



LIBERALISMO Y CUIDADO. ALGUNAS CUESTIONES ANALIZANDO LA ANTROPOLOGÍA DE MACINTYRE

LIBERALISM AND CARE. SOME ISSUES ANALYZING MACINTYRE'S ANTHROPOLOGY

José Luis García Martínez¹

Fechas de recepción y aceptación: 2 de abril y 20 de mayo de 2024

DOI: https://doi.org/10.46583_scio_2024.26.1157

Resumen: Las sociedades liberales contemporáneas generan individuos cada vez más egoístas. Anhelan una realización personal que sólo puede alcanzarse fuera de la comunidad, interpretada, desde el enfoque liberal dominante, como un agente colectivo que reduce la libertad individual. Esta concepción de lo humano desplaza el cuidado hacia uno mismo. Se olvida de preocuparse por los demás y, lo que es más importante, toma medidas para no necesitar ser cuidado por los demás, como si eso fuera posible. El enfoque antropológico de MacIntyre desactiva una parte fundamental de esa visión, reclamando el papel del cuerpo y creando una fenomenología de la vulnerabilidad. Este artículo presenta los aportes que A. MacIntyre ha realizado en el cuidado, concepto cuyo uso está en expansión. Para ello, comenzaremos presentando un breve análisis del cuidado y su tratamiento en relación con el enfoque liberal. Posteriormente, presentaremos la propuesta antropológica de MacIntyre, y nos inspiraremos en ella, para corregir algunas pretensiones contemporáneas de autosuficiencia.

Palabras clave: MacIntyre, liberalismo, cuidado, animal humano.

Abstract: Contemporary liberal societies generate increasingly selfish individuals. They long for a personal fulfillment that can only be achieved outside the community, interpreted, from the dominant liberal approach,

¹jose.garciamartinez@uchceu.es. Universidad CEU Cardenal Herrera. Edificio Luis Campos Górriz. C/ Luís Vives, 1. 46115, Alfara del Patriarca.



as a collective agent that reduces individual freedom. This conception of the human displaces care towards oneself. It forgets caring for others and, more importantly, take steps to not need to be cared for by others, as if that were possible. MacIntyre's anthropological approach deactivates a fundamental part of that vision, reclaiming the role of the body and creating a phenomenology of vulnerability. This article presents the contributions that A. MacIntyre has made in care, a concept whose use is expanding. To do this, we will begin by presenting a brief analysis of care and its treatment in relation to the liberal approach. Subsequently, we will present MacIntyre's anthropological proposal, and we will be inspired by it, to correct some contemporary pretensions of self-sufficiency.

Keywords: MacIntyre, liberalism, care, human animal.

1. LA MODA DEL CUIDADO

El cuidado es un término de moda. Es habitual hablar y escribir de éticas o de políticas del cuidado. Multitud de autores están analizando este concepto, defendiendo su actualidad y desarrollando su aplicación en ética y política. Sin embargo, frente a la reivindicación teórica y teorizada del cuidado, nos encontramos con sociedades menos solidarias, con individuos menos dispuestos a cuidar y, mucho más sorprendente, a ser cuidados.

Quizá deberíamos comenzar caracterizando aquello que atendemos, respondiendo a la pregunta: ¿Qué características tiene aquello que cuidamos? Cuidamos aquello que tenemos en consideración (cum-sidus, con estrella), que implica reconocer el valor intrínseco de algo (Pelluchon, 2024). Por tanto, cuidamos aquello que lo merece. La consideración ha de relacionarse con el valor que otorgamos a los seres que atendemos. Podemos considerar una persona, un objeto o una mascota. Para ello, tendremos que llevar a cabo un proceso de puesta en valor, de evaluación, aunque siempre condicionado por nuestro contexto de creencias compartidas. Solo desde la aceptación de esta debilidad de nuestro razonamiento podemos hacernos cargo de nuestros procesos históricos de consideración. Pensemos en la consideración de los esclavos en diferentes momentos de la historia de la humanidad; difícilmente podríamos aceptar en la actualidad unos planteamientos tan pobres que



concluirían que seres humanos debieran tratarse como cosas, incluso desde el ámbito jurídico. Con todo, esa debilidad no debe provocar una renuncia en la consideración, más bien tiene que alertarnos para lograr una consideración, merecida y defendible, en una sociedad en la que la consideración puede derivarse hacia otras cuestiones.

La consideración ha sido una estructura afectiva útil para volcar nuestra atención, puesto que dirige nuestra agencia cuidadora a aquello que lo merece. En la otra parte, el receptor de consideración humano, siempre que tenga la capacidad para ello, sentirá seguridad y reconocimiento. El problema surge cuando la consideración se traslada y se complementa con parámetros de evaluación social cuantificables y mercantilizados. En este caso, “ser considerado con” y “ser considerado por” suponen una serie de réditos y ventajas sociales sumamente atractivas, por lo que entraríamos en una lucha por la consideración que anularía, en parte, el carácter constituyente de la misma en el cuidado y necesidad humanos. Desde este punto de vista, la consideración corre el riesgo de perder su capacidad reparadora para convertirse en un espacio de elevación social y prestigio reconocible. Solo desde esta alerta podemos hacernos cargo de entrevistas de trabajo que miden la consideración del candidato en función de sus seguidores por redes sociales, solo desde esta alerta podremos atender los retos que se plantean, en el plano de la consideración y el cuidado, en una sociedad que mercantiliza lo valioso.

Por otro lado, cuidamos aquello que necesita ser atendido. Para llevar a cabo la acción cuidadora debemos detectar una necesidad que precisa ser cubierta por nuestra agencia, por nuestra capacidad de acción. Podemos tener ante nosotros algo que valoremos, que tengamos en alta consideración, pero si no muestra una quiebra, una fractura, que nos empuje a protegerlo o sanarlo, difícilmente llevaremos a cabo la acción cuidadora, aunque podamos volcar nuestra atención sobre ello con el fin de detectar un posible cambio que implique la necesidad de recibir cuidado. De esta forma, volcamos nuestra atención sobre los niños, los mayores o las mascotas, incluso sobre objetos que han de ser mantenidos o reparados. Lo que es autosuficiente precisaría de una atención menor que aquello que se muestra ante nosotros como incompleto, con deficiencias o en un momento en el que está alejado de su plenitud: aquello que es vulnerable.



