

ÉTICA Y POLÍTICA EN LA CRÍTICA DE ALASDAIR MACINTYRE A LA ILUSTRACIÓN Y AL LIBERALISMO

EDUARDO SAFFIRIO SUÁREZ*

Aunque el liberalismo se ha impuesto en el plano de las ideas políticas y económicas, con sus correlatos prácticos de la democracia liberal y la economía de mercado, existen importantes corrientes de pensamiento críticas de los fundamentos filosóficos de esa concepción de la vida social. Una de ellas es el comunitarismo del escocés Alasdair MacIntyre. Según MacIntyre el liberalismo subestima el valor de la comunidad. En este trabajo se expone la crítica al liberalismo, que en su obra 'Tras la Virtud', realiza Alasdair MacIntyre.

INTRODUCCIÓN

Aunque algunos han proclamado durante los últimos años el triunfo de la democracia puramente procedimental y de la economía de mercado, la matriz liberal-individualista no es hegemónica en el plano de las ideas políticas actuales, y desde los ochenta se ha desarrollado una fuerte crítica a los supuestos filosóficos, éticos y epistemológicos en que se basa. Entre los filósofos críticos destacan los comunitaristas anglosajones: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel y Michael Walzer. Pese a que su visión sobre la modernidad no es idéntica, todos ellos coinciden en criticar al liberalismo. Los puntos centrales de la crítica comunitarista parecen ser que el liberalismo subestima el valor de la comunidad y su importancia para el desarrollo humano, minusvalora la vida política, a la cual sólo concede una función instrumental respecto

* Profesor del Instituto de Ciencia Política de la Universidad Católica.

a los individuos otorgando una explicación contractualista del origen del Estado, olvida las obligaciones y compromisos comunitarios tales como los familiares o nacionales, y por último reduce la persona al individuo, no percibiendo que el «yo» es fruto en buena parte de tradiciones, costumbres, ideas y valores comunitarios que no son absolutamente objeto de elección individual, racional y libre.

El objetivo del presente trabajo es presentar a Alasdair MacIntyre, exponer su crítica a la Ilustración y al liberalismo, formulada en la obra **Tras la Virtud**, y discutir algunos argumentos usuales en su contra, pero señalando a su vez, algunas falencias importantes de dicha obra.

I. EL AUTOR Y SU OBRA

MacIntyre es escocés, católico, actualmente se desempeña como profesor de la Universidad de Duke, tras varios años en Notre Dame. De pasado izquierdista ha ido transitando, vía el aristotelismo de su primera gran obra **Tras la Virtud** (original en inglés de 1981), hacia el tomismo de su último libro **Tres Versiones Rivales de la Ética** (original en inglés de 1990). La obra intermedia es un monumental libro **Justicia y Racionalidad**, (original en inglés de 1988). Estos tres libros poseen traducción al español, al igual que un trabajo anterior de MacIntyre, **Historia de la Ética**¹.

MacIntyre es un crítico de las éticas deontológicas contemporáneas, que han postulado la división de la moral y la felicidad, en función de la ruptura ser/deber ser, en el que uno es el modelo o la pauta, para pensar en el otro. Como se sabe, desde que Kant cortó el lazo que vinculaba la moralidad y la búsqueda de la felicidad, pues para él la obligatoriedad de la moral no puede fundarse en los deseos que posea el agente, se ha postulado que la moralidad ha de obligar únicamente en función de su carácter racional. A efectos de hacer un juicio moral, el agente se considera a sí mismo libre del influjo de deseos, pasiones e intereses concretos, que de otro modo pudieran comprometerle. Así, en la moralidad, tal como ha sido concebida por muchos después de Kant, el hombre puede realizar su más elevada libertad. De esta forma, con la modernidad se transita desde una ética de bienes a una ética de deberes.

