

COMUNIDAD POLÍTICA Y BIEN COMÚN¹ A PROPÓSITO DE UN TEXTO INÉDITO DE ALASDAIR MACINTYRE

Pedro RIVAS

Resumen

Aunque las obras principales de Alasdair MacIntyre son muy conocidas, existe un texto inédito que rara vez suele encontrarse citado y que es relevante para comprender sus tesis acerca de la política. El texto recoge con mayor detalle que en otros lugares de la obra del pensador escocés sus tesis acerca del bien común. El propósito de este trabajo es exponer dichas tesis, completándolas con otros artículos de MacIntyre sobre la misma temática, para dar un cuadro más exacto de su pensamiento sobre el bien común. Al hilo de tal exposición se llevan a cabo una serie de comentarios que surgen de su lectura.

Palabras clave: Bien común, Comunidad política, MacIntyre.

Political Community and Common Goodness On purpose of an unpublished text by Alasdair MacIntyre

Abstract

Although Alasdair MacIntyre's main works are well known, there is an unpublished text that is rarely quoted and is relevant to understanding his theses on Politics. The text contains in greater detail than elsewhere in the MacIntyre's work his theses on the common good. The purpose of this work is to set out these theses, complementing them with other articles by MacIntyre on the same subject, to give a more exact picture of his vision on the common good. In the wake of this presentation, a series of comments are made that arise from reading it.

Key words: Common good, Political community, MacIntyre.

¹ Este trabajo es parte de los resultados del proyecto de investigación «Los nuevos derechos humanos. Teoría jurídica y praxis política», dirigido por Pedro Serna Bermúdez y subvencionado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España (PID2019-111115GB-I00).

La bibliografía sobre Alasdair MacIntyre es ya muy numerosa y crece sin parar. Por otro lado, sus obras principales son muy conocidas, al punto que algunas se consideran clásicos del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, existe un texto inédito que rara vez suele encontrarse citado² y que por su contenido es relevante en sí mismo y para comprender las tesis de MacIntyre acerca de la política. Se trata de las *Agnes Cumming Lectures in Philosophy*, impartidas en el University College de Dublín los días 1, 2 y 3 de marzo de 1994, con el título *Laws, Goods and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts*. La primera de ellas, titulada «Natural Law as Subversive: the case of Aquinas» fue publicada dos años después con el mismo título en el volumen 26 del *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. Sin embargo, la segunda y la tercera de las *lectures* permanecen inéditas. La segunda de ellas lleva por título «Natural law against the nation-state: or the possibility of the common good against the actuality of the public interest»³. La tercera se titula «The Virtues of Practice Against the Efficiency of Institutions».⁴ A mi modo de ver, la relevancia estriba en que recogen con mayor detalle que en otros lugares de la obra del pensador escocés sus tesis acerca del bien común. El propósito de este trabajo es, en primer lugar, exponer las tesis de tales conferencias, al mismo tiempo que se completan con otros artículos de MacIntyre sobre la misma temática para tratar de dar un cuadro más exacto de su pensamiento sobre el bien común. Al hilo de tal exposición se llevan a cabo una serie de comentarios que surgen de la lectura de ambas conferencias. Aunque al mismo tiempo se considera en detalle la noción de interés público y las comunidades estructuradas en función de tal interés, por mor del espacio disponible, voy a centrar mis comentarios en la posición del pensador escocés acerca de la noción de bien común como concepto que estructura las comunidades políticas tal y como las defiende.

Con todo, debe hacerse una referencia a la primera de las tres conferencias, la que luego fue publicada. En ella se lleva a cabo una aproximación histórica en la que se muestra que la perspectiva tomista con respecto al derecho es la misma que la de los romanistas, en contraposición a la concepción de la relación del gobernante con el derecho que tienen algunos de sus contemporáneos como Luis IX de Francia o Federico II de Sajonia.⁵ La explicación tomista se comprende bien si se sitúa en la discusión entre quienes defienden que quien detenta el poder soberano es no sólo el que promulga sino el que crea y recrea el derecho, y restringe el conocimiento del derecho a exper-

² Es una excepción la obra de R. RAMIS BARCELÓ, *Derecho natural, historia y razones para actuar: la contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*. Madrid: Dykinson, 2012. Agradezco al profesor Ramis Barceló su generosidad para hacerme llegar el texto de las Agnes Cumming Lectures de MacIntyre.

³ A partir de ahora ACL II.

⁴ A partir de ahora ACL III.

⁵ «Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas». *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, pp. 61-83.

tos operadores autorizados por el soberano. Y, por otro lado, quienes, como el Aquinate, sostienen que los preceptos y principios del derecho tienen autoridad antes de su promulgación por cualquier poder soberano, y el conocimiento de tales preceptos y principios pertenece a toda persona racional común.⁶

La posición que MacIntyre personaliza en las personas de ambos reyes no es sino un precedente (con otras muchas diferencias relevantes) de las tesis políticas acerca de la soberanía formuladas con toda precisión siglos después. En efecto, la idea de soberanía significa ante todo el sometimiento del derecho al poder político al comprender este último como el monopolio de las fuentes del derecho. Este proceso cristaliza ya en el siglo XIX con el movimiento codificador.⁷ La contraposición que muestra MacIntyre le sirve para poder ubicar la visión aristotélica y tomista de la comunidad política frente a la visión moderna, uno de cuyos antecedentes sería esa concepción de los reyes medievales que describe.

A mi juicio, las otras dos conferencias, las que se consideran en este trabajo, pueden ser tratadas aparte de la primera. En ambas el elemento clave es la comprensión de una sociedad estructurada a partir del bien común, cuestión que se lleva a cabo en primer lugar mediante la comparación de este género de sociedades con las que se estructuran a partir de la idea de interés público, como ocurre en el estado liberal presente. En la segunda, afronta una crítica de estas últimas a la par que defiende el carácter no utópico de las primeras.

Ahora bien, hay que tener en cuenta como punto de partida el hecho de que estas conferencias de MacIntyre anudan el derecho natural con la filosofía política. Confirma que para el pensador escocés el problema filosófico de la modernidad es en primer lugar de orden moral, por lo que tiende a concebir la historia de la filosofía como historia de la filosofía moral en detrimento de la filosofía política.⁸ A través del estudio de la acción virtuosa y de la necesidad de la justicia como virtud se da la necesidad del derecho natural para ordenar la vida de las personas y proteger los bienes que lo merecen. Pero además el derecho natural es una guía para entender la adecuación de la política al bien común.⁹ En la obra de MacIntyre no hay una filosofía política independiente del estudio del bien, de la virtud, de la justicia y del derecho natural. Es más, la idea de comunidad en MacIntyre es en primer lugar de carácter moral.¹⁰ Para MacIntyre, la política comienza en un conjunto de prácticas comunes que coinciden en el

⁶ ACL III, p. 53.

⁷ Al respecto, es una referencia clásica el estudio de N. BOBBIO, *Il positivismo giuridico*. Torino: Giappichelli, 1979, especialmente el capítulo III.

⁸ E. PERREAU-SAUSSINE, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*. Paris: PUF, 2005, p. 162.