En resumen, consideramos aquello que lo merece y aquello que lo necesita, en el primer caso atendemos a su valor, en el segundo a su necesidad.

2. LA FORMA DE SUPERVIVENCIA HUMANA

Es difícil, hoy en día, definir de forma unívoca al ser humano. Existen diversas interpretaciones rivales que luchan por imponerse (MacIntyre, 1990). Desde los estudios filosóficos y culturales, hemos de analizar estas propuestas para defender aquellas que satisfagan tanto las intuiciones como las evidencias que tenemos sobre lo humano. La primera característica de lo humano es su biología, y es lo primero que vemos de alguien. Nuestro organismo posee una estructura que es analizada por las ciencias naturales; la medicina humana se encarga de cubrir las necesidades básicas para que nuestro organismo funcione. Por tanto, las ciencias naturales y la medicina dotan de inteligibilidad la forma en la que funcionamos, equiparándonos en multitud de cuestiones al resto de especies. A pesar de esta aproximación a otros animales, nos cuesta concebirnos como funciones biológicas exclusivamente, aunque sepamos que es el sustento biológico el que nos permite vivir, aunque conozcamos que es nuestra forma de supervivencia (Gabriel, 262:2021). De alguna forma, nos resistimos a reducir lo humano a la forma de supervivencia, a nuestra biología. Los seres humanos realizan actividades que difícilmente pueden extenderse a otros animales no humanos, podemos leer “El Quijote”, y que tratemos cuestiones como las que tratamos nos lleva a una comprensión diferente. En palabras de Gabriel:

“Hay un factor específico de las personas que compone la otra cara de la realidad como seres humanos. Por mi parte me gusta designarlo con una expresión tradicional de la filosofía: espíritu. Entiendo por espíritu en general la capacidad de dirigir la vida de acuerdo con un concepto de quiénes somos y quiénes queremos ser. Como seres humanos, nos situamos con respecto a una posición en el universo, la historia, el reino animal, la cultura, el orden social, etcétera, y todo lo que hacemos tiene en cuenta esa reflexión.” (263)

Cuando aceptamos el espíritu en el ser humano podemos tratar con mayor tranquilidad el aspecto biológico, sin temer reduccionismos y atendiendo a la complejidad humana; difícilmente podemos separar lo espiritual de lo



biológico si queremos generar interpretaciones de lo humano plausibles. Ante esta cuestión surge la dificultad de explicar en clave científica la relación entre cuerpo y espíritu, y para muchos es frustrante no poder unirlos bajo una concepción coherente y única, salvo escapando del lenguaje teórico y/o científico aceptado (Gabriel, 2023:286). Quizá este misterio, esta imposibilidad científica de conocer todos los resortes de lo humano, sea la última salvaguarda de nuestra libertad, al impedir un conocimiento que principalmente, tal y como nos muestran los últimos avances del conocimiento de los procesos cerebrales, se conduciría a anular nuestra capacidad crítica. A los efectos que nos ocupa, y desdeñando cuestiones que merecen mayor desarrollo, iniciaremos nuestra reflexión dirigiendo nuestra atención a la biología humana. Entrar en la cuestión biológica hace que nos planteemos los rasgos que tenemos en común y que nos diferencian con el resto de animales, puesto que compartimos con ellos la carga biológica, la corporeidad. Pero partimos de que la consideración que damos a un mosquito no es la misma que damos a un perro; de alguna forma, el perro es más próximo a nosotros. Existe una serie de cuestiones previas, y es la aparente proximidad que tenemos con organismos biológicos complejos, quizá justificada en la autocepción que realiza el propio ser humano al autoconcebirse la especie conocida más compleja. Esto, además, arrastra una serie de prejuicios y errores en el momento de analizar nuestro papel en la evolución de las especies y la anomalía que representamos. Si la evolución se sustenta en la capacidad de adaptación que tiene un organismo en el medio, los seres humanos hemos sido capaces de adaptar el medio a nuestras necesidades. Ello ha supuesto entrar en una vorágine que intentaba dominar la naturaleza, hasta el punto en el que la propia naturaleza se ha mostrado incapaz de renovarse. Las consecuencias en el corto y medio plazo son alarmantes en multitud de niveles.

La aceptación del ser humano como el organismo más avanzado en la tierra, ya sea por justificaciones teológicas o naturales, o por nuestra propia incapacidad de vernos de otra forma, ha supuesto históricamente una desafección con la esfera corporal humana y con el resto de seres sentientes. Desde Platón el cuerpo ha sido la prisión del alma. Esto ha conducido al menosprecio del cuerpo frente a la pureza del alma, una pureza no afectada al no ser compartida con otros animales. Kant (2002) observa que hacer sufrir a un animal nos hace mal a nosotros mismos como seres racionales, pero no potencia el papel de los



animales como seres merecedores de espacial protección; debemos protegernos a nosotros mismos ante las malas acciones que realicemos a un animal.

En el siglo pasado la filosofía comenzó a analizar, gracias a nuevos instrumentos de observación muchos más avanzados, el cuerpo humano y su funcionamiento, llegando incluso a posiciones naturalistas. La reducción de la conciencia, la mente, el espíritu o la inteligencia (por poner algunos términos) al cerebro es tan peligrosa como la reducción de la identidad humana al cuerpo o a la mente exclusivamente. Solo desde una armonía sensata podremos, al relacionar los diferentes aspectos de lo humano, intentar articular una comprensión seria y convincente que satisfaga los diferentes anhelos de comprensión que compartimos.

