

LA AMBIGÜEDAD COMUNITARISTA DE ALASDAIR MACINTYRE. EL PROBLEMA DE LAS ETIQUETAS EN EL DEBATE LIBERALISMO/COMUNITARISMO

Por FERNANDO FERNÁNDEZ-LLEBREZ

SUMARIO

- I. LIBERALES, COMUNITARISTAS Y NEUTRALIDAD.—II. TRADICIONES EN CONFLICTO.—
III. SOCIEDAD CIVIL, CIUDADANÍA Y RACIONALIDADES.

Han sido y son muchos los debates que se desarrollan dentro de la controversia comunitarismo/liberalismo. La diversidad de liberalismos es amplia, así como la existente dentro de los denominados comunitaristas. Esta variedad de perspectivas ha llevado a más de un autor a matizar su punto de vista hasta el límite de que no se consideren representados en ninguno de los dos bloques antagónicos. Un ejemplo de ello lo tenemos en Alasdair MacIntyre, quien, en más de una ocasión, ha señalado sus diferencias con los otros autores comunitaristas, como pone de manifiesto el título de un trabajo suyo en el que indica que *I'm not communitarist, but...* (1).

Del mismo modo, dentro de los comunitaristas hay algunos que se consideran ajenos a la *tradición liberal* y otros, los más, que se conciben como liberales-comunitaristas. Es decir, sitúan al comunitarismo como una corrección de determinados excesos liberales (2). Por ello es preciso señalar la relación que tiene MacIntyre con ambas perspectivas para ubicar mejor sus pretensiones teóricas y prácticas.

(1) Alasdair MACINTYRE: «I'm not communitarism, but...», *The Responsive Community*, vol. 1, núm. 3, Summer, 1991.

(2) En este sentido, véase Michael WALZER: «The Communitarian Critique of Liberalism», en *Political Theory*, vol. 18, núm. 1, February, 1990.

Respecto a su relación con el liberalismo, MacIntyre tiene un planteamiento sumamente crítico. Por un lado, cree que éste, como *tradición intelectual* dominante, es incapaz de conseguir sus propósitos definitorios, de ahí que hable de su fracaso. Por otro, también piensa que gran parte de los males, por no decir todos, que hoy en día padecemos se deben a la justificación y normatividad desarrollada por el pensamiento liberal contemporáneo. De este modo, el desorden moral del que habla MacIntyre en *Tras la virtud* (3) se convierte en la espoleta desde la que enjuiciar los límites políticos y sociales que el propio liberalismo establece. No es que el liberalismo haya cogido un camino erróneo, alejado de sus premisas básicas, sino más bien que los fracasos y las crisis actuales son productos de los caminos abiertos por el propio liberalismo. Por tanto, su preocupación es buscar otra *tradición* diferente que sea capaz de enfrentarse a los malestares ocasionados por la modernidad.

Desde este punto de vista, la crisis de la modernidad equivale a una crisis de civilización (4). Lo que se ha desplomado sobre el jardín de la vida contemporánea es todo un mundo, con sus raíces y sus ramas. Siguiendo con la metáfora ecológica, podríamos decir cómo los arbustos, que todavía deambulan por el bosque de la modernidad, no explican bien el sentido de su existencia. Es tal su incapacidad que el problema reside en la misma semilla y no en los frutos que produce.

La distancia entre MacIntyre y el pensamiento liberal es tan profunda que supone contraponer dos epistemologías distintas, con raíces históricas diferentes. Mientras que MacIntyre se inspira en lo que podríamos denominar como *neor aristotélico*, los liberales tienen su germen en el pensamiento moderno, ya sea ilustrado o pragmático. Por ejemplo, si para MacIntyre la separación entre hechos y derechos es algo que no puede ser aceptado como rasgo teórico desde el que fundar epistemología alguna, para el pensamiento moderno esta distinción, al más puro estilo weberiano, es una condición *sine qua non* para la articulación de cualquier base epistemológica.

Pero que MacIntyre se muestre muy alejado de la concepción liberal, no significa que se sienta cómodo dentro de la etiqueta «comunitarista». Es cierto que muchos de los liberales ya no le señalan con esa denominación, soliendo usar la de *neor aristotélico o neotomista*, aunque tiene un carácter más acusatorio que analítico. También es verdad que frente a los liberales, MacIntyre se encuentra evidentemente mucho más cerca de los comunitaristas. Incluso es adecuado, a la hora de explicar esta polémica, el ubicar a MacIntyre entre los comunitaristas. No pretendemos negar esta afirmación, pero sí profundizar en su pensamiento, lo que nos obliga a ser más precisos.

MacIntyre, junto a otros comunitaristas, critica al liberalismo porque fomenta el atomismo social y la concepción individualista de la persona. Igualmente plantea se-

(3) Alasdair MACINTYRE: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

(4) Norbert ELÍAS: *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

rios matices a la idea de universalismo (5). Sin embargo, en otros asuntos, muestra diferencias inapelables con estos mismos autores.

En este sentido, los dos *claveages* sobre los que quisiera reflexionar son i) la ausencia o presencia de alternativas político-institucionales y ii) el reconocimiento o crítica de la neutralidad del ámbito público-estatal (6). *Claveages* que, por cierto, están estrechamente vinculados.

Empecemos por el primer punto. Desde *Tras la virtud* hasta en entrevistas (7), MacIntyre se ha jactado de repetir que sus reflexiones no le llevan a plantear alternativas políticas completas al orden político y social actual, ni modificaciones de carácter político-institucional del actual sistema político. Si se hace un repaso serio por la bibliografía de MacIntyre no se encuentra en ella ningún tipo de receta de este calibre. Es más, siente desafección por tales medidas hasta el punto que señala que no da «su lealtad a ningún programa político» (8).

Como él mismo ha indicado, sus reflexiones y críticas lo que pretenden es señalar justamente la incapacidad del pensamiento liberal para conseguir sus propios objetivos. Son otros autores comunitaristas, como por ejemplo Charles Taylor y Michael Walzer, quienes sí abogan por una especie de puntos programáticos que han de poner en práctica los Estados democráticos. Sin embargo, la intención de MacIntyre es distinguir *tradiciones* rivales de investigación moral para conocer en qué situación social se da cada una, comprendiendo en qué tipo de comunidad puede y debe florecer la *ética de las virtudes* y cómo la política «comunitarista» está reñida con el orden político, social y económico liberal (9).

Un buen ejemplo de esta disyuntiva la tenemos en el texto de Steven Holmes sobre la anatomía del antiliberalismo, así como en la réplica que le hace MacIntyre (10). Holmes, en su conocido libro, señala que MacIntyre pretende ofrecer remedios a la situación actual, actuando como si se tratara de un terapeuta de la sociedad liberal. En principio, esto parece algo difícil de sostener porque si hay un personaje que MacIntyre desestima dentro de la sociedad liberal es precisamente éste. Pudiera ser que MacIntyre se contradijera, pero su comentario crítico desdice tal posibilidad.

