

<https://doi.org/10.21555/top.v760.3390>

Análisis de algunas críticas contemporáneas en torno a la eventual propuesta política de Alasdair MacIntyre

Analysis of Some Contemporary Criticisms of Alasdair Macintyre's Eventual Political Proposal

Alberto Díaz Rivero

Universidad Gabriela Mistral

Chile

alberto.diaz@ugm.cl

<https://orcid.org/0000-0002-0934-697>

Sebastián Buzeta Undurraga

Universidad Gabriela Mistral

Chile

Universidad de los Andes

Chile

sebastian.buzeta@ugm.cl

<https://orcid.org/0000-0001-9166-0490>

Recibido: 26 - 02 - 2025.

Aceptado: 03 - 04 - 2025.

Publicado en línea: 10 - 07 - 2026.

Cómo citar este artículo: Díaz Rivero, A. y Buzeta Undurraga, S. (2026). Análisis de algunas críticas contemporáneas en torno a la eventual propuesta política de Alasdair MacIntyre. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 76, 315-343. <https://doi.org/10.21555/top.v760.3390>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

La filosofía política de Alasdair MacIntyre ha mostrado ser sumamente influyente en los debates actuales sobre las instituciones políticas modernas y su relación con la ética, pero también ha sido foco de numerosas críticas, provenientes de diversas corrientes de pensamiento. De ellas, las más documentadas apuntan a la falta de explicitación, claridad y viabilidad en su propuesta política. En este artículo analizamos tres de estas críticas, expresadas por Perreau-Saussine, Pierre Manent, Keith Breen, Ronald Beiner y Daniel Edward Young. El primer objetivo, por tanto, es exponer y destacar brevemente los aspectos principales de la teoría política macintyreana, mientras que el segundo es analizar las críticas de dichos autores. Finalmente, exploramos la existencia de una eventual propuesta política viable desde la teoría política de MacIntyre incorporando en el análisis, a su vez, aquellas críticas que parezca que tengan asidero.

Palabras clave: Alasdair MacIntyre; propuesta política; liberalismo; Estado moderno; neutralidad estatal; teoría política; comunidades locales; modernidad; comunitarismo; aristotelismo.

Abstract

Alasdair MacIntyre's political philosophy has proven to be highly influential in current debates concerning modern political institutions and their relationship to ethics. However, it has also been the focus of numerous criticisms from various schools of thought. Of these, the most documented ones point to a lack of explicitness, clarity, and viability throughout his political proposal. This paper analyzes three of these criticisms, expressed by Perreau-Saussine, Pierre Manent, Keith Breen, Ronald Beiner, and Daniel Edward Young. Firstly, it presents and briefly highlights the main aspects of MacIntyrean political theory. It then analyzes the criticisms of these authors. Finally, it explores the possible existence of a viable political proposal based on MacIntyre's political theory while also incorporating into the analysis those criticisms that seem to be well-founded.

Keywords: Alasdair MacIntyre; political proposal; liberalism; modern state; state neutrality; political theory; local communities; modernity; communitarianism; Aristotelianism.

Introducción

En el presente artículo analizaremos una crítica contemporánea a la teoría política de Alasdair MacIntyre en la que se afirma la inexistencia de una propuesta institucional clara por su parte, principalmente a partir de las afirmaciones de Perreau-Saussine, Pierre Manent, Ronald Beiner, Daniel Edward Young y Keith Breen. Dada la variedad de argumentos para sostener dicha crítica, nos ocuparemos específicamente de las que, a nuestro juicio, pueden comprometer gran parte del pensamiento político de MacIntyre: en primer lugar, que la eventual inexistencia de una propuesta política ocurre porque MacIntyre se distancia de la política aristotélica al focalizarse más en la ética; la segunda, que esta aparente imposibilidad de plantear un sistema político viable nace de su adscripción no reconocida al comunitarismo; y, finalmente, que una política macintyreana sería inviable por una contradicción central, a saber, que, según estos críticos, MacIntyre pareciera fomentar los mismos males que critica del liberalismo, lo que impediría establecer una propuesta política desde bases antiliberales. Debido a la relevancia de MacIntyre, urge mostrar la actualidad de esta discusión y la importancia que tiene en sí misma, al menos como objetivo general de este trabajo.

Así, para lograr el objetivo propuesto, a saber, revelar eventualmente la existencia de una propuesta política institucional macintyreana y su correspondiente aplicación concreta, dividiremos el texto en dos partes: primero, examinaremos las ideas principales de su teoría política para, posteriormente, exponer las críticas de los comentaristas a dicha teoría, que sostienen la inexistencia de una propuesta política en su pensamiento, realizando al mismo tiempo un análisis de estas.

1. Elementos fundamentales de la teoría política macintyreana

La teoría política de MacIntyre se inserta en una crítica general a los aspectos más importantes de la modernidad, por lo que no puede ser expuesta en toda su extensión en el presente trabajo. No obstante, es importante que demos cuenta de las características que posteriormente serán criticadas por los autores que mencionamos más arriba, de modo que podamos analizar sus postulados. Así, será necesario dividir la teoría política de MacIntyre en tres partes. En primer lugar, abordaremos de manera general su crítica a la modernidad; luego, cuál es su visión

específica acerca de la institución política por excelencia, el Estado; y, finalmente, expondremos la eventual propuesta política que se pueda hallar en estos postulados.

1.1. Crítica a la modernidad

Alasdair MacIntyre ha elaborado una teoría centrada en los aspectos éticos y políticos de la modernidad influenciado por el famoso artículo “Modern Moral Philosophy” de Elizabeth Anscombe (1958) en el que se da cuenta de la fragmentación del uso del lenguaje moral en nuestra época, en la que ha perdido su sentido original.¹ Con este fin, ha logrado mantener discusiones con los más variados filósofos contemporáneos, desde Hans-Georg Gadamer hasta John Rawls, lo que demuestra, además, una gran erudición en el estudio y problematización de los textos de la filosofía clásica y medieval. Estos últimos han servido a MacIntyre (1981, pp. 170 y 245) de materia prima para suscribir un tipo de neoaristotelismo que fomenta una política de comunidades locales, y una ética centrada en la búsqueda del florecimiento humano por medio de la virtud y la excelencia. A grandes rasgos, toda la teoría macintyreana se propone como un neoaristotelismo tomasiano que informa su trabajo no solo de una crítica política y ética, sino también económica de nuestra época.²

Al mismo tiempo, es importante desmentir, desde un principio, que la visión macintyreana sobre la modernidad sea simplemente pesimista. En *After Virtue* expone su unidad intelectual y la intención de dar respuesta a los problemas que se planteaban en ese entonces;³ ahí

¹ Al final de su artículo “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, MacIntyre (1959) reconoce la importancia del artículo de Anscombe para comprender gran parte de las dificultades del lenguaje moral en la modernidad.

² Para una detallada distinción entre el neoaristotelismo macintyreano y otros, cfr. Knight (2007, pp. 91-106) y Beadle y Moore (2011, p. 87).

³ MacIntyre (1991, p. 67) afirmó, en su entrevista a la revista *Cogito*, que previo a 1971 sus trabajos habían estado dispersos en cuanto a su contenido intelectual y que les faltaba unidad. Sin embargo, quienes han leído de cerca su biografía intelectual coinciden en que, desde los años cuarenta, cuando era *lecturer* de filosofía de la religión, hasta su definitivo quiebre con el marxismo hacia 1968, la teoría macintyreana gozó de una contundente fuerza. La única objeción que puede haber acerca del poder o de la unidad en esta etapa inicial de su pensamiento es que se trató de una carrera más crítica que propositiva y que “[i]f his early work raised important questions, his later work provides important

une gran parte de esa crítica a la ética y la política “liberal” propia de la modernidad con un proyecto en los términos que mencionamos, con el que pretende responder como una alternativa a este esquema.