Difícilmente podemos concebir al ser humano fuera de la naturaleza en la actualidad. Otra cuestión será analizar su papel dentro de ella, de esa “Casa Común” que tenemos que cuidar tal y como nos indica el papa Francisco en *Laudato Si’*. Partimos de dos cuestiones básicas que ha señalado con éxito Pelluchon (2023), retomando el planteamiento utilitarista de Bentham. Por un lado, compartimos con los animales la sentiencia, la capacidad individual de sentir de manera individual el dolor, la pena, el miedo y el hastío, así como el placer y la alegría. Por otro lado, podemos observar en los animales la agenticidad, ya que tienen la capacidad de expresar sus necesidades básicas y las preferencias que poseen, teniendo en cuenta lo que tienen que comunicar. Ante el ataque de un depredador podemos comprender las acciones que los padres realizan en aras a proteger a sus crías. Y esto debe hacernos inteligibles sus acciones, puesto que actúan protegiendo a sus crías, de alguna forma como haríamos nosotros. Para esta autora no debemos acallar nuestra piedad, definida como la repugnancia innata ante el sufrimiento de cualquier ser sensible. A continuación, de forma provocativa, señala que la piedad no es la moral ni la justicia, sino su condición, apelando a una antropología humana capaz de llevar a las políticas públicas la defensa de los seres sentientes.

3. ENCERRADOS EN NOSOTROS

Las humanidades y la filosofía corren el riesgo de convertirse en un artículo de lujo. La forma en la que los sujetos se relacionan con la historia de las ideas



es cada vez menos satisfactoria. Para entender esto, tenemos que aceptar que las formas de generar el deseo en la humanidad son cada vez más mediadas. Todo el espectro de las necesidades básicas humanas y su satisfacción están mediadas por una sociedad tardomoderna y capitalista. La sociedad tardomoderna se caracteriza por un estructural escepticismo frente a toda verdad absoluta que pueda reducir la flexibilidad de gustos y deseos. De alguna forma, nos hemos acostumbrado a vivir en una doxología, en la que la democracia liberal ha de sostenerse desde la justificación de ser un régimen de la no-verdad. Cualquier movimiento hacia una reivindicación de la verdad se puede transformar en un intento de imponer un punto de vista determinado. Esta cuestión supone reducir el compromiso que tenemos con la virtud de decir la verdad (Williams, 2006), una verdad cada vez más alejada de nosotros porque, en ocasiones, carecemos de los recursos para discernir quien dice la verdad y quien, simplemente, nos está mintiendo. Cuando perdemos la confianza en nuestro cerebro para relacionarnos con la verdad nos dejamos guiar por las tripas y el corazón (Baggini, 2018).

Cada uno vive en un mundo a su imagen y semejanza, en el que la información que recibimos se amolda a nuestro previo sistema de creencias, afianzando nuestro punto de vista y mostrándonos cada vez más irritables ante los otros que no piensan como nosotros. Nos encerramos en nosotros mismos. El capitalismo se ha apropiado de todo. Ortega, en sus “Meditaciones de la técnica”, imaginaba una tecnología que pudiera darnos la posibilidad de ensimismarnos, para poder proyectar mundos llenos de posibilidades, una tecnología que nos hiciera libres. Frente a este planteamiento, la tecnología que vivimos, auspiciada por los mercados, en vez de liberarnos mantiene una lucha por captar nuestra atención, que puede ser monetizada. Debido a esto, nos encontramos con personas aisladas, condenadas a sus pantallas (Steyerl, 2014), incapaces de tener una comunicación fluida con el resto. De nuevo, nos encerramos en nosotros mismos.

4. MACINTYRE Y EL LIBERALISMO

Alasdair Chalmers MacIntyre nace en Glasgow en 1929. Sus padres eran médicos, y nació en una sociedad en la que se compartían historias. Los



mayores relataban historias que ofrecían una cosmovisión compartida de la sociedad, y en esa tradición creció. Compartir esas historias suponía construir formas de lealtad que se elaboraban desde la relación con la familia, los amigos y con la tierra. La identidad personal se constituía desde la información que se recibía en la comunidad y desde el puesto que se ocupaba en la misma. De alguna forma, la identidad de alguien se construía desde las historias que otros contaban de él. Frente a esa forma de vida comunitaria recibió la influencia de los modos de vida burgueses, que criticaban esas formas de vida como pasadas y ociosas. MacIntyre, quizá reaccionando a esas visiones burguesas, abrazó el marxismo, buscando una propuesta teórica que pudiera desactivar la visión liberal-burguesa y que tuviera un componente transformador. Más tarde, y de forma sorprendente, abrazó el tomismo. En sus propias palabras:

“Durante el periodo en que fui en mayor o menor medida marxista, a partir de 1948, apreciaba del marxismo sobre todo su crítica del liberalismo. Los críticos de mi pensamiento que han querido explicar mi hostilidad hacia el liberalismo como una expresión de mi fidelidad al catolicismo, a lo que George Weigel ha llamado neotomismo, pasan por alto lo esencial. Una de las razones por las que abandoné el marxismo y abracé el tomismo fue descubrir que éste proporciona una idea más adecuada que aquél de los defectos del liberalismo.” (Yepes Stork, 1990).

MacIntyre hizo de su propuesta filosófica una herramienta para enfrentar el desafío liberal. ¿Por qué este autor se muestra tan crítico con la forma de vida que nos hemos dado? Para MacIntyre, la visión liberal acaba imponiendo su marco conceptual, anulando cualquier posibilidad de crítica. Dificilmente podemos pensar, especialmente desde el final de la historia tras la caída del muro de Berlín (Fukuyama), una alternativa al mundo liberal. Ese mundo liberal, para MacIntyre, supone la aceptación de un yo liberal, ajeno a la comunidad, que es percibida como un sistema coactivo que reduce la propia posibilidad de realización personal y libertad individual. Desde este enfoque, que relaciona lo filosófico, lo político y lo antropológico, el ser humano se encuentra en un conflicto continuado e irreductible con los otros. Cada uno intenta imponer su visión, habitualmente para obtener un beneficio y siendo visto por los otros como un adversario. La sociedad es un enfrentamiento entre visiones irreconciliables.



