la idea de tradición como esquema de interpretación. Una de las consecuencias más nefastas fue la imposibilidad, cada vez más radical, de comprender de manera compartida qué es el bien (tanto teórica como prácticamente). El tomismo nos recuerda –entre muchas cosas– que el pasado es de donde debemos aprender para así dirigirnos de manera adecuada al *telos* en un ordenamiento jerárquico del universo en el cual los bienes se subordinan y complementan (Trucco, 2004, p.60).

Perseguir un fin último implica educarse en las virtudes de una tradición. Los textos fundamentales de una tradición no sólo narran la historia del lector sino que también lo interpelan al ser él mismo parte de la narración. El individuo en Tomás de Aquino forma parte de una comunidad y esta es quien define los límites del mundo y es de este mundo de donde

el individuo (en co-autoría con otros) desarrolla su identidad personal y puede pensarse singularmente así mismo. Los conceptos de *telos*, comunidad y aprendizaje en una tradición implican, de algún modo, una noción de autoridad (Trucco, 2004, p.62 ss).

Cuando MacIntyre apela a la recuperación de la *polis* aristotélica como forma de orden social comunitario (MacIntyre, 2001a, p.140) no está pensando en la restauración de un orden pretérito. Sino en relaciones sociales que, a partir de una misma interpretación respecto de lo que es el bien, permitan educar en la virtud. En nuestro tiempo presente la comunidad, y no el Estado, es quien se encuentra en condiciones de ser educadora moral (MacIntyre, 2008a, p.242). Es el concepto de práctica, como actividad cooperativa socialmente establecida que busca realizar principalmente los bienes inherentes y excelentes (bienes comunes) y no tanto los bienes externos logrados a través de la competencia (intereses públicos), quien habilita repensar la *polis*. Mientras que la práctica de las virtudes persigue los bienes internos, las sociedades modernas buscan los bienes externos por lo que se caracterizan por la competencia (MacIntyre, 2008a, p.233; Chius, 2007, p.7). En estas sociedades modernas justamente lo que el derecho pretende establecer –y es en lo que, al mismo tiempo, se ha visto vulnerado– son ciertas garantías de estabilidad para que la competencia por recursos limitados pueda darse. De modo tal que los acuerdos entre los competidores deben parecer racionales para la mayoría de las personas quienes, a su vez, deben aceptar tanto el contenido de los acuerdos como la necesidad de su aplicación ya que el sistema se legitima por lo convenido entre las partes. Por el contrario, las comunidades permitirían pensar nuevos lazos de solidaridad no sustentados por la especialización político-jurídica y la burocratización (Ramis Barceló, 2011, p.259).

Frente a la problemática de la burocracia y del Estado MacIntyre vuelve al derecho natural en tanto este permitiría pensar cómo las personas corrientes apprehenden la ley natural y cómo los desacuerdos morales podrían ser superados (Ramis Barceló, 2011, p.217 ss). El tipo de relación entre reglas, virtudes y bienes manifiesta que las razones para actuar no pueden reducirse al acatamiento de reglas predeterminadas sino que debe ser fruto de una amplia gama de virtudes. De modo tal que el acatamiento de las reglas de la vida cotidiana y la búsqueda de bienes internos se manifiesta a través de la virtud y el derecho natural. Como seres racionales, y no como especialistas en derecho o ciencia política, tanto las personas corrientes como los gobernantes conocen el derecho natural. La verdadera autoridad que busca el bien común a través de la justicia se funda y legitima en la razón y no en la potestad. El Estado-nación no reconoce los preceptos del derecho natural por lo cual carece de un lenguaje compartido y necesita crear barreras ficticias a través de andamiajes jurídicos que sólo dominan los especialistas. Así, el derecho no depende ni de las prácticas ni del sentido

común sino de una legislación que proteja la libertad de las personas aunque sosteniendo desacuerdos morales.

Por el contrario, y según puede interpretarse desde la tradición aristotélico-tomista, las actividades de una persona deberían ser consideradas en tanto se dirijan al bien común. En tal sentido, el derecho natural es un resguardo y también un elemento de “subversión” contra las irracionalidades e injusticias, aun cuando estas tengan su origen en el Estado (MacIntyre, 2008b; Ramis Barelo, 2011, p.245 ss).

**IV.** MacIntyre sostiene que en Aristóteles la ética es parte de la política y el bien humano sólo puede lograrse en y a través de la participación de la comunidad política. De modo similar, en Santo Tomás el bien humano puede ser logrado a través de la obtención de los bienes comunes y los preceptos que se establecen para lograr esos bienes comunes deben ser formulados como leyes (*ST* q.90). 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). La ley natural permite identificar bienes y preceptos aún en circunstancias de diversidad social, económica y cultural por lo que las posiciones morales encontradas, como fruto de controversias, pueden ser entendidas como fracasos de la racionalidad práctica (MacIntyre, 2008b, p.10 ss; *ST* q. 94 a 2).

