

MacIntyre y la comunidad comprometida con las virtudes del reconocimiento de la dependencia

## 1. Correcciones en el concepto de comunidad<sup>1</sup>

En su obra *Animales Racionales y Dependientes*, MacIntyre explicita dos preguntas esenciales para quien quiera reflexionar “sobre las dimensiones morales de su vida práctica” (1999: 9); la primera: “¿por qué es importante estudiar y entender lo que el ser humano tiene en común con miembros de otras especies animales?” y, la segunda, “¿por qué es importante que los filósofos de la moral estudien la vulnerabilidad y la discapacidad humanas?” Mediante estas preguntas va a revisar su idea de comunidad y señalar correcciones a sus obras anteriores.

Considera que en sus trabajos previos cometió dos equívocos. Uno en el tratamiento de las virtudes, “al suponer que era posible una ética independiente de la biología”<sup>2</sup>, pues, el desarrollo de la vida ética “tiene como punto partida la condición animal originaria del ser humano” (1999: 10). Afirma que esta condición animal puede ser aclarada mediante la comparación con otras especies y que soslayar su estudio deja en la oscuridad aspectos esenciales del desarrollo moral en conexión con la vulnerabilidad y la discapacidad (1999: 11). Respecto al segundo equívoco, busca corregir los olvidos de la antropología moderna respecto a la condición corporal del hombre como señalar las diferencias antropológicas y éticas que se le habían pasado por alto y que separan a Sto. Tomás de Aristóteles. Ambas correcciones antropológicas se enfocan en el “reconocimiento de la dependencia”, en la vulnerabilidad y discapacidad del animal humano, y suponen un consecuente replanteo de la idea de comunidad en vista de la dependencia, esencial a la estructura óptica del hombre.

Para MacIntyre los seres humanos son vulnerables a gran cantidad de aflicciones y dependen de los demás para su supervivencia; lo que es más evidente en los períodos de la infancia y la senectud pero también en el caso de la enfermedad y de la discapacidad (1999: 15). La filosofía moral moderna, en función de perseguir la autonomía del hombre, olvida la esencial dependencia de los demás seres racionales. La ética antropológica aristotélica falla por lo mismo: la concepción aristotélica del *megalopsychos* -del hombre que siente vergüenza de recibir favores porque es señal de inferioridad recibirlos y de superioridad darlos (Aristóteles *Eth. Nic.* 1124 b)- es un prototipo de la autosuficiencia que desconoce la dependencia como nota propia de los animales racionales. (1999: 15, 149-150). MacIntyre reencuentra estas diferencias en Tomás de Aquino (1999: 11) y la influencia de este pensador en la comunidad se va a reflejar en la crítica del hombre de gran ánimo como ejemplo de un carácter moral inadecuado.

## 2. El miembro de una comunidad macinteryana

Un determinado tipo moral permite constituir la comunidad pensada por MacIntyre y un determinado tipo de comunidad permite conformar ese miembro: el razonador práctico independiente que reconoce las virtudes de la dependencia<sup>3</sup>. ¿Qué es un razonador práctico? ¿cómo llegan los razonadores prácticos a la independencia?

Según MacIntyre “lo que necesita una planta o un animal es lo que necesita para florecer *qua* miembro de su especie, y lo que necesita para florecer es desarrollar las facultades características que posee *qua* miembro de esa especie” (1999: 82). Este florecimiento se alcanza cuando el individuo se ha formado como “razonador práctico independiente” y, con razonamiento práctico independiente, se refiere “al ejercicio de las facultades humanas de racionalidad en culturas y economías muy distintas y en contextos de práctica muy diversos, como la caza, la agricultura, el comercio o la industria. El significado que el florecimiento tiene para el hombre varía de un contexto a otro, pero en cada uno se desarrollan las potencialidades para florecer de un modo específicamente humano cuando el individuo ejercita las capacidades propias del razonador práctico independiente. Por lo tanto, para entender como sería bueno que viviesen los seres humanos, hace falta saber que significa la excelencia en un razonador práctico independiente, es decir, cuáles son las virtudes del razonamiento práctico independiente” (1999: 95)

Llegar a ser un “razonador práctico independiente” es un logro que supone, en primer lugar, la existencia de los Otros que han contribuido necesariamente a la formación del razonador práctico, partiendo desde la mera subsistencia hasta el enseñarle como puede separarse de sus propios deseos y juzgar sobre los mismos. En segundo lugar, este logro supone el *reconocimiento* de la dependencia: si un razonador práctico no puede reconocer su dependencia no puede adquirir una conciencia adecuada de sí mismo y del porqué de sus acciones; vale decir, no puede alcanzar su independencia psicológica y ética. “El ser humano se transforma en razonador práctico independiente por medio de una serie de relaciones con otras personas concretas capaces de darle aquello que necesita... El ser humano se encuentra ubicado en una red de relaciones de reciprocidad” (1999: 119).