El lenguaje moral y apreciativo se reduciría al intento de imponer un punto de vista, y por esa razón deberíamos de sospechar continuamente del mismo. El lenguaje moral, de esta forma, quedaría reducido a la propuesta emotivista (Ayer, 1965). Sería imposible decidir, entre dos planteamientos morales, cual es mejor, salvo que aceptemos los principios liberales, único límite legítimo al razonamiento moral. Desde este punto de vista, la convivencia social y política se asienta en un radical no-consenso. Solo existe el reproche si se quiebra lo jurídico; en otras palabras, lo moral queda reducido, de alguna forma, a lo que cada uno pueda considerar siempre que no quiebre lo jurídico. Con todo, el ser humano requiere de una verdad que la sociedad liberal contemporánea no puede satisfacer; desde este aspecto quizá podamos entender la apatía y la cerrazón del individuo liberal, que solo es capaz de la acción colectiva desde el enfado y el resentimiento. Es el resultado de una sociedad emotivista, al considerar el enunciado moral como la manifestación del interés particular; y emocional, al reducir la mayor parte de la acción social a cuestiones emocionales, de preferencia personal. La deliberación moral ha sido desplazada del ámbito público, no disponemos de referentes que nos muestren cómo resolver controversias morales. Nos vamos transformado en unos relativistas ociosos, que hacen de la deliberación moral una conversación de diletantes filosóficos que luchan por imponer su punto de vista, olvidando el bien común. La libertad liberal es la de un agente autónomo, que gestiona sus intereses conforme a su sistema de creencias, y que debe resistir a la coacción social que frena su realización personal plena.

5. LA ILUSIÓN DE AUTOSUFICIENCIA

La realización personal, desde la cosmovisión liberal, exige la defensa consciente de las acciones que realiza el colectivo por coartar la propia individualidad. El ser humano se concibe como autosuficiente, capaz de llevar a cabo su proyecto personal y vital de forma aislada, frente a proyectos colectivos que vinculan y socaban la propia libertad de acción. La justicia queda reducida a la propia capacidad de esfuerzo y sacrificio. Aquel que se esfuerza más, al menos en el sistema liberal capitalista, consigue llegar a su meta. El mérito será la



unidad de medida para alcanzar los objetivos personales y laborales. Frente a estas propuestas nos encontramos con individuos agotados, que nunca llegan a satisfacer sus anhelos, culpabilizándose por ello (Han, 2014), y olvidando que la relación entre el mérito y lo alcanzado es condicionado por la lotería natural que supo enunciar Rawls (1971) en su *Teoría de la Justicia*. El problema, cuando determinamos el éxito al esfuerzo, es que se da una deriva peligrosa: aquellos que no han triunfado no lo merecen y, mucho peor, aquellos que están en situación de carestía es porque no se han esforzado lo suficiente (Sandel, 2020).

El liberalismo, en lugar de ser el espacio de realización personal, se ha tornado en un espacio de descreimiento y decepción, especialmente en nuestros jóvenes. La posibilidad de generar proyectos ilusionantes se ha transformado en un espacio en el que se ha cancelado su futuro, lo que les hace volcarse en un presente que nunca podrá satisfacer el ansia proyectiva de la vida humana.

Ahora ya podemos señalar la insuficiencia del planteamiento liberal en cuanto garante de nuestra autosuficiencia. No podemos ser autosuficientes porque nuestra constitución es dependiente, y un planteamiento no puede modificar esa constitución, aunque puede desecharla teóricamente. Cuando la teoría y la realidad divergen nos encontramos con propuestas que difícilmente pueden satisfacer los deseos y anhelos más humanos, y con seres humanos que, seducidos por teorías que no les dan herramientas para comprenderse a sí mismos, se frustran al no poder ser lo que la teoría les señala. En el caso que nos ocupa, nos encontramos con seres humanos incapaces de ser plenamente independientes, frustrados por ello.

En este momento hemos de señalar una insuficiencia del planteamiento del autor escocés. MacIntyre ha sabido denunciar la dificultad de la crítica al liberalismo cuando la crítica se establece dentro del ideario liberal. De la misma forma, su conceptualización de la cosmovisión liberal sufre de la misma carencia. Dentro de un planteamiento tan amplio como el liberalismo existen diferentes formas de aproximarse. Pensemos que el liberalismo de Rawls difícilmente puede relacionarse con el libertarismo de Mises o Hayek. En España tenemos autores afines al liberalismo neokantiano de izquierdas que tampoco casan con el planteamiento de MacIntyre, como puede ser Adela Cortina (2001); otros autores con enfoque católico próximos al liberalismo, como Agustín Domingo (2011), continúan defendiendo la necesidad de la verdad



en la sociedad contemporánea; por último, autores liberales británicos, como Bernard Williams (2006), han reivindicado la virtud de la veracidad en las sociedades contemporáneas. Hacer una crítica común a todos estos representantes puede ser insuficiente en muchos casos. A pesar de ello, y aquí reside uno de los logros del autor tratado, la sociedad liberal está conduciendo a la sociedad de la soledad. MacIntyre denunció la deriva atomista de la sociedad contemporánea y las consecuencias que esta tendría sobre nosotros. De la misma forma, a pesar de la ingenuidad de algunos autores liberales sobre cómo la verdad acaba imponiéndose (Arendt, 2007), la sociedad de la no-verdad o posverdad ha dado lugar a personas desinformadas y sociedades polarizadas; la verdad, en contra del deseo liberal de ser considerada como la luz que permanece ante la sombra, se ha convertido en un lujo de difícil consumo, en una sociedad en la que la comunicación y el lenguaje se han instrumentalizado, para defender las posturas de aquellos que suministran la primera.