(5) Una obra que se aproxima de manera seria a todas estas polémicas es el trabajo colectivo de Stephen MULHALL y Adam SWIFT: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996. Para las referencias sobre MACINTYRE véanse págs. 109 y ss.

(6) Por razones de espacio, así como porque se consideran muy ilustrativos de la complejidad del debate, sólo se han seleccionado estos dos, pero evidentemente éstos no son los únicos *claveages* que hay en disputa, aunque sí son bastante relevantes.

(7) MACINTYRE: *Tras la virtud*, y «Nietzsche or Aristotle?» (entrevista realizada por Giovanna BORRADORI): *The American Philosopher*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994.

(8) MACINTYRE: «Nietzsche or Aristotle?», pág. 11.

(9) MACINTYRE: «The spectre of communitarianism», *Radical Philosophy*, vol. 70, March/April, 1995, pág. 35.

(10) MACINTYRE: «The Spectre of communitarianism». En este texto MACINTYRE realiza un comentario a dos libros. Uno el de Daniel BELL: *Communitarianism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1993, y otro el de Steven HOLMES: *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge MA and London, 1993.

En la réplica que le hace a Holmes, MacIntyre nos recuerda que uno de sus puntos de partida es, precisamente, que no hay remedio para muchos de los males de la sociedad liberal. Como MacIntyre ha señalado:

«No sólo nunca he ofrecido remedios para la condición liberal de la modernidad, sino que en mi caso he partido de que no existen tales remedios. El problema no es reformar el orden dominante, sino encontrar caminos que sostengan comunidades locales fundamentadas en una vida del bien común contrarias a la desintegración que obliga el Estado-nación y el mercado» (11).

No es la estructura negativa del *no doubt* lo que configura el esquema político y ético aristotélico que defiende MacIntyre. Para el pensador escocés la arquitectura moral de un grupo humano se define por lo que se debe hacer según la idea de *vida valiosa* que se tenga. El antiliberalismo no es el pilar del que parte MacIntyre porque, como *neoaristotélico* que es, sus razonamientos contienen premisas positivas. Por el contrario, es un rasgo propio del liberalismo, heredado del pensamiento kantiano, construir la moralidad desde lo que *no* se debe hacer. Lo que el liberalismo solicita a su ciudadanía son proposiciones sobre cómo *no* debe actuar en la vida pública.

Del mismo modo, ni MacIntyre ni Christopher Lash ni Roberto Unger forman una escuela como quiere indicar Holmes. Ni lo pretenden ni tienen suficientes puntos en común para ser considerados como tales. De nuevo, en palabras de MacIntyre: «justamente lo que nos distingue de Taylor y Walzer, y también de Bell, [es que] nosotros no nos sentimos como una escuela» (12).

Sin embargo, sí parecen conformarla los denominados liberal-comunitaristas, por lo que a lo mejor de quienes está hablando Holmes es de autores como Walzer o Taylor y no de MacIntyre. Pero si éste fuera el caso, el título del libro de Holmes es de lo más desafortunado ya que ni Walzer ni Taylor son antiliberales. Más bien al contrario: ambos toman un camino liberal cooperativista. Pero si Holmes tampoco está hablando de estos autores, entonces: ¿contra qué o quién está hablando?

Según MacIntyre, la argumentación de Holmes sólo se explica porque «teme a sus propios fantasmas y no sólo los de su imaginación» (13), como pone de manifiesto la relación que hay entre este pensamiento negativo (no debes hacer tal...) y los presupuestos ilustrados. Un temor que, para MacIntyre, acerca la obra de Holmes más a «un trabajo de agitación protoliberal que a una reflexión teórica seria» (14). De ahí que MacIntyre sentencie que «el espectro obsesivo de los teóricos liberales contemporáneos no es el comunitarismo sino la propia irrelevancia de ellos mismos» (15).

(11) MACINTYRE: «The spectre of communitarianism», pág. 35.

(12) MACINTYRE: «The spectre of communitarianism», pág. 35.

(13) MACINTYRE: «The spectre of communitarianism», pág. 35.

(14) MACINTYRE: «The spectre of communitarianism», pág. 35.

(15) MACINTYRE: «The spectre of communitarianism», pág. 35.

Por tanto, MacIntyre no propone ninguna receta a la condición política, social y moral liberal. Tampoco parte del liberalismo y, menos aún, del antiliberalismo para justificar sus argumentos. Más bien son, precisamente, estas ausencias lo que diferencia a MacIntyre de los liberales y de los denominados comunitaristas.

I. LIBERALES, COMUNITARISTAS Y NEUTRALIDAD

De todas formas, no sólo en este aspecto es donde MacIntyre establece sus diferencias con autores como Charles Taylor o Michael Walzer. Hay otro punto capital en toda esta polémica: la cuestión de la *neutralidad o no perfeccionamiento* del ámbito público (16). Éste es el segundo *claveage* que quisiera tratar.

En esta problemática las divergencias son similares, aunque no idénticas, a las ya señaladas. Los comunitaristas critican a los liberales por construir una idea de Estado moderno que separa la justicia de la vida buena. Pero este rasgo es acompañado de una doble consideración.

Para unos, el Estado moderno postula una actitud de *neutralidad*, a la hora de abordar los conflictos morales y políticos que socava los soportes morales de la vida en común. Para paliar esto, el ámbito público se debe modificar en aras de que se pueda defender una idea específica de bien general. Esta argumentación considera que el Estado ha de apostar por una concepción de lo que es el bien común, si no quiere caer en manos de la más pura racionalidad procedimental que legitima políticas inaceptables, incluso, para los propios liberales.

Seguir apelando a la pretendida *neutralidad* liberal es, además, falsear la realidad porque, en verdad, la concepción que se postula de la persona y del atomismo social es ya una idea de bien común, aunque no se reconozca explícitamente. Éste es el planteamiento de los más conocidos comunitaristas, entre los que se encuentran Sandel y Taylor, ya mencionados. También es el de autores que, al calor del debate, han configurado en la actualidad el grupo denominado como *republicanistas* que tiene, como uno de sus representantes, a Philip Pettit.

Hemos dicho que la separación entre justicia y vida buena llevaba una doble consideración. Si una era la reseñada más arriba, la otra dice lo siguiente: La separación entre justicia y vida buena dentro del Estado moderno conlleva la pretensión de neutralidad en el ámbito público, pero como el Estado liberal no es realmente neutral su planteamiento termina fracasando. No obstante, esta dificultad no invalida el objetivo de la *neutralidad*. Más bien al contrario: es preciso buscar caminos alternativos que la terminen garantizando de verdad. Éste es el caso de MacIntyre.

Para el pensador escocés, debido a cómo se ha configurado la democracia liberal, la aspiración a la *neutralidad* dentro del Estado liberal es algo positivo. Por esta

(16) Es verdad que puede haber muchos significados de *neutralidad* pero, en este caso, nos referimos a lo que otros autores han denominado como *no perfección* de lo público. Debido a que es más común el uso del término *neutralidad*, hemos optado por él.

razón, MacIntyre hace una crítica directa a las pretensiones comunitaristas que aspiran a dar un contenido normativo a la idea de vida buena dentro de las estructuras políticas estatales.