La crítica de MacIntyre a las éticas deontológicas le lleva a postular

1 Sus referencias son: **Historia de la Ética**, Paidós, Barcelona, 1981; **Tras la Virtud**, Editorial Crítica, Barcelona 1987; **Tres versiones rivales de la Ética**, Ediciones Rialp, Madrid, 1992; **Justicia y Racionalidad**, Eiunsa, Barcelona, 1994.

una ética finalista inspirada en las virtudes aristotélicas y tomistas. Por ello, como veremos, su libro **Tras la Virtud** contiene una dura crítica, inspirada en el neoaristotelismo, al proyecto ilustrado de justificación de la moral. Según el filósofo escocés, el lenguaje y la práctica moral contemporánea sólo pueden entenderse como una serie de fragmentos sobrevivientes de un pasado más antiguo y ello ha creado conflictos insolubles a los teóricos morales. Por eso, para MacIntyre no es extraño que el racionalismo ilustrado termine, una vez constatada la crisis de la razón, en el nihilismo de inspiración nietzscheana, vía la radicalización del individualismo y del subjetivismo en la voluntad de poder.

En **Justicia y Racionalidad**, MacIntyre intenta probar que las concepciones de justicia y racionalidad también se articulan con tipos particulares de comunidades donde se realiza el aprendizaje y la práctica. De esta forma, el liberalismo es visto no como un pensamiento universal, impersonal, neutral e independiente, que es como éste se ha presentado a sí mismo, sino que constituye sólo una tradición más. En consecuencia, la discusión sobre lo justo y lo razonable sólo adquirirían sentido dentro de una tradición.

En **Tres Versiones Rivales de la Etica**, que contiene diez conferencias dictadas en la Universidad de Edimburgo, MacIntyre confronta las visiones ilustradas, las genealógicas de inspiración nietzscheana y la tomista. El objetivo perseguido con tal confrontación es demostrar las aporías y contradicciones de las dos primeras y cómo éstas pueden ser resueltas desde la tradición tomista, a la cual se le ve como potencialmente capaz de realizar una nueva síntesis, que integre lo rescatable de las otras dos tradiciones, tal como ocurrió en el siglo XIII respecto a las tradiciones agustinianas y aristotélicas. Esta capacidad integradora del tomismo derivaría de su carácter de tradición viva, realista y teleológica, capaz de someter sus conclusiones permanentemente a prueba y a debates.

Se aprecia así que toda la última obra de MacIntyre constituye un intento por demostrar el fracaso de la Ilustración racionalista, en su objetivo de fundamentar una ética universal y abstracta. Pero, como dijimos, en el presente trabajo nos centraremos en el libro de MacIntyre, **Tras la Virtud**.

II. LA CRÍTICA A LA ILUSTRACIÓN Y AL LIBERALISMO

Tras la Virtud se inicia con una «sugerencia inquietante»: nuestra cultura y el lenguaje de la moral son sólo fragmentos de un esquema conceptual, que ahora carece de los contextos de los que derivaba su

significado. Con la Ilustración se consumió una catástrofe destructora de una concepción de la vida moral construida en la Antigüedad greco latina y en la Edad Media cristiana. Como ya no tenemos teorías éticas coherentes, sino sólo restos de ellas, hoy día no sólo se produce un profundo desacuerdo en los debates morales, sino que incluso se hace imposible justificar las visiones éticas. De igual modo, tampoco podemos discutir en forma racional sobre ellas, pues sus supuestos son tan diversos que dichas concepciones terminan siendo incompatibles e inconmensurables entre sí².

MacIntyre atribuye esta situación al progresivo predominio del «emotivismo» como cultura y teoría moral derivada de los filósofos de la Ilustración³.

Según el emotivismo nuestros juicios son preferencias subjetivas y arbitrarias pese a que nuestro lenguaje haga uso de criterios aparentemente objetivos e impersonales. Ello pues sería de la esencia de los juicios morales dar siempre expresión a los sentimientos y actitudes personales, de tal manera que otra personas terminen pensando igual que quien emite dicho juicio. El lenguaje que apela a criterios objetivos es simplemente una manera efectista de lograr dicha finalidad. Pero, de acuerdo a MacIntyre, aunque el uso de estas expresiones éticas hacen manifiesto nuestros sentimientos y actitudes de manera fundamentalmente arbitraria, el significado de estas expresiones conserva huellas de un período histórico anterior en el cual apelar a criterios impersonales era racionalmente coherente. La cultura occidental es actualmente emotivista, pero en el pasado no lo fue.