Ya sea desde el agustinismo o del aristotelismo tomasiano, MacIntyre ha desarrollado un trabajo filosófico que aúna sus críticas a la modernidad con una propuesta de florecimiento humano basada en el fortalecimiento de la excelencia, por medio de la virtud, *en* la época actual. A lo largo de *After Virtue*, se destaca una continua comparación de los desastres de la modernidad con la Antigüedad, como puede verse en la famosa cita hacia el final del texto:

Si la tradición de las virtudes ha podido sobrevivir a los horrores de los últimos tiempos oscuros, no estamos completamente sin bases para la esperanza. En este tiempo, sin embargo, los bárbaros no están esperando tras las fronteras; ellos han estado ya gobernándonos por un tiempo ya. [...] Estamos esperando no por un Godot, sino por otro —sin duda muy diferente— San Benito (1981, p. 245).⁴

En consideración de este “lado pesimista” de MacIntyre frente a la modernidad y la esperanza optimista por una alternativa a sus males, se hace evidente la tentación de interpretarlo como un filósofo nostálgico de las sociedades antiguas, tal como lo hace notar Terry Pinkard.⁵ Sin embargo, del mismo modo en que ocurrió con el advenimiento del debate sobre la opción benedictina,⁶ los constantes paralelos con la

answers” (Knight, 1998, p. 1) Sin embargo, es completamente aceptable concebir que esos problemas planteados en su primera etapa sí estaban unificados en tanto aparato crítico y, por lo tanto, afirmar que sí estaban ordenados. Para esta última afirmación, cfr. Gregson (2019, p. 2), Blackledge y Davidson (2008, p. xvi) y Beadle y Moore (2020, p. 2). Esto se puede reafirmar con lo expuesto previamente acerca de su interés por dotar al cristianismo de una crítica a la modernidad desde los postulados del “joven Marx”.

⁴ Las traducciones de los textos en inglés son propias.

⁵ “To understand MacIntyre’s dissatisfaction with modernity, one therefore has to look in places other than the Romantic nostalgia for a nonexistent, unified and harmonious past in order to find the other sources of his distaste for modernity, in particular the rather politically conservative Max Weber and the non-Marxist socialist Karl Polanyi” (Pinkard, 2003, p. 177).

⁶ Para una guía completa sobre este debate, cfr. Thompson (2021).

Antigüedad forman parte de un modo de análisis necesario para dar cuenta del carácter efímero que tienen las formas institucionales en las que se vive.

Así, para MacIntyre, la normalidad moderna no es *natural*,⁷ tanto en cuanto a la asociatividad humana ni mucho menos en cuanto al individuo. Las concepciones del individuo y de la comunidad modernas constituyen un “descalabro” (*melange*)⁸ del lenguaje moral moderno, que no solo indica un estado de desorden, sino que permite dar cuenta de una realidad ética pretérita (cfr. MacIntyre, 1981, p. 10), previa a la Ilustración. Asimismo, el carácter fragmentario es evidente por el abandono de los esquemas de pensamiento aristotélico, debido a lo cual todo el aparato lingüístico moral se simplificó y perdió sus distinciones necesarias a la hora de responder a las problemáticas éticas de la comunidad (cfr. MacIntyre, 1981, p. 150).⁹ Esto no significa que las nociones actuales de “individuo” y “comunidad” no tengan un sentido *en sí*, sino que han perdido la relación que tenían con un contexto moral que las dotaba de inteligibilidad. Por eso es que MacIntyre considera necesario dar cuenta de la situación actual *desde* el prisma antiguo a partir de su preocupación en torno a la falta de claridad de las primeras premisas de los razonamientos éticos de la modernidad.

⁷ Cuando nos referimos a “lo natural” en MacIntyre, es importante tener en cuenta su adscripción al aristotelismo tomasiano, que comprende lo natural como lo que se identifica con la naturaleza humana. El estado actual del vocabulario moral y las concepciones de individuo y comunidad modernas atentan contra la naturaleza humana en la medida en que desestructuran al agente en diversas esferas sociales, dejando en el olvido cuestiones fundamentales como el sentido de la vida y otras preguntas “aristotélicas” necesarias para la plenitud humana.

⁸ Cfr. MacIntyre (1981, p. 210). El autor lo llama de este modo para dar cuenta del nivel de desorden del lenguaje que se emplea en términos morales.

⁹ MacIntyre da cuenta de cómo esto generó la confusión en torno al término “virtud” que expresan las obras de Lutero y Hobbes: “When eighteen or nineteen hundred years after Aristotle the modern world came systematically to repudiate the classical view of human nature—and with it in the end a great deal that had been central to morality—it did repudiate it very precisely as Aristotelianism. ‘That buffoon who has misled the church’ said Luther of Aristotle, setting the tone; and when Hobbes explained the Reformation he saw it as partly due to ‘the fayling of Venue in the Pastors’, but partly ‘from bringing of the Philosophy, and doctrine of Aristotle into Religion’ (*Leviathan*, I, 12)” (MacIntyre, 1981, p. 154).

En definitiva, para MacIntyre, la modernidad tiene una serie de características que la hacen una época peculiar: un descalabro moral y una falta de asidero objetivo para dirimir en cuestiones éticas han marcado profundamente el *ethos* occidental con sus consecuentes correlatos de orden político, resumidos en la falta de poder autoritativo en relación con el Estado moderno.

1.2. Crítica y propuesta política en MacIntyre

MacIntyre sostiene que toda narración que se realice de la modernidad debe considerar el marco económico-político que ha llevado a las grandes desigualdades de las que hemos sido testigos en nuestra historia, a pesar de aceptar los logros y avances de la época (cfr. MacIntyre, 2016, p. 124). No podemos entender lo moderno sin ese marco y, sin embargo, ha de ser “trascendido”,¹⁰ cuestión que MacIntyre ha trabajado desde sus primeros escritos sobre las tesis de Feuerbach en K. Marx.¹¹ Para ello, es imprescindible buscar modos de investigación filosófica antagónicos a ese mismo marco moderno (cfr. MacIntyre,

¹⁰ Cfr. la terminología utilizada en MacIntyre (1988, p. 7): “It will be important in trying to answer this question not to trap ourselves by, perhaps inadvertently, continuing to accept the standards of the Enlightenment. We already have the best of reasons for supposing that those standards cannot be met, and we know in advance, therefore, that from the standpoint of the Enlightenment and its successors any account of an alternative mode of understanding will inescapably be treated as one more contending view, unable to vindicate itself conclusively against its Enlightenment rivals”.

¹¹ Frente a la distancia que comenzó a tomar Marx con Hegel y Feuerbach en torno a la relación entre teoría y práctica, el primero (el “joven Marx”) consideró que no es “desde dentro” de la teoría que es posible revertir los problemas sociales en general, sino desde la práctica. MacIntyre se hace parte de esta posición marxiana y condena a los marxistas, que han sido más hegelianos que apegados a Marx: “For Marx had identified and found reason to reject the hierarchical structure of that type of reformist theory and practice. Those who without abandoning the standpoint of civil society take themselves to know in advance what needs to be done to effect needed change are those who take themselves to be therefore entitled to manage that change. Others are to be the passive recipients of what they as managers effect” (MacIntyre, 1994, p. 286). Se ve cómo MacIntyre propone trascender la filosofía política y moral de la modernidad, en tanto esta solo representa una serie de intentos de cambio “desde dentro”.

1988, p. 7). Evidentemente, con este fin se debe dar expresión a estos tipos de frustraciones y desencuentros, en términos modernos, desde la modernidad (cfr. MacIntyre, 1998, p. 252), tal como puede apreciarse en sus palabras:

El liberalismo, mientras impone a través del poder estatal regímenes que declaran a todos libres de perseguir lo que sea que consideren su propio bien, priva a la mayoría de la posibilidad de entender sus vidas como una búsqueda para el descubrimiento y el alcance del bien, especialmente del modo en que intenta desacreditar aquellas formas tradicionales de comunidad humana dentro de las cuales este proyecto tiene que ser encarnado (MacIntyre, en Borradori, 1994, p. 143).