⁹ R. RAMIS BARCELÓ, *op. cit.*, p. 309.

¹⁰ *Ibid.*, p. 317.

reconocimiento por quienes participan y de los bienes internos a tales prácticas: los bienes internos son razones para actuar. De aquí surgirán lazos morales desde los que pueden surgir lazos políticos.¹¹

Estas conferencias sirven para establecer las bases de una filosofía política fundamentada en el derecho natural tomista, como desarrollo de una visión ordenadora de la comunidad basada en el bien común. MacIntyre no se extiende en su teorización porque su interés no es tanto una filosofía política sino una ética que pueda mostrar sus vínculos con la política a través del derecho natural, porque este ayuda a captar los bienes personales y comunes, y tiene función de guía para ambos.¹²

1. Dos formas de comunidad

Como se ha dicho, mostrar en qué consiste una comunidad estructurada en la idea de bien común se lleva a cabo a través de la comparación con una comunidad estructurada a partir de la idea de interés público. Vamos a afrontarlo a partir de las diferencias que el propio MacIntyre señala entre ambos géneros de comunidades.

1.1. La justificación política

En primer lugar, hay que señalar el diferente modo de justificar políticamente cada tipo de comunidad. Esta diferencia le sirve para dar una explicación primaria de cada uno. Entiende por justificación política los argumentos que muestran por qué debemos o no aceptar como teniendo autoridad política los mandatos o las leyes de quien reclama autoridad ejecutiva o legislativa.¹³

Para entender una comunidad estructurada por el bien común se hace necesario en primer lugar caracterizar qué se entiende por bien común. Para ello señala seis rasgos que pertenecen a la esencia del bien común.

- A) Se trata del bien de un tipo de asociación.
- B) No se reduce a los bienes de los miembros individuales de tal asociación.
- C) No se construye al margen de los bienes de los miembros individuales.
- D) Es parte de y en parte constituye los bienes de cada miembro individual.
- E) No toda asociación tiene un bien común porque puede constituirse con otros fines. En este aspecto la existencia de comunidades estructuradas conforme al interés público son ejemplos de lo que se sostiene.

¹¹ *Ibid.*, p. 326.

¹² *Ibid.*, pp. 309-312.

¹³ «Philosophy, Politics and the Common Good». *Studi Perugini*, 3, 1997, p. 242.

F) Los fines perseguidos para lograr un bien común solo se alcanzan por individuos que actúan como partes de un todo comunitario, y que implícita o explícitamente comprenden su bien individual como constituido en parte por un bien o bienes caracterizables independiente y antecedentemente a la caracterización de su bien individual particular.¹⁴

La noción de bien común de los que se asocian para lograr los fines de una actividad en particular es inseparable de las nociones de recto orden de la actividad y de bien común que consiste en lograr los fines a los que se ordena la actividad. ¿Qué tipo de actividad política resulta si se ordena de este modo tal actividad? Una actividad a través de la cual una comunidad ordena la variedad de prácticas e instituciones comprometidas y sostenidas por sus miembros. El bien específico de una actividad política así consistiría en el vivir cooperativo de un tipo particular de vida en común, en la que la variedad de bienes prácticos tienen su lugar ordenado: se trata de un bien distintivo sin el cual los otros no se pueden lograr.¹⁵ Para una visión aristotélica y tomista sólo podemos entender el derecho a la luz del bien. De ahí que el acuerdo racional sobre las reglas morales presupone un acuerdo racional sobre la naturaleza del bien humano.¹⁶

Para la tradición en la que se inscribe MacIntyre, el bien común es el fin de toda comunidad humana. Ocurre en el caso de la comunidad política que su fin no es diferente de ella misma y por eso no es algo que se alcanza de una vez, y cesa entonces el sentido de dicha comunidad. Es decir, el fin no es externo a la comunidad política porque, en realidad, esta no es una comunidad de acción sino de vida. Lo propio de la comunidad política es vivir y habitar compartiendo una forma de vida en común: vivir y habitar son para su propia perfección. Y en este sentido, la comunidad política es fin de sí misma, realización perfecta de una forma de vida plenamente humana. El bien común sólo se puede experimentar si se vive en común.¹⁷

Para Lutz, el proyecto moderno se caracteriza para MacIntyre, en primer lugar, por el individualismo posesivo de Hobbes y Locke donde el sujeto pasa a contemplar sus derechos a la propiedad y a la libertad, pero descontextualiza sus deberes, ya que no hay un contexto compartido de creencias ni un «bien común» al que todos contribuyan.¹⁸

El bien común es, entonces, el bien o perfección de la comunidad política. El Aquinate dice que es común en cuanto fin común. Por eso, lo político ejerce una función constitutiva respecto del ser práctico del ser humano. No se trata de algo posterior e

¹⁴ ACL II, p. 27.

¹⁵ ACL II, p. 28.

¹⁶ «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture». *Review of Politics*, 52, 1990, pp. 344-345.

¹⁷ A. CRUZ PRADOS, *Filosofía Política*. Pamplona: Eunsa, 2009, p. 47.

¹⁸ C. S. LUTZ, *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*. Plymouth: Lexington Books, 2004, pp. 31 y ss.

instrumental.¹⁹ En efecto, a mi juicio, si fuera algo particular e instrumental se convertiría en algo distinto y ajeno al ser humano, donde éste no puede ya encontrar su identidad de ninguna forma.

El bien común es el fin último del ser humano. De ahí su primacía sobre el bien privado porque es el que le orienta. Como fin del vivir práctico, el bien común es un concepto universal. Y es que solamente una realidad universal puede ser plural en su existencia concreta. Sin esa posibilidad el pluralismo sería sólo una discusión abierta entre diferentes opiniones sin posibilidad de reconciliación definitiva. La realización concreta del bien común es siempre plural y participada, y varía según contextos históricos.²⁰ Por eso no se puede dar una definición detallada como si fuera la suma de bienes particulares ni consiste en una idea absoluta y exhaustiva del bien humano, sino en la mejor idea posible del bien en cada momento. Nuestras decisiones políticas versan precisamente sobre su determinación concreta.²¹

En cambio, cuando lo que estructura es el interés público, entonces la comunidad política es un escenario o estadio (*arena*) donde los individuos y grupos persiguen intereses privados y tienen también un interés común. El éxito de una política interesa solamente si afecta la satisfacción de las preferencias particulares. El interés común de un grupo existe en la medida en que afecta las preferencias de sus miembros. La justificación de la asociación reside en lograr un marco institucional que los individuos tienen interés en sostener. La expresión política de los bienes que cada uno persigue se entenderá siempre en términos de preferencias e intereses. Todo esto es característico de los estados contemporáneos, que incorporan entonces la aspiración a la neutralidad e imparcialidad con respecto a las pretensiones rivales sobre el bien y los bienes, tratando a estos bienes como expresión de preferencias e intereses.²²

En un trabajo anterior, MacIntyre hace una reflexión que profundiza más en lo dicho. Y es que los desacuerdos sobre el bien humano son numerosos y fundamentales: se da un divorcio entre reglas por un lado y concepciones del bien humano por otro. Para el pensamiento liberal (que se identifica con la concepción de la comunidad estructurada por el interés público), las instituciones públicas deben ser neutrales entre concepciones rivales del bien humano. La lealtad a una particular concepción del bien es cuestión de elección privada. El acuerdo requerido y el desacuerdo permitido sobre concepciones del bien se caracterizan por su comprensión de la relación entre libertad y razón: la autonomía del individuo racional se ejerce aceptando una de las visiones en

¹⁹ A. CRUZ PRADOS, «Republicanismo y democracia liberal: dos conceptos de participación». *Anuario Filosófico*, 36/1, 2003, p. 88.

