

## RAWLS CONTRA MACINTYRE: DOS CONCEPTOS DE SOCIEDAD

David Lorenzo Izquierdo  
*Universidad Internacional de Cataluña*

*Resumen: El artículo, basado en una ponencia dictada con el mismo título, trata de exponer y analizar dialécticamente los conceptos de sociedad que Rawls (en *A Theory of Justice*) y MacIntyre (en *After Virtue* y sus principales obras siguientes) exponen en sus sistemas filosóficos para ver cuáles son las diferencias esenciales y para extraer de la discusión un posible concepto de sociedad, tan necesario actualmente para la ética, la política, la educación, etc. La intención es analizar las posiciones liberalista y comunitarista de estos autores para concluir que es MacIntyre (representante del comunitarismo) el que más se acerca a la descripción de lo que la sociedad (y el hombre) es o debe ser.*

### INTRODUCCIÓN

Hay muchas cuestiones de discrepancia en el debate entre liberales y comunitaristas. Una de las principales –que está, a nuestro juicio, en la base u origen de muchas otras– es la concepción de la sociedad que se halla detrás de sus reflexiones y discusiones. Este artículo pretende analizar este tema críticamente tomando como referencia las teorías de dos principales representantes de dicho debate: Rawls (en su *A Theory of Justice*) y MacIntyre (en *After Virtue* y sus posteriores obras). Tanto Rawls como MacIntyre dan gran importancia al concepto de *sociedad* y, de hecho, afirman que muchos conceptos –su definición y lugar– de una teoría ética dependen de la idea de sociedad que el autor o que el agente tengan.

### 1. LA SOCIEDAD SEGÚN RAWLS

En este apartado, veremos qué es la sociedad –y, complementariamente, el individuo– para John Rawls. Para ello, trataremos los temas siguientes: definición de *sociedad*, el papel del *interés*, noción de *sociedad bien ordenada*, con-

cepto de *unión social*, importancia de la *institución*, concepto de *personalidad moral*, la *unidad* del yo, noción de *proyecto racional* y relación de estas ideas con la idea de justicia.

1.a) *La sociedad rawlsiana: interés, cooperación y justicia*

En su tratamiento de la sociedad, Rawls parte “del supuesto de que ser miembro de alguna comunidad y comprometerse en muchas formas de cooperación es una condición de la vida humana”<sup>1</sup>. Dicha condición queda especificada en la definición de *sociedad* que el filósofo ofrece al inicio de su obra, definición fundamental para entender toda su teoría:

...una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de aquéllos que toman parte en él, ya que, aun cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas, se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. Hay una identidad de intereses puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor de la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos. Hay un conflicto de intereses puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que con el objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor que una menor. Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre los diferentes arreglos sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social.

<sup>1</sup> RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge-Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1978, 9ª edic. (1ª de 1971), p. 438. Edición española *Una teoría de la justicia*, trad. Mª Dolores González, México/Madrid, FCE, 1995, 2ª reimpr., (1ª edic. española de 1979). En las referencias a *A Theory of Justice* de Rawls, todas las referencias de página son de la edición original de 1978.

<sup>2</sup> Puede ser interesante apuntar la cita original: “...a society is a more or less self-sufficient association of persons who in their relations to one another recognize certain rules of conduct as binding and who for the most part act in accordance with them. Suppose further that these rules specify a system of cooperation designed to advance the good of those taking part in it. Then, although a society is a cooperative venture for mutual advantage, it is typically marked by a conflict as well as by an identity of interests. There is an identity of interests since social cooperation makes possible a better life for all that any would have if each were to live solely by his own efforts. There is a conflict of interests since persons are not indifferent as to how the greater benefits produced by their collaboration are distributed, for in order to pursue their ends they each prefer a larger to a lesser share. A set of principles is required for choosing among the various social arrangements which determine this division of advantages and for underwriting and agreement on the proper distributive shares. These principles are the principles of social justice: they provide a way of assigning rights and duties in the basic institutions of society and they define the appropriate distribution of the benefits and burdens of social cooperation”, *Ibid*, p. 4.

Las condiciones que provocan o dan lugar a las necesidades son llamadas *circunstancias de la justicia* (*circumstances of justice*)<sup>3</sup>.

La base de la sociedad, pues, es el interés o, más bien, un conflicto de intereses individuales, ya que la identidad de intereses mencionada no es más que un medio para los intereses personales. Tal identidad se articula con la suscripción de un convenio: los principios de la justicia (que es social) y las reglas que los concretan (cuya misión es restrictiva), la obediencia a las cuales es el elemento principal que auna la agrupación<sup>4</sup>. Desde el papel del interés, la sociedad se concibe como una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas: “en la justicia como imparcialidad<sup>5</sup>, la sociedad es interpretada como una empresa cooperativa para beneficio mutuo”<sup>6</sup>. Por ello, se entiende la afirmación de que

en una sociedad enteramente justa, las personas buscan su propio bien mediante unos procedimientos que les son peculiares, y confían en sus asociados para hacer cosas que no podrían haber hecho, y cosas que podían haber hecho, pero que no hicieron<sup>7</sup>.