En el libro colectivo sobre su propia obra es donde MacIntyre reitera, de manera contundente, dicha reflexión (17). En esta obra, Philip Petit indica que entre la dicotomía *liberalismo versus comunitarismo* hay una tercera vía: la republicanista. Este camino comparte con los liberales y comunitaristas como Walzer, Taylor y Sandel que el marco de reflexión política y moral debe ser el Estado-nación.

Como contestación a Pettit, MacIntyre señala que las diferencias existentes entre «una política comunitaria, concebida en términos aristotélicos, y la que se hace desde del modelo Estado-nación son demasiado grandes» (18). Diferencias que, según el pensador escocés, Pettit, con su nueva alternativa, parece no vislumbrar (19).

Para MacIntyre, «los comunitaristas contemporáneos, con quienes tengo fuertes diferencias como he indicado cada vez que he tenido oportunidad de hacerlo, avanzan sus propuestas como una contribución a la política del Estado-nación» (20).

Por ello, continúa diciendo MacIntyre, «los comunitaristas contemporáneos han urgido a que [los] gobiernos deberían de expresar alguna visión compartida del bien humano, una visión que defina a algún tipo de comunidad» (21). Así, mientras los liberales atribuyen a las asociaciones voluntarias la idea de visión compartida, «los comunitaristas han insistido en que es la nación a través de las instituciones del Estado-nación quién debería constituirse [...] como una comunidad» (22).

Es, en este punto, donde MacIntyre muestra sus diferencias radicales con el comunitarismo y el republicanismo contemporáneo ya que, según el pensador escocés, éstos han atacado a los liberales en uno de los asuntos en que los liberales han sido coherentes y acertados (23). MacIntyre cree que por la propia configuración del Estado-nación, lo mejor que se le puede pedir es que sea neutral ante las diferentes visiones compartidas del bien que existen. El camino contrario nos llevaría por un sendero bastante desolador: el experimentado por Hitler y Stalin. Es preciso recono-

(17) Es cierto que no es la primera vez que dice esto. En *Tras la virtud* también lo dice pero aquí lo hace de manera más explícita y habiendo pasado muchos años: de 1982 a 1995. A este respecto véase MACINTYRE: *Tras la virtud*, y MACINTYRE: «A Partial Response to my Critics», en John HORTON y Susan MENDUS: *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, 1994. La estructura de este último libro es la siguiente: hay una serie de autores que hacen un repaso por el conjunto de la obra de MACINTYRE señalándoles sus críticas. Entre ellos están TAYLOR, PETIT, MULHALL, FRAZER, etc. Al final del libro, MACINTYRE tiene un capítulo en el que responde a sus críticos. En su penúltimo apartado entra a discutir el debate *liberalismo/ comunitarismo* tomando como referente el texto de Philip PETIT titulado «Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy» que aparece en el último libro citado.

(18) MACINTYRE: «A Partial Response to my Critics», pág. 302.

(19) MACINTYRE: «A Partial Response to my Critics», pág. 302.

(20) MACINTYRE: «A Partial Response to my Critics», pág. 302.

(21) MACINTYRE: «A Partial Response to my Critics», pág. 302.

(22) MACINTYRE: «A Partial Response to my Critics», pág. 302.

(23) MACINTYRE: «A Partial Response to my Critics», pág. 302.

cer que los liberales han asumido la sustancia conflictiva de la vida social y política contemporánea, siendo inoportuno dar rienda suelta a aquellos deseos estatistas que consecuencias tan desastrosas han traído.

En este terreno, la prudencia es uno de los elementos a tener en cuenta. Según MacIntyre, es imposible adecuar los razonamientos de una vida valiosa y de una ética comunitaria a una institución, como el Estado, que tiene una génesis y un desarrollo totalmente distinto. Para MacIntyre, «cuando las prácticas basadas en formas de comunidad Aristotélicas son generadas en el mundo moderno, ellas son siempre, y no pueden ser si no, a una escala pequeña y local» (24). De ahí que sea incongruente trasladar estas reflexiones a un marco inadecuado como es el del Estado-nación.

Como nos recuerda el pensador escocés, esta confusión tiene su raíz en la visión romántica, de origen alemán (25), según la cual el Estado es algo más que una institución política, actuando como punto de encuentro sentimental y vital de toda una sociedad. Pero que MacIntyre esté a favor de la *neutralidad* de lo público y sea crítico con esta visión romántica, no conlleva que lo haga con los mismos argumentos que usan los liberales.

Para el liberalismo, los límites de la visión romántica derivan de la idea de que toda práctica sustantiva compartida significa el estrangulamiento de la propia comunidad política. Sin embargo, para MacIntyre, ese estrangulamiento se debe al carácter específico del moderno Estado-nación. El Estado-nación, en palabras del propio autor, «es una institución peligrosa e inmanejable, que se presenta a sí misma, por un lado, como un gran suministrador burocrático de bienes y servicios [...] y, por otro, como un guardián de valores sagrados» (26). Todo esto hace que el Estado quede relacionado con el dinero, la tecnocracia y la omnipotencia, es decir, sólo con lo que MacIntyre llama como *bienes de la efectividad* (27). Una identificación que imposibilita la puesta en práctica, dentro de su seno, de *visiones compartidas*. De ahí que fracase.

Con dicha reflexión, MacIntyre no está haciendo una defensa del Estado mínimo liberal. Él es muy crítico con las aportaciones realizadas por autores como Nozick que sí defienden tal Estado (28). Al igual que Rawls, Sandel y Taylor,

(24) Y continúa diciendo que «por supuesto que existe una versión contemporánea del romanticismo político que glorifica la escala pequeña y local como tal. Pero desde un punto de vista aristotélico las pequeñas comunidades como tales no tiene especial mérito». Véase, MACINTYRE: «A Partial Response to my Critics», pág. 302.

(25) Esto queda evidenciado en el caso de Charles TAYLOR, quien hace mención expresa de Herder como fundador de la idea de la ética de la autenticidad. Véase Charles TAYLOR: *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, y *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

(26) MACINTYRE: «A Partial Response to my Critics», pág. 303.

(27) Alasdair MACINTYRE: *Justicia y racionalidad*, Ediciones Internacionales Universitarias (EIUNSA), Barcelona, 1994, págs. 49 y ss.

(28) Para las críticas de MACINTYRE a NOZICK acúdase a MACINTYRE: *Tras la virtud*, págs. 304 y ss.

MacIntyre «no apoyaría una política fiscal neoconservadora» (29). Coincidiendo con Ronald Dworkin, cree que la *neutralidad* de lo público es compatible con políticas sociales.

En este sentido, Dworkin se ha destacado por ser un autor que defiende el apoyo público-institucional a determinadas políticas culturales como, por ejemplo, al arte. MacIntyre no estaría en desacuerdo con consideraciones de este tipo. Esto es así porque la idea de neutralidad pública está directamente relacionada con una concepción según la cual el predominio de un tipo de vida buena tiene el peligro de que anule a las demás, generándose una sociedad uniforme y ausente de libertad. Es contra este mal contra el que se activa la idea de *neutralidad* o de *no perfeccionamiento* público, y no frente al Estado de bienestar.