En efecto, es desde un determinado tipo de asociaciones que es posible encontrar salida al descalabro moral moderno. Solo en la comunidad la comprensión compartida del bien común otorga inteligibilidad a las nociones (hoy inconexas) de la moral y la virtud.¹² Asimismo, son las estructuras sociales las que permiten o debilitan este desarrollo y, por lo tanto, la ética moderna *es* un asunto político. En efecto, el “yo” de la modernidad está dividido entre distintos tipos de esquemas éticos, por lo que defiende ciertos bienes últimos en una esfera social y posteriormente otros en una distinta. El efecto ético-político que tiene esto en el desarrollo individual es la falta de una real racionalidad práctica, una vida que actúe siguiendo un ideal de perfección humana. De este modo, es la misma noción de “agente moral” la que está en juego. MacIntyre considera que esto se debe a la estructura de compartimentalización que existe entre las esferas sociales, que no permite ser constante e integral en cuanto a lo que se busca como fin último. Así, la modernidad fomenta un tipo de individuo que no es plenamente responsable de sus actos, en la medida en que solo lo es para determinado tipo de esfera. Para que esto no sea así, es necesario que existan determinados tipos de estructuras institucionales que permitan y fomenten un tipo de discurso integral y crítico que posibilite a un agente ser tal, es decir, un portador

¹² MacIntyre (1990b, p. 48) dice que “intelligibility is nothing other than translability into ‘our’ language and conceptual idiom”.

de su propia moralidad (cfr. MacIntyre, 2006b, p. 196) cuestión que, por su misma naturaleza, es política.

Como ya se advierte, las características éticas del pensamiento macintyreano están íntimamente ligadas con las dimensiones políticas. Por eso es por lo que, gradualmente, comenzando desde los aspectos éticos, se puede ir revelando que el problema central de la modernidad, para el pensamiento político macintyreano, es el poder corruptor del Estado moderno para el florecimiento humano como tal. Como dijimos, la propuesta de MacIntyre fomenta como fin último del ejercicio de la política, la idea de que debe llevarse a cabo dentro de cierto tipo de comunidades (cfr. MacIntyre, 1998, p. 248). Esto último es central, siempre que se tenga en cuenta su noción de “acción humana” en términos tomasianos de herencia aristotélica, es decir, con una estructura finalista, teleológica en el orden de la naturaleza, comprendida en términos aristotélicos.¹³ En este sentido, si entendemos al ser humano como político por naturaleza, entonces un obstáculo en la práctica misma de la política puede llevar al ser humano a fracasar, imposibilitándole la obtención de la plenitud que por naturaleza está destinado a obtener (cfr. Widow, 1984). Para que el ser humano pueda efectivamente perfeccionarse según su propia naturaleza, incluso dentro de las esferas institucionales de la modernidad, es imprescindible entrar en conflicto con los valores enarbolados por estas mismas, ya que poseen un poder corruptor en cuanto a la dirección de los deseos humanos.

El problema que presenta la modernidad es que sus mismas estructuras sociales impiden el desarrollo de preguntas genuinamente aristotélicas, es decir, promueven una vida que *desnaturaliza* al ser humano. De modo que se vuelve imperioso que la crítica a la moralidad moderna sea necesariamente política, lo que daría sentido, desde estos postulados, al proyecto macintyreano que propone el perfeccionamiento humano por medio de las virtudes humanas, con un natural efecto de orden político. Lograr que esto suceda es una tarea orgánica en la que están implicadas las instituciones, la virtud y lo que MacIntyre denomina *prácticas*, comprendidas como actividades compartidas enfocadas en alcanzar bienes que les son propios y para cuya obtención es necesaria determinada concepción de la excelencia humana (cfr. MacIntyre, 1981,

¹³ Para comprender mejor la noción de “naturaleza” heredada del pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino, cfr. Spaemann (1989), González (2006) y Buzeta (2013).

p. 175), a diferencia de las instituciones que están destinadas a alcanzar bienes que son comunes a otras prácticas (dinero, honor, etc.), para lo que es necesaria alguna pericia, habilidad o perfeccionamiento técnico.

Estas dos dimensiones, de las prácticas y las instituciones, se relacionan de modo causal y cada una tiene un modo particular de abordar la relación entre medios y fines. Así, en este esquema, las instituciones, destinadas para obtener ciertos bienes limitados o —en términos aristotélicos— externos, son necesarias para el desarrollo de las prácticas, que se planifican para alcanzar los bienes internos. Como ambas dimensiones conviven constantemente, las virtudes necesarias para las prácticas siempre están bajo el riesgo de ser corrompidas por el éxito que pueda tener la institución (cfr. MacIntyre, 1981, p. 181).

De este tipo de prácticas se puede alimentar la imaginación política, fundamental para los momentos en que los esquemas entran en crisis (cfr. MacIntyre, 2006a, p. 160). Sin embargo, no solo es necesario esto, sino también, como señalamos antes, estructuras sociales que sean portadoras de cierta flexibilidad para adaptarse a nuevas imágenes políticas. El problema radica, según MacIntyre, en que en la modernidad la concepción de la moral se encuentra tan distorsionada que esta necesaria relación entre prácticas, virtudes e instituciones se malentiende.

1.3. Crítica a la institución del Estado moderno

Desde este marco institucional que comporta la modernidad, es necesario focalizar la atención en la pretensión central de la Ilustración, es decir, el saber universal, para luego observar su relevancia ética: el intento de llevar a cabo una moral universal, frente a la fractura moderna, se concentra en la articulación política, pero también soberana, del Estado-nación moderno. El ápice de la crisis moral de nuestro tiempo tiene su representante en la política, dado que fomenta y se presenta como un remedio a las dificultades éticas contemporáneas por medio de un esquema abstracto pero universal. El resultado de esta pretensión corresponde a lo que MacIntyre llamó el *fracaso ilustrado*, que —entre otras cosas— multiplicó *ad infinitum* las corrientes éticas supuestamente portadoras de la definitiva objetividad moral.

Para MacIntyre (2016, p. 134), una característica resalta cuando nos referimos al Estado moderno: la pretensión de mantenerse *neutral* frente a las concepciones del bien humano. Esta particularidad, reflejo del intento ilustrado por universalizar la normatividad de la ética, está

en el centro de su crítica a la dimensión “liberal” de la política, tanto en su variante teórica como en la institucional. Por ello, y en un intento de encontrar una alternativa al individualismo liberal, MacIntyre (2016, p. 135) sostiene que el Estado moderno, al proponerse neutral frente a las nociones de bien último humano, permite el desarrollo y fomento del tipo de vida de esta modalidad de liberalismo individualista.

No obstante, al analizar detenidamente la crítica macintyreana a la neutralidad estatal (cfr. MacIntyre, 2006d), se evidencia la conocida tesis en la que propone aceptar este carácter liberal del Estado moderno a pesar de ser en sí misma una mera ficción. Es ficticio, afirma, dado que resulta irrealizable un desarrollo *de facto* de una imparcialidad institucional estatal frente al hecho plural (*the fact of pluralism*)¹⁴ constituido por diversas —y muchas veces rivales— concepciones sobre el bien humano (cfr. MacIntyre, 2006d, p. 210). En ese sentido, MacIntyre destaca el papel histórico que ha mantenido esta institución política en la resolución de conflictos religiosos y económicos durante los siglos XVII y XVIII, en los que, lejos de ser un ente externo e imparcial en cada antagonismo, se presentó como una de las partes contendientes, y victoriosa —para bien o para mal—. Con una metodología antagónica respecto de la de los liberales citados por MacIntyre (2006d, p. 214) —Mill y Locke—, llega a una conclusión similar: el Estado no debe imponerse desde una visión particular del bien humano al conjunto de la sociedad.

No podemos negar que la visión macintyreana de la modernidad en general, de las instituciones políticas de esta época, y del Estado moderno en específico, es bastante crítica y culmina, como vemos, en una dificultad si se propone como antiliberal. Sin embargo, como hemos visto, esto no reviste una *ausencia* de propuesta clara en estos términos. Para justificar estas afirmaciones, es necesario contrastarlas con algunas críticas contemporáneas que señalan una ausencia en este punto.