El concepto de *sociedad bien ordenada* (*well-ordered society*) completa estas ideas. Una sociedad está bien ordenada cuando promueve el bien de sus miembros y está regulada por una concepción de la justicia; es decir, cuando: (a) el individuo acepta unos principios de la justicia y sabe que los demás los aceptan; y (b) las instituciones sociales básicas satisfacen esos principios y se sabe que lo hacen<sup>8</sup>. Los principios de la justicia –al menos primariamente–, están, en última instancia, para regular los bienes, los intereses individuales de modo que la comunidad no se rompa.

Una característica fundamental de una sociedad bien ordenada es que, en sí misma, es una forma de *unión social* (*social union*)<sup>9</sup>. En realidad, “una sociedad bien ordenada es una unión social de uniones sociales”<sup>10</sup>, ya que concurren en ella los dos rasgos característicos de una unión social: (a) el buen fun-

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>4</sup> Recordemos los principios:

1° Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos.

2° Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo; b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades. *Ibid.*, pp. 302-303.

<sup>5</sup> *Justice as fairness*: ésta es la nominación que Rawls da a su teoría genéricamente.

<sup>6</sup> RAWLS, J., *A Theory of Justice*, p. 84.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 529.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 4; 553-554.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 107.

cionamiento de las instituciones justas es el fin último compartido por todos; y (b) tales instituciones son apreciadas como buenas en sí mismas.

En tal sociedad, todos los miembros tienen el propósito de cooperar conjuntamente para realizar su propia naturaleza y la ajena en formas permitidas por los principios de la justicia. Dicha intención colectiva es consecuencia de que todos tienen un *sentido de la justicia* (*sense of justice*). Así, siguiendo y apoyando los principios de la justicia, cada individuo se desarrolla, ya que su naturaleza como persona moral, libre e igual se realiza más plenamente<sup>11</sup>. De este modo,

el proyecto de cada persona adquiere una estructura más amplia y más rica de la que tendría en otro caso; se ajusta a los proyectos de los otros mediante unos principios mutuamente aceptables. La vida más privada de cada uno es, por así decirlo, un proyecto dentro de un proyecto, realizándose este superordenado proyecto en las instituciones públicas de la sociedad<sup>12</sup>. De ello se sigue que la actividad colectiva de la justicia es la forma más preeminente del florecimiento humano<sup>13</sup>.

Vemos, pues, la relación estrechísima, fundamental, de la sociedad, el interés (personal y colectivo) y la justicia.

Siguiendo con las uniones sociales, hay que decir que existen gracias a la *estructura básica* (*basic structure*), objeto primario de la justicia, que es el conjunto de las instituciones sociales más importantes en el esquema cooperativo. La institución, pues, es la estructura, la unidad básica de una sociedad<sup>14</sup>. Rawls define la estructura básica –la institución– como

un sistema público de reglas que definen un esquema de actividades que conducen a los hombres a actuar conjuntamente de modo que produzcan una suma mayor de beneficios, al mismo tiempo que le asignan a cada uno ciertos derechos reconocidos a compartir los productos<sup>15</sup>.

No hay que olvidar que el autor está pensando en las instituciones básicas tal y como deberían existir en un Estado democrático adecuadamente organizado, que permite la propiedad privada del capital y de los recursos naturales<sup>16</sup>. Las reglas públicas, por tanto, definen lo que una persona tiene derecho a hacer, derecho, que, a su vez, depende de la función de tal persona<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 527-528.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 528.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 529.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 54, 56.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 84.

El papel de las reglas hace de las instituciones patrones de conducta humana, como la sociedad que componen; patrones que son variables si atendemos a las siguientes palabras: “el sistema social no es un orden inmodificable colocado más allá del control de los hombres, sino un patrón de la acción humana”<sup>18</sup>. Parece ser, pues, que el hecho de que algo sea patrón de conducta humana lo hace variable. Esta variabilidad depende, como veremos, de la noción de *bien* (y *proyecto racional*).

Rawls reconoce que, a primera vista, puede pensarse que sus tesis admiten o incluso favorecen alguna forma de utilitarismo en la definición de los términos de cooperación social (aunque afirma que parte de la suposición de que, en la *posición original*<sup>19</sup>, el principio de utilidad sería rechazado)<sup>20</sup>. Asimismo, admite también los aspectos individualistas de su teoría contractualista (por la idea de fondo del convenio), pero sostiene que, igualmente, ésta ofrece elementos suficientes para explicar las instituciones existentes y los deseos y aspiraciones que genera sin necesidad de acudir a una concepción perfeccionista u orgánica de la sociedad<sup>21</sup>.

