

La propuesta de Alasdair MacIntyre

Oscar Mejía Quintana

El debate entre comunitaristas y liberales se ha convertido en Estados y Europa, en una discusión que ha trascendido los círculos académicos, expresando dos propuestas claramente diferentes y con consecuencias decisivas para el destino de la democracia a nivel global. El principal representante del comunitarismo es, sin lugar a dudas, Alasdair MacIntyre, cuyo pensamiento es analizado en el presente ensayo.

"The lawyers, not the philosophers, are the clergy of liberalism".

Alasdair MacIntyre



Los fundamentos del comunitarismo

LA CRISIS DE LA MODERNIDAD, que había tenido sus antecedentes durante este siglo en la crítica a la categoría de racionalidad de la Escuela de Frankfurt y, posteriormente, en la del estructuralismo a la categoría de subjetividad, llega al terreno político-moral desde tres vertientes diferentes: la ética del discurso de

Habermas y Apel; el neocontratualismo, uno de cuyos autores más representativos será John Rawls, además de Nozick y Buchanan; y, finalmente, el comunitarismo con Alasdair MacIntyre entre sus más reconocidos exponentes.

De los tres, sin duda esta última corriente constituye el cuestionamiento más radical del proyecto

político-moral moderno ya que su argumento apunta a la debilidad suprema de los modelos de corte universalista que Kant lleva a su apogeo: los principios universales, no sólo están fundamentados en forma inconsistente, sino que su debilidad reside en su incapacidad para generar relaciones humanas solidarias, al caer presos de un formalismo vacío fruto de su misma pretensión de universalidad ahistórica¹.

El argumento central del comunitarismo será su replanteamiento de las estrategias racionalista y cognitivista kantianas y su vuelta a los presupuestos aristotélicos y hegelianos, desarrollando una **ideología de la phronesis** y recuperando la idea sustantiva de tradición como terapia al fracaso racionalista². Su búsqueda de una ética normativa sustantiva surge como reacción a los procedimentalismos vacíos, incapaces de dar respuesta a la fragmentariedad del presente ni de formular tareas globales y estratégicas sobre la sociedad.

El comunitarismo opone, a nivel moral, tres tipos de objeciones al proyecto moderno: primero, la preeminencia de las formas de la sensibilidad moral frente al cognitivism; segundo, la imprescindibilidad del juicio moral

y su marcado carácter contextual; y, tercero, el carácter histórico-cultural y material de los valores y los criterios de valoración morales. Todo ello con las consecuentes implicaciones para el dominio de la política que los comunitaristas conciben estrechamente relacionada con la ética.

Otro de los aspectos sustanciales de la crítica comunitarista será su oposición a la separación entre lo justo y lo bueno que establece la moral racionalista. La modernidad establece una separación entre lo bueno (privado) y lo justo (público) que carece de sentido para aquella, mientras que el comunitarismo no puede pensar lo justo sino como forma del bien.

Además, el bien tiene una obligada referencia contextual desde donde se define lo ético. Tanto el kantismo como el utilitarismo constituyen reducciones universal-formalistas de la vida moral, limitando a un único lenguaje la pluralidad de la identidad moderna, provocando así conflictos irresolubles en el mundo de la vida.

La moral universalista, sostiene el comunitarismo, se ciega con principios abstractos y conduce al irracionalismo ante problemas concretos. Sólo acudiendo al relato de nuestra propia tradición podemos comprender la identidad

moral de nuestras culturas. De esta manera, la noción de justicia y moral se vincula a la comunidad

que la practica: el hecho moral no es un hecho de razón sino un "faktum historiae"³.

El fracaso del proyecto moral moderno

ALASDAIR MACINTYRE ES, entre los comunitaristas, quien ha formulado las críticas más demoledoras contra el proyecto ilustrado. Su punto de partida lo constituye la reflexión sobre la naturaleza del desacuerdo moral de la modernidad que él sintetiza en tres puntos: la inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales; el carácter pseudoracional e impersonal de estas argumentaciones antagónicas; y el pluralismo moral como expresión de una mezcla malsonante de fragmentos de discursos yuxtapuestos.

La transición de un lenguaje moral de un marco histórico a otro degeneró en el desorden moral que ha caracterizado a la modernidad. Los discursos morales del pasado han sido descontextualizados de su medio cultural y social, dando pie con ello al emotivismo y su tesis de que la discusión moral es inacabable, justificando así, por extensión, la crisis moral del mundo de la vida.