2. Crítica a la existencia de una propuesta política en MacIntyre

Conforme a los objetivos planteados en el presente trabajo, centraremos el análisis de las críticas a la propuesta política macintyreana desde tres objeciones: una supuesta “amputación” política en el trabajo de MacIntyre, una eventual adscripción no reconocida al comunitarismo, y una aparente imposibilidad de llevar a cabo las posibles prácticas

¹⁴ Para distinguir esta noción del “hecho plural” de otras versiones, cfr. Jones (2006, p. 191).

macintyreanas desde un antiliberalismo, dado que parece adscribir una postura eminentemente liberal.

2.1. “Amputación” aristotélica en MacIntyre. La crítica de Perreau-Saussine y de Manent

La primera crítica puede expresarse del siguiente modo: Perreau-Saussine (1999) comienza su artículo “Alasdair MacIntyre between Aristotle and Marx” haciendo un paralelo entre la esclavofilia de Lenin y los bolcheviques, que fue transformada en una doctrina revolucionaria, y el supuesto marxismo-leninismo macintyreano, convertido en una esclavofilia aristotélico-escocesa. Perreau-Saussine considera que MacIntyre trata de reivindicar algo del marxismo de su juventud gracias a su tipo peculiar de aristotelismo tomasiano señalando que la ley natural es subversiva y que la virtud de la templanza es “sediciosa”. Toda la importancia que MacIntyre les otorga al concepto de “comunidad”, a las sociedades preindustriales y a su tendencia antiestatista son entendidas, para Perreau-Saussine (1999, pp. 1-2), en el contexto de la *New Left* británica a la que el filósofo escocés perteneció. Las corrientes marxistas orientadas hacia el estatismo solo se entenderían desde la influencia del *fabianismo*, pero para el resto de los movimientos socialistas británicos la tendencia ha sido marcadamente anarcosindicalista (cfr. Perreau-Saussine, 1999, p. 1).

Para Perreau-Saussine, esta importancia dada a las comunidades junto con el rechazo del Estado como eje político hacen que MacIntyre comience a divorciarse de la política. El análisis de esta tesis se detalla mucho más en su destacado libro sobre MacIntyre, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, en el que afirma dos cosas: 1) MacIntyre “sacrifica la filosofía política a la filosofía moral” (Perreau-Saussine, 2022, p. 38),¹⁵ y en términos aristotélicos, opta por la *virtud cívica* más que por la *virtud moral*,¹⁶ y 2) MacIntyre tiene una (supuesta) tendencia

¹⁵ Utilizaremos la traducción al inglés del libro, realizada por Nathan J. Pinkoski (Perreau-Saussine, 2022).

¹⁶ En cuanto a su lado ético, Perreau-Saussine considera que MacIntyre se inclina hacia las teorías de Charles Taylor y Michael Walzer, es decir, el comunitarismo. Sin embargo, reconoce explícitamente que MacIntyre no es comunitarista (cfr. Perreau-Saussine, 2022, p. 40) porque se distancia de sus implicancias políticas. En este sentido, Perreau-Saussine realiza su interpretación

“apolítica” (Perreau-Saussine, 2022, pp. 43-44). Analizaremos esta crítica con un poco más de profundidad.

Pierre Manent (2022, p. xiii), en la presentación del citado libro, afirma coincidir con Perreau-Saussine acerca de que el Aristóteles de MacIntyre es uno “mutilado” de la *Política* y que las afirmaciones políticas que realiza son guiadas por la *Ética a Nicómaco*. Considera que pensar desde ese Aristóteles mutilado es lo que ha permitido que MacIntyre nunca se haya distanciado de la “postura política opositora” en la que se mantiene siempre *a favor de* “la comunidad subpolítica amenazada por la comunidad política que se alza en el poder, y ‘en contra’ de esta última” (Manent, 2022, p. xiii). En ese sentido, Manent (2022, p. xiii-xiv) cree que esto permite entender la ausencia de cuestiones referidas al mejor régimen de gobierno y de justicia política en el trabajo de MacIntyre, pero también que MacIntyre sí se haya centrado en la labor política de las agrupaciones de pescadores, monasterios benedictinos y otras.

Si lo analizamos de cerca, podremos dar cuenta de un malentendido en la lectura de Manent. La crítica sobre la mutilación de la política aristotélica por parte de la teoría macintyreana fue reconocida también por Vincent Descombes (2013, pp. 136 y 140), quien se suma a Perreau-Saussine y Sandra Laugier, asegurando un “conservadurismo” en MacIntyre dada la interpretación wittgensteiniana del “lenguaje privado”. Y, aunque MacIntyre (2013) se hace cargo explícitamente en “Replies” de estas críticas,¹⁷ es importante que analicemos a qué se refieren ambos (Perreau-Saussine y Manent) con la imputación central de estas: la ausencia de política en MacIntyre.

desde un prisma profundamente moderno en el que se encuentran divididas ética y política.

¹⁷ MacIntyre (2013, p. 203) reconoce que se trata de una crítica similar que se da en el grupo de sus “críticos franceses”, dentro de los que se encuentra Perreau-Saussine, que había fallecido tres años antes. Nathan J. Pinkoski, traductor del libro de Perreau-Saussine, destaca que la respuesta de MacIntyre ocurre después de la muerte (accidental y muy lamentable) de Perreau-Saussine, de modo que hay que leerlo en su justa medida. Tampoco debe olvidarse que todavía no estaban publicadas obras fundamentales de MacIntyre, como *Ethics in the Conflicts of Modernity*, en la que aborda gran parte de los cuestionamientos sobre su viabilidad política. En el presente artículo buscamos hacernos cargo de la crítica específica en torno a un aspecto del debate sobre la inviabilidad institucional política de la teoría de MacIntyre, por lo que hemos tenido en cuenta la vigencia de esta discusión.

Perreau-Saussine (2022, p. 9) reconoce que el antiliberalismo de MacIntyre hace que no esté de acuerdo con las democracias liberales, que es el régimen que el liberalismo encarna. Su problema es creer que esto es una contradicción: MacIntyre (2006d, p. 220) continuamente ha destacado su amistad no solo con los principios liberales de autores como Mill, sino también con las formas democráticas existentes hoy. El alejamiento de la democracia liberal por parte de MacIntyre es cierto, pero se debe entender, contrariamente, como un intento de acercarse a la política “real”, o sea, como una búsqueda del bien común en términos aristotélicos. En esa búsqueda, MacIntyre mantiene una relación con la democracia liberal y, al contrario, intenta unir los ámbitos que estos autores presuponen separados, a saber, lo social y lo político. Separación que, por otro lado, ha sido diagnosticada (como dijimos previamente) como una fragmentación moderna. Quizás el malentendido de Perreau-Saussine (1999, p.6) se deba a que encuentra esta misma línea argumentativa en Hegel, Marx, Sartre y Marcuse, a saber, la búsqueda del Uno frente a la fragmentación moderna, una suerte de hegemonía moral universal. Sin embargo, concebir a MacIntyre como un autor que busca unificar la ética en un solo esquema es tan erróneo como creer que es un autor comunitarista. Ambos extremos son foco de la crítica macintyreana, y parece ser que Perreau-Saussine prescinde de su análisis. De hecho, el autor francés cree que MacIntyre habría abrazado el comunitarismo, al menos en su variante ética (no en la política, tal como vimos más arriba, en la cita 36), como una reacción al empobrecimiento del lazo social humano y en contra de los límites de las democracias liberales y el fracaso del comunismo.

Perreau-Saussine (2022, p. 30) entiende la crítica al individualismo y el énfasis en lo local como una vuelta al corporativismo de G. D. H. Cole cincuenta años después. De acuerdo con este autor, aparte de la crítica a la carencia de los lazos humanos que adopta el individualismo liberal, los comunitaristas están desilusionados con el estalinismo y el socialismo. Por esta razón, MacIntyre habría —como Charles Taylor— adoptado formas de marxismo cristiano. En este aspecto, sus palabras son las siguientes:

Por su sensibilidad, MacIntyre es fuertemente atraído al comunitarismo. Él da pie, a veces, a una irritante retórica, esperando por una renovación de comunidades de pescadores y artesanos, en un tono de romanticismo

envejecido. Fácilmente critica el Estado-nación. “Que se pida que mueran por él”, escribe, “sería como si te pidieran que mueras por una compañía telefónica”. En contra de este malestar, MacIntyre responde menos con virtud cívica y más con virtud moral (Perreau-Saussine, 2022, p. 38).