#### 1.b) El individuo rawlsiano: libertad e igualdad

Las ideas de *interés* e *institución* (como base de la sociedad) pueden darnos una primera idea de qué es el individuo y de su lugar en la comunidad. *Una teoría de la justicia* presenta la *personalidad moral* como el fundamento del yo, del individuo. La personalidad moral se basa y se concreta en dos facultades:

- formar una concepción del bien, que se expresa mediante un proyecto racional de vida;
- y tener un sentido de la justicia, que se expresa mediante un deseo regulador de actuar según unos principios del derecho<sup>22</sup>.

La personalidad moral se asienta, a su vez, en lo que podríamos llamar la esencia del ser humano (aunque Rawls no se sirve de ese término), a saber: la libertad y la igualdad. La personalidad moral expresa la naturaleza libre e igual de cada individuo<sup>23</sup>. La libertad y la igualdad conforman la idea de

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>19</sup> *Original position*, posición hipotética de la teoría en la que los sujetos eligen los principios de la justicia previamente a la formación de la sociedad. En ella, por el *velo de ignorancia* –*veil of ignorance*–, los agentes desconocen sobre sí y sobre la sociedad todas aquellas características –economía, posición social, desarrollo material, etc.– que puedan hacer que sea el interés personal o generacional el que guíe la elección. *Ibid.*, pp. 136-138; 140.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 520.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 560-561.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 560.

autonomía de Kant, idea que Rawls recoge directamente<sup>24</sup>. La autonomía de la voluntad se hallaba en la base del imperativo categórico kantiano de tal modo que Kant llamó a la voluntad “principio supremo de moralidad”<sup>25</sup>.

La profundidad de la personalidad moral tiene su expresión concreta y delimitada en aquello que da *unidad* al yo: su *proyecto racional*. En un primer término, la unidad del yo es facilitada por la concepción de lo justo<sup>26</sup>. El proyecto racional viene a ser el plan, los fines que el individuo se fija en su actuación<sup>27</sup>. Estos fines son cambiantes y heterogéneos porque se definen en función de los intereses concretos (cuyo papel ya se ha comentado): no hay ni puede haber un *fin del hombre*. De hecho, afirma Rawls que el yo se deforma cuando se pone al servicio de uno solo de sus fines<sup>28</sup>. De ahí que lo *bueno* sea aquello que favorece un proyecto racional coherente con los dos principios de la justicia<sup>29</sup>. El proyecto racional se relaciona con la concepción de la justicia porque ésta le marca los límites a la hora de fijar y perseguir los intereses que lo forman: por ello, la unidad del yo se relaciona con el proyecto racional y con la justicia. Así pues, se puede concluir que la identidad –unidad– del individuo depende de su proyecto coherente con la justicia, un proyecto que él elige y que no debe tener modelos previos de referencia<sup>30</sup>. La justicia y el individuo se unen, pues, en la capacidad y necesidad de que éste fije y cumpla sus intereses:

Así, una persona moral es un sujeto con fines que él ha elegido, y su preferencia fundamental se inclina a favor de las condiciones que le permiten construir un modo de vida que exprese su naturaleza racional, libre e igual, tan plenamente como las circunstancias lo consientan<sup>31</sup>.

A la luz de la identidad individual, se entiende la noción rawlsiana de *bien común*, que surge de la idea de beneficio individual: “el bien común creo que

<sup>24</sup> Esta concepción kantiana de la persona fue corroborada y explicada por Rawls años después en su artículo “El constructivismo kantiano en la teoría moral”. RAWLS, J., “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en FREEMAN S. (ed.), *John Rawls. Collected Papers*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1999, pp. 303-358; edic. original en *The Journal of Philosophy* LXXVII, nº 1 (1980) 515-573. Edición española: “El constructivismo kantiano en la Teoría moral”, en J. Rawls. *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*, selecc., trad. y “Presentación” de M. A. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 137-186. Este artículo fue retocado y publicado en *Political Liberalism*: RAWLS, J., *Political Liberalism*, N. York, Columbia University Press, 1993. Edición española: *El liberalismo político*, trad. Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 1996.

<sup>25</sup> KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kants gesammelte Schriften IV*, Berlín, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, p. 440. Edición española: *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, ed. de Luis Martínez de Velasco, Madrid, Espasa Calpe, 1999.

<sup>26</sup> RAWLS, J., *A Theory of Justice*, p. 563.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 554.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 561.

consiste en unas condiciones generales que producen el mismo beneficio para todos”<sup>32</sup>, condiciones consistentes, por lo que hemos ido viendo, en la libertad y la igualdad (y condiciones materiales) para conseguir dicho beneficio, es decir, los intereses personales. No hay que olvidar que la sociedad rawlsiana, como se ha dicho, es una *empresa cooperativa*, un conjunto de intereses o fines individuales yuxtapuestos, por lo que no hay propiamente *unidad*:

En efecto, la idea de *un fin de la sociedad* sólo puede concebirse a partir de una visión unitaria de ésta (...). [Por ello] ... se entiende que la elección colectiva es siempre un resultado de elecciones individuales, según unas u otras reglas de decisión, y que la idea misma de una *preferencia social* no es más que una metáfora y una imprudente extensión del concepto de preferencia más allá de la esfera individual en la que tiene un sentido real...<sup>33</sup>.