La imposibilidad de considerar la verdad como un lugar al que llegar ha conducido, y acierta el autor tratado, a una dificultad insuperable para poder deliberar en condiciones que nos permitan llegar a acuerdos. Deliberar, conforme señalaba acertadamente Aristóteles, consiste en hablar sobre aquello que no es necesario, aquello que puede ser de otra manera. De nada sirve debatir si la nieve es blanca, puesto que sería una tautología. El problema al que nos enfrentamos en la actualidad es que disponemos de diferentes relatos, incluso en el momento de delimitar el alcance del mundo fáctico, de los hechos. Y todo porque consideramos que la realidad ha de amoldarse a nuestro sistema de creencias. Solo así podemos entender los conflictos que padecemos en la sociedad al tratar hechos, pudiendo hablar de “hechos alternativos”. Los hechos han de amoldarse al sujeto, no existe un mundo compartido, ni en el plano físico ni en el plano moral.

6. VULNERABILIDAD Y DEPENDENCIA EN MACINTYRE

MacIntyre supo denunciar la ilusión de autosuficiencia del planteamiento liberal, apelando a una antropología que se construye, principalmente, en *Animales Dependientes Racionales* (en adelante, DRA). Esta ilusión nos lleva a



pensar que todos deseamos liberarnos de toda coacción externa, una libertad entendida como libertad formal. Pensemos que la forma en la que nos relacionamos es un artificio. Basta con mirar a otros lugares o recordar otras épocas para hacernos cargo que podríamos vivir de otra forma, podemos imaginar otros modelos de convivencia con diferente deseabilidad. Hace unos años, el planteamiento marxista consideraba al hombre como un sujeto cegado por la ideología burguesa, que precisaba tomar conciencia de su estatus de clase y, de esta forma, retomar una forma de vida que satisficiera la naturaleza colaborativa y compasiva del ser humano. Frente a este planteamiento, la propuesta liberal precisaba de la cesión de la violencia al Estado-Leviatán, puesto que la naturaleza humana es conflictiva y precisa de una institución que reconduzca y sancione una naturaleza humana regida por los instintos violentos y los deseos de dominación. Al hombre de la antropología liberal le cuesta cooperar y ayudar a los otros.

Si consideramos al hombre incapaz de cooperar, incluso epistemológicamente, encontraremos una divergencia en las acciones humanas que conducen a un conflicto irresoluble. En el otro extremo, y con unas consecuencias nada deseables, encontramos aquellos que abogan por un igualitarismo ingenuo, y acaban equiparando formas de vida y culturas que muestran rasgos irreconciliables. La respuesta ante estos igualitarismos ingenuos pueden ser fundamentalismos intolerables, que hacen de la diferencia un espacio de inseguridad cultural que precisa de defensa (Rosenvallon, 2020). La autosuficiencia, desde la visión liberal, será un espacio libre, emancipado, que escapa de las imposiciones ideológicas del igualitarismo ingenuo o del fundamentalismo intolerable.

La emancipación solo puede darse frente a algo que oprime, es una acción en la que un individuo se libera de una subordinación. Si pensamos que cualquier proyecto de justicia supone una imposición sobre el proyecto de justicia de otro, y si pensamos que renunciar a nuestro proyecto de justicia supone quebrantar nuestras lealtades más profundas, el resultado es una sociedad incapaz de compartir una forma de vida justa. Planteamientos libertarios beben de estas fuentes, considerando que el único sistema capaz de generar un “orden espontáneo” es el capitalismo sin limitaciones. De esta forma, cada sujeto moral se considera un agente creador, con capacidad para decidir lo que le somete; cualquier agente moral puede reconducir sus acciones y sus reivindicaciones



a su propio, exclusivo y excluyente universo moral. De hecho, es bastante habitual que los sujetos tengan canales de información diferentes, caracterizados por su oposición contra el mundo social homogeneizador. Aquellos que son capaces de oponerse a lo compartido se autoconciben como héroes, que deben desarrollarse en lo personal al margen del colectivo, su tradición y su forma de vida. De esta forma, los individuos consideran que el conflicto moral y político es sustancial a la vida pública (Honneth, 1997). Toda acción en el espacio público manifiesta el interés, libremente elegido, de un individuo, un conflicto que solo puede ser acallado a través de posiciones dogmáticas o autoritarias. Un conflicto que solo puede callarse anulando la libertad del individuo, reduciendo su independencia.

En sentido contrario, conforme nos señala MacIntyre, el reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia. Por mucho que el sujeto tardomoderno liberal lo desee, nunca podrá dejar de depender del resto. Fuera de la sociedad, recordando el inicio de la *Política* de Aristóteles, se es una bestia o un dios, pero nunca un ser humano. Con todo, hemos de tener cuidado con reconocer la dependencia en clave instrumental. Pensemos en la necesidad de reputación de una persona; podríamos pensar que necesita a los otros, que es dependiente, pero en realidad reconoce la dependencia para conseguir un objetivo determinado. En esos casos se da una dependencia, pero en clave instrumental y, por tanto, no deseable en clave de consideración y, por ende, en clave de cuidado.

Para MacIntyre podemos hablar de tres causas principales para olvidar la dependencia en el ser humano:

- 1) La creencia de que la racionalidad que distingue al ser humano es independiente de su corporalidad, de su animalidad. Para MacIntyre la diferencia entre los seres humanos y los animales es que los primeros reflexionan sobre las reglas que aceptan para gobernar sus vidas, en la naturaleza de las actividades que realizan y en las experiencias que poseen. Es cierto que, de alguna manera, podemos hacer inteligibles las acciones de los animales y trasladarlas a nuestros parámetros. De esa forma, y retomando el ejemplo anterior, podemos observar que cuando un depredador ataca una cría, la madre de la segunda sale a defenderla aunque suponga poner en riesgo su propia vida. Esto produce que in-



terpretamos que la madre de la cría se comporta como se comportaría la madre humana, pero esto tiene algunos riesgos. En primer lugar, la acción humana que podemos alabar se encuentra sustentada en la libertad del agente para realizarla. Dicho de otra forma, si el animal responde de forma automática, sin posibilidad de elección, no podemos atribuirle un valor moral. En este sentido resulta de gran utilidad Zubiri, que supo ver en la acción animal una respuesta a un estímulo, pura estimulidad (Cap II, 1980). Esto supone que la acción del animal no cuenta con la capacidad humana de la elección, puesto que el animal lo que hace es ajustar su comportamiento al impulso que recibe del medio. Una abeja que se sacrifica por su reina está “programada” para llevar a cabo esa acción, por lo que no tendría ninguna posibilidad de evaluación moral. De hecho, los cambios conductuales animales en interacción con humanos suelen darse tras una domesticación, reforzada con recompensas que asientan el comportamiento animal de forma causal.