Las *relaciones de reciprocidad* se reproducen cuando cada ser humano da a otro lo que también necesita y sólo en esta medida se desarrollan las virtudes del reconocimiento de la dependencia. “El razonamiento práctico es, por su propia naturaleza el razonamiento junto con otros, generalmente dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. ... a través de ellas cada persona, primero alcanza, y luego recibe, el apoyo necesario para mantenerse en la condición de razonador práctico independiente... De manera que no es posible buscar el bien de uno sin buscar el bien de todos los que participan en esas relaciones, puesto que un individuo no puede tener una comprensión práctica de su propio bien o su florecimiento, separado e independiente del florecimiento del conjunto entero de las relaciones en que se ubica” (1999: 128). Para llegar a ser un razonador práctico independiente, el individuo necesita que los demás lo ayuden –haciendo estos de ese bien, un bien también suyo- para que él, a su vez, se convierta en esa clase de ser humano que hace del bien y de las necesidades y dependencias de los demás, su propio bien, y no porque así lo haya calculado en su interés. “En esta explicación el bien del individuo no se encuentra subordinado al bien de la comunidad ni viceversa. Para conseguir e incluso definir su bien en términos concretos, el individuo debe identificar los bienes de la comunidad como bienes propios...” (1999: 129)

Para aprender a *reconocer la dependencia*, el sujeto debe aprender de aquellos que son más dependientes<sup>4</sup>. Gracias al enfrentamiento con la discapacidad -con lo que significa encontrarse con rostro horriblemente desfigurado, tanto que su imagen sea un obstáculo para poder dirigirse al otro reconociéndolo como ser humano- podemos comprender no sólo

el valor que le asignamos a una apariencia hermosa sino, también comprender, los errores en los juicios de valor que implica (1999: 160). Sólo así se aprenden a separar las cualidades personales del aspecto físico y de la belleza de la voz, vale decir, se aprende como “distanciarnos de nuestros sentimientos de desagrado, repugnancia y horror ante la visión de la apariencia de ciertos rostros” y, por tanto, se aprende que no tenemos un adecuado conocimiento de nosotros mismos porque no sabemos “en que medida nuestros sentimientos están influidos por esos sentimientos”<sup>5</sup> (1999: 161).

El ciudadano de una comunidad macinteryana reconoce que la dependencia de los demás en la niñez, durante la vejez, en la enfermedad o por una discapacidad, es parte esencial de la vida de los animales racionales y que sólo mediante las virtudes que reconocen la dependencia, estos alcanzan su florecimiento.

### **3. *Wancantognaka* o las virtudes que informan la comunidad macinteryana**

La comunidad pensada por MacIntyre exige fomentar las virtudes del reconocimiento de la dependencia. Estas virtudes que no pueden ser concebidas a partir de la contraposición smithiana entre el comportamiento egoísta del mercado y el comportamiento altruista. Los bienes que tienen como fin “nos son más-míos-que-de-otro ni más-de-otros-que-míos, sino que son bienes que sólo pueden ser míos en la medida en que son también de otros” (1999: 141); es decir, en la medida en que son bienes *comunes* auténticos.

Las virtudes que permiten al sujeto transitar desde la dependencia de su facultad razonadora –dependencia de los padres y de los maestros- hasta llegar a ser un razonador práctico independiente fueron enumeradas por Aristóteles: veracidad, coraje, moderación y justicia; sin embargo, afirma MacIntyre que las que le permiten convertirse en un razonador práctico involucran también otras desconocidas por el Estagirita y que son las que le posibilitan participar en las relaciones de reciprocidad. ¿Cuáles son estas virtudes?