Existen distintos preceptos de la ley natural y cada uno de ellos es una medida de la razón dirigida al bien común que ordena el logro de uno o más bienes humanos compartidos o que prohíbe aquello que pondría en peligro ese logro. Estos bienes lo son para cada ser humano en sus diferentes actividades y como miembro de distintas asociaciones, entre ellas, la comunidad política, por lo tanto sólo pueden lograrse en compañía de otros (MacIntyre, 2008b, p.112). Los preceptos que expresan el primer principio de la razón práctica son los preceptos primarios de la ley natural, estos últimos se caracterizan por ser: idénticos para todos, inmutables y todos los hombres los conocen en tanto que son racionales y que su conocimiento no puede ser negado. “Los preceptos primarios son conocidos y su autoridad es reconocida por los seres humanos en virtud de su racionalidad” (MacIntyre, 2008b, p.113). Así mismo, los preceptos secundarios de la ley natural (*ST* q92 a4, 5) son aquellos en que encuentran su aplicación los preceptos primarios según circunstancias particulares.

En las controversias morales se presentan distintas concepciones del mundo con sus propios primeros principios fundamentados, a su vez, en alguna definición de lo que es la naturaleza humana y la acción humana. En estos conflictos pareciera no haber ningún criterio compartido para decidir entre pretensiones rivales (MacIntyre, 2008b, p.118). Ahora bien, las



razones para actuar siempre implican algún bien o conjunto de bienes. La forma en que se organiza esa multiplicidad de bienes manifiesta qué se entiende por bien último. Sin embargo, qué es ese bien último es objeto de disputa.

Tener conocimiento práctico de nuestro fin último implica, en una primera instancia, descubrir que nuestras acciones y deliberaciones particulares siguen una dirección. Nos vemos inclinados primero por naturaleza y luego por la educación en hábitos a perseguir determinados objetivos ordenados de una manera particular. Uno de los hábitos en los cuáles debemos ser educados es en el de reconocer qué es lo adecuado e inadecuado en lo que hemos sido educados y, en caso de ser necesario, cómo poder corregirlo. Esta auto-indagación suele iniciarse en las controversias con otros acerca de qué es el bien ante circunstancias particulares. En este sentido, las controversias revisten de un carácter positivo, pero ellas también pueden abarcar distintas interpretaciones acerca de qué es el bien humano último. Las disputas morales acerca de la naturaleza del fin de la vida humana surgen de discusiones prácticas en el contexto de deliberaciones conjuntas. Son controversias deliberativas que reorientan la reflexión hacia cuestiones teóricas, cuestiones teóricas que tienen –a su vez– consecuencias prácticas. El hecho de que las discusiones sean sistemáticas e irresolubles demuestra la necesidad de una indagación teórica (MacIntyre, 2008b, p.127 ss).

Las controversias irresolubles pueden poner en riesgo a una comunidad. La imposibilidad, a través del razonamiento práctico conjunto, de definir cuál es la mejor acción conjunta para todos podría llevar a que las decisiones comunitarias recaigan en una autoridad heredada no racional o en un contrato más o menos implícito en el que las partes (individuos y grupos) buscan maximizar sus ventajas acordando costes y beneficios. Ahora bien, tanto en un caso o en otro las desigualdades de poder determinaran los resultados (MacIntyre, 2008b, p.129).

Una forma de afrontar esta situación es emprender una investigación argumentativa regulada por normas que permitan a cada participante considerar las tesis y argumentos rivales que, a su vez, deberán presentarse impersonalmente e imparcialmente. Ello implicará que las normas impedirán poner en peligro la vida, la libertad y la propiedad de algún participante de una manera no justificada. A ello habrá que agregarle que los participantes digan la verdad, es decir, que su discurso no sea engañoso o falaz de manera intencional. Debemos poder confiar en los compromisos asumidos mutuamente. También que, si la investigación dentro de la comunidad se extiende por un largo plazo –algo muy probable–, será necesario que la comunidad esté protegida por lo cual habrá que establecer una autoridad que tenga por responsabilidad ese cometido (MacIntyre, 2008b, p.132 ss). Para MacIntyre

estos preceptos, que son prerequisites para una investigación racional conjunta sobre el modo en las disputas prácticas deben ser resueltas, poseen las mismas características que los preceptos de la ley natural definidos por Santo Tomás de Aquino, en tanto tienen un alcance universal (es imposible establecer una relación cooperativa con alguien si estos preceptos son violados), carecen de excepciones (son necesarios en cualquier investigación racional), son idénticos para todos y no son ni inferencias, ni resultados, ni hallazgos sino que al realizar la indagación racional descubrimos que ya les hemos otorgado alguna autoridad. Son prerequisites, presupuestos, para cualquier investigación en búsqueda de la verdad acerca del bien o los bienes. Son primeros principios del razonamiento práctico por lo que son lo mismo que los preceptos de la ley natural. En tanto primeros principios no son conclusiones elaboradas a partir de premisas ni deben ser justificados teóricamente. “Lo que una argumentación teórica puede aspirar a demostrar es que tales preceptos *son* presupuestos y que la praxis que no lo presupone no logra la racionalidad” (MacIntyre, 2008b, p.135). Por ello, nuevamente para MacIntyre, los debates morales no proporcionan argumentos para negar la autoridad de tales preceptos, por el contrario la concepción de ley natural de Tomás de Aquino es el mejor punto de partida para explicar las controversias morales concretas.