No obstante, en este punto es preciso realizar una aclaración. Comunitaristas como Charles Taylor, Michael Walzer y Michael Sandel no son, en absoluto, autores que puedan ser considerados como totalitaristas, ni tienen un ápice de relación con dicho pensamiento. También es verdad que MacIntyre no les acusa de serlo, ni de que defiendan posiciones cercanas a estas opciones políticas. Lo único que está señalando MacIntyre son los riesgos que la defensa del *perfeccionamiento* de lo público puede conllevar, pero nunca que estos autores apuesten por un modelo totalitario.

La consideración positiva que tiene MacIntyre de la neutralidad de lo público puede resultar muy paradójica. Hemos indicado cómo el pensador escocés parte de una epistemología radicalmente diferente a la liberal y, sin embargo, ahora defiende uno de sus postulados más característicos. Entonces, ¿acaso es MacIntyre un liberal? Para poder responder, satisfactoriamente, a esta pregunta es preciso hacerlo desde distintos ángulos.

Es obligado señalar que la concepción de MacIntyre ha de entenderse como un *teorema* y no como un *axioma*. Esto significa que la neutralidad de lo público debe ser considerada como «algo que deriva de consideraciones más fundamentales» (30), lo que distancia a MacIntyre de autores liberales como el primer John Rawls.

Para Rawls existen toda una serie de principios neutrales y objetivos, ajenos a cualquier *tradición*, que posibilitan una vida en común de respeto y tolerancia. Esta concepción rawlsiana, que hoy en día está muy matizada e incluso rebatida por él mismo, concibe la neutralidad como el pilar filosófico de las sociedades liberales.

MacIntyre se separa de esta argumentación rawlsiana, que tiene un claro origen ilustrado. Para él, es la participación en una *tradición intelectual* lo que define los consiguientes teoremas. Y hay muy poca relación, por no decir ninguna, entre cómo se enfrenta una *tradición intelectual* a la investigación racional y cómo lo hace el legado ilustrado.

(29) Para este comentario véase Charles TAYLOR: «Le juste et le bien», *Reveu de Metaphysique et la moral*, Colin Editeur, Janvier-Mars, 1988.

(30) Stephen MULHALL y Adam SWIFT: *El individuo frente a la Comunidad*, pág. 362.

Para la Ilustración, los principios cartesianos son los fundadores de todo razonamiento, algo totalmente opuesto a lo que implica la propia idea de *tradicón intelectual*. En una *tradicón intelectual* «la investigación racional, tanto acerca de la moralidad como de cualquier otra cosa, continúa el trabajo de, y permanece arraigada en, el mito y las metáforas prerracionales. Tal investigación no arranca de los primeros principios cartesianos, sino de algún punto de partida histórico contingente, de alguna ocasión que asombró lo suficiente como para plantear interrogantes, provocar respuestas rivales y, por tanto, conducir a argumentos contrapuestos. Estos argumentos desarrollados sistemáticamente a través del tiempo se convirtieron en un rasgo prominente de las relaciones sociales que conforman y a las que le dan expresión» (31).

Desde este punto de vista, es difícil considerar a MacIntyre como un liberal. No obstante, actualmente hay muchos autores liberales que conciben la neutralidad como un *teorema*, como una consecuencia más de toda una epistemología más compleja y amplia.

Éste es el caso de Ronald Dworkin. Dworkin tiene una doctrina filosófica comprensiva de la que deriva su peculiar idea de neutralidad. Por encima de los principios imparciales, existe una mirada sobre los seres humanos específica y diferente de otras. Esto significa reconocer que partimos de *tradiciones intelectuales* a la hora de razonar teóricamente.

Que algunos liberales acepten esta premisa nos va a acercar, más si cabe, a las similitudes y diferencias existentes entre MacIntyre y sus contrarios. Si, por una parte, unifica más a Rawls y a Dworkin, ya que ambos tienen una concepción comprensiva bastante similar, anclada en la tradición liberal; por otra, quedan patentes sus profundas diferencias con MacIntyre, puesto que el pensador escocés parte de una concepción comprensiva muy distinta. Es analizando dichas concepciones como descubrimos las divergencias entre MacIntyre y Dworkin a la hora de justificar la idea de *neutralidad* pública, lo que nos lleva a ver cómo se define una *tradicón* y qué modalidades existen.

II. TRADICIONES EN CONFLICTO

Si comparamos qué entienden por *tradicón* tanto los liberales como MacIntyre, apreciamos que no hay grandes diferencias. A ciencia cierta, los liberales no suelen definir qué es una *tradicón intelectual*, dándolo por sabido.

El único de los autores liberales que sí se ha parado más de una vez a pensar sobre el concepto de *tradicón intelectual* ha sido Richard Rorty. Esto se debe a que,

(31) Así, por ejemplo, «las culturas prerracionales de los cuentos se convierten en sociedades racionales en las que, primero, los cuentos se cuestionan y después son desarrollados por teorías que, cuando llega el momento, vuelven a ser puestas en cuestión». Véase MACINTYRE: «Nietzsche or Aristotle?», pág. 7. De igual manera se manifiesta George SANTAYANA cuando reflexiona sobre el pensamiento. Para este menester, véase George SANTAYANA: *Interpretaciones de poesía y religión*. Cátedra, Madrid, 1993.

para Rorty, hablar de *tradiciones intelectuales* es algo capital para su argumentación teórica. Según Rorty, los teóricos Rawls y Habermas parten de unas premisas que nacen de la imparcialidad de los juicios, algo que está bastante alejado de la *tradicción pragmática* que es en la que él se inscribe. Esta crítica rortyana ha sido uno de los caballos de batalla más importantes en su argumentación teórica política. Su texto del predominio de la democracia sobre la filosofía (32) es una buena expresión de esta polémica que, más tarde, la seguirá Rawls cuando defienda su liberalismo político (33).

De manera sintética podemos decir que una *tradicción* es un conjunto de textos, con sus intérpretes, que se ubican dentro de una perspectiva histórica, en donde el conflicto entre las diversas aportaciones dan cierta unidad a la explicación. Se reconoce el conflicto interno como piedra angular para que, desde él, la *tradicción* vaya cambiando y evolucionando. Sus primeros principios, así como esta evolución interna, es lo que termina por definir, y diferenciar, a cada *tradicción intelectual*.

A partir de aquí, los caminos se separan ya que hay discrepancias a la hora de considerar cómo nos enfrentamos al conflicto intelectual que, a su vez, está relacionado con los primeros principios que se defienden. Para algunos, como por ejemplo Rorty, el conflicto hay que entenderlo en términos darwinianos. Esto significa que quien mejor desarrolle el valor de la adaptación es quien acaba triunfando. Es más, aquellos planteamientos que no reconozcan este principio de adaptación se ven incapacitadas para avanzar.