MacIntyre explica que el yo emotivista y la decadencia del debate moral se establecieron durante la Ilustración. Según él, la cultura y filosofía del emotivismo se explica por el fracaso del proyecto de la Ilustración de proveer una justificación racional a los juicios morales. Ello ocurrió pese a que filósofos diversos no sólo estuvieron de acuerdo sobre la naturaleza y el contenido de la moral que querían justificar, sino que también concordaron en algunas virtudes, el cumplimiento de las promesas y la justicia, y en el valor de ciertas instituciones, como el matrimonio y la familia. Incluso el acuerdo se extendió a las maneras, modos o métodos de justificar las reglas morales.

Sin embargo, estas reglas morales pertenecían a un contexto cultural mucho más antiguo dentro del cual «el hombre tal como es» y «el hombre

2 **Tras la Virtud**, pp. 13-18.

3 Los próximos párrafos sintetizan los principales contenidos y argumentos de los capítulos 2, 3, 4, 5 y 6 de **Tras la Virtud**.

tal como debe ser», estaban conectados lógicamente a través de la noción aristotélica de telos, por el cual se afirmaba que existen ciertos fines para el hombre, orientándolo en el paso del ser al deber ser. Estos fines también llevaban a la persona a buscar otros bienes humanos valiosos y bellos, desempeñando papeles excelentes en prácticas de vida comunitaria. Así, cuando se abandona este telos ya no es posible, sin incurrir en una falacia, la justificación de las reglas morales. Lo anterior ha posibilitado el emotivismo, de modo que, si queremos recuperar la racionalidad en las discusiones ética debemos volver a recurrir al concepto de telos. Sólo así podrá ser superado lo que Max Weber llamó «politeísmo valórico».

De hecho esto es lo que intenta hacer MacIntyre, proveyéndonos de un esquema racional para la moral donde el concepto de la virtud ocupa, como en Aristóteles, un papel central. Destacamos que para MacIntyre la virtud no es, como para los modernos, la buena disposición a seguir reglas, sino la capacidad de conseguir reflexivamente los bienes humanos que constituyen el telos. Su proyecto positivo descansa en tres conceptos: la práctica, la unidad narrativa de la vida y la tradición.

1. Según MacIntyre, la práctica consiste en «...cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente»⁴.

De acuerdo a esta definición, los bienes internos a cada práctica son tales, porque sólo pueden ser alcanzados a través de ella y también porque sólo pueden identificarse y reconocerse como bienes participando en la práctica en cuestión. Esto lo diferencia de bienes externos y contingentes que pueden obtenerse también de una práctica, pero que no se obtienen sólo comprometiéndose con ella, porque hay otros caminos alternativos para su logro. MacIntyre utiliza el ejemplo del juego (práctica) del ajedrez: un jugador de ajedrez puede ganar dinero, rango y prestigio, pero estos bienes son externos a la práctica del ajedrez, ya que se pueden obtener de muchas otras maneras, por ejemplo, a través de la práctica del tenis.

En cambio el logro y desarrollo de la agudeza analítica, de la imaginación estratégica y de intensidad competitiva son bienes intrínsecos al ajedrez.

4 *Ibidem*, pp. 233.

Otra diferencia fundamental es que los bienes externos son típicamente objetos de una competencia entre individuos, en la cual hay ganadores y perdedores (suma cero). En cambio, los bienes internos son resultado de competir en excelencia, pero lo típico de ellos es que su logro enriquece a toda la comunidad que participa en la práctica respectiva.

De acuerdo a la definición de práctica señalada, ninguna actividad humana que carezca de bienes internos puede considerarse como tal y el logro de estos bienes sólo es posible a través de la virtud respectiva.

Para MacIntyre la virtud «es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente lograr cualquiera de tales bienes»⁵.

Surge así una conexión plena entre el logro y el ejercicio de las virtudes con la participación en las prácticas, pues sólo participando en una práctica lograremos la virtud.

El autor destaca que la participación de una persona en una práctica supone aceptar la autoridad de ciertos criterios, patrones y autoridades; si ello no ocurre se hace imposible lograr excelencia en esa práctica y obtener los bienes internos a ella. De esta forma, las preferencias, gustos y actitudes individuales, deben ajustarse a los criterios, patrones y autoridades que definen esa práctica.

Por lo anterior, MacIntyre señala que los juicios dentro de las prácticas no son emotivistas. El acuerdo sobre modos de dialogar y la existencia de criterios y patrones compartidos permiten arribar a juicios objetivos e impersonales que trascienden la expresión puramente subjetiva de preferencias individuales. Ello se ve reforzado porque entrar en una práctica nos pone en relación no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes nos han precedido en ella, particularmente con aquéllos cuyos méritos elevaron el nivel de la práctica hasta su estado actual⁶.