En este caso es evidente cómo el recorrido que Perreau-Saussine realiza en ambos textos necesita de ambas dimensiones del desenvolvimiento de MacIntyre. Si el foco solo se fija en los textos, es imposible llegar a la conclusión de que MacIntyre “deja la política”, puesto que el tema en cuestión es constante. Solo si se une su propuesta localista con el abandono del partidismo político como tema *biográfico* es posible entender qué está haciendo Perreau-Saussine: identifica *política* —y la participación de MacIntyre en la política partidista— con *Estado-nación*, y no, entonces, con *comunidad local de virtudes*. Cree, en efecto, que MacIntyre opta por la *virtud moral* más que por la *virtud civil*, utilizando conceptos de la *Política* de Aristóteles. De esta manera, para Perreau-Saussine, es posible construir el razonamiento necesario para afirmar dos cosas: primero, que MacIntyre ha optado por abandonar “la política” y, en segundo lugar, que, en rigor, se ha alejado de Aristóteles.

Perreau-Saussine no se equivoca al afirmar que MacIntyre prefiere, como modo de respuesta al malestar moderno, más una política local que una basada en la *participación política*. No obstante, es necesario insistir en que este giro macintyreano es realizado, como dijimos, en búsqueda de las preguntas legítimamente políticas. Concebir el Estado como epítome de lo político, al mismo tiempo que entenderlo como el que provisiona de los bienes públicos *mínimos* para una sana convivencia, es una contradicción. Lo político ha de entenderse bajo un esquema distinto del meramente instrumental. Pero esto *no quiere decir* que el Estado, entendido de modo instrumental, sea completamente descartado, porque estos bienes mínimos son necesarios. En concreto, quiere decir, principalmente, que esta relación que se tiene con el Estado tiene *muy poco de política*. En relación con este punto, MacIntyre declara lo siguiente:

En la investigación política, importa mucho cómo uno comienza. Si uno comienza dando por descontadas las categorías del orden cultural y social dominante en el presente, que son también las categorías del currículo

académico del presente, uno estará en peligro de esquematizar sus preguntas acerca de los pensadores políticos del pasado en términos que presuponen las compartimentalizaciones del orden presente: lo político, lo social, lo económico, lo moral, lo religioso, lo estético. Pero algunas de estas, al menos, son categorías y distinciones que necesitan ser puestas en cuestión. Un camino para ponerlas en cuestión es, considerar órdenes sociales y culturales donde esas categorías y distinciones fueron significativamente diferentes (MacIntyre, 2013, p. 206).

Al respecto, lo que hace Perreau-Saussine es analizar a MacIntyre con el prisma de la modernidad, del Estado moderno, lo que no resultaría equivocado si en eso no se incluyera que, además, lo *evalúa* según la terminología política de la modernidad: el vocabulario de las separaciones liberales.¹⁸ De esta manera, para Perreau-Saussine, es fácil confundir “comunidad” con aquello presentado por los socialistas o comunistas y pensar que MacIntyre debería ser analizado bajo esas categorías. Según Perreau-Saussine (2022, p. 42), Marx dio cuenta de que es imposible conciliar igualdad con diferencia: las comunidades no pueden convivir con el Estado y solo en la sociedad comunista se podrá eliminar la diferencia entre lo público y lo privado. ¿Por qué habría de haber, siguiendo a Perreau-Saussine, una relación de *analogía* entre la dicotomía público-privado y la de Estado-comunidades? ¿No es el mismo MacIntyre (1990a) quien, en “The Privatization of Good”, criticó fuertemente la privatización de la noción de “bien humano” *al interior* de la esfera institucional estatal? *Lo privado* dentro de *lo social* no es lo que MacIntyre busca, en modo alguno. Si se quisiera llamar comunitario al carácter local al que MacIntyre adhiere, debemos recordar que señala precisamente un ámbito *político* de comunidades, en el que se comparte una visión explícita del bien humano. Lo que se da en lo local, entendido en clave aristotélica, es, en este caso, *lo público*.

Esto genera que, para Perreau-Saussine, los comunitaristas sean apolíticos, puesto que proponen algo inalcanzable. Señala que MacIntyre

¹⁸ Esta respuesta no es solo nuestra. Para una caracterización detallada de las diferencias entre las visiones de Perreau-Saussine y Manent, por un lado, y la de MacIntyre, por otro, sobre su supuesta apoliticidad, cfr. Pinkoski (2019).

no les hace esta crítica a los comunitaristas (la de su efectividad política), y la razón de esto es su *sensibilidad comunitaria*, que lo hace parcialmente apolítico (cfr. Perreau-Saussine, 2022, p. 42). Por este motivo, MacIntyre (2013, p. 205) afirma lo siguiente: “Cuando Perreau-Saussine y Manent toman mi aristotelismo como no-político, es en parte porque ellos y yo estamos en desacuerdo sobre el Estado moderno. Pero también estamos en desacuerdo acerca del aristotelismo”. En ese sentido, MacIntyre entiende que la política aristotélica no se encuentra separada de las esferas éticas, que nacen del bien común de la comunidad. Dado que el Estado no es una comunidad, entonces la propuesta macintyreana cuida de no identificar política con Estado, ni comunidad con Estado-nación. Se puede ver, entonces, la importancia que puede llegar a tener lograr distinguir el trabajo de MacIntyre de las corrientes llamadas comunitaristas. A continuación, expondremos un breve ejemplo al interior del trabajo de Ronald Beiner.

2.2. Crítica al comunitarismo y eventual inconsistencia en MacIntyre

En la crítica de Ronald Beiner (2000) se señala directamente a los comunitaristas; se afirma que son continuamente mal evaluados por carecer de propuestas políticas propias, o por no representar una alternativa real al liberalismo, al que suelen denostar abiertamente. Beiner (2000, p. 460) afirma que, cuando han logrado plantear propuestas interesantes, han sido justamente liberales. Transformarse en una teoría liberal resulta un contrasentido al menos desde esa óptica.¹⁹ Su afirmación es que “todos los filósofos políticos de Occidente saben” (Beiner, 2000, p. 460) que la más común de las críticas que deben afrontar los comunitaristas es que carecen de propuesta política. Esta afirmación nos importa, porque Beiner considera que MacIntyre forma parte del grupo comunitarista, en gran medida por dicha ausencia.

Aunque la afirmación de Perreau-Saussine acerca de la similitud (solo) ética entre el comunitarismo y la propuesta de MacIntyre tiene otras causas, es importante dar cuenta de los límites de las afirmaciones

¹⁹ El comunitarismo contemporáneo nace como una crítica a los males del liberalismo, lo que se ve reflejado en el famoso debate entre ambos. Para una visión más completa sobre este debate, cfr. Mulhall y Swift (1996).

de Beiner.²⁰ MacIntyre reconoce que hasta 1968 carecía de una propuesta alternativa al capitalismo que no fuera la marxista. No sabía cómo formularla porque no lograba dar expresión a su marxismo y a su cristianismo *a la vez* (cfr. MacIntyre, 2006c, p. 154). Sin embargo, posteriormente reconoció que al negar el liberalismo político debe haber una propuesta, es decir, un “set” de afirmaciones propositivas (cfr. MacIntyre, 2006c, pp. 153-154). Como vimos anteriormente, esto pudo lograrlo hacia 1971 (ver nota 4)..

Esta crítica al marxismo será muy similar a la que realizó contra los comunitaristas, puesto que no presentan, según lo que afirma MacIntyre, un real cambio en cuanto a las formas de pensar la política moderna. Pretenden que el individuo es constituido por las comunidades, pero en la medida en que esa comunidad es el Estado (cfr. MacIntyre, 1998). En ese sentido, la imputación que hacía Perreau-Saussine a los comunitaristas es cierta: consideran que la comunidad sí puede llevarse a cabo desde las categorías institucionales del Estado moderno. Esto es lo que nos permite entender por qué Beiner considera que se trata solo de variantes del liberalismo. En esto, también MacIntyre está de acuerdo:

[...] los valores del comunitarismo también pueden ser encontrados en el bolso de valores del Estado, y estaban ahí mucho tiempo antes que el nombre “comunitarismo” les fuera dado a ellos. Así, junto con los compromisos de los gobiernos modernos a principios universales que salvaguardan derechos y confieren libertades, están los compromisos de los mismos gobiernos para defender los lazos familiares y las solidaridades de una variedad de grupos (MacIntyre, 1998, p. 245).