Por su parte, MacIntyre entiende el conflicto de manera diferente. La relación con el pasado no se sustenta en la mayor o menor adaptación, sino en las tensiones que genera. Para MacIntyre «es central que el pasado no sea nunca algo simplemente rechazable, sino más bien que el presente sea inteligible como comentario y respuesta al pasado, en la cual el pasado, si es necesario y posible, se corrija y trascienda, pero de tal modo que se deje abierto el presente para que sea a su vez corregido y trascendido por algún futuro punto de vista más adecuado» (34). Es el desarrollo de determinadas virtudes lo que permite el avance o retroceso de la *tradicción* y quien no las reconozca se ve incapacitada para salir airosa del conflicto.

A veces ocurre que MacIntyre y Rorty, cuando defienden sus postulados, caen en flagrantes contradicciones. Así, ni las comunidades ortodoxas de las que habla MacIntyre se caracterizan por el conflicto, ni el nacimiento de EE.UU. fue muy tolerante con los nativos norteamericanos donde, más que adaptación, hubo imposición (35).

(32) Richard RORTY: «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. D. PETERSON y R. C. VAUGHAN: *The Virginia Statue on Religious Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

(33) John RAWLS: *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993.

(34) MACINTYRE, *Tras la virtud*, pág. 185.

(35) Realmente estas contradicciones no son iguales en un autor que en otro. Pero aun así sí son sintomáticas ya que muestran sus huecos. Para una revisión crítica, en este sentido, de la obra de MACINTYRE véase: ROSS POOLE: *Moralidad y modernidad*, Herder, Barcelona, 1993, págs. 219 y ss. No

En cualquier caso, lo que nos interesa ahora es conocer la relación que se establece entre la arquitectura política y moral de cada *tradición* y nuestra sociedad contemporánea. Una vinculación, o una ausencia de la misma, que nos las diferenciará de manera radical. Para MacIntyre, los elementos que caracterizan a la *tradición de las virtudes* son: el concepto de unidad narrativa, el de prácticas y la relación de ambos con los fines que se persiguen (36).

Según MacIntyre, estos rasgos son profundamente marginales y episódicos dentro de nuestras sociedades liberales. Como él mismo indica, lo que nos quedan son retazos de una cultura anterior, «fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, aunque continuamos usando muchas de las expresiones-clave. Pero hemos perdido —en gran parte, si no enteramente— nuestra comprensión, tanto teórica como práctica de la moral» (37).

Este simulacro que hoy vivimos, y que caracteriza al emotivismo o a las sociedades posmodernas, supone una descontextualización respecto de la ilustración del siglo XVIII y una parodia de sus antecesores. Por ello, parece prácticamente imposible defender que, dentro de la modernidad, se puedan encontrar planteamientos en donde la *tradición de las virtudes* tenga una presencia sostenida. Mas bien es al contrario, ya que lo que caracteriza al liberalismo es justamente su ruptura con dicha *tradición*.

Pero no todo está perdido para MacIntyre. Que la cultura actual se configure a modo de retazos permite que, aunque sea de forma marginal, haya todavía brotes de restos más antiguos que engarzan con la *tradición aristotélica*. Muchos de esos ejemplos tienen que ver con experiencias sociales muy específicas, pero otros se ubican dentro del ámbito de lo privado. Como Ross Poole ha indicado, es en este espacio donde la *tradición de las virtudes* se ha asentado muchas veces.

La esfera pública liberal se caracteriza por ser un conjunto de preceptos universales que ponen ciertos límites a las acciones de los que la aceptan. Sin embargo, en el ámbito privado la actuación de las personas informa sobre la propia identidad de los sujetos, siendo un «componente de su propia felicidad como individuos» (38). Una clase de identidad que no se da fácilmente en la esfera pública de nuestra época.

La radical separación entre el ámbito público, identificado con lo masculino, y el privado, identificado con lo femenino, en las sociedades occidentales, sólo refuerza, más si cabe, la poca presencia de la *tradición de las virtudes* dentro de las consideraciones referidas por la teoría política y su consiguiente modelo de sociedad. Una

obstante, según mi punto de vista, queda todavía por hacer un repaso serio por la obra de MACINTYRE, ahondando en esta aporía nada irrelevante.

(36) Para una profundización en estos conceptos, puede verse MACINTYRE: *Tras la virtud*, págs. 230-240 y 268-270.

(37) MACINTYRE: *Tras la virtud*, pág. 15.

(38) POOLE: *Moralidad y modernidad*, pág. 96.

ausencia de la *tradición de las virtudes* en el terreno público que caracteriza al liberalismo.

Para MacIntyre hay una clara sintonía moral, política y cultural entre las dos tendencias mayoritarias del mundo ilustrado: aquella que tiene al individuo y al mercado como única realidad fundante de la vida social y la que tiene al Estado como garantía de la vida en común. A esta alianza, MacIntyre la denomina *individualismo burocrático*.

Como ha expresado de manera muy precisa el pensador escocés, pareciera como si «por un lado se presentaran los sedicentes protagonistas de la libertad individual; y por otro, los sedicentes protagonistas de la planificación y la reglamentación, de cuyos beneficios disfrutamos a través de la organización burocrática. Pero lo crucial, en realidad, es el punto en el que las dos partes contendientes están de acuerdo, a saber, que tenemos abiertos sólo dos modos alternativos de vida social, uno en que son soberanas las opciones libres y arbitrarias de los individuos, y otro en que la burocracia es soberana para limitar precisamente las opciones libres y arbitrarias de los individuos. [...] La sociedad en la que vivimos es tal, que en ella burocracia e individualismo son tanto asociados como antagonistas» (39).

El paralelismo entre el Estado y el mercado se proyecta sobre una realidad en donde el mercado ya no tiene que ver con el origen de la palabra —que data de muchos siglos atrás—, sino con los resultados concretos de la economía capitalista. De la misma manera, el Estado se define por la identificación establecida entre estructuras políticas racionales y el sentimiento nacional. Un marco que se configura como el único eje desde el que se puede pensar la realidad. Y salirse de él es encaminarse a la locura, ir hacia lo irracional.

III. SOCIEDAD CIVIL, CIUDADANÍA Y RACIONALIDADES

Cuando, muchas veces, se señalan los límites de las democracias actuales, se considera que el camino representado por la sociedad civil puede ser una alternativa. La sociedad civil se percibe como una realidad ajena a la del Estado y superadora de la lógica mercantil. Pero cuando se mira, más de cerca, lo que ha significado, y significa, la concepción concreta de la sociedad civil, se aprecia que no es tan sencillo.

Es difícil encontrar una definición de la sociedad civil que se sitúe al margen de la referencia estatal. Puede ser que la sociedad civil represente un espacio que vaya más allá y esté distante de las instituciones estatales, pero la consideración de la propia idea de sociedad civil no se puede entender de manera alternativa a la realidad estatal (40).

(39) MACINTYRE: *Tras la virtud*, pág. 54.

(40) Un ejemplo de esto son las argumentaciones, realizadas desde una perspectiva democrático-radical, que defiende, entre otros, John KEANE. Vid. John KEANE: *Democracia y sociedad civil*, Alianza editorial, Madrid, 1992.