²⁰ M. HERRERO, «Bien común y bienes públicos» en AA.VV. *Empresa y Humanismo. 25 años de un imposible hecho realidad*. Pamplona: Instituto Empresa y Humanismo, 2011, pp. 67-69.

²¹ A. CRUZ PRADOS, *Filosofía Política*, cit., p. 68.

²² ACL II, pp. 28-29.

disputa. Por tanto, elaborar, defender y vivir según una particular concepción del bien se restringe a la vida privada, mientras en lo público se debate sobre la obediencia a reglas morales para cada persona racional.²³ De este modo, la privatización del bien asegura no solo que carecemos de reglas morales compartidas adecuadamente determinadas, sino que elementos centrales de carácter moral no pueden llegar a ser objeto de discurso o de indagación sistemática y pública compartida.²⁴

Más recientemente, MacIntyre ha insistido en que los desacuerdos morales en nuestras sociedades contemporáneas son irresolubles. La diferencia de tales desacuerdos cuando se daban en sociedades anteriores radica en que quienes ahora toman parte en ellos parecen presuponer la apelación a algún estándar impersonal al que referir los desacuerdos. Pero a la vez son conscientes de manera evidente de que no hay esperanza de que las convicciones de sus oponentes cambien por argumentos racionales, lo que significa que no hay tal estándar.²⁵

1.2. El modo de entenderse en comunidad

A partir de lo anterior, se comprende en segundo lugar el modo de entenderse en el interior de una comunidad. Para quienes defienden una comunidad estructurada a partir del bien común, el autogobierno de la comunidad se ejercita a través de unas actividades y una participación que es necesaria para que cada ciudadano logre su propio bien. Los fines de la actividad política son entendidos como internos a los fines individuales. El yo se constituye en parte a través de su actividad política y un yo sin tal actividad sería un yo carente, indigente. Hablar de bien común no niega la diferencia entre público y privado sino que ubica tal diferencia en otro lugar, porque el yo es miembro también de comunidades más inmediatas que son independientes y a la vez contribuyen a la comunidad política: el yo individual es más que sus actividades políticas.²⁶

En otro lugar, MacIntyre ha insistido en que no es posible buscar el bien de cada uno sin buscar a la vez el bien de los que participan en las relaciones sociales: no se logra una correcta comprensión del propio bien de forma separada e independiente del florecimiento del conjunto de las relaciones sociales. El bien común es una forma de vida social en la que los individuos buscan su florecimiento y, al hacerlo y por hacerlo, favorecen a los demás. Porque el bien común no es la suma de los bienes individuales

²³ «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture», cit., p. 346.

²⁴ «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture», cit., p. 353.

²⁵ «What More Need to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It». *Analyse & Kritik*, 30, 2008, p. 262.

²⁶ ACL II, p. 30.

como si fuera un bien constituido por estos. Con todo, el bien particular no queda reducido al bien común, pues existen bienes individuales y de grupo diferentes del bien común.²⁷

El fundamento de lo anterior radica en el carácter social del ser humano. Los mejores bienes humanos son bienes comunes y se alcanzan en común.²⁸ No por nada, la antropología social y cultural de las últimas décadas ha mostrado que no es posible alcanzar de ningún modo el sentido de la conducta humana al margen de la presencia en dicha conducta del carácter social, de la índole coexistencial, del ser en relación y en comunidad.²⁹ Y en otro orden, cabe mencionar la conocida negación de la posibilidad de un lenguaje privado que lleva a cabo Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*.³⁰ De la misma forma se sigue que hablar un lenguaje es una práctica social siempre y cuando el uso de un lenguaje muestre entonces la imposibilidad siquiera de un pensamiento privado. Si toda frase dicha en serio es ella misma social, parece clara la inconsistencia performativa de quien afirmara que la sociabilidad no es un bien humano.³¹

Lo anterior explica también la fuerte conexión entre bien común y las variantes del realismo epistemológico. La crítica moderna al sentido clásico de lo político tiene presupuestos nominalistas.³² Y es que si no existe lo universal, no puede haber tampoco fin común universal compartido. Lo común no es un fin del que se pueda participar. Lo único que se puede hacer con los individuales es sumarlos en razón de algunas características comunes que no refieren a su modo de ser.

En cambio, para la visión clásica, que el ser humano es un animal político significa que la comunidad política es condición y forma del modo de vivir humano, que la humanidad del ser humano consiste en su politización. Por eso, el ordenamiento de la vida humana al bien común es lo que diferencia al ser humano: la capacidad de desconsiderarse a sí mismo en favor de lo otro es lo propiamente humano y es de donde brota

²⁷ *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (1999). Traducción de Beatriz Martínez de Murguía. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 128-132.

²⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094a25-b10. TOMAS DE AQUINO *In I Ethicam*, nn. 30 y 31. Al respecto es muy completo, L. J. ELDERS, «La doctrina del bien común según Santo Tomás de Aquino». *Intus-Legere*, 19/2, 2006, pp. 51-62.

²⁹ En este sentido pueden traerse a colación los estudios ya clásicos de A. GEHLEN (*Der Mensch* (7ª ed.). Frankfurt: Athenoum, 1962), C. GEERTZ (*The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973), P. L. BERGER & T. LUCKMANN (*The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday & Company, 1967) o G. BATESON (*Steps to an Ecology of Mind*. Scranton, Pennsylvania: Chandler, 1972).

³⁰ L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations* (German-English parallel text), ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, tr. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953, I, §§ 243-265 especialmente.

³¹ Al respecto, me he ocupado en «Acerca del valor del carácter social del ser humano. Una argumentación desde la evidencia y la inconsistencia pragmática». *Persona y Derecho* 37/2, 1997, pp. 219-235.

³² J. L. MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, *La abstracción del mundo. Sobre el mal autoinmune de la juridicidad moderna*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018, especialmente capítulos I y II.

la perfección última de su carácter de persona.³³ Dicho de otro modo, la comunicabilidad es la razón humana de la perfección del bien: el bien común tiene razón de superabundancia y es eminentemente difusivo en tanto que es más comunicable, se extiende más al singular que el bien singular. Y es, por eso mismo, el mayor bien del singular. Porque se es más perfecto, en definitiva, cuando el apetito humano se aleja más de lo singular.³⁴ A mi entender, todo lo anterior supone ya una antropología filosófica fuerte, que no es el caso de desarrollar acá pero que se intuye de lo dicho.