Son las virtudes que MacIntyre engloba bajo el término “justa generosidad”. Como no encuentra nombres en el lenguaje ordinario que permitan designarlas, este filósofo, halla en *Wancantognaka* -un término de la nación Lakota perteneciente a la Gran Nación Sioux- una expresión que señala los dos aspectos de justicia y generosidad que implican esta virtud. *Wancantognaka* designa la virtud de los individuos de reconocer su responsabilidad con la familia y la tribu como la virtud de la generosidad que un individuo debe a todos, los que, también, se la deben a él. Una virtud que, como se refiere a *lo que se debe*, si no se realizara se agraviaría a la justicia pero, como lo que se debe *no se puede medir*, si no se ejerciera se faltaría a la generosidad (1999: 142). Reencuentra esta virtud también en Fray Tomás, entendiendo que la misma incluye parte de la caridad y parte de la misericordia. Con respecto al dar, nos dice, un individuo debe dar incondicionalmente, (1) por consideración al otro como ser humano (caridad), (2) porque es lo mínimo que se le debe (justicia), (3) porque el aplacar el dolor ajeno aplaca el propio (compasión): “hay cosas exigidas por la liberalidad, pero no por la justicia, hay lo que se debe por compasión pero no por caridad; pero, por lo general, las virtudes requieren acciones que sean a la vez justas, generosas, benéficas y que se realicen por compasión” (MacIntyre 1999: 143-144). Esta virtud, esta más allá de las obligaciones comunitarias porque su objeto es la necesidad urgente y extrema con independencia del vínculo que se tenga con quien padece. Se ejerce con los

discapacitados y con los extranjeros, vale decir, abarca la hospitalidad con el que es ajeno a la comunidad. La atención hacia la necesidad que implica esta virtud se comprende que es *proporcional a la necesidad* y no a quien la padece.

Decíamos que ante la escasez de explicaciones de la “justa generosidad”, MacIntyre recurre a la versión de la misericordia de Sto. Tomás. La misericordia, sin embargo, es una consecuencia de la caridad y es, por lo tanto, una virtud teologal que tiene su origen en la gracia sobrenatural y no en un hábito puramente natural. A pesar de esto, MacIntyre afirma que es también una virtud secular y que tiene un lugar entre estas virtudes, por más que su fundamento sea teológico<sup>6</sup>. El Aquinate concibe la misericordia como el dolor por la aflicción de otra persona en tanto se la comprenda como propia, ya por la amistad con el que sufre o ya por que se reconoce que uno podía haberlo padecido, vale decir, la misericordia implica *reconocer a todo otro como prójimo* y supone ampliar las relaciones comunitarias hasta incluir a los extraños y cuidar y preocuparse por su bien como si fuera el bien de los miembros de la comunidad.

Las relaciones comunitarias informadas por la virtud de la “justa generosidad” incluyen seis aspectos:

1. Son relaciones comunitarias que implican los afectos.
2. Envuelven relaciones de hospitalidad con los extraños
3. Incorporan a todos aquellos con necesidades urgentes o extremas
4. Como suponen el reconocimiento de la dependencia de aquellos gravemente discapacitados que sólo pueden ser “miembros pasivos” de las redes de reciprocidad -los que nunca podrán más que recibir- para poder tenerlas efectivamente es importante el reconocer que “yo podría haber sido él”
5. Su acción esta fuera de todo cálculo, porque no implican una proporcionalidad exacta entre lo que se da y lo que se recibe y, porque de quienes se recibe muchas veces, no son aquellos a los que se dio.
6. Finalmente, las virtudes que permiten construir y mantener las relaciones de reciprocidad, deben incluir la virtud del *recibir con dignidad* y de *mostrar gratitud* al que nos da. Lo cual supone la *cortesía* con quien da con poca elegancia y la *paciencia* hacia quien no da lo suficiente.

#### **4. Las estructuras políticas de las comunidades**

Las estructuras políticas de una comunidad deben cumplir con tres condiciones para poder conformar las “relaciones de reciprocidad” por medio de las cuales se alcanzan los bienes individuales y los bienes comunes:

- (1) El orden político debe ser producto de una deliberación colectiva, “debe ser expresión de las decisiones políticas de razonadores independientes, en aquellos asuntos en los que es importante que los miembros de una comunidad lleguen a una misma manera de pensar mediante la deliberación racional compartida... de manera que tanto las deliberaciones como las decisiones puedan ser reconocidas como obra del conjunto”

(2) En la comunidad las normas de justicia deben ser coherentes con el ejercicio de la virtud de la justa generosidad. “Las normas... deben satisfacer el criterio de justicia planteado por Marx para una sociedad socialista: cada quien ha de recibir de acuerdo con su contribución” (1999: 153). Por otra parte, “las normas entre quienes tienen la capacidad de dar y entre quienes tienen una mayor dependencia y una mayor necesidad de recibir (los niños, los ancianos, los discapacitados) deben satisfacer el criterio de justicia que Marx proponía para una sociedad comunista: ‘De cada quien según sus capacidades, a cada quien, en la medida de lo posible, según sus necesidades’”<sup>7</sup>”

(3) Las estructuras políticas deben posibilitar que “en las deliberaciones comunitarias sobre lo que requieren las normas de justicia, tengan voz tanto los que posean la capacidad del razonamiento práctico independiente, como quienes sólo pueden ejercer un razonamiento limitado o incluso carecer de él”. Estos, evidentemente, tendrán voz en la voz de sus representantes (1999: 154).