La fuente de todo esto fue el fracaso de la Ilustración en resolver los problemas teóricos y prácticos de índole moral de su momento. Su

origen es la aprobación por parte de la Enciclopedia francesa de un discurso ilustrado que había sido fruto de la cultura nordeuropea, escocesa, inglesa, alemana, danesa y prusiana. Francia no poseía las condiciones que propiciaron el pensamiento ilustrado en esos países: la experiencia protestante, una clase instruida e insertada en el manejo del Estado y una universidad pujante. Al carecer de ello la asimilación de los presupuestos ilustrados será desde el inicio un proceso arbitrario y el discurso moral reflejaría, por su intermedio, este tipo de contradicciones.

Ruptura, autonomización y justificación racional de la moral proporcionan el trasfondo histórico sobre el cual llega a ser confuso el discurso moral contemporáneo. Kant, paradójicamente, será quien mejor exprese esa limitación. Para MacIntyre la filosofía moral kantiana partirá de dos tesis centrales sencillas pero absolutamente engañosas: primero, que las reglas morales son universales y, segundo, que la voluntad del sujeto impone su autocumplimiento racional, postulando, así, principios

1/ Victoria Camps, "Presentación" en *Concepciones de la ética*, Madrid, Editorial Trotta, 1992, pp. 11-27.

2/ Carlos Thiebaut, "Neoristolismos contemporáneos" en *Concepciones de la ética*, Madrid, Editorial Trotta, 1992, pp. 29-52.

3/ Ibid.

que pueden ser asumidos independientemente de circunstancias y condiciones concretos.

Este proyecto de proveer a la moral de validación racional no logra su objetivo y deja al discurso moral moderno sin posibilidad de justificación. Las argumentaciones de autores ilustrados como Kant, Diderot, Hume y Smith fracasan porque intentan conciliar una visión autónoma de la naturaleza humana con una legislación moral heredada del teísmo, la cual pretenden justificar racionalmente como asumida libremente por el sujeto. Cualquier intento de esta especie estaba destinado al fracaso debido a la discrepancia irreconciliable entre ambas dimensiones.

Los autores modernos rechazan la visión teleológica de la naturaleza humana rompiendo así el esquema triádico hombre-virtudes-finalidad. Permanecen, entonces,

La naturaleza de las virtudes

LA INTERPRETACIÓN ARISTOTÉLICA DE LAS VIRTUDES configura la tradición clásica del pensamiento moral. La *Ética a Nicómaco* expresa esta interpretación implícita en el pensamiento, lenguaje y acción de un ateniense educado. Es la voz racional de los mejores ciudadanos de la ciudad-estado y mantiene que ella es la

tres dimensiones cuya relación es "oscuramente problemática": por un lado, el sujeto autónomo; por otro, los preceptos morales racionales, sin finalidad externa; y una tercera, indeseable pero necesaria, la de la deidad como garante. La modernidad hereda así fragmentos incoherentes de un esquema coherente de pensar y de actuar sin que ninguno se diera cuenta del "afán quijotesco" de fundamentar racionalmente la moral sobre esos supuestos.

Los problemas de la teoría moral son, pues, el producto de la pretensión paradójica de la Ilustración de querer concebir como soberano moral al individuo con preceptos morales que, al carecer de finalidad, tendrán que volver a ser justificados por una ley divina. Semejante galimatías es la fuente del desorden moral contemporáneo.

única forma política en que las virtudes humanas pueden ser auténticamente demostradas⁴.

Aristóteles da una descripción del bien que es a la vez local y particular, cósmica y universal: esta tensión entre ambas esferas se percibe en toda su ética. Rechaza la identificación del bien con el dinero, el honor y el placer y lo

define como la **eutaimonía** que significa bienaventuranza, felicidad o prosperidad.

Las virtudes son cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la felicidad y cuya carencia frustrará su movimiento hacia el telos. El bien del hombre es la vida humana vivida a lo óptimo y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de su vida: el hombre no puede lograr su telos sin las virtudes.

El resultado de ello es una elección cuya consecuencia es una acción buena: las virtudes son disposiciones para sentir y actuar particularmente. Este ejercicio de las virtudes exige juzgar y hacer lo correcto, en el momento correcto y de forma correcta: no es una aplicación rutinaria de normas⁵.