Así, la dignidad humana no descansa en desvincular al ser humano de lo social sino en perfeccionar la condición social. El ser humano participa personalmente del bien común, de manera activa e intencional. Se piensa así la dignidad desde la condición social del ser humano, no en contraposición. Se trata de perfeccionar su ordenación social, no de limitarla ni de absorberla.³⁵

Para quienes sostienen una comunidad política estructurada a partir de la idea de interés público, el Estado es una agencia o grupo de agencias externo a ellos y a sus intereses privados. Incluso si ocupan papeles políticos, tal cuestión no constituye su identidad moral ni política. Por lo anterior, hablar de bien común no solamente es metafísico sino peligroso.³⁶ En efecto, el grado de identificación de un individuo moderno con la comunidad en que vive es condicional. Solo en la medida en que satisfaga las condiciones prescritas por su particular concepción de los derechos, habrá una buena razón para identificarse. Lealtad familiar y patriotismo se ponen en cuestión.³⁷

1.3. El tipo de razonamiento práctico

La tercera diferencia tiene que ver con el tipo de razonamiento práctico que es propio de cada comprensión de la comunidad. Como había señalado en un trabajo anterior, el desacuerdo fundamental sobre la naturaleza del bien que se da entre ambas concepciones de la comunidad no es solo teórico sino esencialmente práctico. Son concepciones rivales de la racionalidad práctica, de las relaciones de los seres humanos con el bien de sus acciones, de las reglas y virtudes prácticamente encarnadas que son específicas a cada concepción rival del bien. Esas concepciones solo se confrontan decisivamente cuando se presentan tomando cuerpo en comunidades particulares. Es parte de la vida de familias, escuelas, hospitales, parroquias, vecindarios, lugares de trabajo; donde toma forma reconocible una particular concepción del bien. La indeter-

³³ M. HERRERO, *op.cit.*, p. 69.

³⁴ Ch. DE KONINCK, «El bien común y su primacía». *Verbo*, 501-502, 2012, pp. 132-134.

³⁵ A. CRUZ PRADOS, *Filosofía Política*, cit., p. 66.

³⁶ ACL II, p. 30.

³⁷ «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights». *Listening: Journal of Religion and Culture*, 26, 1991, p. 105.

minación y empobrecimiento de la concepción basada en el interés público se ejemplifica en la propia realidad social.³⁸

En el caso de las estructuradas en torno al bien común, la pregunta nuclear es qué es mejor para mí en cuanto miembro de tal comunidad en esta situación particular. La pregunta política entonces es qué lugar ocupa el bien de cada una de las actividades del individuo en la vida de la comunidad política. Por eso, la pregunta por mi bien en determinada actividad, no puede divergir de la pregunta por mi bien en cuanto miembro de la comunidad política. La pregunta no es tanto qué es lo mejor para mí, ni siquiera qué debo hacer, sino qué debemos hacer. Porque se trata de un razonamiento en común (en ocasiones explícitamente juntos) donde la conclusión puede suponer acciones diferentes pero coordinadas.³⁹

Para la visión aristotélica, de su carácter de fin último se sigue la primacía del bien común sobre el bien privado. No porque lo anule sino porque lo orienta. El bien común es plural e inclusivo. Se mide más bien por la riqueza y calidad de los bienes compartidos, las actividades y la facilidad para participar de tales bienes. El bien común integra y ordena la pluralidad de bienes. Como tales, los fines últimos son aquellos que no se pueden querer como medios sin que por ello desaparezcan en su realidad. Lo que perseguimos como fin último, por su eminencia, relativiza todos los demás deseos: es un horizonte trascendental sin el cual los fines de nuestras acciones serían inconmensurables entre sí y no podrían ponerse en relación unos con otros. Son fines queridos por sí mismos y que deben estar presentes en cada acción porque todas deben participar de ellos.⁴⁰

La primacía del bien común descansa así no en comprender el bien singular de todos los singulares sino en que es comunicable a otros particulares. El bien común no es el bien de la colectividad tomada como una singularidad. El bien común es el bien de los particulares porque si no, no sería común. Dicho de otro modo, el bien común no es un bien ajeno.⁴¹ Por eso, bien común y bien individual no se oponen sino que se complementan, se requieren. Las relaciones de reciprocidad, necesarias para el florecimiento individual, son el ámbito propio del florecimiento humano, que solo es posible si los demás hacen del florecimiento ajeno parte de su propio florecimiento. Por eso el bien individual solo se forma en el bien común y a través del bien común. El bien común no es suma ni cantidad sino confluencia de florecimientos individuales.⁴²

³⁸ «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture», cit., pp. 355-356.

³⁹ ACL II, pp. 31-32.

⁴⁰ M. HERRERO, *op. cit.*, pp. 69-71.

⁴¹ CH. DE KONINCK, *op. cit.*, pp. 132-133.

⁴² D. LORENZO IZQUIERDO, *Comunitarismo contra individualismo. Una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Cizur Menor: Aranzadi-Thomson, 2007, pp. 201-211.

En un trabajo previo, MacIntyre se pregunta cuáles son las creencias sustantivas, es decir, materiales, que debemos sostener si pretendemos ser agentes racionales prácticos e involucrarnos en genuinos debates racionales. A su juicio, que habitamos un género de comunidad en la que los participantes rivales del debate pueden ser tratados *prima facie* como dignos de confianza. Tal creencia se refuerza por la aceptación de una comunidad de normas sancionadoras. Con todo, una creencia compartida de este tipo, aunque necesaria, no es suficiente. Hace falta la pertenencia a una comunidad que comparte lealtad a alguna concepción total tolerablemente específica del bien humano último. Solo a la luz de tal entendimiento compartido los diferentes tipos de actividad e institución (cada uno con su bien o sus bienes subordinados) puede ordenarse en los términos del bien último. Existe así un estándar independiente de los deseos individuales o de los intereses de grupo.⁴³

En el ámbito recién señalado la justicia es dar reconocimiento debido y retribución a cada persona o institución según su contribución a la vida completa de la comunidad. Así se expresa en normas que gobiernan formas de relación humana, que especifican lo que cada participante en la relación le debe a otros. Pero la investigación racional sobre la justicia depende del acuerdo previo sobre la naturaleza del bien y más fundamentalmente en las creencias básicas que definen y comprenden tal bien. En definitiva la suma de la creencia en ser dignos de confianza más las creencias compartidas sobre el bien.⁴⁴

En sociedades estructuradas por el interés público, el razonamiento práctico pretende responder a cuatro preguntas. (1) ¿Cómo deben, individuos y grupos, contribuir al sostenimiento de instituciones gubernamentales? (2) ¿Qué beneficios deben obtener, individuos y grupos, de la acción del gobierno? (3) ¿Qué garantías institucionales debe haber para asegurar los intereses, individuales y de grupo, de la interferencia del gobierno o de otro grupo? (4) ¿Cómo evitar que el gobierno sirva a intereses individuales o de grupo? Las respuestas parten de un esquema donde utilidad y derechos son centrales. Los actores se comprenden como maximizadores de utilidades en competición entre sí en un ambiente estable con expectativas racionales. Se institucionaliza la competición y el conflicto, aunque la manera de razonar será mediante la apelación a estándares impersonales e imparciales.⁴⁵

MacIntyre sostiene además que en la sociedad presente el razonamiento práctico presenta importantes restricciones de tiempo y se enmarca en la enorme multiplicidad y heterogeneidad de las respuestas ajenas. Ante esta complejidad la decisión sólo es posible si se reduce todo a un grupo de reglas y generalizaciones breves y simplifica-

⁴³ «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., p. 99.