Como en las sociedades humanas existen numerosas y variadas prácticas que posibiliten el logro de bienes externos e internos, el logro de las virtudes y su unidad sólo es concebible como característica de la vida entera de una persona. Surge así el concepto de la unidad narrativa de la vida, alternativa de la identidad personal al yo emotivista.

2. De acuerdo a MacIntyre, no es posible entender las acciones de las personas sin referencia a sus intenciones y motivaciones, dentro de

5 *Ibíd.*, pp. 237.

6 *Ibíd.*, pp. 241.

una historia y de un contexto. Así la vida humana es una unidad narrativa. Por ello para hacer inteligible una acción humana, tenemos que verla como parte de una historia que configura la vida del agente y también como formando parte de la situación en la cual se lleva a cabo. Sólo podemos identificar la inteligibilidad de una acción humana considerándola parte de una secuencia narrativa.

La historia humana es una narración dramática en la que los personajes son también autores. Lo mismo ocurre con las vidas individuales de las personas insertas en dicha historia. Además, los hombres nunca son más que coautores de sus narraciones, pues cada uno de ellos es a su vez personaje en las narrativas de otras personas. Esto hace a la vida humana altamente impredecible, aunque coexistente con un cierto carácter teológico. Ello porque nos vinculamos a los demás «a la luz de ciertos conceptos de futuro posible compartido, un futuro en que algunas posibilidades nos atraen y otras nos repelen, algunas parecen ya imposibles y otras quizás inevitables. No hay presente que no esté informado por alguna imagen de futuro, y ésta siempre se presenta en forma de telos -o de una multiplicidad de fines o metas- hacia el que avanzamos o fracasamos de avanzar durante el presente. Por tanto, la impredecibilidad y la teleología coexisten como parte de nuestras vidas»⁷.

Como el hombre es un contador de historias que aspira a la verdad, sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer? respondiendo previamente ¿de qué historia o historias formo parte? No existe identidad personal fuera del personaje.

Es dentro de este contexto en el cual cada persona puede distinguir entre opciones mejores y peores para vivir la vida buena. Y según MacIntyre la vida buena para el hombre «es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es»⁸.

Buscar la unidad de la vida humana es querer la unidad de un relato de búsqueda que se realiza con otros, pues ninguna persona es capaz de buscar el bien o de ejercer las virtudes sólo en tanto que individuo. Esto nos lleva al último concepto clave: el de tradición.

3. Para MacIntyre las personas deben ser entendidas formando parte de una narrativa social. Las personas no son sólo lo que cada una haya escogido ser, pues desempeñan determinados papeles y se insertan dentro de una historia personal y comunitaria. Esto configura los datos

7 *Ibidem*, pp. 266.

8 *Ibidem*, pp. 271.

previos de nuestras vidas y también su punto de partida moral. Contra lo que plantea el individualismo moderno no existe un yo sin historia ni separado de sus papeles sociales⁹. Una tradición es una serie de prácticas y un modo de entender su importancia y valor; es el medio a través del cual las prácticas se forman y se transmiten de generación en generación. Además una tradición con vida «es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición»¹⁰. Así las vidas individuales y las prácticas comunitarias parciales encajan en la historia y se hacen inteligibles dentro de una tradición mayor y más amplia. Estas tradiciones, por último, persisten o desaparecen dependiendo fundamentalmente de que en una sociedad se ejerzan o no las virtudes que las fortalecen.

En síntesis, en **Tras la Virtud** se afirma que el proyecto ilustrado de fundamentación de la moral ha fracasado, tal como por lo demás lo señaló Nietzsche durante el siglo XIX. Sin embargo, según MacIntyre la crítica de Nietzsche a la Ilustración racionalista no es aplicable a Aristóteles y a la tradición clásica. Por eso su propuesta es reestablecer el finalismo de la acción humana, reivindicando una ética de las virtudes y de la vida buena. Lo anterior sólo es posible para el hombre dentro de una comunidad, puesto que no existe identidad humana sino dentro de un proceso de comunicación e interacción con otros. Como la vida de la persona tiene una estructura narrativa, sólo conozco cuál es mi bien y puedo acceder a él en relación con otros, desarrollando prácticas dentro de una comunidad que posee una historia y una tradición.