Estas condiciones no se refieren sólo a los fines de la comunidad sino a también a la finalidad que debe existir como *intencionalidad* en las mentes de sus integrantes. Su intención “es imaginar una sociedad política que parta del hecho de que la discapacidad y la dependencia es algo que todos los individuos experimentan en algún momento de su vida y de manera impredecible, por lo que el interés de que las necesidades que padecen las personas discapacitadas sean adecuadamente expresadas y atendidas no es un interés particular... sino el interés de la sociedad política entera y esencial en su concepto de bien común (1999: 154)”

## 5. Una sociedad definida por el bien común de las relaciones de reciprocidad

¿Qué clase de sociedad tiene por fin las relaciones de reciprocidad que permiten fomentar las virtudes del reconocimiento de la dependencia? MacIntyre nos dice que “ni el Estado ni la familia son asociaciones cuyo bien común pueda conseguirse y sostenerse en el tiempo por las virtudes del reconocimiento de la dependencia (1999: 159)”, pero ¿por qué estas estructuras no pueden ser alcanzadas ni por el Estado moderno ni por la familia?

Los cambios en las prácticas con la finalidad de formar razonadores prácticos, que incluyan entre sus hábitos “las virtudes del reconocimiento de la dependencia” y que elijan libremente subordinar el interés privado a los bienes comunes de todos los miembros de la comunidad, no pueden ser alcanzados por los fines del estado moderno por cuatro razones:

1) “El Estado nación moderno se rige por una serie... de acuerdos económicos y sociales que se hallan mas o menos en conflicto unos con otros. El peso de cada uno de esos intereses varía según su poder de negociación político y económico y según la capacidad que tengan para garantizar que sean atendidas, en las mesas de negociación correspondientes, las opiniones de quienes les defienden. El dinero determina... el poder de negociación y la capacidad para negociar, sobre todo el dinero invertido en recursos necesarios para adquirir poder político: recursos electorales, de comunicación y las relaciones con las grandes empresas. Esta utilización del dinero proporciona diversos grados e influencia política a los diferentes intereses. El resultado es que la mayoría de los individuos comparte...

bienes públicos como la garantía de un mínimo orden, pero la distribución de bienes por parte del gobierno no refleja de ninguna manera una opinión general, alcanzada por medio de la deliberación en común regida por normas de indagación racional” (1999: 155).

2) El tamaño<sup>8</sup> de los estados modernos tampoco posibilita una deliberación racional, primero, que pueda ser hecha *en común* y, segundo, que este regida por normas de indagación racional, sobre (a) cuales son las prácticas más adecuadas a la tradición que contextualiza, (b) sobre cuales son los bienes a elegir y (c) sobre como deben ser distribuidos. Además, hace imposible la formación de las prácticas relacionadas con las virtudes de la justa generosidad<sup>9</sup>.

3) “El Estado moderno también se presenta a sí mismo como el guardián de los valores y de vez en cuando apela a la necesidad de dar la vida por el, tal como lo hace todo gobierno que afirma su legítima soberanía política y legal sobre sus súbditos. Ningún Estado puede justificar esa afirmación a menos que sea capaz de asegurar a sus súbditos una mínima seguridad frente a una agresión...”, sin embargo, su importancia no “debe ocultar el hecho de que los bienes públicos del Estado-nación moderno no son los bienes de una auténtica comunidad nacional: cuando el Estado-nación se disfraza como el guardián de un bien común de esa naturaleza, lo más probable es que el resultado sea absurdo o desastroso, o las dos cosas a la vez... los bienes públicos que proporciona el Estado-nación, que son necesarios e importantes, no deben confundirse con el bien común para el que se requiere una identificación comunitaria según las virtudes del reconocimiento de la dependencia”<sup>10</sup>. Para MacIntyre, los comunitaristas cometen el error de “buscar infundir a la política del Estado los valores y mecanismos de participación propio de las pequeñas comunidades” (1999: 167).