Tampoco hemos de entender que, al poseer una parte animal, deberíamos comportarnos de forma previa a la civilización, retomando algunas características del buen salvaje rousseauiano. Lo que conseguimos, una vez atendemos a nuestra parte corporal, es escapar de ciertas reducciones que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía, cuando considerábamos que el cuerpo era la “prisión” del alma (o espíritu / conciencia / mente / o incluso cerebro, cuestión que no podemos abordar en estas líneas). Es difícil escapar del dualismo cuerpo-mente, pero quizá tengamos que corregir este planteamiento con una aproximación orgánica, por la que cuerpo y alma serían un todo inseparable. La consideración del dualismo filosófico conlleva la aceptación teórica de una propuesta que difícilmente casa con el uso habitual que damos al concepto de identidad, entendida como todo lo que constituye al ser humano, y esto es su cuerpo y su espíritu en inquebrantable relación. Cuando alguien realiza una acción reprochable penalmente es su cuerpo y su alma quienes sustentan la pena, su identidad, no es solo su alma o espíritu, donde tomó la decisión.

- 2) Atender al cuerpo del ser humano, su sustento biológico, nos ayuda a entender la forma en la que conceptualizamos al ser humano y le



hacemos deudor del cuidado. Es cierto que este planteamiento supone complejidades que ahorra el planteamiento dualista radical, pero no atender al cuerpo supone un desprecio que nos puede conducir al olvido del cuidado de aquellos que no pueden, por diferentes motivos, transitorios o permanentes, cuidar sus cuerpos y los de sus seres queridos. El cuerpo nos constituye y nos sostiene, y es la clave de la comprensión de nuestra vulnerabilidad, puesto que es afectable, enferma y sana. Es en el plano animal donde la dependencia brota con toda su fuerza, donde la lesión se percibe con una mayor claridad.

- 3) Históricamente se ha excluido a algunos tipos de personas de la petición de consejo o de la deliberación conjunta. Si exploramos nuestra historia, veremos cómo se ha excluido a mujeres, a esclavos y a extranjeros. Para el planteamiento liberal, el reconocimiento formal de la libertad nivela a todos los componentes de la comunidad, pero el resultado es que la marginación y la exclusión se siguen produciendo. Podemos dar tres muestras rápidas de exclusión, que no pretenden cerrar todos los casos posibles y son presentadas a forma de ejemplo.

Primero, excluimos a quienes por cuestiones físicas o psíquicas no se consideran merecedores de intervenir en diferentes espacios de deliberación. Esto supone que perdemos su voz y su punto de vista. Es cierto que podemos encontrar supuestos en los que no se puedan desplazar al espacio en el que se delibera o que, incluso desplazándose no puedan, por cualquier cuestión, intervenir en igualdad de condiciones que el resto. Sus intereses y su punto de vista debieran presentarse al resto, ya sea mediante el compromiso de plasmar su enfoque, en el caso de que lo expresaran de cualquier forma, o intentando ponernos en su lugar y defender sus intereses, si no pudieran expresarlos. Solo desde este compromiso conseguiremos un marco de deliberación en el que se ofrecen todas las razones.

Segundo, también excluimos a aquellos que por sexo, o raza u otra característica, son desplazados en los espacios en los que ellos se ven afectados por las decisiones que se tomarán. Estos enfoques pueden conllevar decisiones discriminatorias, especialmente frente a minorías o sectores desfavorecidos o invisibilizados. Atender a sus intereses supondrá enriquecer de forma significativa la deliberación compartida.



Por último, excluimos de igual forma a aquellos que no consiguen ser absorbidos por el mercado de trabajo, siendo considerados como “improductivos” por el resto, lo que supone que son concebidos como una carga. En una sociedad consumista, quien no produce o no consume puede considerarse una carga que debe compartir el grupo que produce y consume. Olvidamos que cualquiera puede verse envuelto en una situación que le lleve a la falta de trabajo, ya sea por motivos del propio mercado de trabajo, ya sea por un motivo de índole personal que le incapacite o le impida desarrollar su cometido laboral de forma temporal o permanente.

7. LA AUTOSUFICIENCIA TEÓRICA

Frente a la corporeidad constitutiva humana ha habido una ceguera a lo largo de la historia de la filosofía. El ser humano ha sido definido como racional, en oposición a los animales que son irracionales. Esto ha supuesto centrar el foco continuamente en el aspecto reflexivo, reduciendo el papel de aquello que compartimos con el resto de los animales, el cuerpo. El cuerpo se ha relacionado con el placer y el sufrimiento, pero el espacio de reflexión humana es lo que nos abre a lo mejor que podemos llegar a ser. De esta forma, el cuerpo siempre ha sido el espacio que podía distraernos de las actividades más genuinamente humanas, puesto que el cuerpo es el espacio de lo sensible, de lo incontrolable, de lo emocional.

Si acudimos a Kant, cuando reflexiona sobre “¿Qué es Ilustración?”, nos encontramos con el mandato emancipador del ser humano, salir de la autoculpable minoría de edad. Era un mandato que buscaba un ser humano autónomo, capaz de pensar por sí mismo y capaz de cuestionar todas las tradiciones que, hasta el momento, le habían subyugado. En su momento era una necesidad que le llevaría a la justificación de una fe racional. Esta deriva, la de pensar por uno mismo, puede que haya sido radicalizada por algunos kantianos posteriores, pero dar un vistazo al siglo XX hace que el progreso prometido tras obtener la ansiada autonomía moral no ha sido tal. Al analizar los desastres del siglo pasado constatamos que la idea de progreso del Siglo de las Luces quizá, visto en perspectiva, era algo ingenuo.