Su propia génesis, así como su concreción práctica a lo largo de la historia, ha hecho de la sociedad civil un concepto ligado al Estado. En muchos momentos, ha sido la construcción de una ciudadanía política y nacional lo que ha definido a la sociedad civil. Y, al mismo tiempo, ésta ha sido el asidero desde el que el Estado se ha forjado. No ha existido en la modernidad, ni tampoco en la posmodernidad, una idea de ciudadanía capaz de abandonar una realidad estatal-nacional (o, a veces, plurinacional, aunque con muchas dificultades y controversias).

Sólo en determinados casos, la ciudadanía se ha distanciado de la realidad nacional. Esto ocurrió cuando se pretendió hablar de un cosmopolitismo abstracto y universal. Ésta fue la intención del marxismo y sus resultados no han sido muy halagüeños. Aun así, en estos casos, y como mínimo, la mirada cosmopolita se ha visto limitada por un específico anclaje cultural que, hasta el propio Rorty, reconoce cuando habla de eurocentrismo (41). Las pocas veces que esta referencia universalista se ha despegado de esta perspectiva, el concepto de ciudadanía se ha terminado relacionando con el factor económico, quedando supeditado a la lógica mercantilista.

La sociedad civil se define desde un ángulo tradicionalmente político o desde una perspectiva económica, quedando poco lugar para una consideración alternativa ante el dualismo Estado/mercado. Es más, en las diferentes concepciones que existen sobre la sociedad civil lo que se ha producido, como muy bien señaló Weber en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ha sido una síntesis entre un determinado marco político estatal y una referencia económica. Ésta fue la experiencia de la revolución inglesa, de la norteamericana y de la francesa, por citar sólo las más significativas. Igual ocurrió en la experiencia de origen soviético, en donde la referencia estatal iba acompañada de un determinado modelo económico.

Este contagio de «esencias» entre mercado y Estado queda bien sintentizado en la idea de *individualismo burocrático*. Para MacIntyre existe tal unidad en las sociedades modernas en torno a este concepto, que ir más allá de la racionalidad enmarcada por el Estado y el mercado supone, necesariamente, traspasar también la racionalidad de la propia sociedad civil. De lo contrario, la consideración comunitaria del individuo quedaría supeditada a las referencias burocráticas y mercantiles de los dos ejes nucleares de nuestra actual civilización.

Ahora bien, esto no significa que las sociedades civiles sean en sí mismas y *per se* insolidarias. La sociedad civil no se rige siempre por su propio interés maximizador de beneficios egoístas, ni tampoco se desentiende siempre por lo que ocurre más allá de sus fronteras. Como muy bien han demostrado grandes autores liberales de hoy en día, verbigracia John Rawls, no hay incompatibilidad entre un específico liberalismo y determinados planteamientos solidarios, cohabitando muchas veces de manera palpable.

(41) Richard RORTY: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

Pero no es ésta la crítica que le hace MacIntyre al liberalismo. Lo que MacIntyre pretende señalar es que, por ejemplo, la forma por la cual el individuo puede llegar a ser solidario siempre se sustenta en apelaciones, más o menos nítidas, a un determinado imperativo categórico correspondiente a una específica racionalidad característicamente abstracta y universalista. Y aquellas personas que no asuman dicha racionalidad están actuando moral y políticamente de manera equivocada. La reiterada apelación a los imperativos individuales y racionales es la única manera de actuar sobre el quehacer humano. Puede que no nos guste el comportamiento de quienes actúan de manera insolidaria, pero no tenemos criterios comunes a los que apelar para que dichas personas cambien su actitud.

De ahí que sea la voluntad de cada quien la única referencia democrática posible si no queremos, como no se quiere, caer en actitudes autoritarias o dictatoriales. Pero abogar por la extensión de esta racionalidad supone, en la realidad concreta, convivir con la desarticulación de la vida social, la primacía del individuo o la omnipotencia del Estado, como ocurre en nuestras sociedades emotivistas.

Pero ¿por qué el pensamiento liberal trata a la sociedad civil como una simple suma de voluntades individuales desencarnadas? La razón más importante para tal consideración proviene de la supeditación liberal de la sociedad civil al «ideal de ciudadanía-universal» (42).

Según Iris Marion Young, para el pensamiento político moderno la universalidad de la ciudadanía, en el sentido de ciudadanía para todas las personas, implica que «independientemente de las desigualdades en términos de riqueza, estatus y poder en las actividades cotidianas de la sociedad civil, el ser ciudadano/a concede a todas las personas idéntica categoría de pares en la esfera de la política pública» (43).

Pero el ideal de ciudadanía-universal conlleva, al menos, dos significados adicionales: por un lado, universalidad en oposición al reconocimiento de la diferencia; por otro, universalidad como una serie de reglas y leyes ciegas a la diferencia. De este modo la universalidad de la ciudadanía, en el sentido de la inclusión y la participación de todo el mundo, se asocia a otros dos significados más densos: uno que comprende la universalidad como generalidad y otro que entiende la universalidad como igual tratamiento.

Esta asociación tripartita es la que limita, si no imposibilita, que la inclusión y participación, pretendida en un primer momento, llegue a buen puerto. Y esto por dos motivos.

(42) Iris Marion YOUNG: «Vida política y diferencia de grupo. Una crítica al ideal de ciudadanía universal», en Carme CASTELLS (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, págs. 99 y ss. Se ha puesto la expresión ciudadanía-universal con un guión para mostrar que no es lo mismo este ideal concreto que la universalidad de la ciudadanía. Las limitaciones expuestas por YOUNG afectan a la ciudadanía-universal pero no a la universalidad de la ciudadanía.

(43) YOUNG: «Vida política y diferencia de grupo», pág. 99.

En primer lugar, porque este ideal completo de ciudadanía se caracteriza por reconocer que «las actividades de la ciudadanía expresan o crean una voluntad general que trasciende las diferencias particulares de afiliación» lo que «ha excluido en la práctica a los grupos considerados incapaces de adoptar ese punto de vista general» (44). En este sentido, el ideal de ciudadanía como expresión de la voluntad general ha tendido, a lo largo de la historia y todavía aún en el presente, a imponer una homogeneidad en los ciudadanos/as.

En segundo lugar, allí donde hay diferencias grupales, culturales y de valores, y algunos de esos grupos mantienen una situación de privilegio, como ocurre en todas nuestras sociedades occidentales, «el seguimiento estricto de un principio de tratamiento igual tiende a perpetuar la opresión y las desventajas» (45).

Es cierto que, en las democracias liberales, se ha intentado buscar una salida más airosa ante esta situación cuando se optó por el camino de las mayorías/minorías políticas. Esta individualización, y su posterior recuento, no ha recogido los límites existentes en la creación de la voluntad general ni en el tratamiento igual. Ha afectado, que no es poco, a otras facetas tales como la de la unanimidad, pero tal consideración es insuficiente para paliar los atisbos exclusionistas reincidentes que persisten en dicho ideal. La regla de la mayoría ha posibilitado un marco civilizado para la convivencia, pero no ha actuado ni sobre esos conflictos ni sobre la no inclusión. Como no podía ser más, la ciudadanía-como-mayoría ha sido, y es, un buen procedimiento, aunque no el único, pero no habla sobre la sustancia del problema planteado aquí.