⁴⁴ «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., p. 100.

⁴⁵ ACL II, pp. 33-34.

das.⁴⁶ Tales reglas abrevian y presuponen lo que es o se cree que es como conocimiento del rango de acuerdos sobre utilidad, derechos, contrato, en un contexto particular. Y en cada situación las reglas y generalizaciones son específicas al contexto. Por lo anterior, todo razonamiento práctico de este género es razonamiento en algún tipo particular de contexto, donde la especificidad está en las premisas de las que se parte.⁴⁷

Tiempo atrás MacIntyre había señalado que en sociedades donde la moralidad se define independientemente del bien, la relación entre las diferentes reglas morales desaparece y el resultado es que las cuestiones morales se presentan como un paquete de problemas separados, aislados e irresolubles.⁴⁸ En nuestras sociedades presentes, estructuradas a partir del interés general, respondemos a cada problema moral y social de manera fragmentada. Nunca la respuesta está informada por una concepción del tipo de comunidad que queremos y que reconozca la contribución peculiar de cada grupo social a la vida de la comunidad.⁴⁹ Ahora bien, esta compartimentación es solo una señal de algo más profundo, como es un yo dividido. Porque nuestras comunidades contemporáneas se mueven entre dos realidades. En unos roles se nos pide que pensemos y actuemos como individuos *qua* individuos, con los propios deseos, preferencias, principios, cálculos, elecciones que rigen el obrar. Todos estos son propios de la vida económica, donde uno es competidor o consumidor. Y también de la vida política donde uno es candidato, elector, detentador de un cargo público o simple espectador. Al mismo tiempo, hay otras funciones y relaciones donde uno se dirige a los bienes comunes de familia, vecindario, lugar de trabajo; donde la pregunta es por cómo trabajamos juntos y cómo somos capaces de lograr nuestros bienes comunes y compartidos. Los individuos son extraños para sí mismos, el yo contemporáneo es un yo dividido.⁵⁰

1.4. Los problemas más característicos

En cuarto lugar, se plantea cuáles son los problemas más característicos de cada uno de los modelos. Las sociedades organizadas por el modelo del bien común tienen un problema endémico: siempre es objeto de debate cuál es el bien común aquí y ahora para esta determinada comunidad política. Es necesario un debate articulado y existen desacuerdos que son en ocasiones disruptivos. Por otro lado cabe siempre el riesgo de identificar el bien común con el bien particular de quien gobierna y su imposición.⁵¹

⁴⁶ ACL III, pp. 59-61.

⁴⁷ ACL III, p. 66.

⁴⁸ «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture», cit., p. 354.

⁴⁹ «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., p. 107.

⁵⁰ «What More Need to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It», cit., pp. 266-267.

⁵¹ ACL II, p. 35.

En el caso de las comunidades articuladas por el interés público, hay que señalar que sostenerlo tiene un coste, lo que lleva a preguntarse cómo se distribuye el coste y cómo se justifica tal distribución.⁵² Además, por lo visto, al tratar cómo es el razonamiento práctico al interior de tal comunidad, se puede esperar que cada uno se pregunte si no podrá acceder a los beneficios que el interés público sostiene pero sin los actos de contribuir a ellos. Se trata de lo que denomina el problema del *free-rider*. Este problema puede surgir en las sociedades estructuradas por el bien común, pero se tratará precisamente de quienes no razonan conforme al bien común y por tanto a su propio bien; mientras que el *free-rider* razona según el esquema del interés público.⁵³

Por otro lado, MacIntyre señala que en tales comunidades se parte de una variedad de filosofías políticas rivales que no se ponen de acuerdo ni siquiera en los propios términos del debate, porque cada uno usa los suyos aunque se presente como razonamiento según estándares imparciales. Y al mismo tiempo se excluye a quien niegue la racionalidad supuesta del marco de juego.⁵⁴

Con anterioridad MacIntyre había desarrollado este problema. A su juicio, la concepción de los derechos característicamente invocada por quienes se ven envueltos en un conflicto de derechos, y los procedimientos retóricos empleados para avanzar en las propias pretensiones de derechos que toman cuerpo en tal concepción, son tales que invocarlos o emplearlos supone verse inmerso en un error. El idioma dominante y la retórica imperante de los derechos no pueden servir genuinamente a propósitos racionales y es mejor evitarlos. Porque para un debate racional sobre aplicación de la moral o de conceptos valorativos es necesario un estándar independiente de deseos, preferencias y voluntades de las partes contendientes al que apelar, y que pueda mostrar por qué las razones de un punto de vista son superiores al otro. Si falta tal estándar, nada diferencia a un supuesto debate racional o valorativo del mero choque de deseos, preferencias y voluntades. En ausencia de dicho estándar no habrá forma de valorar aquellas razones que uno se da a sí mismo para juzgar y obrar de modo particular.⁵⁵

Aún más, cada vez más asuntos entran en el terreno de lo discutible, se refuerza, a la vez, la tendencia a apelaciones a principios como deseos, preferencias y voluntades, y se hace necesario defenderse de la posibilidad de ser instrumento de tales deseos, preferencias y voluntades ajenas.⁵⁶

⁵² ACL II, p. 29.

⁵³ ACL II, pp. 34-35.

⁵⁴ ACL II, p. 46.

⁵⁵ «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., pp. 96-97.

⁵⁶ «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., pp. 100-101.

Por último, también ha señalado la dificultad de las sociedades estructuradas por el interés público en justificar la lealtad necesaria para que tal sociedad florezca, toda vez que se parte de un concepto individualista y minimalista de bien común.⁵⁷ En efecto, en los estados contemporáneos, la lealtad de grupos heterogéneos puede retener acuerdos temporales cuando la carencia de tales acuerdos supone pagar un precio demasiado alto. Para eso, quienes gobiernan tienen que adoptar diferentes e incompatibles posiciones: unas veces en nombre de consideraciones de mercado, otras no; unas veces aceptando la responsabilidad por un aspecto de la vida social, otras no; unas veces por la tradición, otras por la modernización. Para eso hace falta una bolsa de valores variados de los que echar mano de uno *ad hoc* para cada situación. Ante el conflicto no hay un orden de principios al que apelar sino solo el resultado de coaliciones de interés y de poder determinadas por las élites.⁵⁸

1.5. El género de participación

En quinto lugar, se puede hacer referencia al género de participación que es requerido por cada uno de los tipos de comunidad. Las sociedades articuladas en función del bien común requieren un consenso político grande y compartido sobre los bienes en general y sobre el bien común específicamente. Aunque pueda haber desacuerdo y debate, al menos se comparte el tipo de actividad que comparte acuerdo y desacuerdo. Lo anterior exige sociedades de tamaño pequeño.⁵⁹ Puede añadirse también que el grado de involucramiento necesario suponga también una mayor visibilidad de la realidad política.⁶⁰

Con todo, en un trabajo posterior ha señalado que, aunque una sociedad política informada por la noción de bien común requiere un alto grado de cultura compartida, sin embargo, es muy diferente a aquellas cuyos lazos esenciales son los de una tradición cultural compartida. Dicho de otro modo, una *polis* no es un *Volk*. La primera solo se da si se comparte al menos una lengua, modos formales e informales de deliberación y un amplio grado de comprensión común de prácticas e instituciones. Esto deriva generalmente de una tradición cultural común, pero sirve siempre a los fines de una comunidad en la que los individuos son capaces de cuestionar, a través de la deliberación común, lo que se da por supuesto hasta el momento por la costumbre y la tradición sobre su bien y el bien de la comunidad. Una polis es una comunidad, potencial o actual, de autoescrutinio, de indagación racional. Los lazos

⁵⁷ «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 242.