Como es lógico, de tan radical rechazo a la cultura contemporánea, heredera de la Ilustración, se desprende explícitamente un repudio al liberalismo en tanto concreción política del proyecto moderno.

Según MacIntyre el liberalismo constituye una especie más dentro de las teorías emotivistas. Ello pues la concepción individualista de la persona es una característica definitoria de la teoría política y ética liberales. De ahí que el emotivismo y el subjetivismo resulten una consecuencia lógica de esta concepción individualista del yo. Esta concepción del yo emotivista, en conjunto con el politeísmo valórico que fomenta, hace que el liberalismo no perciba el papel que juega la comunidad en el logro de la objetividad del pensamiento moral y en la configuración de la identidad humana.

En su visión, el liberalismo es una forma de individualismo asocial, incapaz de percibir los orígenes sociales de los bienes y fines humanos.

9 Ibidem, pp. 271-272.

10 Ibidem, pp. 274.

Los liberales ven a la sociedad como compuesta de individuos, provisto cada uno de sus propios intereses, los cuales son perseguidos en forma individual, pese a que requieran reglas que les proporcionen un marco común. Así, tanto para liberales igualitarios como para liberales libertarios «los individuos son primordiales y la sociedad de orden secundario»¹¹. Por ello, la visión liberal de la justicia está equivocada y lleva a situaciones sin salida. Ella ve a la sociedad como el producto de un contrato, derivado del acuerdo voluntario de parte de individuos que tienen, además de identidades, intereses previamente definidos y que se preguntan ¿a qué tipo de sociedad es razonables que yo ingrese?

Para MacIntyre la concepción liberal de la justicia supone excluir la posibilidad de considerar la sociedad como una asociación fundada en visiones compartidas del bien humano y de la buena vida. Los teóricos liberales piensan que no es posible conseguir ningún acuerdo sobre estas materias, excluyendo desde la partida una discusión sobre el bien y reduciendo el debate a lo justo. Sin embargo, incluso el debate sobre lo justo está sesgado, pues el individualismo del que parten los liberales les imposibilita tener una concepción adecuada de lo justo, toda vez elementos capitales de éste, como el mérito y la necesidad, están excluidos al no ser concebibles fuera de una comunidad¹².

Como señalamos al comienzo de este trabajo, la crítica de MacIntyre entronca con la de los demás filósofos políticos comunitarios, pues éste posee una concepción del yo basada en la unidad narrativa de la vida, critica la posición subjetivista acerca de los valores, argumenta en contra del universalismo y procedimentalismo ético y, finalmente, considera a la visión liberal, abstracta, formal y ahistórica.

III. BREVE CRÍTICA A LA CONTRA-MODERNIDAD DE MACINTYRE

Las críticas usuales a la obra de MacIntyre se han centrado en un presunto conservadurismo moral implícito en su valorización de las prácticas, de la tradición de la que forman parte y, también, por concebir al yo inserto en una comunidad. Se ha dicho que lo anterior hace imposible que las personas puedan alcanzar una distancia crítica necesaria para romper con prácticas comunitarias éticamente inadecuadas.

De igual modo, otros han visto en su crítica al liberalismo y en su

¹¹ *Ibidem*, pp. 307.

¹² *Ibidem*, pp. 306-307.

defensa de las virtudes una promoción de formas autoritarias de gobierno.

Pero estas críticas no se justifican, pues en **Tras la Virtud** hay afirmaciones explícitas tanto contra el conservadurismo moral, como contra el intento de imponer en forma autoritaria las virtudes.

En dicho libro el filósofo escocés señala expresamente que la búsqueda y el encuentro de una identidad moral por medio de comunidades como la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu, y también su pertenencia a las mismas, «no entraña que se deba admitir las limitaciones morales particulares de esas formas de comunidad»¹³. Y en lo relativo a las prácticas, MacIntyre tampoco excluye las discusiones entre los practicantes; simplemente destaca que ellas deberán enmarcarse dentro de patrones compartidos, si se desea un debate racional que posibilite el avance y la innovación¹⁴.