La virtud central es la **phronesis** que caracteriza a quien sabe lo que es debido y tiene orgullo de reclamar lo que se debe. Las virtudes intelectuales se adquieren por enseñanza y las de carácter por medio del ejercicio habitual. De esta manera las disposiciones iniciales naturales se transforman en virtudes de carácter, ejercitando virtuosamente tales disposiciones.

Las virtudes están hechas para la **pequeña comunidad** que conforma la polis: el vínculo está

dado por la amistad y la amistad es ella misma virtud. La noción de comunidad política como proyecto común será otro de los conceptos ajenos a la modernidad.

Las virtudes dependen de una práctica, un orden narrativo de una vida humana única y una descripción de la tradición moral que la ha generado. La virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide lograrlos⁶.

El Estado moderno carece de conceptos y aptitudes para ser **educador moral** de la comunidad, pues la modernidad fragmenta la vida humana en multiplicidad de segmentos sometidos a sus propias normas lo que se complementa con la tendencia a pensar atomísticamente y a analizar acciones complejas descomponiéndolas en elementos simples. Todo redundando en el establecimiento de una separación tajante entre el individuo y los roles que representa. El yo concebido segmentariamente no puede ser soporte de las virtudes aristotélicas.

La unidad del yo reside en la unidad de la narración de la vida que enlaza nacimiento, vida y muerte, como comienzo, desarrollo y fin de la narración. La **historia**

4/ Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987, pp. 185-206

5/ Ibid, pp. 226-251.

6/ Ibid, pp. 252-277.

narrativa resulta ser el género básico de las acciones humanas, como por ejemplo la conversación. Porque la vida se vive narrativa-mente y se entiende en términos narrativos. La narración es la forma apropiada de entender la acción. La vida no es, de hecho, más que una serie de fragmentos inconexos que la narración une. **El hombre es un animal que cuenta historias** y contar historias es la clave de la educación virtuosa: en la narración

se define el telos de la vida humana.

Los conceptos de narración, inteligibilidad y responsabilidad presuponen la aplicación de la identidad personal. La unidad de la vida moral es la unidad de un relato de búsqueda susceptible de ser narrado. La vida individual está siempre embebida de las comunidades de las que se deriva la identidad personal. Un hombre es las tradiciones heredadas de su pasado.

La justicia como virtud

LA SUSTANCIA DE LA MORAL MODERNA es cada vez más escurridiza y esa indefinición altera el carácter de la vida pública y privada. Lo que ello significará para la vida pública dependerá de una virtud: la justicia⁷. Aristóteles considera la justicia como la primera virtud de la vida política. La comunidad que carece de acuerdo práctico sobre la justicia carece de base para la comunidad política. La crisis moral moderna ha desembocado en la confusión de las nociones de derecho y utilidad.

La cultura pluralista carece entonces de método o criterio racional para contrapesar pretensiones basadas en el legítimo derecho y la necesidad. Las teorías procedimentalistas del liberalismo

funcional aspiran a fundamentar la justicia en una interpretación de la igualdad de derechos frente a necesidades y medios o, simplemente, al derecho de poseer lo que el individuo ha adquirido.

Ninguna concede lugar central al mérito en sus alegatos sobre la justicia: la sociedad se compone de individuos que deben avanzar juntos y formular reglas comunes. Las reglas salvaguardan a cada uno en tal situación, pero en esta visión individualista el mérito —y las virtudes que lo fundan— es descartado.

La realidad es que más allá de las reglas subsisten conflictos de comunidades que mantienen su tradición moral desbordado los procedimientos: el consenso social

parece imposible y se escuda tras una retórica política pseudopluralista. La única función de la justicia es, entonces, mantener la paz entre grupos antagonísticos que apoyan concepciones de justicia rivales, negociando sin invocar ningún principio moral y en una situación de conflictos sin salida.

La política moderna no puede lograr consenso político auténtico porque el gobierno no expresa la comunidad moral de los ciudadanos sino un conjunto de convenios institucionales para lograr la unidad burocrática, sin identidad ni fundamento moral.

El conflicto de tradiciones

EN SU ÚLTIMA OBRA, *¿Whose Justice? Which Rationality?*⁸, MacIntyre intenta, como lo sostiene en el Prefacio, superar muchas de las debilidades de *Tras la Virtud*, radicalizado aún más sus planteamientos a partir de una interpretación aguda y vertical sobre el significado de la cultura política y moral liberales.