Emilio Lipinski

#### Bibliografía

- Abdo Ferez, C. (2013). *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla.
- Aristóteles. (1982). *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1982). *Política*. Madrid: Gredos.
- Álvarez, S. (2002). *La racionalidad de la moral. Un análisis crítico de los presupuestos morales del comunitarismo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Chius, S. (2007). “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* (p.37 a 88). Córdoba: Instituto Católico Superior – Ediciones del Copista.
- Fistetti, F. (2004). *Comunidad. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Glaser, D. (1997). “La Teoría Normativa”. En: D. Marsh y G. Stockert (Eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política* (p.33 a 52). Madrid: Alianza S.A.
- Honneth, A. (1999). “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”. En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* n° 20. (p.5 a 15).
- Hobbes, Thomas. (2003). *Leviatán I y 2*. Buenos Aires: Página 12 / Losada.
- MacIntyre, A. (1992). *Tres Versiones Rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid: Rialp S. A.
- MacIntyre, A. (2001a). *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Madrid: EIUNSA.
- MacIntyre, A. (2001b). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós Ibérica S. A.
- MacIntyre, A. (2008a). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MacIntyre, A. (2008b). *Ética y Política. Ensayos Escogidos II*. Granada: Nuevo Inicio.
- Naval, C. (1997). “La identidad personal en A. MacIntyre y Ch. Taylor”. En: Sarmiento, A., et. al., *El primado de la persona en la moral contemporánea: XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. (p.761 a 778). Fuente: <<<http://hdl.handle.net/10171/5340>>>. Consultado el: 11/02/2014.
- Ramis Barceló, R. (2011). *De las razones para actuar a la historia del derecho natural. La filosofía jurídica de Alasdair MacIntyre*. Tesis doctoral. Universitat Pompeu Fabra. Departamento de Derecho. Barcelona. Fuente: <<[www.tdx.cat/handle/10803/51296?show=full](http://www.tdx.cat/handle/10803/51296?show=full)>>. Consultada el 16/07/2013.
- Rawls, J. (1993). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2004). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Sandel, M. (2008). *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*. Barcelona: Marbot.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Tomás de Aquino. (2001). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia. (2001). *Comentario a la Política de Aristóteles*. Navarra: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (1989). *La monarquía*. Madrid: Tecnos.
- Trucco, O. (2000). “MacIntyre: Tradición y Política”. En: Scribano, A.; Barros, S. y Vagliente, P. (Coords.), *Portal I. Producción en Estudios Sociales* (p.29 a 45). Villa María: Instituto Pedagógico de Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Villa María.
- Trucco, O. (2004). *MacIntyre: Tradición y Política*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

### **COMUNIDAD POLÍTICA Y TRADICIÓN MORAL. Cuestionamientos al derecho como dispositivo técnico-burocrático del Estado desde una ética de la virtud**

El artículo es una invitación a pensar la problemática de la justicia desde un humanismo comunitario que, a partir de una ética de la virtud, critique al derecho como dispositivo técnico-burocrático propio del Estado-nación moderno. El Estado en esta configuración impide la educación del ciudadano en una tradición moral y por lo tanto socaba el logro de bienes públicos. Sin adentrarse en las disputas propias de la filosofía del derecho y sin pretender realizar una sociología del derecho, se busca pensar con un enfoque normativo desde la teoría política las implicancias ético políticas del derecho como dispositivo institucional que se arroga monopólicamente la propiedad de impartir justicia (principio de potestad de imperio en el derecho público).

#### **Emilio Lipinski**

Formación de posgrado: Cursa actualmente el Doctorado en Ciencia Política (IV cohorte – 2012) en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.  
 Formación de grado: Lic. en Ciencia Política. Universidad Nacional de Villa María. 2012.  
 Formación de pregrado: Diplomado en Pensamiento Tomista. Universidad FASTA. 2013.  
 Antecedentes académicos: Becario doctoral CONICET. Área de investigación: Teoría Política. Miembro del Programa de Estudios en Teoría Política – CIECS CONICET.  
 Dirección electrónica: [lipinskie@argentina.com](mailto:lipinskie@argentina.com)