De igual modo, hay un rechazo explícito al uso ideológico que han dado al concepto de tradición teóricos conservadores como Burke, o quienes lo han seguido oponiendo tradición a razón o, haciendo sinónimo la estabilidad de ésta a la ausencia de conflicto¹⁵.

Tampoco es razonable acusar a MacIntyre de simpatías autoritarias, pues él posee plena conciencia que el intento de imponer la moralidad por el terror, lo que él llama «la solución de Saint Just», es el expediente desesperado de los que saben, pero no quieren admitir, la imposibilidad de reinventar la moral a escala de la Nación entera¹⁶.

Sin embargo, pese a que el proyecto positivo de MacIntyre reivindica el aristotelismo, pues parte de la idea que las virtudes son excelencias que tienen que practicarse dentro de una comunidad política, su planteamiento, por su radicalidad antiilustrada y antiliberal, es desesperanzado y lo hace incurrir en **un claro apoliticismo**¹⁷. Y hacia eso apuntaremos nuestras críticas.

1. La ética de la virtud y la función de la sociedad política. En **Tras la Virtud** no hay ningún tratamiento explícito a la función que cumple la sociedad política permitiendo a las personas practicar las virtudes que llevan al logro de la vida buena.

El libro concluye llamando sólo a construir pequeñas comunidades dentro de las cuales «la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan

13 Ibidem, pp. 272.

14 Ibidem, pp. 236 y 240-241.

15 Ibidem, pp. 273.

16 Ibidem, pp. 292-293.

17 Ibidem, pp. 312-313.

sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros»¹⁸.

Pero, como ha destacado Giuseppe Abba, «este mismo ideal de la vida buena que requiere la libertad de vida en una comunidad, requiere también la libertad de las diversas comunidades y la posibilidad de la libre y crítica confrontación entre ellas»¹⁹. Además, dicha confrontación asegura que cada comunidad pueda interpretar críticamente su propia tradición, renovándola y manteniéndola viva, como hemos visto que desea MacIntyre.

Es cierto que la sociedad política no tiene capacidad de promover todas las virtudes ni de prohibir todos los vicios, como lo señaló ya Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII²⁰. Sin embargo, garantizar la libre, justa y pacífica convivencia de las diversas comunidades es una de las tareas propias de la sociedad política. Y esto último es indispensable para la educación moral y la práctica de las virtudes.

2. La democracia y los bienes humanos. De igual modo la crítica contramoderna de MacIntyre y su radicalización contra el liberalismo filosófico lo lleva a ignorar la importancia de las instituciones democráticas para el logro de la vida buena y la práctica de la virtud. MacIntyre cita a Aristóteles señalando que la comunidad que carezca de acuerdo práctico acerca del concepto de justicia debía carecer de base necesaria para la comunidad política²¹. Pero, si como hemos visto, «la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es», parece claro que no puede ser indiferente a ese logro un marco político democrático. No parece posible en las condiciones contemporáneas ni el logro de la vida buena ni la práctica de las virtudes en un marco político distinto al democrático. Esa vida buena y esas virtudes suponen la reflexión, la elección y la autodeterminación, y ello está vinculado a la democracia que hace posible la ciudadanía en condiciones igualitarias, ahora en sistemas políticos altamente complejos y pluralistas. Además, la democracia, aparte de moralizar la vida política²², también es una práctica que posee valiosos bienes internos y que enriquece la persona-

18 *Ibidem*, pp. 322.

19 **Felicidad, Vida Buena y Virtud**, Eiuinsa, Barcelona, 1992, pp. 281.

20 **Suma Teológica**, Tomo VIII «La Ley y la Gracia», Ediciones Club de Lectores, Buenos Aires, 1988, pp. 73-76.

21 **Tras la Virtud**, pp. 300.

22 Ver, Maritain, Jacques, **El Hombre y el Estado**, Encuentro Ediciones, Madrid, 1983, pp. 74 y siguientes; y Aranguren, L.J.L., **Ética y Política**, Guadarrama, Madrid, 1968, *Passim*.

lidad moral de los seres humanos. Pensemos por ejemplo en la deliberación, la participación y la capacidad crítica que este régimen político posibilita, al menos potencialmente, a los ciudadanos.

En **Tras la Virtud**, MacIntyre ha aceptado, demasiado fácilmente a nuestro juicio, el planteamiento de la filosofía liberal que se presenta como desprovisto de toda concepción del bien y que reduce la democracia a una serie de procedimientos éticamente «neutros»²³.