²⁰ Esta crítica a Beiner hay que entenderla en contexto. Desde la introducción a *Marxism and Christianity*, MacIntyre (2006c, p. 153) ha dado cuenta de las fallas de los teólogos en exponer las injusticias del capitalismo, pero también de los marxistas en proporcionar una solución a los problemas modernos, justamente por la adscripción a un tipo de moral moderna, que fue lo mismo que ocurrió en el caso de los teólogos provenientes del pensamiento de Karl Barth que pretendieron separar las dimensiones éticas y políticas, promoviendo una constante especialización compartimentalizada. Tal como ocurre con Perreau-Saussine, Beiner realiza estas consideraciones suponiendo que se puede pensar en alternativas desde un lenguaje moral moderno.

Por eso es que, para MacIntyre (1998, p. 244), el comunitarismo señala, no un antagonismo respecto del liberalismo, sino una corriente que destaca *falencias* en los autores liberales. Algunas de las implicancias que puede tener la interpretación de MacIntyre desde la lectura de Beiner pueden verse expresadas con más detalle en la siguiente problematización de la teoría macintyreana en dos destacados autores contemporáneos.

2.3. Crítica al supuesto liberalismo de MacIntyre. La crítica de Breen y Young

Daniel Edward Young (2022, p. 1) plantea la tesis de que, si atendemos a las sugerencias de MacIntyre, traducidas en un Estado no interventor respecto del bien común local y su foco en la descentralización del poder, podría ser caracterizado como pluralista conservador, liberal conservador o libertario.²¹ Para Young, la noción de “comunidad” macintyreana, referida al bien común, no puede señalar tipos de sociedades o comunidades que promulguen leyes, debido, en gran parte, a la separación moderna entre Iglesia y Estado. Young no explica muy bien la identificación entre comunidad macintyreana e Iglesia, pero, al hacerlo, la toma como premisa del siguiente silogismo:

P1) Las comunidades locales macintyreanas no promulgan leyes, sino que se tratan de localidades de orden social y-o cultural.

P2) En la cultura occidental, las comunidades locales no pueden coincidir con quien promulga las leyes, porque, entre otras cosas, el Estado y la Iglesia están separados.

²¹ A pesar de lo que pueda parecer, esta tesis no es novedosa. Es conocida la supuesta paradoja del pensamiento político macintyreano en la que, por un lado, MacIntyre es enemigo del liberalismo y por el otro es amigo de muchas de las ideas de J. S. Mill. Esta aparente discrepancia fue trabajada años antes por Keith Breen (cuestión que analizamos un poco más adelante), quien también la concibe como tal aunque mucho más matizada. Sin embargo, no es de ningún modo ajeno al pensamiento macintyreano encontrar una serie de semejanzas y trabajos muy parecidos al de MacIntyre en filósofos como Joseph Raz, por ejemplo.

Conclusión: para MacIntyre, el Estado es ilegítimo, de modo que su teoría implica anarquismo (cfr. Young, 2022, p. 2).

Si a la ecuación agregamos la aceptación, por parte de MacIntyre, de *cierta* injerencia estatal, entonces más bien deberíamos estar hablando de la teoría minimalista o minarquista de Alasdair MacIntyre, muy similar a las teorías de autores como Robert Nozick (cfr. Young, 2022, p. 2).

Sin embargo, Young no explica acabadamente el origen de su identificación entre una comunidad que busca el bien común y una parroquia católica o una congregación protestante. Independientemente de que ambos ejemplos sí pueden ser concebidos como comunidades virtuosas que comparten una noción de “bien común humano”, parece no tener en cuenta que MacIntyre habla de bien común en un sentido mucho más amplio. Evidentemente, una noción aristotélica del ser humano implica la tendencia natural hacia una realización trascendental, *más allá*, hacia bienes que son más altos. Sin embargo, tal como vimos previamente, el tipo de comunidad abordada por MacIntyre en su propuesta política comprende cualquier tipo de actividad (práctica) gracias a la cual un ser humano pueda florecer en cuanto a sus facultades, al interior de la que no haya una diferencia entre lo que busquen los individuos y lo que busque la comunidad (cfr. Young, 2022, p. 5). Esto no es excluyente de una agrupación religiosa, pero no se puede reducir solo a ello.

Para eso, es cierto, es necesario poner límites a las injerencias estatales sobre las comunidades locales macintyreanas, de modo que efectivamente cree que el Estado no debería ser presentado ni concebido como el representante o el baluarte de alguna visión sustantiva del bien común humano (cfr. Young, 2022, p. 6). Si solo entendemos la política de MacIntyre bajo este esquema, efectivamente podríamos sostener que el autor de *After Virtue* promueve algún tipo de neutralidad estatal. Sin embargo, esto no es así, por el carácter de la propuesta política macintyreana. La respuesta a la supuesta neutralidad macintyreana puede ser realizada acabadamente desde la crítica de Keith Breen (que discutimos más adelante). Para eso, es necesario abordar previamente las siguientes afirmaciones realizadas por Young.

Para Young (2022, p. 6), otra equivocación de MacIntyre sería la de no hacerse cargo del alto grado de incompatibilidad (*diversidad*, según Young) de visiones del bien humano, incluso al interior de las

comunidades contemporáneas, con excepción de los *amish*. Luego, la crítica de Young apunta un —supuesto— paralelo entre MacIntyre y Nisbet, dado que ambos coincidirían en reconocer las amenazas del Estado moderno a las comunidades locales. Young (2022, p. 11) considera que, dadas las consecuencias similares de los planteamientos de Nisbet y MacIntyre, puede que ambos sean conservadores. Sin embargo, hacia el final de su artículo, afirma que, en el contexto norteamericano actual, los aliados más cercanos a MacIntyre podrían ser los libertarios, que sostienen que el Estado debe existir en una mínima expresión (cfr. Young, 2022, p. 12). Si no fuera así, sigue Young, MacIntyre debería ser concebido como anarquista por las mismas razones expuestas más arriba, a saber, su antiestatismo.

Para responder a este conjunto de afirmaciones, debemos tener en cuenta lo que analizamos previamente. Young (2022, p. 12) da a entender que su noción política de la realidad moderna es muy similar a la de Perreau-Saussine y Manent, en el sentido de que asocian política con Estado, y lo no estatal con el anarquismo. Así, MacIntyre estaría equivocado al suponer que todo tipo de esquema local debe ser antiliberal (cfr. Young, 2022, p. 13). Sin embargo, lo que Young no logra ver, a nuestro juicio, es que MacIntyre no está en contra de todo tipo de liberalismo, como vimos previamente (ver nota 47). Al leer el artículo de Young, podemos notar que falla al no captar que MacIntyre ya ha aceptado las posibles acusaciones previamente y se ha hecho cargo de ellas. Además, tampoco comprende que el filósofo escocés está preocupado por la institucionalización *de facto* de las teorías liberales en las arenas reales de la política más que por los textos de los filósofos liberales.

Young nombra, entre los críticos más importantes a la teoría de MacIntyre, a Keith Breen, quien ha realizado variados trabajos en torno al escocés, elaborando una interesante síntesis de su pensamiento político. Al respecto, en un espléndido análisis, Breen (2005) acierta al identificar una dificultad en la teoría de MacIntyre, a saber, la de una similitud entre algunos liberales y él. Ambos (liberales y MacIntyre) acusan que una política limitada meramente a entregar seguridad carece de poder autoritativo y es vulnerable a *freeriders*, además de no tomar en cuenta la importancia intrínseca de una vida política. Por otro lado, tanto los liberales como MacIntyre tienen razón al temer que los Estados se sostengan como baluartes de valores sagrados, puesto que —para MacIntyre— atentaría contra la conformación inicial de lo local

entendido desde sus propias nociones del bien humano (cfr. Breen, 2005, p. 492).