En conclusión, podemos decir que la sociedad es una asociación basada en el interés, un interés que fundamenta la vida y la actuación de las personas así como el establecimiento de la justicia. Las instituciones, base de la sociedad, proponen reglas y se dirigen a aumentar beneficios o intereses individuales. Por su parte, los individuos se definen por sus planes racionales personales, unos planes acordes con la justicia, la cual –cerrando el círculo– regula el conflicto de libertades e intereses individuales.

## 2. LA SOCIEDAD SEGÚN MACINTYRE

### 2.a) *El individuo: bien y florecimiento*

El concepto de *florecimiento* (*flourishing*) es un concepto fundamental en MacIntyre para la explicación de lo que es el hombre y su identidad individual. MacIntyre lo expone en *Animales racionales y dependientes*<sup>34</sup> aunque, a nuestro juicio, es completado e incluye otros conceptos tratados antes (en *Tras la virtud* y *Tres versiones rivales de la ética*): *cuerpo, inteligibilidad, unidad narrativa y psyche*.

En *Animales racionales y dependientes*, MacIntyre afirma que lo que necesita un miembro de una especie para florecer es desarrollar las facultades características que posee *qua* miembro de esa especie<sup>35</sup>. Por tanto, florecer significa desarrollar las facultades propias de un individuo como hombre; o, en otras

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>33</sup> COLOMER, J. M.<sup>a</sup>, *El utilitarismo: una teoría de la elección racional*, Barcelona, Montesinos, 1987, p. 143.

<sup>34</sup> Se citan los títulos en castellano porque las referencias son de las traducciones, no de los originales en inglés.

<sup>35</sup> MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 82. Original: *Dependent Rational Animals*, London, Duckworth, 1999.

palabras, cómo tendría que vivir el ser humano. El significado del florecimiento humano varía según el contexto, pero el autor considera que siempre depende o se relaciona con el desarrollo de la *independencia en el razonamiento práctico*<sup>36</sup>. MacIntyre sostiene que cada actividad tiene su *telos* propio en el bien que debe conseguirse en ella (o en el bien del grupo de actividad en que se inscribe)<sup>37</sup>. Aplicando esto a la vida o existencia del hombre (su actividad), se puede decir que el *telos* del hombre es su florecimiento<sup>38</sup>.

En el sentido de *desarrollo* de facultades o *modelo* de vida, el concepto de *florecimiento* implica el uso del concepto básico de *bien*: *floreecer* se traduce como *eu zen y bene vivere*<sup>39</sup>. Paralelamente, se relaciona con el concepto de *virtud*: preguntarse por el florecimiento humano es o lleva a preguntarse –como le sucedió a Aristóteles– cuáles son las virtudes que lo configuran y cuál es el significado de la clase de vida para ejercerlas<sup>40</sup>.

Las condiciones que MacIntyre distingue para que el individuo llegue a ser un razonador práctico independiente son las siguientes:

- 1) Inicialmente: para preguntarse por qué se actúa de un modo y no de otro (siguiendo un deseo y no otro) hay que haber aprendido a separarse de los deseos, y, más concretamente, de los deseos más primitivos, más infantiles. El lenguaje no es suficiente para distanciarse y analizar una razón, sino que hace falta haber superado el dominio de las necesidades<sup>41</sup>.
- 2) Capacidad de imaginar con realismo distintos futuros posibles, imaginación que depende del agente y de los que lo rodean (pues son necesarios para el conocimiento propio<sup>42</sup>).
- 3) Disposición de distinguir diferentes bienes –y sentidos de *bien*– y capacidad de hacer juicios verdaderos con respecto a ellos<sup>43</sup>.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>37</sup> MACINTYRE, A., *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues: The Aquinas Lecture 1990*, Milwaukee, Marquette University Press, 1990 (2ª reimpr.: 1995), p. 27.

<sup>38</sup> El florecimiento es el *telos* humano en la racionalidad práctica. MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, p. 133.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 95. No obstante, MacIntyre no hace depender el florecimiento del concepto de *naturaleza humana* –como sí Aristóteles–, pues considera que éste no es neutral para deducir o concluir qué forma de vida social le dará su más adecuada expresión. Sin embargo, quizá sea un concepto que se halle implícito, pues “cada forma de vida lleva consigo su propia imagen de la naturaleza humana, y la elección de una forma de vida y la elección de una visión de la naturaleza humana van de la mano”, MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, trad. de Roberto Juan Walton, Barcelona, Paidós, 1971 (5ª reimpr. 1994), p. 258. Original: *A Short History of Ethics*, Nueva York, MacMillan Company, 1966.