⁵⁸ «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 245.

⁵⁹ ACL II, p. 36.

⁶⁰ ACL II, p. 41.

del *Volk* son pre y no racionales.⁶¹ Por eso mismo, el *Volk* no logra una lealtad política justificada.⁶²

Participación es un concepto clave para comprender que hablar de ser humano y sociedad, bien individual y bien común, no es hablar de dos sujetos o dos bienes realmente separables, externos y ajenos uno del otro. Bien común, perfección de la sociedad, es objeto de una praxis común, respecto de la cual las acciones singulares son la articulación concreta de dicha praxis y la participación de éstas en el bien común. Estas acciones son por eso las más propias y perfectas de las personas singulares. En el totalitarismo el bien total es externo e instrumentaliza al ser humano. En el individualismo no hay bien común y el individuo instrumentaliza la sociedad como algo externo a él.⁶³

Por lo anterior se comprende el sentido del principio de representación en el liberalismo contemporáneo. A mi juicio, al menos en un nivel teórico la crisis de la representación política aparece casi con el mismo concepto. Son conocidos los juicios negativos que formula Rousseau sobre la representación política, fuertemente contrapuesta precisamente a la idea de soberanía política.⁶⁴ Sin embargo, pocas décadas después, Constant, aun aceptando que el principio de representación es la negación de la soberanía,⁶⁵ afirma que esto es solamente el indicio del cambio de nuestro concepto de libertad, asunto que da título a su célebre conferencia.⁶⁶ Ahora la libertad es el disfrute de la vida privada, lo que requiere que otros defiendan nuestros intereses públicos, que parecieran ser menos importantes que los privados.⁶⁷ A partir de él, no hay en la tradición liberal ninguna referencia negativa al principio de representación, de modo que es un lugar común asumido a la necesidad de sacrificar una parte de la libertad para conservar otra. Ahora bien, si para esa misma tradición liberal la libertad es solamente la independencia del sujeto, la autonomía del individuo humano,⁶⁸ queda sin explicar por qué es más importante nuestra autodeterminación en lo privado que en lo público. Es decir,

⁶¹ «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 241.

⁶² «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 244.

⁶³ A. CRUZ PRADOS, *Filosofía Política*, cit., p. 65.

⁶⁴ J. J. ROUSSEAU, *Du Contract Social* (1762). En *Oeuvres Complètes* III, B. Gagnebin & M. Raymond(eds.). Paris: Gallimard, 1964. Se emplea la traducción castellana (que añade un estudio preliminar) de M. J. Villaverde (1988), *El contrato social o Principios de Derecho político*. Madrid: Tecnos, pp. 94-96.

⁶⁵ B. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819). Empleo la traducción castellana (que contiene estudio preliminar y notas) de M. L. Sánchez Mejía (1989), «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos» (Conferencia pronunciada en el Ateneo de París, Febrero de 1819) en *Escritos Políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, p. 261.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 268.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 281.

⁶⁸ Por ejemplo, puede verse J. LOCKE, *The Second Treatise of Civil Government* (1689), VI, 57. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. También en otros lugares de la misma obra como VI, 63; IV, 22; II, 6, etc.

no sabemos por qué unas libertades gozan de una relevancia mayor hasta el extremo de tener que sacrificar las demás.⁶⁹

En cambio, para la visión de MacIntyre, la libertad es consecuencia y fruto de la ley porque la ley genera dominio político y no despótico, ya que es expresión y medida de una voluntad común que tiene por objeto un bien común. Por eso, no hay alteridad de voluntades ni de bienes queridos. Así como lo político no es algo posterior e instrumental a la condición humana, la ley no es posterior a la libertad para reducirla y a la vez asegurar lo que quede de ella. Ser libre es ser capaz de dar a nuestros actos un motivo que consista en un bien supraindividual, es trascender la individualidad del sometido a un poder despótico. En este sentido, la libertad privada sirve a la libertad política porque da al sujeto la autonomía y suficiencia personal necesaria que aporta independencia de juicio. La participación o libertad política tiene valor intrínseco porque es el género de vida y actividad donde el ser humano encuentra y desarrolla lo más valioso de sí: una plenitud que posee una medida pública y de índole política.⁷⁰

Por el contrario, las comunidades organizadas en función del interés público presuponen que la participación amplia es imposible y que no existe confianza en los demás. El diseño institucional es de distribución de costes y beneficios, asegurar la confianza y la predictibilidad con independencia de la confianza personal. Las comunidades pequeñas se tratan como unidades que sirven a la unidad mayor. Además, ahora el conocimiento social es muy especializado⁷¹ y el involucramiento es menor, lo que genera una política más opaca hasta el extremo de haber creado el concepto mismo de razón de estado donde resulta moralmente buena la actuación de actores públicos que privadamente sería rechazable.⁷²

1.6. El modo de entender las virtudes

En la tercera de las conferencias, MacIntyre desarrolla algunas diferencias más que se pueden añadir a las mencionadas. En sexto lugar hay que referirse al distinto modo de entender las virtudes. Para el modelo de comunidad estructurada en bienes comunes, es decir, para el modo aristotélico tomista de entender las virtudes, estas son medios para lograr fines, es decir para alcanzar bienes, el bien común o el bien sin más. Pero al mismo tiempo son partes constitutivas de los fines a los que sirven y son valiosas por sí mismas. En la perspectiva de las sociedades modernas, estructuradas

⁶⁹ Me he ocupado con más detalle en *En los márgenes del Derecho y el Poder*. Valencia: Tirant, 2019, especialmente en el capítulo I.

⁷⁰ A. CRUZ PRADOS, «Republicanismo y democracia liberal», cit., pp. 91-101.

⁷¹ ACL II, p. 37.