MacIntyre, en el momento de analizar la autosuficiencia, se remonta al megalopsychós en la Grecia de Aristóteles. Señala que el hombre de alma noble



es aquel que pretende mucho y merece mucho. Para el alumno de Platón pretender menos de lo que se merece es un vicio, de la misma forma que pretender demasiado. Hoy en día este personaje podría ser calificado de orgulloso: desprecia aquello que le ofrece la gente común y es benefactor con los inferiores. Devuelve siempre los favores que recibe para no sentirse obligado en el futuro. Cada vez que se expresa lo hace sin miedo, puesto que no tiene razones para temer a los inferiores. Es importante aquí señalar una cuestión difícil de aceptar desde los parámetros sociales actuales igualitarios: la sociedad de Aristóteles es una sociedad de mejores y peores, de excelentes y mediocres. Solo en esta sociedad el magnánimo podrá mostrarse condescendiente con el resto. Es una persona que camina lentamente, controlando el tiempo que nunca le alcanza, tiene una voz grave que puede avasallar a cualquiera, y tiene tal conocimiento moral que siempre que realiza un agravio lo hace intencionalmente.

Esta idea de autosuficiencia ha ido acompañando la historia, con Sócrates, con Adam Smith, con los cínicos o los cirenaicos. Pero esta idea no puede responder a la fenomenología del cuidado: todos los seres humanos han tenido experiencia de recibir cuidados, de recibir atenciones, sabiendo a su vez que tendrán que prestar esos servicios; habiéndose ocupado de cuidar a otros tendrá también la necesidad de que le cuiden. Desde esta experiencia difícilmente podemos justificar la plena independencia. Esto no es óbice para considerar que la vida debe desarrollarse acorde a las preferencias y proyectos personales de cada uno en la medida de lo posible, pero lo que es inasumible es que la realización personal prevalezca ante la necesidad de cuidado de uno mismo o de los demás. La mayor resistencia para este reconocimiento es la introyección que hemos asumido al relacionar dependencia con debilidad, cuando es una de las claves de la fortaleza humana. Recordemos el primer signo de civilización para Margaret Mead: un fémur fracturado y sanado.

8. CUIDADO Y RAZONADOR PRÁCTICO INDEPENDIENTE

Ahora podemos entrar en el desarrollo del cuidado en MacIntyre. El desarrollo de una persona se construye desde la satisfacción real o posible de dos necesidades: a) que su vida entera se organice de tal modo que pueda participar en algún grado de éxito en las actividades propias del razonador práctico



independiente; y b) que a la vez reciba y tenga una expectativa razonable de recibir los cuidados y atenciones necesarios en caso de ser muy pequeño, estar viejo o enfermo, o padecer alguna lesión.

Por razonador práctico independiente MacIntyre se refiere al ejercicio de las facultades humanas de racionalidad, desarrollándose en el individuo las potencialidades para crecer de un modo específicamente humano (DRA, 77). Uno no es un razonador práctico independiente con su nacimiento, y es clave la educación que reciba por parte de los adultos. Por ello, para que un niño llegue a ser razonador práctico independiente, los adultos deben enseñarle que podrá complacerles, no actuando para complacerles, sino actuando para hacer aquello que es mejor y bueno para él, incluso si no es del agrado de algunos adultos. Recordemos que, en contra de algunas interpretaciones superficiales de MacIntyre, este autor no aboga por una aceptación incondicionada de la tradición y/o forma de vida en la que se desarrolla el razonador práctico independiente (MacIntyre, 1988). Esto supondría anular la capacidad crítica y reflexiva del sujeto, algo que difícilmente puede aceptar el autor. Es el conflicto entre tradiciones y aquellos que las integran lo que hace que progresen. Dicho de otra forma, el florecimiento personal siempre va acompañado de una autodeterminación, a la vez que es consciente de que nos desarrollamos en una sociedad que incorpora tradiciones y formas de vida, que podemos aceptar o cuestionar ofreciendo razones de y para ello.

Un razonador práctico independiente necesita la posesión del lenguaje y la capacidad para una amplia variedad de diferentes usos del mismo. Es gracias al lenguaje que podemos comunicar, con multitud de matices, las razones por las que hemos decidido algo, por el que podemos responder y somos, en último término, responsables. Además (DRA 75-76), el razonador práctico independiente ha de:

- Pasar de sólo tener razones a ser capaz de evaluarlas como buenas o malas, y en virtud de esa evaluación cambiar las razones para actuar y, por lo tanto, las acciones. De esta forma generamos espacios de deliberación comprometida, capaces de mejorarnos, ayudándonos a ser lo mejor que podamos ser cada uno, acercándonos a la excelencia. Frente a este planteamiento tenemos que denunciar una sociedad actual polarizada, caracterizada por ciudadanos que reducen su marco informativo a las



cámaras de eco, espacios de asentamiento de sus propias creencias y formas de vida. En esos espacios, en esas burbujas, resulta complicado llevar a cabo toda nuestra potencia reflexiva para cuestionar nuestras creencias y hacernos avanzar.

- Distanciarse en alguna medida de los deseos del momento, para así poder evaluarlos. MacIntyre, en la primera parte de *Tras la virtud* supo denunciar la sociedad emotivista. Actualmente vivimos en una sociedad en la que lo emocional es determinante. Cuanto más se conoce el papel en la toma de decisiones de la parte emocional, más fácilmente manipulables somos. Todo el volcado de información que damos gratuitamente a las grandes plataformas y organizaciones genera un control inteligente sobre cada uno de nosotros, cuyo resorte es la emoción. Quizá nos dirigimos a una sociedad en la que se potencie el deseo como artífice de la decisión, unos deseos generados de forma interesada por la sociedad de consumo. Ser capaces de evaluarlos será clave para poder eludir ese sometimiento.
- Pasar de la conciencia limitada al presente a una conciencia que incluye un futuro imaginado. El problema, que ya supo indicar nuestro autor, son las dificultades que tenemos para imaginar, o que lo que imaginamos es catastrófico. García Barnés ha sabido conceptualizar esa dificultad para imaginar un futuro esperanzador: *futurofobia* (2022). Otros, como Mark Fisher (2017) o los aceleracionistas Alex Williams y Nick Srnicek (2013), hablan sin rubor de un futuro cancelado para los nacidos a partir de los años 80. Hoy en día, ante la caída del muro de Berlín y la victoria de la visión capitalista-liberal, difícilmente podíamos imaginar un mundo que cada vez más abraza regímenes iliberales. El grado de descontento e insatisfacción son evidentes. El esfuerzo de imaginar otro futuro es necesario y urgente.