Sin embargo, y como la propia crítica comunitarista en su debate con los liberales ha destacado, ni el liberalismo filosófico ni el liberalismo político carecen de una visión del bien. Es cierto que hasta nuestros días algunos recurren a una visión puramente procedimental de la democracia, que opta por una estrategia de justificación «débil» de este régimen político, so pretexto de describir el fenómeno político tal cual es. Pero, no obstante ello, la visión procedimental es teóricamente reduccionista porque, aun cuando la democracia es básicamente un régimen político, dicho régimen se fundamenta en una concepción del bien humano.

Es efectivo que la democracia requiere de un acuerdo sobre reglas y procedimientos. Pero éstos se inspiran en concepciones que buscan conseguir que el conflicto inherente a la vida social, se resuelva pacíficamente respetando la dignidad y derechos del adversario. La resolución pacífica de los conflictos también se basa en el respeto a la dignidad del otro y en el rechazo a la idea de que la fuerza puede ser un eficaz mecanismo para adoptar decisiones en la sociedad. El sufragio universal, por su parte, bajo el precepto de «un hombre, un voto», es la afirmación más tajante de la igualdad esencial de todos los hombres²⁴.

Por lo anterior, es posible afirmar que las instituciones democráticas actuales no son neutrales de manera alguna frente a bienes humanos

23 Así en la obra filósofo político italiano Norberto Bobbio, **El Futuro de la Democracia**, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 14; **Estado, Gobierno y Sociedad**, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 221; y **Fundamento y Futuro de la Democracia**, Edeval, Valparaíso, 1990, pp. 12. Dicha visión es además reforzada desde la teoría política empírica, a partir de la conceptualización del economista Joseph Schumpeter, quien concibe a la democracia como un método o mecanismo institucional «para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo», **Capitalismo, Socialismo y Democracia**, Aguilar, Madrid, 1968, pp. 343.

24 El peso de los ideales en los procedimientos democráticos es tan nítido que Norberto Bobbio debe terminar señalando que no es sólo el valor de la igualdad lo que preexiste en los procedimientos democráticos, también los «derechos de la libertad», de la doctrina liberal. Robert Dahl es otro autor que elude expresamente poner énfasis en los aspectos que él llama «filosóficos» de justificación de la democracia. Sin embargo, finalmente debe recurrir a dos principios básicos del humanismo contem-

como el respeto a la vida, la solución pacífica de los conflictos, la libertad y la igualdad; lo que no se contrapone con su carácter de régimen abierto al cambio.

A esto cabe agregar que tras las instituciones democráticas contemporáneas convergen no sólo ideas e ideales de la vertiente liberal, sino que también de las vertientes socialista y socialcristiana. Aunque es cierto que en las complejas sociedades de Occidente no existe consenso sobre una moral de máximos, pareciera que la democracia posibilita, al menos un acuerdo práctico mínimo. Y que, dada su capacidad de expresar, canalizar y procesar, viejos y nuevos conflictos sociales, la democracia es dinámica y perfectible, lo que la hace imprescindible para el logro de la vida buena y la práctica de las virtudes que postula MacIntyre en **Tras la Virtud**.

poráneo: el de la igualdad intrínseca y el de la autonomía personal. En **Teoría de la Democracia Revisada**, Sartori recurre, para justificar la democracia, a una evaluación comparativa; pero igualmente termina justificando la democracia como el régimen político que reduce los riesgos respecto a valores elementales como lo son el respeto a la vida humana, la seguridad personal y la libertad individual. Obviamente, Sartori parte de la base razonable de que estos valores son preferidos y sumamente deseables por la mayoría de la población. Como se ve, pese a que los términos y la manera de aproximarse a la justificación de la democracia varían en los tres autores recién citados, en todo ellos está implícita una visión de la persona humana a la que ven como dotada de dignidad. En el fondo, lo señalen explícitamente o no, también para Bobbio, Dahl y Sartori la democracia es la mejor forma de vivir en común. Ver: Bobbio, **Liberalismo y Democracia**, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, Capítulo VIII. Y Dahl, **La Democracia y Sus Críticos**, Paidós, Barcelona, 1992, Cap. VI y VII.