4) “La práctica de las virtudes del reconocimiento de la dependencia y... de la independencia requiere una clase muy distinta de búsqueda compartida de bien común... deberá haber una idea compartida sobre la asignación de responsabilidades respecto a las personas dependientes y sobre los criterios a partir de cuáles se mida el éxito o el fracaso en el desempeño de esas responsabilidades... esa idea común habrá de surgir de la deliberación entre todos...” (1999: 157)

Como derivación de estas cuatro razones, quienes pongan en práctica los dos conjuntos de virtudes tiene una doble actitud respecto al Estado-nación, reconocen que es ineludible en el horizonte del mundo moderno y aprovechan los recursos que ofrece<sup>11</sup> pero, también, reconocen que no es capaz de ofrecer un marco modelado por las virtudes de la justa generosidad, para conseguir los bienes comunes de las redes de reciprocidad (1999: 157-158). El cambio de las prácticas que se propone corresponde a la tradición de un proyecto que discrepa en ciertos rasgos medulares del orden económico moderno y, en especial, de su individualismo, de su afán adquisitivo y de la exaltación de los valores del mercado.

El bien de estas comunidades, sin embargo, tampoco puede ser alcanzado por la familia. La familia es una asociación con el *fin* de criar, de educar y de insertar a los hijos en el mundo adulto y en la cual las acciones de los padres ofrecen tanto los recursos como los modelos de inserción, pero, por esto mismo, la calidad de la vida de la familia depende de las relaciones de sus miembros con otras asociaciones intermedias (1999: 158). Dicho de otra manera, la familia no es autosuficiente y sola no basta para conseguir el tipo de

reconocimiento del bien común que demandan las virtudes del reconocimiento de la dependencia<sup>12</sup>.

Según MacIntyre, la filosofía política o social vigente no aborda el tema de los bienes comunes de las sociedades intermedias entre el Estado-nación y las familias y “esa zona intermedia es la que hace falta comprender”. El tipo de sociedad que posee estructuras capaces de formar los hábitos de la justa generosidad corresponde a estas asociaciones y a las relaciones intermedias<sup>13</sup> entre el Estado-nación y la familia y a sus respectivos bienes comunes intermedios. Las acciones dirigidas al bien común de esas asociaciones son las que contribuyen a formar razonadores prácticos independientes que reconocen la dependencia y las virtudes de la justa generosidad (1999: 155). Lo que MacIntyre propone es la reconstrucción de esas formas *locales* de comunidad, comunidades en cuyo seno hay espacio para las actividades de la familia, del trabajo y de las escuelas, consultorios, parroquias, clubes, (1999: 159). Piensa en una variada gama de casos particulares que debieran ser estudiados: desde las comunidades de pescadores de nueva Inglaterra y las comunidades mineras de Gales –con su vida modelada por la ética del trabajo en la mina, por la pasión por los bienes del canto coral y del rugby, y por las virtudes de la lucha sindical contra la propiedad privada de las minas- hasta los pueblos mayas de Guatemala y las polis griegas (1999: 167-168).

La formación de prácticas individuales y colectivas se produce mediante la reproducción de las “formas de vida” de las comunidades intermedias, comunidades capaces, por un lado, de educar a los individuos, para reproducir las formas de *argumentación racional* que justifican estas prácticas y, por otro lado, capaces de dirigir *prácticamente* a las mismas mediante la reproducción de las formas de vida, vale decir, capaces de fomentar una sociedad política que incluya en su concepto de bien común el fomentar estas mismas prácticas (1999: 154-155). Aprender las virtudes relativas al bien común es, ante todo, un conocimiento *práctico*, tales virtudes no se aprenden por la reflexión teórica “sino en actividades cotidianas compartidas y en la evaluación que imponen esas actividades” (1999: 160).

Lo específico de estas comunidades es que sus estructuras se rigen por normas de reciprocidad ajenas al cálculo y que sus fines persiguen la reproducción de estas redes y la educación de sus miembros en las virtudes de la justa generosidad.

## **6. Los requisitos de la comunidad que tiene como fin las redes de reciprocidad**

MacIntyre entiende que “no es posible llegar a ser un auténtico razonador práctico sin ser también en cierta medida un razonador político”, primero, porque los bienes del florecimiento individual solo se pueden conocer a la vez que se conciben los bienes comunes y sólo se pueden reconocer los bienes comunes participando en la deliberación común y aprendiendo de aquellos con quienes tenemos en común esos bienes. Y, segundo, porque no sólo los bienes comunes sino muchos bienes individuales, son bienes compartidos, de tal manera que la importancia que tienen para mi vida no es independiente de la importancia que tienen para la sociedad. (1999: 165).