En este momento podemos hacernos cargo de la supuesta neutralidad macintyreana. Las críticas macintyreanas a la neutralidad moral del Estado son interpretadas por Breen (2005, p. 492) como *neutralidad ostensible*, dado que es una ficción, pero muy importante para la protección de ciertas libertades civiles (liberales) a las que MacIntyre adscribe. En esta aceptación “a medias” de la neutralidad estatal habría un fomento a la compartimentalización, cuestión que es vehementemente criticada por MacIntyre. Las comunidades necesitan negociar con el Estado sobre lo necesario para el bien común local. De este modo, Breen se plantea si desde la teoría de MacIntyre es consistente y sostenible en el tiempo una política de comunidades locales que se relacione con el Estado de esta forma antagónica pero *ad hoc* según las necesidades de la comunidad, así como también si es posible concebir la comunidad local como el *locus* de la actividad y la teorización política.

A pesar de ser atendibles estas preguntas de Breen, sus respuestas no son acabadas. Para abordar el problema de las comunidades locales, cita a MacIntyre en su elogio a la labor que realizó la marina estadounidense en su lucha contra el racismo como un ejemplo paradigmático de comunidad local basada en virtudes (cfr. Breen, 2005, p. 494). La perplejidad de Breen frente a esto estriba en que precisamente esta comunidad es estatista. Sin embargo, este argumento no es suficiente, puesto que MacIntyre ejemplifica, con esto, que hay dimensiones del Estado que es preferible mantener a pesar de que sea corruptor de prácticas locales. A pesar de que en ocasiones es necesario negociar con el Estado para obtener bienes necesarios para la comunidad (estatal o no), el poder con que se presenta consistentemente intenta corromper las prácticas locales *en cuanto* políticas.

Como adelantábamos más arriba, Breen (2005, p. 495) considera que la política local macintyreana, al entregar tan poco al Estado, fomenta la reproducción de la figura del *freerider*. Es cierto que la condescendencia que MacIntyre ha mostrado respecto del Estado implica la existencia del *freerider*, que desprecia por ser un síntoma de la estructura institucional liberal. Sin embargo, el planteamiento de MacIntyre no pretende que, por tener que negociar de vez en cuando con el Estado, *necesariamente* nos libremos de ello, sino que, de ocurrir, al menos no sería reflejo de un síntoma del esquema de comunidades locales. La propuesta macintyreana sostiene que debemos promover tipos de vida locales, cambiar el *locus*

de lo político a lo local, tal como Breen lo acepta, de modo que el poder vaya pasando gradualmente a modos de vida locales. Es necesario, como Breen nota, asegurar una base institucional, un contexto de instituciones políticas que permitan el desarrollo de virtudes humanas, para que ese tipo de ética liberal —MacIntyre (1991, p. 70) mismo reconoce que el término es difuso— bajo la cual todos los occidentales modernos vivimos pueda comenzar a cambiar.

Un tercer punto tocado por Breen en su crítica asegura que lo local, por ser tal, no goza de una intercomunicación amplia que pueda dar cabida a la arena de la discusión real en términos científicos y éticos. Sin este componente transversal, la crítica a la estructura mercantil del Estado no tendría ningún sentido y, por lo mismo, tampoco toda la teoría macintyreana. Sin embargo, esta crítica debe ser entendida desde un componente normativo previo consistente en la aceptación de las prescripciones derivadas de la ley natural en un sentido tomasiano de origen aristotélico.²²

Por último, creo que podemos encontrar una crítica acertada en el artículo de Breen (2005, p. 495), en la que afirma que al parecer MacIntyre no tiene teorizado el mecanismo económico para poder financiar aquello que sí necesitamos del Estado, que a la vez sea justamente distribuido y no acaparado por quienes tienen acceso al poder político y económico en la modernidad. Eso es algo que todavía debe ser elaborado por la teoría macintyreana. Precisamente en esto nos encontramos trabajando algunos lectores del filósofo escocés, que consideramos necesario un cambio macintyreano en la política moderna.

En este sentido, MacIntyre no entrega ningún “esquema” (*blueprint*) de cómo ha de darse esta sociedad de comunidades locales desde las cuales se generen las relaciones de política en términos de virtud (cfr. Pinkoski, 2019, p. 132). Sin embargo, la virtud de la esperanza no juega solo un papel teológico en MacIntyre, sino también político, puesto que está focalizado en comunidades nacientes, que existen (algunas antiguas y otras nuevas) y que, pensadas desde la propuesta:

[...] deben ser de pequeña escala y, en lo posible, lo más autosuficientes que necesiten ser para protegerse a sí

²² Cfr. Petersen C. (2020). El problema fue planteado por Elizabeth Frazer y Nicola Lacey (1994) en torno a las “prácticas perversas”. La dificultad surge, como siempre, al confundir lo políticamente transversal con la figura del Estado.

mismas de las incursiones destructivas del Estado y de la economía de mercado en general. Necesitan ser de escala pequeña para que, cuando sea necesario, aquellos que ocupan cargos políticos puedan ser cuestionados por los ciudadanos y los ciudadanos cuestionados por quienes ocupan cargos políticos en el curso de un debate deliberativo prolongado en el cual haya una participación amplia y desde la cual nadie de quien algo se pueda aprender sea excluido. Esto es, desde la cual nadie es excluido. El propósito [...] es llegar a una concepción común. [...] [N]o estoy describiendo algo ajeno a la experiencia del día a día. Este es un tipo de participación familiar de muchas empresas locales a través de la cual la comunidad local se realiza. Lo que es menos familiar es la proposición de que estas arenas locales son ahora los lugares donde la comunidad política puede ser construida, una comunidad política mucho más en desacuerdo con la política del Estado-nación (MacIntyre, 1998, p. 248).

Conclusión

Si tomamos un poco de distancia respecto de las críticas que hemos expuesto hasta este punto, nos podemos dar cuenta de que tienen una unidad: la Moralidad (con mayúsculas según MacIntyre), la cual se presenta *a través* de un esquema institucional protagonizado por el Estado. Esta no concibe pensar una política desde otro tipo de organización que no sea la estatal. Aunque no quiere decir que —para MacIntyre— sea necesario pensar “desde fuera” del Estado, sino simplemente cambiar el *locus* de la actividad política hacia la comunidad local.

En una primera sección, hicimos una exposición de esta parte de la teoría filosófica de MacIntyre, con énfasis en su crítica a la ética y política modernas. Con ello, pudimos dar cuenta de la existencia de una propuesta política, cuya eventual viabilidad ha de ser desarrollada al interior de lo que MacIntyre denomina “prácticas” humanas. Para esto, hemos podido ver que un entramado institucional resulta fundamental, y no al revés, como si las instituciones fueran el *locus* de la política. Es este carácter pragmático el que ha sido criticado por los autores que

analizamos en la segunda parte del presente artículo, a saber, el de la medida de su *aplicabilidad*.

Bajo ese respecto, analizamos tres críticas muy fundadas a la viabilidad de la propuesta política macintyreana. En primer lugar, estudiamos la imputación, por parte de Perreau-Saussine y Pierre Manent, de que la teoría política de MacIntyre se encuentra “amputada” de su elemento político. Pudimos dar cuenta de que el supuesto “abandono” que MacIntyre hiciera de la política aristotélica solo puede ser entendido bajo un esquema que presupone un divorcio entre ética y política, y a esta última como *necesariamente* representada bajo la figura del Estado. En segundo lugar, analizamos la crítica de Ronald Beiner, que considera que MacIntyre se encuentra bajo el paradigma comunitarista, razón que permitiría entender la ausencia de una propuesta política y la adscripción, por parte de MacIntyre, a ciertas líneas liberales. Sin embargo, pudimos constatar que estas limitaciones pueden ser aclaradas recordando la crítica macintyreana a los comunitaristas, cuestión que resulta fundamental para una correcta interpretación, ya que busca destacar la continua confusión, por parte de dicha corriente, entre los conceptos de “comunidad” y “Estado”. El antagonismo entre comunitaristas y liberales no es tal.