<sup>41</sup> MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, p. 87-88.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 14.

Para alcanzar estas características, se requiere una serie de habilidades y virtudes (morales e intelectuales) y el conocimiento propio (las particularidades de uno mismo y de las propias circunstancias y entorno), que se puede considerar también una de las virtudes<sup>44</sup>.

Los otros puntos o características en los que MacIntyre apoya o basa la identidad individual son el cuerpo, la inteligibilidad y el alma. Como santo Tomás, el pensador considera que el hombre no tiene cuerpo sino que *es* cuerpo, por lo que parte de ser una misma persona consiste en tener uno y el mismo cuerpo<sup>45</sup>. “La identidad humana es fundamentalmente corporal (aunque no sea sólo corporal) y es, por lo tanto, identidad animal”. Las relaciones con los demás se definen en parte por esa identidad<sup>46</sup>.

En referencia a la inteligibilidad, MacIntyre dice que la continuidad de esa vida corporal –la existencia en general– se da en unas comunidades, en las cuales el individuo realiza sus proyectos y establece relaciones a lo largo del tiempo, etc., por lo que se le puede atribuir responsabilidad<sup>47</sup>. El individuo es responsable (y los demás ante él): debe *explicarse*<sup>48</sup>. MacIntyre define la responsabilidad como hacer

inteligible ante mí mismo y ante las otras personas que están dentro de mis comunidades, qué era lo que estaba haciendo al comportarme como lo hice en cierta ocasión particular, y que esté preparado en algún tiempo futuro para volver a valorar mis acciones a la luz de los juicios propuestos por otros<sup>49</sup>.

El concepto de *floreCIMIENTO* permite concebir la vida del individuo como una narración o una *unidad narrativa*, término acuñado y desarrollado en *Tras la virtud*<sup>50</sup>. MacIntyre sostiene que toda persona, al actuar, lo hace teniendo,

MacIntyre distingue tres sentidos de bien:

1. *Bueno* sólo como medio para otro bien, que es un bien en sí.
2. *Bueno* en función de una actividad o de una práctica socialmente establecida: juzgar como bueno a un agente en función de los bienes intrínsecos de esa práctica que se buscan por sí mismos –teniendo en cuenta las circunstancias sociales, etc.–. En este ámbito, una persona es buena como madre, como pescador, agricultor, soldado, etc. Esos bienes se ven y aprecian si se participa en esa práctica concreta.
3. *Bueno* como miembro de la especie humana. Esta acepción sirve para ordenar los bienes en la vida individual y social. Los juicios aquí son juicios directamente sobre el florecimiento humano. *Ibid.*, pp. 84-85.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>45</sup> MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, trad. de Rogelio Rovira, Madrid, Rialp, 1992, p. 245. Original: *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London, Duckworth, 1990.

<sup>46</sup> MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, p. 23.

<sup>47</sup> MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, p. 245.

<sup>48</sup> MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, trad. de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987, p. 269. Original: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981, (2ª edic.: 1984).

<sup>49</sup> MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, p. 245.

<sup>50</sup> El autor no los relaciona explícitamente aun cuando –pensamos– guardan relación.

implícitamente, por lo general, una imagen de lo que quiere llegar a ser como persona<sup>51</sup>. La vida humana, pues, puede concebirse como un todo teóricamente porque se concibe así ya prácticamente en la acción concreta. Y, uniendo ambos conceptos (*floreCIMIENTO* y *unidad narrativa*), podemos decir que la vida es la narración del desarrollo del individuo como razonador práctico independiente.

Lo *bueno* (para un individuo o para el hombre) es lo que ayuda a vivir mejor esa unidad y a llevarla a su plenitud<sup>52</sup>. Las acciones individuales se comprenden a la luz de esa unidad narrativa<sup>53</sup>. Hay, por tanto, una unidad de valores, una unidad moral<sup>54</sup>. Dice MacIntyre que la unidad moral (individual y social) no existe en la modernidad porque no existe la noción de *unidad de vida*<sup>55</sup>. Podemos decir –recogiendo las ideas anteriores– que el desarrollo de la independencia del razonamiento práctico es parte integrante o favorece esa unidad porque ayuda a hallar el bien y a incorporarlo a la práctica.

Detrás de dicha unidad se halla la *psyché*. Aunque reconoce que las atribuciones o características de ésta dependen de la coincidencia contingente de una variedad de rasgos de los seres humanos (como la existencia ininterrumpida de los cuerpos desde el nacimiento hasta la muerte, la relativa fiabilidad y continuidad de la memoria, la relativa estabilidad de algunos rasgos del carácter, la estabilidad y la resistencia de las capacidades de reconocimiento, y el hecho de una variedad de creencias y acuerdos compartidos), MacIntyre atribuye la unidad de cada vida a la unidad de cada *psyche* individual, una *psyché* que informa el cuerpo y que mantiene continuidad y unidad<sup>56</sup>.