Su análisis se centra en mostrar la postura hegemónica asumida por la tradición y racionalidad de la cultura liberal, en las cuales se enmarca su concepción de justicia, y su alternativa final se plantea en términos de una potencialización narrativa de todas las tradiciones en conflicto contra la absolutización de la cultura liberal moderna.

El libro presenta cuatro tradiciones en conflicto, expresión de modos de vida social diferentes⁹. La tradición aristotélica que emerge de la vida retórica y

reflexiva de Atenas; la tradición agustiniana que florece en los monasterios de las órdenes religiosas y en sus entornos seculares y da pie a la versión universitaria tomística; la tradición escocesa, síntesis del calvinismo agustiniano y aristotélico-renacentista que impregna el sistema jurídico y universitario en la modernidad temprana; y, finalmente, la tradición liberal que reniega de toda tradición en nombre de principios abstractos, universales y racionales, convirtiéndose ella misma en una tradición en conflicto con todas las anteriores.

Cada tradición es parte de una historia y cultura con una concepción de justicia y racionalidad práctica que ha entrado en conflicto con otras tradiciones con diferentes patrones de desarrollo y en diferentes momentos de la historia.

7/ Ibid, pp. 300-315.

8/ Alasdair MacIntyre, *¿Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1988.

9/ Ibid, pp. 164-182.

La concepción aristotélica emerge del conflicto con la polis antigua. La concepción agustiniana del cristianismo caracterizará el medioevo en confrontación con Aristóteles.

La concepción tomista retomará a Aristóteles en confrontación con Agustín. Mientras que en el inicio de la modernidad, Agustín será retomado por la concepción calvinista y Aristóteles por la renacentista dando origen a la simbiosis del siglo XVII escocés cuyo climax será la confrontación anglicana de Hume. Finalmente, el liberalismo entra en conflicto con todas estas tradiciones a partir de la Ilustración.

Liberalismo como tradición

UNA TRADICIÓN DEVIENE MADURA cuando logra confrontar y encontrar una vía racional totalmente diferente e incompatible con otras. Tales confrontaciones dan confianza en las propias tradiciones al mostrarse capaces de ofrecer recursos y posibilitar transformaciones al interior de las propias. La tradición ofrece una perspectiva enraizada en circunstancias contingentes, desacuerdos y perplejidades no generalizables que la identifican y la hacen irreducible a otra.

La paradoja del cosmopolitismo liberal moderno, sostiene MacIntyre, es su creencia de que todo fenómeno cultural puede ser traducido al lenguaje de la

A estas tradiciones centrales habría que sumar —señala MacIntyre— otras tradiciones tangenciales igualmente importantes, pero ignoradas por la cultura iluminista: la contraparte judaica de Agustín y la tradición prusiana de la teología protestante, además de la representada por Kant, Fichte y Hegel que confronta la tradición personalizada por Hume. Adicionalmente, otras de enorme significación cultural y geográfica como la tradición islámica, que es también una reinterpretación de Aristóteles, y las tradiciones radicalmente diferentes de India y China, subestimadas siempre por la cultura liberal moderna.

modernidad. La verdad es que las tradiciones son claramente incompatibles y no hay una tradición neutral desde la cual observar a las demás.

Incluso las teorizaciones filosóficas, así como las intuiciones, son meras opiniones mediadas por nuestra pertenencia a una cultura. El proyecto de lograr fundamentar un orden social desde donde desligarse de la contingencia y la particularidad de una tradición es imposible. Tal proyecto, ingenuamente universalista, con la pretensión de ser independiente de toda tradición, no es más que un absurdo proyecto de filósofos que intentan vanamente emanciparse de la "tiranía" de la tradición, de la

que, sin embargo, nunca pueden escapar.

En este marco, la sociedad liberal aspira —y, de hecho, lo hace— a determinar un espectro de necesidades, confiriéndoles, además, un orden jerárquico a las mismas. Lo paradójico de todo ello es que la "primera persona" de esta cultura liberal se convierte, caprichosamente, en el "nosotros universal" como justificación de patrones de juicio y pautas de acción. Además, el nosotros deviene impersonal y nace un nuevo artefacto socio-cultural: el individuo, no en cuanto al ciudadano como en la tradición aristotélica, ni en cuanto propietario como en la tradición anglicana de Hume, sino el **individuo qua individuo** de la sociedad liberal.