Por último, abordamos la crítica que, a nuestro juicio, resulta más sólida contra la postura macintyreana, dado que es cierta bajo algunos aspectos. A la luz de Daniel E. Young y Keith Breen, la afirmación es que, a pesar de mostrarse siempre detractor del liberalismo político, MacIntyre sostiene una teoría en la que defiende formas institucionales comprendidas solo desde esa tradición. Nuestra respuesta a Young estuvo basada en evidenciar la —recurrente— confusión que el propio Young tiene entre los conceptos de “comunidad” macintyreana y religiosa, entre Estado y comunidad, y lo “sin Estado” respecto del anarquismo. Para responder a las imputaciones de Breen, en cambio, debimos ser selectivos, puesto que, bajo ciertos aspectos, su crítica resulta certera. Breen considera que, a pesar de sus intenciones, la propuesta macintyreana fomentaría el desarrollo de los *freeriders* en el plano humano, pero también, a nivel institucional, propondría una “neutralidad ostensible” dado el interés, por parte de MacIntyre, en que el Estado no interfiera en lo local. A esto se sumaría el apego que MacIntyre muestra por los logros del liberalismo, como cierto grupo de libertades y derechos. La defensa macintyreana, decíamos, fue selectiva, puesto que efectivamente Breen también confunde el *locus*

de la política con el Estado. El hecho de que MacIntyre reniegue de la interferencia estatal tiene como fundamento ese *locus*, lo que permite configurar una política que no nace del Estado, pero que no es “anti”-estatal. Breen apunta, no obstante, a la ausencia de planificación real de algún mecanismo económico bajo un esquema macintyreano. En ese sentido tiene razón, al igual que Perreau-Saussine y Manent al culpar al escocés por no entregar una hoja de ruta sobre cómo ha de ser el sistema político. Esta es una tarea política, fundamentada por la teoría macintyreana de raigambre aristotélica, pero no realizada del todo. Por último, consideramos coherentes las imputaciones de Breen a la ausencia de interconexión ético-política entre comunidades locales, exponiendo las respuestas de MacIntyre, que recurre a las prescripciones emanadas de la ley natural en sentido tomasiano.

Con esto, hemos podido defender la existencia de una propuesta política *viable* desde la teoría de MacIntyre frente a las críticas que expusimos. Dicho de otro modo, aunque exista la posibilidad cierta de que se desacredite la existencia de una propuesta política *viable* en el trabajo del filósofo escocés, esto no ocurriría por las razones esgrimidas por los autores que analizamos.

Bibliografía

- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1-19. <https://doi.org/10.1017/S0031819100037943>
- Beadle, R. y Moore, G. (2011). MacIntyre, Neo-Aristotelianism and Organization Theory. *Research in the Sociology of Organizations*, 32, 85-121. <https://doi.org/10.1108/s0733-558x%282011%290000032006>
- Beadle, R. y Moore, G. (2020). *Learning from MacIntyre*. Pickwick Publications.
- Beiner, R. (2000). Community versus Citizenship: MacIntyre's Revolt against the Modern State. *Critical Review*, 14(4), 459-479. <https://doi.org/10.1080/08913810008443569>
- Blackledge, P. y Davidson, N. (2008). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953-1974*. Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004166219.i-443>
- Borradori, G. (1994). Nietzsche or Aristotle? Alasdair MacIntyre. En G. Borradori, *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn* (pp. 137-152). R. Crocitto (trad.). University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226066493.001.0001>

- Breen, K. (2005). The State, Compartmentalization and the Turn to Local Community: A Critique of the Political Thought of Alasdair MacIntyre. *The European Legacy*, 10(5), 485-501. <https://doi.org/10.1080/10848770500173722>
- Buzeta, S. (2013). *Sobre el conocimiento por connaturalidad*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. <https://hdl.handle.net/10171/37680>
- Descombes, V. (2013). Alasdair MacIntyre en France. *Revue Internationale de Philosophie*, 264(2), 135-156. <https://doi.org/10.3917/rip.264.0135>
- Frazer, E. y Lacey, N. (1994). MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice. En J. Horton y S. Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (pp. 265-282). University of Notre Dame Press.
- González, A. M. (2006). *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Gregson, J. (2019). *Marxism, Ethics and Politics—The Work of Alasdair MacIntyre*. PalgraveMacmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-03371-2>
- Jones, P. (2006). Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 9(2), 189-210. <https://doi.org/10.1080/13698230600655016>
- Knight, K. (1998). Editor's Introduction. En K. Knight (ed.), *The MacIntyre Reader* (pp. 1-30). University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv19m62gb.4>
- Knight, K. (2007). *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Polity.
- MacIntyre, A. (1959). Hume on "Is" and "Ought". *The Philosophical Review*, 68(4), 451-468. <https://doi.org/10.2307/2182491>
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Duckworth.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1990a). The Privatization of Good: An Inaugural Lecture. *The Review of Politics*, 52(3), 344-377. <https://doi.org/10.1017/S0034670500016922>
- MacIntyre, A. (1990b). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Duckworth.
- MacIntyre, A. (1991). An Interview with Alasdair MacIntyre. *Cogito*, 5(2), 67-73. <https://doi.org/10.5840/cogito19915230>

- MacIntyre, A. (1994). The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken. En C. C. Gould y R. S. Cohen (eds.), *Artifacts, Representations and Social Practice* (pp. 277-290). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-011-0902-4_16
- MacIntyre, A. (1998). Politics, Philosophy and the Common Good. En K. Knight (ed.), *The MacIntyre Reader* (pp. 235-254). University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (2006a). Poetry as Political Philosophy: Notes on Burke and Yeats. En A. MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2* (pp. 159-171). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606670.010>
- MacIntyre, A. (2006b). Social Structures and Their Threats to Moral Agency. En A. MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2* (pp. 186-204). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606670.012>
- MacIntyre, A. (2006c). Three Perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995. En A. MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2* (pp. 145-158). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606670.009>
- MacIntyre, A. (2006d). Toleration and the Goods of Conflict. En A. MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2* (pp. 205-223). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606670.013>
- MacIntyre, A. (2013). Replies. *Revue Internationale de Philosophie*, 67(264) (2), 201-220. <https://doi.org/10.3917/e.rip.264.0201>
- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316816967>
- Manent, P. (2022). Foreword. En É. Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: An Intellectual Biography* (pp. xi-xvii). N. J. Pinkoski (trad.). University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/jj.21995673.4>
- Mulhall, S. y Swift, A. (1996). *Liberals and Communitarians*. Blackwell.
- Perreau-Saussine, É. (2022). *Alasdair MacIntyre: An Intellectual Biography*. N. J. Pinkoski (trad.). University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/jj.21995673>
- Perreau-Saussine, É. (1999). *Alasdair MacIntyre between Aristotle and Marx*. [Manuscrito sin publicar]. Committee on Social Thought, University of Chicago.
- Petersen C., M. (2020). El aristotelismo revolucionario de Alasdair MacIntyre. En F. J. de la Torre y J. M. Loria (eds.), *Alasdair MacIntyre:*

- relecturas iberoamericanas: recepción y proyecciones* (pp. 267-286). Dykinson. <https://doi.org/10.2307/j.ctv17hm9hm.19>
- Pinkard, T. (2003). MacIntyre's Critique of Modernity. En M. C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre* (pp. 176-200). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609961.008>
- Pinkoski, N. J. (2019). Manent and Perreau-Saussine on MacIntyre's Aristotelianism. *Perspectives on Political Science*, 48(2), 125-135. <https://doi.org/10.1080/10457097.2018.1563402>.
- Spaemann, R. (1989). *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*. J. Olmo (trad.). Rialp.
- Thompson, C. M. (2021). *The Original Benedict Option Guidebook: Benedict of Nursia's Own Rules for Living Christian Community in a Post-Christian Society*. Marchese di Carabas.
- Widow, J. A. (1984). *El hombre, animal político: el orden social: principios e ideologías*. Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago.
- Young, D. E. (2022). A Dead End in Alasdair MacIntyre's Political Thought? Reconsidering Social Institutions, Pluralism, and the Liberal Tradition. *Journal of Religion, Culture & Democracy*, 9, 1-16.