## 2.b) *La sociedad y el bien*

Haber tratado primeramente la concepción del individuo y su identidad al hablar de MacIntyre se debe a que ambos conceptos son inseparables y, en cierto modo, en este autor, entender al individuo es entender y describir en parte la sociedad, pues su relación es –se puede decir– esencial, no complementaria o de mera yuxtaposición.

El concepto de *sociedad* que invoca MacIntyre procede de la polis griega.

La *polis* se define funcionalmente como esa forma de asociación humana cuyo *telos* peculiar es la realización del bien en cuanto tal, una forma de aso-

---

<sup>51</sup> MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, p. 152.

<sup>52</sup> Se refiere aquí al tercer sentido de *bien* apuntado: el referente al florecimiento como persona. *Ibid.*, p. 270.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 256-257.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>56</sup> MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, pp. 246-249.

ciación por tanto inclusiva de todas las formas de asociación cuyo *telos* es la realización de este o aquel bien particular<sup>57</sup>.

Por tanto, según MacIntyre, la sociedad tiene una función, esto es, un fin, fin que es la realización del bien en cuanto tal. Ese bien orienta todos los elementos de la sociedad (reglas, instituciones, asociaciones incluidas en ella con sus bienes particulares, etc.).

De ahí que la noción de *bien común* no se desprenda de suma de bienes individuales: los bienes públicos –importantes y necesarios– que da el Estado no deben confundirse con el bien común, pues éste requiere una unidad y vínculos más estrechos<sup>58</sup>: “la idea de un verdadero bien no admite la distinción entre el bien para el propio yo y el bien para los demás”<sup>59</sup>.

Desde un punto de vista antropológico global, la sociedad es inseparable de la tradición, concepto –como es sabido– de gran importancia para MacIntyre. MacIntyre define *tradición* como “un argumento distendido a través del tiempo en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y se redefinen en términos de dos tipos de conflictos: aquellos con críticos y enemigos externos a la tradición (...), y aquellos internos”<sup>60</sup>. La tradición ofrece conceptos, argumentos, formas de hacer, fines, etc. a la sociedad y a los individuos en que se encarna<sup>61</sup>.

### 2.c) La sociedad, el papel y la práctica

MacIntyre sostiene que, en toda sociedad, los individuos, por sus preferencias, situación, grupo, etc., representan *papeles* (dentista, pensionista, sacerdote, etc.), unos papeles que se hallan inscritos en unas instituciones<sup>62</sup>, que llevan inherentes unas características (modos de hacer, deberes, un bien propio<sup>63</sup>, etc.) y con los cuales el individuo no tiene que identificarse necesariamente (puede mantener las acciones externas propias del papel sin creer interiormente –como individuo– en ellas)<sup>64</sup>.

<sup>57</sup> MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, trad. de Alejo G. Sison, Madrid, Eiunsa, 1994, p. 130. Original: *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1988.

<sup>58</sup> MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, p. 156.

<sup>59</sup> MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, p. 271.

<sup>60</sup> MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, p. 31.

<sup>61</sup> MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, p. 186; *Justicia y racionalidad*, pp. 380-381.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>64</sup> Por otra parte, hay también *personajes* –papeles que devienen personajes–, los cuales encarnan las actitudes morales definitorias de la sociedad en que están. Sus rasgos les vienen desde fuera –desde el valor o peso que otros les dan– y, en ellos, el individuo es su papel, se identifican. Se puede definir a una sociedad o cultura observando a sus personajes, pues son los papeles que ofrecen definiciones morales a una cultura. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, pp. 44-49.

En o a través de esos papeles, el individuo entra en contacto con las distintas prácticas que forman las actividades y relaciones que se desarrollan en una sociedad<sup>65</sup>. MacIntyre define la *práctica* como una actividad coherente y cooperativa socialmente establecida, mediante la que se realizan los bienes inherentes a ella intentando, así, lograr los modelos de excelencia apropiados –a ella–, con el resultado de que la capacidad de lograr esa excelencia y los conceptos de los fines y los bienes que conlleva se extienden sistemáticamente<sup>66</sup>. Por su naturaleza, la práctica requiere tres elementos: unos bienes, unas reglas que obedecer y unos modelos de excelencia –autoridades–<sup>67</sup>, que enseñan la distinción y aplicación de bienes y reglas.

2.d) *La sociedad y el individuo: vulnerabilidad y dependencia*

MacIntyre dedica gran parte de *Animales racionales y dependientes* a reflexionar sobre los conceptos de *vulnerabilidad* y *dependencia*. Nos dice que la dependencia en que se encuentra naturalmente todo hombre proviene de la vulnerabilidad y de las aflicciones –tanto psicológicas como físicas– a las que se ve expuesto a lo largo de toda su existencia. El filósofo considera que tal dependencia se suele reconocer en términos generales, pero falta un reconocimiento de su grado y magnitud<sup>68</sup>.