Ello determina una forma de razonamiento práctico desconocido por otras culturas, en tres sentidos:

- la ordenación de preferencias sociales es "elaborada" por cada individuo;
- estas preferencias son traducidas a decisiones y acciones públicas;

Imposibilidad del consenso político

LA SOCIEDAD MODERNA no es, pues, un consenso sino una división y conflicto de concepciones. No existe un perfil de pensamiento y juicio coherente sino una amalgama de fragmentos socio-culturales e históricos

- la acción individual busca la maximización de la satisfacción de tales preferencias.

La **justicia** deviene, entonces, una colección de principios regulativos que permitan que la cooperación e implementación de las preferencias pueda maximizarse al extremo con un mínimo de conflicto. De allí que la función de la justicia esté compelida a "cumplir", permanentemente, niveles de "discusión pública" que terminan legitimando la concepción procedimentalista liberal.

El liberalismo absolutiza su concepción tras la careta de la neutralidad, siendo él mismo una tradición como cualquier otra. Sus "alternativas" se imponen tras la "posibilidad institucional" del voto, el consenso o la "decisión" individual. El problema, sostiene MacIntyre, es que cada individuo se ve obligado a presentar su listado de preferencias, obviando las de los demás "individuos" y, por tanto, generando contradicciones y conflictos internos en su personalidad, como lo vieron claramente Freud y Lacan.

heredados. En ella se encuentran pedazos de puritanismo, catolicismo, judaísmo, iluminismo francés, iluminismo escocés, liberalismo económico del siglo XIX y liberalismo político del siglo XX¹⁰.

¿Cómo escoger, entonces, entre concepciones rivales e incompatibles de justicia alimentadas desde diferentes racionalidades morales, sociales y políticas? Toda concepción de la justicia depende de una racionalidad práctica que la determina y el conflicto de tradiciones en la sociedad moderna es ocultada por la **retórica del consenso** que disfraza la radicalidad de los desacuerdos.

Este conflicto deja a los ciudadanos huérfanos de orientación salvo por las que intentan proporcionarle dos tipos de fuentes: la **discusión filosófica académica**, que homogeniza las diferencias sin precisar ni concluir nada, y la proveída por las **comunidades organizadas** (iglesias, sectas, asociaciones políticas, etcétera), con creencias y estándares de racionalidad compartidos. Lo absurdo de todo este conflicto es que el punto de vista imparcial, neutral, universal, desde el que supuestamente podría aquel resolverse, es asimilado al del individuo de la cultura liberal, lo que lo convierte en una caricatura de imparcialidad.

La cultura moderna ha asumido una confianza absoluta en el argumento racional dejando de lado la interpretación de la fe, incluso la secular. El liberalismo racional descalifica, entonces, como no iluminista a toda expresión

religiosa o fundamentalista, dando como resultado que la cultura moderna haya quedado inhabilitada para dar una respuesta consistente, precisamente en términos racionales, sobre las concepciones de justicia y las racionalidades prácticas que las sustentan.

Inadvertidamente la visión racional ha excluido otras interpretaciones y todas terminaron aceptando los estándares de racionalidad impuestos para el debate, pese a que no todas las tradiciones comportan tales instancias de discusión racional. Tras el argumento del iluminismo sobre la irracionalidad de algunas tradiciones, se descalifica a todas las que no pueden controvertir con los mismos estándares racionales de la cultura liberal.

Las tradiciones difieren no sólo en cuanto a su concepción de justicia y racionalidad práctica sino también en cuanto a su catálogo de virtudes, su concepción de sí mismas, sus cosmologías metafísicas. En últimas, en la manera cotidiana con la cual llegaron a su concepción de racionalidad práctica.

Cada tradición tiene una historia propia que incluye su confrontación con las otras tradiciones y que se resume en su propia expresión narrativa. No hay punto de compromiso entre ellas, salvo el de la tradición liberal que quiere inhabilitarlas.

No es tanto una **incompatibilidad lógica** como, más allá, una inconmensurabilidad entre las diferentes tradiciones. Aunque compartan presupuestos lógico-formales, cada una tiene su propio estándar de razonamiento y su propio respaldo de creencias, con lo cual todas asumen el "diálogo" con otras tradiciones desde su tradición específica cuya precomprensión las inhabilita para compartir los estándares de la otra.