9. A MODO DE COROLARIO: ESPERANZA

Para recuperar la esperanza hemos de salir de la lógica de cálculo en la que estamos. Contra la ilusión de autosuficiencia surge también la necesidad de entender las relaciones de reciprocidad como lo exigen las virtudes.



Desde esta exigencia hay que entender que es posible que uno tenga que dar mucho más de lo que ha recibido, desproporcionalmente, y que podría ser que no recibiera nada de aquellos a quienes está obligado a dar (DRA, 108). Esto supone escapar de la lógica liberal por la que uno recibe si ha aportado, pero esta forma de colaborar es la que logra atender el bien común. De hecho, MacIntyre reconoce que su planteamiento será difícilmente aceptado por la sociedad de consumo. La política principal sería qué recursos necesitan cada individuo y cada grupo para poder contribuir al bien común puesto que, en una comunidad bien ordenada, es interés de todos que cada uno pueda realizar su propia contribución. Dentro de este planteamiento, el cuidado y cuidar es fundamental, ser cuidado para poder contribuir al bien común, ser cuidador por su contribución al bien común. De esta forma, una vez que sabemos que seremos cuidados y que cuidaremos podemos abrir una ventana de esperanza, una esperanza que desemboca en el desarrollo efectivo del bien común.

En el momento de deliberar el bien común en una comunidad vamos a tener en cuenta tres cuestiones:

- Primero, incluso en el mejor de los casos, la deliberación es siempre imperfecta, pero es mejor atender a la capacidad de corregir esos errores, y superar esas limitaciones a lo largo del tiempo, que centrarse en los errores cometidos y sus diferencias.
- Segundo, cuando una comunidad está en su mejor momento o avanza en la dirección política adecuada, su política no es la de los intereses en conflicto del Estado moderno. Esta política del conflicto conlleva una visión cortoplacista y la imposibilidad de ejecutar políticas ambiciosas que desarrollen el bien común.
- Por último, en esas comunidades se otorga gran importancia a las necesidades de los niños y personas con diversidad funcional, haciendo del cuidado un eje político y vertebrador al deliberar en el espacio público. La debida satisfacción de esas necesidades genera un espacio con densidad moral, que merece ser alabado y defendido.

Finalmente, pensemos que los que merecen ser cuidados difícilmente van a constituirse como grupo de interés. Hoy en día difícilmente pueden hacerse cargo las familias del cuidado de sus seres queridos, por si solas, salvo



que realicen renunciaciones y esfuerzos inaceptables. Solo estarán bien cuidados cuando la atención que reciben, aunque se encuentre reducida por los límites que imponen los recursos de los que dispone la comunidad para el cuidado, no esté limitada por ningún cálculo de lo que podrán aportar en el futuro los que han sido cuidados. Para ello es importante que los razonadores prácticos independientes recuerden que fueron niños, que serán mayores y necesitarán cuidados de nuevo, o que podrían enfermar temporal o permanentemente. Este recuerdo tiene que huir del temor, puesto que al tomar conciencia se pueden tomar medidas para generar redes de cuidado. El temor de ser vulnerable puede transformarse en la esperanza de que, si soy vulnerable, seré atendido de forma adecuada. Es la esperanza que socava la cancelación del futuro liberal, es la esperanza que nace en aquellos que deciden reapropiarse de su destino, un destino en el que la edad o la enfermedad no serán invalidantes para desarrollar una vida digna de ser vivida y nos capacita para imaginar proyectos de futuro ilusionantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt H. (2017). *Verdad y mentira en la política*. Página indómita.
- Aristóteles (2000). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- Aristóteles (2022). *Política*. Gredos.
- Ayer, A. J. (1965). *El positivismo lógico*. FCE.
- Baggini, J. (2018). *Breve historia de la verdad*. Ático de libros.
- Cortina, A. (2001). *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Trotta.
- Domingo, A. (2011). *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*. Encuentro.
- Fisher, M. (2017). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, haun-tología y futuros perdidos*. Caja negra.
- Fukuyama, F. (2015). *¿El fin de la historia? y otros ensayos*. Alianza Editorial.
- Gabriel, M. (2021). *Ética para tiempos oscuros*. Pasado y presente.
- Gabriel, M. (2023). *El ser humano como animal. Por qué no encajamos del todo en la naturaleza*. Pasado y presente.



- García Barnés, H. (2022). *Futurofobia*. Plaza Janés.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica*. Herder.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Kant, I. (2002). *Lecciones de Ética*. Editorial Austral.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es Ilustración?* Alianza Editorial.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court.
- Ortega, J., (2014). *Ensimismamiento y alteración: Meditación de la Técnica y otros ensayos*. Alianza Editorial.
- Pelluchon, C. (2023). *Manifiesto animalista*. Reservoir Books.
- Pelluchon, C. (2024). *Ética de la consideración*. Herder.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rosenvallon, P. (2020). *El siglo del populismo*. Galaxia Gutemberg.
- Sandel, M. (2020). *La tiranía del mérito*. Debate.
- Steyerl, H. (2014). *Los condenados de la pantalla*. Caja Negra.
- Williams, B. (2006). *Verdad y veracidad*. Tusquets.
- Williams, A., Srieck, N. (2013). Manifiesto aceleracionista, en Avenessian, A., Reis, M. (Comp.) (2017), *Aceleracionismo, Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Caja Negra.
- Yepes Stork, R. (1990). Después de Tras la virtud. *Atlántida*, 1:4, 1990.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente*. Alianza Editorial.