En el aspecto físico, MacIntyre señala que todo ser humano ha sido y es *discapacitado*. Existe una escala de discapacidad en la que todo humano ocupa su lugar: es una cuestión de grado<sup>69</sup>. En el aspecto psicológico y moral, MacIntyre enfatiza que, para que el ser humano pueda superar el ejercicio de sus capacidades animales iniciales y desarrollarse como razonador práctico independiente (base del florecimiento), necesita de los demás para muchas cosas: estimular la capacidad de evaluar o mejorar los juicios prácticos; desarrollar la capacidad de preguntarse si las buenas razones aparentes lo son; imaginar mejor y de modo realista futuros posibles (para poder elegir racionalmente entre ellos); alejarse de sus propios deseos<sup>70</sup>; distinguir racional-

<sup>65</sup> La relación papel-práctica no es explícita aunque, a nuestro juicio, y atendiendo a las tesis generales de MacIntyre, es una relación estrecha que se halla implícita en ambos conceptos.

<sup>66</sup> Ejemplos de prácticas son la arquitectura –no la albañilería–, el fútbol –no el chute–, la agricultura –no plantar nabos–, etc. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, pp. 233-234; y, en general, artes, ciencias, juegos intelectuales y atléticos forman parte del conjunto de las prácticas. *Ibid.*, p. 248. La práctica define el segundo sentido de *bien* mencionado antes: *Animales racionales y dependientes*, p. 84.

<sup>67</sup> MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, p. 236.

<sup>68</sup> MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, p. 17.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>70</sup> Tal dependencia de los demás no alcanza sólo al aprendizaje moral sino también a la misma estructuración psicológica del individuo. MacIntyre, siguiendo a Hegel, arguye que los deseos, impulsos y preferencias individuales no son hechos psicológicos primarios, sin influencia de otras instancias; al contrario: las psicologías expresan y suponen moralidades distintas. Las aspiraciones y deseos están gobernados por normas, las cuales regulan las relaciones entre tres términos: 1) una reacción emotiva o aspiración desiderativa en una determinada situación se justifica cuando es mostrada por 2) una determinada persona 3) que repre-

mente su bien concreto y actual y cómo alcanzarlo o corregirlo (si es necesario reorientarlo); corregir errores posibles continuamente; etc.<sup>71</sup>. Por ello, el razonamiento práctico es por naturaleza un razonamiento con otros<sup>72</sup>; y, también por ello, el hombre nunca deja completamente de depender –física y moralmente– de otras personas<sup>73</sup>.

Y es que un ser humano –concluye MacIntyre–, para llegar a ser razonador práctico independiente (o sea, a desarrollarse como hombre), requiere un cuidado –físico y psicológico– incondicionado, de ser humano como tal, al margen del resultado final<sup>74</sup>. Debe ser incondicional porque, en buena medida, lo que se requiere (o se exige) de una persona está determinado por las necesidades de los demás<sup>75</sup>.

Tal atención o cuidado se da en unas relaciones necesarias para que una sociedad se desarrolle o viva más acorde con lo que el ser humano es: las *relaciones de reciprocidad*. MacIntyre distingue entre relaciones *de reciprocidad* y relaciones *de poder*<sup>76</sup> y sostiene que el hombre se encuentra naturalmente en una *red de reciprocidad*<sup>77</sup>. Las relaciones de poder estructuran la distribución e interrelación de personas desde el punto de vista organizativo, institucional. Las de reciprocidad –podemos decir– lo hacen desde el punto de vista personal, desde el florecimiento individual. Sin ellas, el florecimiento humano es imposible<sup>78</sup>. En las redes de reciprocidad, lo que cada uno puede dar depende en parte de lo que ha recibido y puede dar en la misma medida en que ha recibido<sup>79</sup>. No obstante, no siempre hay estricta reciprocidad: uno suele dar a aquéllos de los que no ha recibido nada (o sea, no suele dar a éstos que directamente le han dado), y, a veces, por circunstancias, tiene que dar más de lo que ha recibido; o también da menos a aquéllos de los que ha recibido más (por ejemplo, relación padres-hijos)<sup>80</sup>. MacIntyre sostiene que las relaciones de reciprocidad son relaciones sociales regidas –y en parte defini-

sentan un papel, un rol social. Y tales normas incorporan o presuponen un conjunto y una jerarquía de bienes. Las pasiones y los deseos, pues, no son algo independiente de la cultura: son expresión de ella. MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, pp. 88-89.