Esta clase de comunidad exige:

1. que el reconocimiento y el trato que deben tener entre sí los individuos –así sean discapacitados- para cumplimentar el florecimiento de las virtudes del tipo de la justa generosidad y contribuir al bien común sea un *reconocimiento político*.
2. que la actividad política deba entenderse como una faceta de *toda* actividad práctica cotidiana de los miembros de la comunidad (1999: 166).
3. El tamaño reducido de las comunidades que posibilite los encuentros *cara a cara*, indispensable para la deliberación racional compartida para perseguir los bienes comunes.

Renunciar a la persecución de los intereses individuales en procura de la consecución del bien común y de las redes de reciprocidad, implica rechazar los objetivos económicos y las prácticas del capitalismo y de la sociedad de consumo. Las instituciones en las cuales se materializa una comunidad de esta clase, “aunque adopten formas económicas diversas, tienen los siguientes rasgos en común: no promueven el crecimiento económico y requieren un aislamiento considerable y protección contra las fuerzas generadas por los mercados externos” (1999: 170).

En estas pequeñas comunidades “la pregunta política fundamental” es sobre los recursos que cada individuo y cada grupo puede aportar para contribuir al bien común. En una comunidad, está en el interés de todos sus miembros, que cada quien sea capaz de hacer su propia contribución. En el aspecto económico, “lo que importa es que no sean muy grandes las desigualdades de ingreso o riqueza, porque la desigualdad en sí misma tiende a producir conflictos de intereses y hace difícil que los individuos entiendan sus relaciones sociales en términos de un bien común” (1999: 169).

## **7. Utopía y realidad de las comunidades macinteryanas**

Anticipándose a las críticas, MacIntyre reconoce que “estas normas son más bien propias de una *utopía* y muy poco frecuentes fuera de ella, y que cuando se intenta ponerlas en práctica... suele hacerse de manera más bien imperfecta” pero, asimismo, asevera que “procurar vivir con las normas de una Utopía no es utópico, aunque sí supone rechazar los objetivos del capitalismo avanzado. (1999: 179)”. Entiende que estas formas institucionales y las normas que permiten su conservación no son sólo un proyecto utópico, sino que ya existen y son efectivamente aceptadas, aunque en diferente medida, en distintas instituciones -como clubes, escuelas, sindicatos, parroquias- en los cuales se produce de manera recurrente una resistencia a los objetivos de la sociedad de consumo (1999: 169).

Esta comunidad local consiste en la reunión de variadas asociaciones intermedias, que tienen como fin alcanzar el florecimiento de los animales racionales. El *fin* de la comunidad es formar razonadores prácticos independientes que ejerciten las virtudes del reconocimiento de la dependencia como medio de alcanzar los bienes comunes a todos los miembros, bienes que suponen entre ellos, la reproducción de estas redes de reciprocidad. La comunidad de familias y asociaciones intermedias para una vida plena tiene un fin ético, que *todos* sus miembros consideran por deliberación racional común y que incluye dos objetivos: en primer lugar, la satisfacción de las necesidades de *todos* sus miembros -*sean activos o pasivos y en estado de dependencia*-, ya que para la satisfacción de estas conforman los hombres estas comunidades para, esto mediante, conducir a la plenitud del

florecimiento los animales racionales, por medio del ejercicio de las virtudes de la justa generosidad, tal como son concebidas por esa comunidad singular. Sólo una concepción política de la comunidad que reconozca la aflicción, la enfermedad y la discapacidad permanente, reconocerá la dimensión de la dependencia de los animales racionales; dimensión que esta ausente en ciertos aspectos de la doctrina aristotélica y, olvidada, en la antropología moderna.

---

<sup>1</sup> El presente trabajo analiza las modificaciones que MacIntyre establece con relación a su noción de comunidad en su obra de 1999, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, respecto a sus trabajos anteriores. Sus ideas iniciales sobre la comunidad las hemos retratado en un escrito previo: *La comunidad según MacIntyre I. La rehabilitación de la polis aristotélica dentro del estado liberal*.