⁷² ACL II, p. 41.

por el interés público, las virtudes son en realidad habilidades (*skills*) que sirven siempre a un fin y se valoran solamente como medios, es decir, son valorativamente neutrales.⁷³

Además, para el modelo aristotélico la virtud pertenece a la persona y no a la función.⁷⁴ Por eso, la respuesta a qué vicios y virtudes tiene una persona es la misma a cómo esa persona ordena los bienes en sus actividades diarias. Es decir, se juzga, política y moralmente, las virtudes de uno como persona. Por eso, la vida familiar y de amistad se distingue de la vida política pero no es irrelevante. Y la educación moral se convierte en tarea de toda la comunidad.⁷⁵ Para el sentido moderno, la virtud lo es para la función más que para la persona y se adscribe a la persona en cuanto *player*.⁷⁶ Por eso, las habilidades son siempre específicas a cada contexto y el individuo debe reconocerlas en el área de su vida como tal o cual papel o función.⁷⁷ En cierto sentido la única habilidad que sirve para todo es la adaptabilidad para la eficacia y por eso no importa qué otras habilidades exhiba uno en otros contextos.⁷⁸

El virtuoso es aquel bien dispuesto al bien común. El progreso moral consiste en amarse como miembro de una comunidad y apetecer el bien común de esta misma. La relación de una realidad con el bien común de la comunidad política es la medida o conformidad de tal realidad con la perfección del ser humano.⁷⁹

La participación política es el género de vida que nos conduce a una plenitud que se encuentra encarnada en la práctica excelente de las actividades de la vida política. Por eso se buscan las virtudes políticas. La plenitud estaría a merced de la comunidad política. No son habilidades técnicas para instrumentalizar lo político para lo particular. La comunidad política proporciona una identidad que es la determinación práctica más completa y fecunda de la genérica identidad humana. Perfección es práctica de una identidad práctica, por lo que se valora la participación por motivos éticos, es decir, por el perfeccionamiento moral que posibilita.⁸⁰

Por lo anterior, para la perspectiva aristotélico-tomista, las virtudes en determinados contextos pueden ser ineficaces, al menos para los estándares modernos de eficacia.

⁷³ ACL III, p. 71.

⁷⁴ ACL III, p. 71.

⁷⁵ ACL III, p. 74.

⁷⁶ ACL III, p. 71.

⁷⁷ ACL III, pp. 69-70.

⁷⁸ ACL III, p. 71.

⁷⁹ A. CRUZ PRADOS, *Filosofía Política*, cit., pp. 50-52.

⁸⁰ A. CRUZ PRADOS, «Republicanism and liberal democracy», cit., pp. 101-103.

2. Utopía y realidad del bien común

Las anteriores diferencias indican ya cuál es el modelo que MacIntyre sostiene. Con todo, su defensa pasa todavía por dos aspectos más. En primer lugar, mostrar el carácter no utópico del modelo basado en el bien común. En segundo lugar, señalar las críticas al modelo basado en el interés público.

En efecto, la principal crítica que se puede hacer al planteamiento de MacIntyre es que pensar en una comunidad política aristotélica es irreal y utópico porque las estructuras de la sociedad moderna excluyen la posibilidad de comunidades y políticas locales. Responde que la ética y la política aristotélica proveen de base racional para un modo distintivo y reiterado de actividad social, que se puede ejemplificar en prácticas pasadas y presentes y que son reflexivas y están articuladas por el bien común.⁸¹ Hay experiencias de prácticas donde los participantes descubren razones para obrar que son reconocibles como buenas razones por quienes reconocen los bienes. Así, al compartir tales bienes y fines se ven envueltos en un tipo diferente de relación social. Al regenerar así una práctica, se crean organizaciones cooperativas que son una forma nueva de comunidad y los individuos deben plantearse y responder qué lugar ocupan tales bienes y fines en sus vidas. Se recrea una comunidad local y aparece un acuerdo significativo en dónde está la dirección del bien común, en el reconocimiento de las mismas cualidades intelectuales y morales como virtudes, y en la lealtad compartida a unas normas morales categóricas. En el fondo hay una tendencia ineliminable en todo orden social y cultural a alcanzar modos de autocomprensión aristotélicos.⁸²

MacIntyre ha tratado de ser algo más propositivo en un trabajo posterior donde se pregunta bajo qué condiciones es posible una sociedad en la que los individuos aprendan sobre sus bienes individuales y comunes, de modo que las preguntas sobre la justificación de la autoridad se respondan a través del debate y de la indagación racional. La respuesta a este interrogante aparece en muchos otros lugares de su obra. En efecto, se trata ante todo de una vida política (i) donde se reconozca la obediencia a la ley natural; (ii) donde la autoridad del derecho positivo derive de la ley natural y sea reconocida por la gente común; y (iii) esa misma gente comprenda que veracidad, respeto, paciencia, cuidado y mantenimiento de las promesas son requeridas para alcanzar a conocer lo necesario sobre el bien. Lo anterior requiere de las cuatro virtudes cardinales y se trata de una comprensión compartida de bienes, reglas y virtudes.⁸³

Se da en contextos locales que la política contemporánea excluye. Se trataría de comunidades de pequeña escala, autosuficientes frente a las incursiones del Estado y del Mercado. Tales comunidades rehúsan la compartimentación porque comparten visio-

⁸¹ ACL III, p. 54.

⁸² ACL III, pp. 55-57.

⁸³ «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 247.

nes de lo virtuoso. Por eso, defienden la integridad frente a la adaptabilidad característica de la modernidad presente.⁸⁴

Es en este orden de cosas donde, como en otras ocasiones, MacIntyre afirma no ser comunitarista. A su juicio, el comunitarismo no es un rechazo del liberalismo sino solo un diagnóstico de algunas de sus debilidades, al punto de que hay versiones liberales y comunitaristas que se complementan y no se contradicen. La comprensión comunitarista del bien común no es la que él ha descrito, aunque solo sea porque el bien común y el bien individual se eluden en el planteamiento comunitarista.⁸⁵

Frente a esto, es cierto que las agencias corporativas, públicas y privadas, del mundo presente marginalizan este tipo de prácticas, al menos de dos modos. Por un lado, la división del trabajo por la que cada uno realiza unas instrucciones específicas a una fase de la operación dejando a otros administrar el conjunto.⁸⁶ Años más tarde ha insistido en el problema de las élites y en la carencia de lugares en las sociedades políticas contemporáneas para el debate racional y la deliberación abiertos a todos en sus vidas diarias. Esto es la contraparte de la restricción del debate político a una élite privilegiada, que hace que el ciudadano común rara vez sea otra cosa que un espectador político.⁸⁷ Por otro lado, el éxito en las sociedades modernas se mide primariamente y a veces solo por la obtención de bienes externos a las prácticas (dinero, poder, status, reputación) y cuando los bienes externos se constituyen en fines de las actividades, estas dejan de ser prácticas en sentido aristotélico.⁸⁸

Y es aquí donde aparecen las críticas más directas al modelo de sociedad propio de la modernidad. En efecto, en este se separa lo que cada uno toma por su fin individual y los fines de las prácticas en que uno participa. De esta forma todo bien se entiende en términos de bien de un particular individual, y bien es aquello que alguien valora como tal. Así, un idioma de preferencias e intereses no se entiende en términos de bienes compartidos sino de preferencias e intereses individuales y de grupo que a veces coinciden y a veces entran en conflicto.⁸⁹ Los derechos son ahora áreas exentas de intervención ajena. Los derechos se conectan cada vez más con los individuos *qua* individuos, concebidos tales individuos al margen de su rol social o de sus relaciones sociales. La multiplicación de pretensiones de derechos no sorprende si se reconoce la ausencia de

⁸⁴ «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., pp.248-249.