Ello conlleva dos puntos de vista: el **relativista**, desde el cual nada puede ser comparado, y el **perspectivístico**. Este último lleva a la conclusión de que es inútil pretender asumir una perspectiva neutral de racionalidad práctica. Complementa con ello al relativismo reconociendo que toda verdad hace parte de una tradición de afirmaciones y conflictos. Como

Nietzsche lo anticipó, la multiplicidad de tradiciones no sólo es una multiplicidad de perspectivas sino de compromisos conflictivos donde sólo los conflictos, racionales o no, son posibles¹¹.

Con esto, de nuevo, la pretensión de universalidad de la cultura liberal moderna sólo puede ser comprendida como un "tipo ideal" desde el cual otras tradiciones pueden aproximarse entre sí pero cuyo resultado es, también, un "ciudadano ideal" de ninguna parte que no pertenece a ningún contexto social, cultural o lingüístico. Sólo las tradiciones que reconocen la **posibilidad de la intraductibilidad** de otras tradiciones a su propio lenguaje pueden ser capaces de acercarse entre sí y cuestionar la hegemonía de la tradición liberal.

Subversión del liberalismo

EL CUESTIONAMIENTO POR LA JUSTICIA Y LA RACIONALIDAD conduce a la conclusión de que cada concepción de justicia requiere, como su contraparte, una de racionalidad. La diversidad de concepciones responde también a la diversidad de contextos que le dieron nacimiento. No se trata sólo de diferencias filosóficas pues la filosofía también debe ser

comprendida como un todo, es decir, en el marco de un contexto social e histórico.

Frente a un conflicto de tradiciones, ¿cómo puede ser racional responder? Usualmente la respuesta a ello supone la existencia de estándares racionales desde los cuales juzgarlos. Pero esta falsa creencia debe ser desechada para comprender que

10/ Ibid, pp. 1-11

11/ Ibid, pp. 349-369.

ello representa el **agón** de un encuentro ideológico y no es el mismo espectro de problemas para todos.

Ello debe ser abordado desde los niveles de doctrina, historia y discurso en cada persona y no de una manera general y abstracta. Lo cual es una oportunidad de autococimiento y reconocimiento que depende, en últimas, de lo que una persona siempre haya tomado por cierto. El individuo asume sin cuestionar las formas liberales dominantes de la vida pública pero dibujándolas sobre múltiples tradiciones.

Esta fragmentación se expresa en actitudes éticas divididas y principios morales y políticos inconsistentes. Igualmente en una tolerancia forzada entre diferentes racionalidades y una compartimentación de sí mismos en **lenguajes fracturados**, desde los propios de uso cotidiano hasta los "transnacionales" de la cultura liberal contemporánea.

En este contexto, ¿cómo puede alguien comprometerse argumentativamente en un diálogo efectivo, salvo con la propia tradición en la que vive? Los estándares de racionalidad de cada tradición y un discurso fragmentado invitan al hombre moderno a un **autoconocimiento incoherente** de sí mismo.

Hacia una nueva comunidad

LA CRÍTICA DE MACINTYRE al proyecto moral de la moder-

Detrás de todo ello, la racionalidad liberal se presenta haciendo abstracción de las particularidades históricas de la tradición de cada cual y ocultando tales diferencias en el foro del debate público, ignorado y desconociendo todo lo que no sea expresión de la "universalidad racional" de la cultura liberal.

En esto, la **universidad liberal** ha propiciado un enorme grado de uniformidad del pensamiento en la medida en que la presentación de sus hipótesis por los profesores en el salón de clases requiere un proceso previo de homogenización de los estándares de racionalidad y la reducción de las diversas tradiciones a un sólo discurso argumentativo, el de la cultura liberal. La universidad se convierte así en el centro de una **ficción de objetividad** camuflada.

Ello lleva a la **inconclusividad** de toda argumentación política y social que abandona a la persona a sus preferencias preracionales. El punto de vista de la cultura liberal vuelve irrelevante al de todas las otras tradiciones y la única vía para superar ello sería la **circunvalación** o la **subversión** de esa racionalidad pseudo-liberal mediante la **potencialización narrativa** de las demás tradiciones¹².

nidad, expresión de la cultura liberal heredada del iluminismo,

sin duda es la más radical que ha tenido que enfrentar aquella. Su radicalidad no sólo proviene de lo acertado de su crítica a un discurso fragmentado con pretensiones de hegemonía sobre otras tradiciones y racionalidades prácticas, como él las califica, que coexisten difícilmente junto al absolutismo de los estándares que esa misma cultura universalista impone al mundo, sino por las propias fuentes que MacIntyre ha recuperado en su cuestionamiento implacable al discurso moderno y a la cultura liberal contemporánea.