Algunos teóricos políticos han señalado que el reconocimiento de la diferencia podría ser un rasgo que acompaña a este ideal de inclusión y de participación, habida cuenta de que sus otros dos socios han sido incapaces de responder a las expectativas levantadas (46). Más allá de las posibles propuestas, sí parece razonable indicar, que no es aconsejable que la universalidad de la ciudadanía, en el sentido de no exclusión y de participación de todas las personas en la vida pública y en los procesos democráticos (que es la garantía básica de la neutralidad de lo público y del Estado de Derecho) (47), vaya ligada, sin más consideración, a la tesis generalista y

(44) YOUNG: «Vida política y diferencia de grupo», pág. 100.

(45) YOUNG: «Vida política y diferencia de grupo», pág. 100.

(46) Éste es el caso de Iris Marion YOUNG que plantea como alternativa a la situación actual la política de la diferencia de grupo (YOUNG: «Vida política y diferencia de grupo», pág. 108). Bien es verdad que sus reflexiones son de un interés notable, pero también lo es que tal diferenciación institucionalizada tiene una serie de problemas que la propuesta de YOUNG no aborda. Por ejemplo, y entre otros, la división que se establece dentro de cada grupo y entre los distintos grupos sociales. Pese a todo es una de las propuestas más osadas que hay puesta sobre el tapete.

(47) No hay que olvidar que tanto la propuesta de YOUNG como las reflexiones críticas de MACINTYRE están pensadas para situaciones de discriminación. YOUNG lo ha concretado muy bien cuando identifica a los sujetos que padecen esta homogeneización con «grupos sociales oprimidos». Su reflexión no afecta a todos los grupos existentes en una sociedad. La variable desigualitaria y de exclusión es determinante para ella. No se le puede achacar que ponga al mismo nivel los intereses, por ejemplo, de

a la de igual tratamiento, porque su resultado ha sido el de imposibilitar la propia inclusión social y política.

Cuando el Estado democrático no hace caso a las diferencias ya existentes en la sociedad, pasando por encima de ellas en nombre de una igualdad formal, lo que está haciendo es abrir el camino para la homogeneidad y el mantenimiento de las desventajas sociales. Así, el ideal de ciudadanía-universal lo que hace es apoyar una idea muy concreta, la realmente existente hoy en día, de *vida buena* por la que obligatoriamente hay que transitar, quedando poco margen para el reconocimiento de otras formas de *vida valiosa*, al menos en el ámbito público.

Este hecho ha resultado muy evidente en la cuestión económica con el desarrollo del Estado social. Así, al atenderse a factores que superan la estrechez de las relaciones económicas, el concepto de ciudadanía se amplió, complejizó y revalorizó. Un avance en el terreno socioeconómico que ha tenido un reflejo menor en otros ámbitos de la ciudadanía, donde las limitaciones del *ideal de ciudadanía* siguen manifestándose.

No hace falta irse muy lejos en la historia para constatar que la articulación de lo público ha ido pareja a una homogenización cultural acuzante. Serán los mismo teóricos que alababan a la ciudadanía como universalidad quienes excluían «conscientemente a algunas personas en función de que quizás no se adaptaran al punto de vista general, o bien porque su inclusión dispersaría y dividiría las personas y ámbitos públicos» (48). En este sentido, el ideal de una voluntad general, de un bien común dentro del ámbito político estatal contiene presiones intrínsecas en pro de una ciudadanía homogénea.

Una de las concreciones más significativas de lo señalado es el lugar que han ocupado las mujeres dentro de la configuración del Estado-nación moderno. El Estado moderno se presenta como garante de valores universales que, en verdad, eran los valores derivados en exclusividad de la experiencia masculina. No por casualidad, Jean-Jacques Rousseau excluyó a las mujeres del ámbito público, aduciendo que eran las guardianas de los afectos, del deseo y del cuerpo. Y continuaba diciendo que si permitiéramos que el deseo y lo corporal apreciaran en el debate público, lo que estaríamos haciendo es socavar el debate público racional y rompiendo su presumible unidad.

Algo de esto vimos cuando analizábamos el desplazamiento de la *ética de las virtudes* del ámbito público. Por eso, para MacIntyre, el Estado moderno no es el lugar adecuado para el desarrollo de la *tradición aristotélica*, ya que la *práctica de las*

las asociaciones empresariales y de los disminuidos físicos. Para este segundo caso sí valdrían sus reflexiones, pero no para el primero. Al igual, en ningún momento, ni YOUNG ni MACINTYRE están negando la igualdad y el reconocimiento de los derechos individuales, sino más bien que para que éstos puedan ser realidad deben ir despegados de la propia normatividad liberal. Para este menester véase, YOUNG: «Vida política y diferencia de grupo», págs. 108 y ss.

(48) YOUNG: «Vida política y diferencia de grupo», pág. 102.

virtudes es despreciada en aras de una racionalidad abstracta y generalista y en donde la *educación de los sentimientos* es anulada.

No podemos olvidar que, dentro de la *tradicción* que MacIntyre defiende, el cultivo de las *virtudes* y su capacidad *práctica*, así como su imbricación dentro de una determinada *unidad narrativa*, están directamente relacionados con la *educación de los sentimientos*. La racionalidad de la que habla MacIntyre no parte de la oposición entre sentimiento y razón, sino de una situación de diálogo conflictivo entre ambos. Un diálogo que nace de la experiencia concreta de los sujetos que habitan, y se dotan de sentido, dentro de experiencias compartidas o comunitarias. Éste es el fundamento de la *vida valiosa* de la que habla MacIntyre que si bien necesita de la *práctica* de las *virtudes* y de su *unidad narrativa*, le es ajena la referencia político-estatal en la que el *individualismo burocrático* es su baluarte. Es esta disociación entre comunidad y Estado moderno lo que le hace decir a MacIntyre que éste «no representa a la comunidad moral de los ciudadanos, sino un conjunto de convenios institucionales para imponer la unidad burocrática a una sociedad que carece de consenso moral auténtico» (49). Una fractura que produce una obligación confusa de la sociedad para con el Estado (50).

En las democracias liberales los dos pilares racionales que construyen una vida en común son el mercado y el Estado proporcionando una distintiva concepción del orden político como refleja el razonamiento práctico de las sociedades liberales. Así, los principios que conforman la teoría política liberal no son neutrales con respecto a otras teorías rivales del bien humano. Como ha señalado MacIntyre, allá donde estén en vigor los principios liberales, «imponen una concepción particular de la vida buena, del razonamiento práctico y de la justicia sobre aquellos que voluntaria o involuntariamente aceptan los procedimientos liberales y los términos liberales del debate. El bien que está por encima de todo para el liberalismo no es ni más ni menos que el sostenimiento continuado del orden social y político liberal» (51).