<sup>2</sup> En *Tras la virtud*, MacIntyre, afirmaba “que aunque esta descripción de las virtudes es teleológica, no exige acuerdo con la biología metafísica de Aristóteles”. Situándose en una posición neoaristotélica enfrentada con una lectura de Estagirita fundada en su metafísica, propugnaba que una “descripción socialmente teleológica puede apoyar la interpretación general de las virtudes según Aristóteles lo mismo que su descripción biológicamente teleológica” y que estas “diferencias... más bien refuerzan el punto de vista general aristotélico, en vez de debilitarlo” (1981: cap 14, 233, 244) y cfr., (1999: 10)

<sup>3</sup> MacIntyre advierte que el punto de partida de casi, y casi sin casi, toda la filosofía moral moderna siempre supuso la existencia de razonadores prácticos, independientes y maduros, cuyas relaciones sociales son las del mundo adulto pero sin preguntarse como llegan a ser tales (1999: 99).

<sup>4</sup> No de otra manera era la educación de los criollos en nuestra tierra. Lucio V. Mansilla cuenta de su abuela Doña Agustina de López Osornio de Ortiz de Rozas “que todos los viernes hacía enganchar el coche grande... para irse por los suburbios a distribuir limosna entre los menesterosos reales y traerse a casa, donde había una sala hospital, alguna enferma de lo más asqueroso, que colocaba en el coche al lado mismo de una de sus hijas, la que estaba de turno, y a la cual le incumbía el cuidado de la desgraciada hasta el momento en que sanaba o el cielo disponía otra cosa”. Así educaba Ña Agustina, y así lo educo al Restaurador. (Chávez: 169)

<sup>5</sup> Sólo el encuentro con las personas discapacitadas “nos permite descubrir fuentes de errores en nuestro razonamiento práctico que desconocíamos hasta el momento... en la medida que dichos errores derivan de las normas imperantes en el entorno social, para liberarse de ellos en el razonamiento deliberativo, será necesario transformar ese entorno a la vez que uno mismo... Alguien que no entienda ni identifique esas virtudes tampoco sabrá, probablemente, como ejercitarlas cuando llegue a padecer bien una discapacidad que lo desfigure o bien cualquier otra discapacidad... que requieren los recursos que proporcionan esas virtudes” (1999: 162).

<sup>6</sup> Pensamos que MacIntyre yerra diametralmente en este punto. A pesar de sus argumentos, no coincidimos en que la misericordia sea una virtud que pueda sostenerse en el ámbito de una comunidad puramente secular *desconociéndose* su fundamento teológico sobrenatural, exceptuando en casos de expresa asistencia sobrenatural divina, como ampliaremos en el último punto. Sobre la secularización moderna del fundamento teológico del amor cristiano, su falta de sostén fuera del ámbito de la fe y las consecuencias históricas de este proceso, ver Romano Guardini, *El servicio al prójimo en peligro*. La virtud de la misericordia esta relacionada con el concepto de prójimo y con la noción de *amicitia*, conceptos procedentes del ámbito de la fe y que son incorrectamente supuestos por MacIntyre en el orden natural bajo su noción de animal racional y su noción de red de reciprocidad. Para la diferencia entre el concepto natural de próximo y el teológico de prójimo ver *Prólogo al libro del Dr. Belisario Tello, “Eidología y Analogía de la Justicia y la Amistad”* (de Anquin 1972).

---

<sup>7</sup> MacIntyre (1999: 154) cita la *Crítica al programa de Gotha* (Marx 1891: 33), para apoyar su concepción de comunidad fundada en el ejercicio de una virtud semejante a la misericordia de Santo Tomás. Reconoce que la limitación de los recursos económicos permite una aplicación imperfecta de este criterio en la comunidad pero que, “de cualquier modo, hace falta esa aplicación imperfecta de la idea de justicia... para que sea posible una forma de vida donde sea eficaz la invocación al mérito pero también sea eficaz la invocación de la necesidad, de modo que sea justa para los independientes pero también para los dependientes” (1999: 154)

<sup>8</sup> El tamaño pequeño de las asociaciones intermedias y de los encuentros cara a cara que permiten, en cambio, son elementos indispensables “para el logro compartido de los bienes comunes de quienes participan en la deliberación racional necesaria para mantener las redes de reciprocidad” (1999: 167)

<sup>9</sup> La actividad política deliberativa *común* se contrapone a la concepción de la actividad política del estado moderno “según la cual existe una exigua minoría de la población que hace de la política su ocupación y preocupación activas, políticos profesionales y semiprofesionales, y una inmensa mayoría pasiva que sólo debe movilizarse en momentos determinados, como en las elecciones o en situación de crisis nacional. Existen enormes diferencias entre las elites políticas... y la gran mayoría de la población... en la cantidad de información que cada grupo requiere y recibe. Un electorado moderno puede operar como lo hace porque dispone tan sólo de explicaciones sumamente simples y pobres de los asuntos, a la vez que las elites se dirigen a los electores de un modo que deliberadamente revela tanto que oculta” (1999: 166). Para MacIntyre, las formas democráticas como no democráticas de la política contemporánea se han vuelto ajenas al tipo y al grado de participación política que tuvieron originariamente los individuos en las luchas revolucionarias que se realizaron durante la modernidad para alcanzar la ciudadanía.