⁸⁵ «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 244 y p. 246.

⁸⁶ ACL III, p. 54.

⁸⁷ «What More Need to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It», cit., p. 263.

⁸⁸ ACL III, p. 54.

⁸⁹ ACL III, p. 55.

cualquier forma compartida de justificación racional y de cualquier criterio compartido para identificar los derechos y su contenido.⁹⁰

Por eso, parece como si las posibilidades de la modernidad política solo se alcanzan si se rompen los lazos con la propia comunidad local. Esta tiene que resistir la posibilidad de ser asimilada a la política y la economía del moderno estado nación. Los problemas del mismo son simplemente enunciados pero se deducen de la caracterización del modelo de comunidad articulado desde el interés público: la profesionalización de lo político reducido a un asunto de élites, donde las masas quedan como clientes, votantes u objetos del *management* legislativo y administrador, quien a su vez establece las alternativas políticas posibles.⁹¹ La relación con los gobernados se rige por las reglas de la relación de una multinacional con los consumidores. El Estado desarrolla un tipo de acción política antagonista de la local y autosuficiente. Al mismo tiempo, necesita recursos que solo logra precisamente de las agencias gubernamentales y de las empresas. Frente a esto, una comunidad local requiere de resiliencia, inclinación a aprender de la propia historia, generosidad hacia los extraños y sabiduría práctica (o prudencia). El estado moderno se rige, en cambio, por la ambición, la movilidad social y geográfica, la desigualdad económica, el avance tecnológico.⁹² Para Perreau-Saussine, según la visión de MacIntyre, el liberalismo reduce la libertad a libertad negativa, sin avisar que la razón práctica se nutre del bien que ella descubre en un contexto social.⁹³ Para MacIntyre, el liberalismo se caracteriza por considerar que la moralidad es una opción privada en la que no hay objetivos materiales sino solamente formales y donde el derecho sirve para asegurar esa libertad.⁹⁴

Como se ha dicho con agudeza, la distinción entre público y privado no se refiere al fin de la acción sino al ámbito de distribución de las consecuencias de las acciones. Público es cuando los bienes que se generan afectan a muchos; privado, cuando afectan a uno o a un grupo menor. En este punto la distinción será siempre aproximada. Pero lo público no se identifica con el Estado moderno. Los particulares y las asociaciones generan bienes públicos. Hasta el contractualismo moderno, la sociabilidad como se vio es un hecho que trasciende la pertenencia a una sociedad concreta. Ahora, en cambio, el estado es el actor principal de logro de paz, seguridad y bienestar, entendidos como bienes públicos y de donde nacen las políticas sociales. Todo esto genera una dialéctica entre público y privado que no se da en el modelo que defiende MacIntyre.

⁹⁰ «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., p. 102 y p. 104.

⁹¹ ACL III, p. 76.

⁹² ACL III, pp. 77-78.

⁹³ E. PERREAU-SAUSSINE, *op. cit.*, pp. 59-69.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 90-95.

Ahora lo público se califica por el sujeto que lo produce y no por el alcance de la distribución. Se excluye al particular de la participación en lo público, lo cual es falso.⁹⁵

Por su parte, la llamada economía de mercado y sus efectos impiden las relaciones sociales necesarias. Las reglas que impone esta economía impiden a unos el trabajo, condena parte de la fuerza laboral de las sociedades menos desarrolladas y genera sociedades según intereses competitivos y antagonistas.⁹⁶ En los trabajos más recientes ha insistido de nuevo en los problemas de la desigualdad económica. En efecto, al problema de la profesionalización de lo político se une la desigualdad de acceso y de influencia sobre los que toman las decisiones políticas. Tales desigualdades tienen sus raíces en las que hay respecto a los bienes y al poder económico. Incluso la educación prepara para aceptar una sociedad de desigualdades y no para la deliberación racional compartida sobre la vida y los bienes en común.⁹⁷ Conforme crece la desigualdad el sentido de la inversión se dirige precisamente a maximizar la riqueza y el ingreso de una minoría cada vez menor. La desigualdad es efecto de la necesidad de maximizar el beneficio que empuja a las corporaciones públicas y privadas y a las agencias públicas a tratar a la población como fuerza de trabajo para ser empleada, desempleada o retirada antes o después. Es un tipo de economía que es enemiga y destructiva de una gran cantidad de proyectos vitales a través de los cuales los individuos y grupos buscan bienes individuales y comunes y su bien último. Es decir, las relaciones económicas impiden las relaciones necesarias para lograr el bien común.⁹⁸

En cambio, en el modelo que MacIntyre defiende, la austeridad es una virtud política importante. Y es que solo la limitación de los propios deseos hace posible la vida en común. La frugalidad y sobriedad privada es necesaria para no distraerse de lo verdaderamente importante. El cuidado de lo público por todos hace al mismo tiempo que sea menos necesario el enriquecimiento personal. En efecto, este último no es tan perentorio cuanto más se puede esperar de los demás. Con todo, sería un error negar que el liberalismo no tiene también un modelo de excelencia aunque no parezca ser reconocido por la mayoría de sus cultivadores.⁹⁹ En realidad, finalmente lo que se pone en juego es precisamente qué modelo de la excelencia humana sostenemos y por qué.¹⁰⁰

⁹⁵ M. HERRERO, *op. cit.*, pp. 75-78.

⁹⁶ «Philosophy, Politics and the Common Good», *cit.*, pp. 249-250.

⁹⁷ «What More Need to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It», *cit.*, p. 263.

⁹⁸ «What More Need to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It», *cit.*, pp. 264-265.

⁹⁹ Al respecto puede verse C. I. MASSINI, *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, *passim*.

¹⁰⁰ A. CRUZ PRADOS, «Republicanism and democracia liberal», *cit.*, pp. 106-107.

3. A modo de conclusión

Nos encontramos, entonces, ante un texto inédito que recoge, a mi juicio, las tesis de MacIntyre sobre el bien común con una forma precisa como no encontramos en sus obras más importantes. En efecto, en ninguna de sus obras mayores, anteriores y posteriores a este texto, se presenta un desarrollo sobre el bien común y el interés público como el de estas conferencias. De ahí su relevancia para comprender las tesis de MacIntyre en un aspecto tan central de la filosofía política.

La noción de bien común que sostiene MacIntyre es rica y profunda y le sirve sobre todo para caracterizar un género de comunidad política por oposición a otro estructurado por la idea de interés público. Igualmente explica el modo de entenderse en comunidad, así como la concepción de la racionalidad práctica que subyace a la misma. De la misma forma, MacIntyre afronta el género de participación y el modo de comprender las virtudes que es requerido por una comunidad estructurada por la idea de bien común. Por último, no deja de lado los problemas que comporta la idea de bien común, en especial la posible acusación del carácter utópico de tal noción.

Pedro RIVAS
Universidad Austral (Argentina)
pedro.rivas@udc.es

Article rebut: 21 d'abril de 2020

Article acceptat: 21 de setembre de 2020