Si bien esta concepción estaba ya presente en las tesis de John Locke, cuando habló sobre la importancia de la propiedad y la seguridad civil, y de Rousseau, cuando defendió una mirada «estatalista» bastante característica del republicanismo francés, también lo estará en la idea de *imagen darwiniana* defendida por Rorty, cuando la relaciona con la necesaria adaptación o acomodación que hemos de adoptar.

(49) MACINTYRE: *Tras la virtud*, pág. 312.

(50) Esta crítica de MACINTYRE al Estado moderno no debe ser entendida en términos anarquistas. Ha sido MACINTYRE quien ha señalado que «tampoco el distanciamiento necesario del yo moral moderno respecto del gobierno de los modernos Estados debe confundirse con una crítica anarquista del Estado. Nada en mi argumentación sugiere, ni menos implica, que haya fundamentos para rechazar ciertas formas de gobierno necesarias y legítimas; lo que implica la argumentación es que el Estado moderno no es una de las formas de gobierno así definidas». Vid. MACINTYRE: *Tras la virtud*, pág. 312.

(51) MACINTYRE: *Justicia y racionalidad*, pág. 327.

Si todo lo señalado significa que el liberalismo, de manera explícita o implícita, defiende una idea específica de *vida buena*, entonces ¿qué lugar queda dentro del pensamiento político liberal para la *neutralidad* de lo público? Lo máximo que se puede decir es que, dicho espacio, es bastante reducido. Al dar el liberalismo tanta importancia, teórica y práctica, al Estado, lo que ha hecho es incapacitarle para que pueda ser realmente neutral, puesto que, para el mundo liberal, el Estado mismo forma parte de su, no explícita, idea de *vida buena*.

Es cierto que unos, los liberales-comunitaristas, apuestan por la necesidad de regular ese bien público; y otros, los liberales-liberales, señalan que el Estado no debe hablar en nombre de nadie, porque hacerlo supone vulnerar la libertad de las personas, lo que socava las propias bases del Estado liberal. Pero, ya sea de una u otra forma, todos comparten la idea de que la *vida buena* debe estar marcada por la racionalidad mercantil y/o estatal, siéndole ajena la *ética de las virtudes*.

Sin embargo, MacIntyre dice algo distinto. Para MacIntyre, la *vida valiosa* se articula desde el *cultivo de las virtudes*, con todo lo que ello conlleva, siéndole extraña la racionalidad liberal y, por ende, su lógica mercantil y estatalista. Para el pensador escocés, la *neutralidad* de lo público implica reconocer que el Estado no puede ser la base desde la que articular la *vida valiosa* y que éste sólo debe ser un ámbito instrumental que permita el desarrollo de las diferentes *vidas valiosas* que existen en una sociedad.

Desde este punto de vista, la *neutralidad* será factible sólo cuando seamos capaces de diferenciar la correctamente promovida universalidad de la ciudadanía, en el sentido de inclusión social y participación, de los otros dos planteamientos (52). De otra manera, el objetivo de la *neutralidad* queda supeditado a una idea de *vida buena* que la anula. Esto es lo que, según MacIntyre, le ocurre al liberalismo: que no puede diferenciar tales ámbitos. Una identificación que le imposibilita alcanzar su deseada *neutralidad*.

Por tanto, y he aquí el dardo que lanza MacIntyre, si no queremos abandonar la *neutralidad* de lo público tenemos que ser poco, muy poco, liberales, en el sentido del que hemos venido hablando (53). Sólo si desplazamos la reflexión sobre la *vida*

(52) La separación entre la universalidad de la ciudadanía y las otras dos tesis podría ser entendida en términos parecidos a los que habla Will KYMLICKA. En su libro *La ciudadanía multicultural* el pensador canadiense distingue entre dos ideas de ciudadanía: la social y la de identidad. La ciudadanía social se asemeja en mucho a lo que aquí hemos llamado la universalidad de la ciudadanía, representado toda una serie de garantías que cualquier democracia debe de solventar. Pero tal ciudadanía no debe llevar pareja una uniformidad en la identidad, como tampoco debe de llevarla la inclusión y la participación. Cfr. Will KYMLICKA: *La ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996. De todas formas, la pregunta sigue siendo, ¿es posible llegar a distinguir estos ámbitos dentro de nuestras democracias?

(53) Así, señala MACINTYRE que «una crítica aristotélica de la sociedad contemporánea tiene que reconocer que los costes del desarrollo económico, normalmente, los pagan quienes menor capacidad tienen de hacerlo; los beneficios se apropian de una forma que no tiene nada que ver con los méritos de las personas. Al mismo tiempo, la política a gran escala se ha vuelto estéril. Los intentos de reformar los sistemas políticos de la modernidad desde dentro se han convertido en colaboraciones con ellos. Los intentos

valiosa fuera del marco político y social establecido, es decir, lejos de la racionalidad estatal y mercantil y, en consecuencia, cerca de una *ética de las virtudes* enmarcada en ámbitos socio-comunitarios, podremos alcanzar, con un mínimo de garantías, la *neutralidad* de lo público. Un desplazamiento que permite reconocer la esfera política como un espacio *públicamente heterogéneo* (54).

Efectivamente, esto supone darle protagonismo a la sociedad civil, pero ésta ya tiene poco que ver con su anterior definición, en donde quedaba vinculada a la lógica mercantil y estatal. Ahora, y aunque se use la misma palabra, su contenido es muy diferente: nos habla de prácticas y actividades relacionadas con la construcción y el mantenimiento de grupos a pequeña escala capaces de dotar de sentido, de un nuevo sentido, a la propia ciudadanía.

Pero esto no ha de entenderse como una resolución definitiva a los males de nuestra actual civilización. No es ésa la intención de MacIntyre. En una entrevista que le realizaron en 1994, respondiendo a cuestiones de esta índole, decía lo siguiente: «no soy comunitarista. No creo en ideales o formas de comunidad como un *nostrum* para los males sociales contemporáneos» (55). No obstante, decir esto tal vez sea decir poco, porque es a partir de ahora cuando empiezan a aflorar, más si cabe, la cantidad de interrogantes, y problemas, que este planteamiento deja abiertos.

de derrocarlos han degenerado siempre en terrorismo o cuasi terrorismo. Así, lo que no es estéril es la política relacionada en la construcción y el mantenimiento de las comunidades a pequeña escala». *Vid.* MACINTYRE: «Nietzsche or Aristotle?», pág. 11.

(54) Es cierto que tal deseo no es sencillo de alcanzar; que las complejidades políticas, y de otra índole, son demasiadas espesas como para tener una perspectiva tan ingenua. No podemos olvidar que todo Estado, y todo liberalismo —como nos recordara Yael Tamir— parte de una vinculación inexorable entre libertad y cultura. Pero al encontrarse esta argumentación en las antípodas del Estado-nación moderno permite que su contraste abra un campo de maniobra mayor que el que dan otras opciones.

(55) MACINTYRE: «Nietzsche or Aristotle?», pág. 11.