Fuentes que recogen —parfraseando a Ricoeur— lo mejor de tres **tradiciones de sospecha** sobre la modernidad: en primer lugar el **marxismo** y su concepto de ideología, del que MacIntyre parece recoger su figura del "individuo *qua* individuo" de la cultura liberal, cuyos ecos también lo aproximan a la crítica de Foucault al sujeto y a los procesos de subjetivación de la historia de Occidente, en general.

En segundo lugar, la **hermenéutica** y, por un lado su análisis de la historia en cuanto tradición y de la tradición como un condicionante insalvable en el que todo hombre está inmerso y que lo determina vivencialmente con una precomprensión (un prejuicio, dirá Gadamer) sobre su entorno y, por otro, el conflicto de

interpretaciones planteado por Ricoeur y reconsiderado por MacIntyre como un conflicto de tradiciones entre la cultura hegemónica liberal (lo que de nuevo recuerda los análisis marxistas de Gramsci) y todas las demás tradiciones sobrevivientes de la modernidad tardía.

Por último, la clara **inspiración nietzscheana** del concepto de perspectivismo, con el que MacIntyre muestra la absurda pretensión de la cultura liberal por imponer una perspectiva —su perspectiva— sobre todas las demás, tras una careta de universalidad y neutralidad que no logra superar las incongruencias del discurso y la acción moral del hombre moderno, cuya forzada "puesta en escena" lo han sumido en las patologías de la personalidad que el psicoanálisis ha puesto al descubierto.

MacIntyre ha desprendido de todas estas **tradiciones críticas** elementos que hacen del suyo un cuestionamiento casi inexpugnable, difícilmente controvertible por parte de los apologetas del **liberalismo funcional**. Lo paradójico es que su planteamiento recoge, desde una crítica de sesgo premoderno al iluminismo, lo más representativo y demolidor de toda la crítica moderna a sí misma.

Pero no por el matiz de su talante debe ser ésta ignorada —su

12/ Ibid. pp. 389-403.

magnitud, además, lo haría imposible— ni subestimada. Su pretensión se inscribe en la necesidad de lograr un **disenso sustancial** más que un consenso procedimental en la sociedad contemporánea: de propender por una cultura verdaderamente tolerante donde las tradiciones coexistan, no sólo en igualdad de condiciones formales, sino en el marco de un respeto público a sus diferencias e, incluso, al reconocimiento social de su superioridad espiritual sobre otras perspectivas, cuando sea el caso.

En la obra de MacIntyre se percibe el **justo resentimiento** (en la aserción positiva que de él hace Strawson) por la hegemonía cultural, intelectual y política impuesta por una sociedad que universalizó sus estándares de racionalidad y lentamente fue horadando, atropellando y haciendo desaparecer los de otras tradiciones y culturas, con la mirada condescendiente y lastimera del “ciudadano del mundo” que no puede dejar de ver en ellas sino expresiones moribundas de un pasado muerto o condenado a la hoguera de la trivialidad moderna.

MacIntyre rescata del olvido esas tradiciones para mostrar que, pese a todo, sobreviven en medio de esta cultura funcional, con más vitalidad y más fuerza espiritual que la que aquella puede proyectar

hoy en día. Fuerza que recuerda la voluntad de poder del superhombre nietzscheano, solitario e incomprendido, pero convencido de la razón y honestidad de sus argumentos, de la profecía anticipadora de sus sueños.

Rescate que para MacIntyre, más que un análisis, es un **llamado a la resistencia**, un grito de batalla que llama a no desfallecer y a oponerse a la falsa apariencia de homogenización de una cultura, ella sí, herida de muerte, pero gobernada todavía por los fariseos de un nuevo y “universal” barbarismo.

Y es, precisamente, con ese llamado que parece resumir todas las frustraciones y todas las esperanzas de la modernidad, que MacIntyre sienta la profesión de fe, no sólo del comunitarismo, sino de todo proyecto de **democracia directa** que pretenda oponerse a la hegemonía del iluminismo:

“Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las edades oscuras que caen ya sobre nosotros... En nuestra época los bárbaros no nos esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación¹³. ☺

13/ Alasdair MacIntyre, *Tras la Virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987, p. 322.