<sup>10</sup> El complemento de la representación errónea del Estado-nación concebido como una comunidad “es la concepción igualmente errónea de que sus ciudadanos constituyen un *Volk*, una colectividad cuyos vínculos han de extenderse al cuerpo entero de ciudadanos y aun así deben ser tan vinculantes como los lazos de parentesco y vecindad. Una colectividad de esa naturaleza no puede existir en el Estado-nación moderno y fingir que existe es siempre un disfraz ideológico para ocultar realidades siniestras” (1999: 156-157).

<sup>11</sup> Las relaciones con el Estado-nación y con los diversos órganos gubernamentales son esenciales: “ya sólo por los recursos ingentes que maneja o por las facultades legales coercitivas de que dispone y las amenazas que lleva consigo su benevolencia torpe y distorsionada, nadie puede negar que su relación con el Estado tenga una importancia considerable. Toda relación racional de los gobernados con el gobierno de un Estado-nación requiere que los individuos y grupos sopesen cualquier posible beneficio contra el costo de al menos de aquellos aspectos en que el Estado aparece como una enorme empresa de servicios públicos” (1999: 156).

<sup>12</sup> “Los bienes de la vida familiar se alcanzan en los bienes de la comunidad y junto con estos...el bien común de una familia sólo puede alcanzarse en el proceso de conseguir los bienes comunes de la comunidad a que pertenece (1999: 159)”.

<sup>13</sup> Para MacIntyre, el hombre es una unidad, en la que los diferentes aspectos de su existencia espiritual y social están dirigidos según una ordenación jerárquica hacia un modo de vida unificado. Cada uno de estos variados aspectos tiene su propia importancia “es el individuo *qua* unidad biológica, el individuo *qua* miembro de una familia, el individuo *qua* ciudadano de esta comuna... el individuo *qua* fraile o monje benedictino... De aquí surge una variedad de tensiones, y los problemas prácticos de la integridad del yo son la contrapartida de los problemas prácticos de las jurisdicciones competentes. Las virtudes que informan conjuntamente las acciones de un yo integrado son también las virtudes de la comunidad política bien integrada (1990: 184-185)”. Esto significa que las personas “a menudo... pertenecen a más de una comunidad y forman parte de más de una red de reciprocidad”. De ahí que nos aclare que si habla, “en aras de la simplicidad, de *la* comunidad o la red a la que pertenece una persona, el lector deberá suponer el término que completaría las disyuntivas: ‘comunidad o comunidades’, ‘red o redes’” (1999: 145)

## Bibliografía

---

MacIntyre, Alasdair (1981) *After Virtue*. Universidad de Notre Dame Press. Scott Meredith Literary Agency, New York. Trad. Amelia Varcárcel, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001.

(1990) *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Universidad de Notre Dame Press. Scott Meredith Literary Agency, New York. Trad. R. Rovira, *Tres Versiones Rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Rialp. Madrid, 1992.

(1999) *Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company. Trad. Beatriz Martínez de Murguía, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. Maria Araujo y Julián Marías; Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1945, 1985, (4º)

Chávez, Fermín, *Iconografía de Rosas y de la Federación* (3 Vol.), Editorial Oriente, Bs. As. 1970/1972.

de Anquin, Nimio, *Escritos Políticos*, Instituto Leopoldo Lugones, Santa Fe, 1972.

Guardini, Romano, (1956) *Der Dienst am Nächsten im Gefahr*, conferencia pronunciada el 27/09/1956, ante la Unión de Madres Alemanas de Familia de la Cruz Roja, en Munich. Trad. de José María Valverde, *El servicio al prójimo en peligro*, ed. Lumen, Bs. As. 1989.

Marx, Karl, (1891) *Kritik des Gothaer Programms*. s/trad. *Crítica del Programa de Gotha* Editorial Polémica, Bs. As. 1972.