<sup>71</sup> MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, p. 110. En este punto, MacIntyre se aleja de Aristóteles porque éste reconocía la dependencia humana en la amistad pero fue reticente a aceptar el grado en que se relaciona la amistad con el compartir la vulnerabilidad y las heridas. *Ibid.*, p. 193.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 120. MacIntyre afirma que ya Aristóteles, al tratar las virtudes –señala el libro IX de *Ética nicomáquea*–, lo hacía considerando a los hombres como miembros o potenciales miembros de alguna red de reciprocidad. *Ibid.*, p. 189.

das— por la ley natural<sup>81</sup>. La mejor estructuración de las relaciones de reciprocidad y de poder es la que subordina las reglas de poder a las reglas de la reciprocidad (y la peor, la contraria)<sup>82</sup>.

La concepción de la justicia de MacIntyre se desprende de las ideas apuntadas acerca de la dependencia del ser humano en su florecimiento. El orden social que propone MacIntyre se basa en la virtud de la justa generosidad. La *justa generosidad* es una mezcla o una relación complementaria y dependiente entre la justicia y la generosidad<sup>83</sup>. Sus características principales son éstas: encarna relaciones comunitarias que involucran afectos; su ejercicio —y sus relaciones— no se reduce a los miembros de una sola comunidad o grupo reducido; y, mediante la misericordia, incorpora o incluye en su ejercicio a los necesitados que aparecen como tales ante la comunidad<sup>84</sup>. Por ello, por una parte, MacIntyre invoca el criterio del mérito, ya que las normas de la justicia deben satisfacer el criterio de Marx para una sociedad socialista: cada quien debe recibir según su contribución<sup>85</sup>. Y, por otra, reclama que, entre los que pueden dar más y los que son más dependientes y necesitan sobre todo recibir (niños, ancianos, discapacitados), la justicia debe satisfacer el criterio de Marx para una sociedad comunista: “de cada quien, según sus capacidades, a cada quien, en la medida de lo posible, según sus necesidades” (K. Marx, *Crítica del programa de Gotha*, I). Aunque la aplicación de este segundo punto sea muy imperfecta, buscarla es necesario para crear una forma de vida en que sea tan eficaz el criterio del mérito como el criterio de la necesidad —concluye MacIntyre—<sup>86</sup>. Por tanto, MacIntyre propone una justicia que aúne y graveite en torno a los conceptos de *bien*, *mérito* y *necesidad* (discapacidad).

### 3. CONCLUSIÓN: LA NECESIDAD ESENCIAL

Hemos visto dos descripciones distintas y, en muchos puntos, enfrentadas acerca de lo que es la sociedad (y el hombre). Por una parte, Rawls propone o defiende la concepción del hombre como un ser cuyas características esenciales son la libertad y la igualdad, punto de partida para definir la dirección de sus actos, es decir, los intereses que mueven sus decisiones. La sociedad —y la justicia correlativa— vendría a ser un producto, algo complementario a ese ser; en palabras de B. Barry, estaría “compuesta de unidades independientes y autónomas que co-operan sólo cuando los términos de tal co-operación son tales que hacen aumentar los fines de cada una de las partes”<sup>87</sup>. Esto se

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>87</sup> BARRY, B., *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in “A Theory of Justice” by John Rawls*, Oxford, Oxford University Press, 1973, p. 166.

asienta en lo que Kukathas y Pettit han llamado *individualismo metafísico*<sup>88</sup>. Por otra parte, MacIntyre aboga por una sociedad unida por la búsqueda del bien en cuanto tal, el cual no procede –en lo esencial al menos– de la suma de voluntades individuales, sino de lo que el hombre es y el modo de desarrollarse, de su florecimiento, que requiere necesariamente una sociedad y una tradición (para aprender prácticas, papeles, conceptos, bienes, etc.). Esta dependencia excesiva de la tradición ha recibido críticas varias, entre otras cosas, porque puede hacer de MacIntyre lo que éste no quería: un relativista<sup>89</sup>.

No obstante todas las discrepancias, ambos autores convienen en un punto importante: la necesidad de la sociedad para el hombre. Hemos visto el hincapié que MacIntyre hace en la idea de dependencia y también cómo Rawls reconoce que los lazos sociales son naturales y que el individuo no llegaría a cumplir sus intereses sin los demás. MacIntyre critica las teorías contractualistas, entre otras cosas, porque, en ellas, el hombre natural y presocial suele describirse con términos como *agresivo*, *egoísta*, etc.; lo cual es contradictorio porque esos términos proceden ya de unas redes sociales preestablecidas: son términos *sociales*<sup>90</sup>. Aunque Rawls tenga cierto contractualismo de fondo, pienso que suscribiría esa necesidad de sociedad –de los demás– para la formación de los conceptos con que el propio individuo se entiende a sí y a sus congéneres.

Hay muchas cuestiones detrás de esta idea, pero, a nuestro juicio, una crucial es el carácter y el fundamento de esa necesidad. La necesidad puede verse desde la relación entre el hombre y la comunidad como relación instrumental, extrínseca, complementaria, similar, por ejemplo, a la necesidad que, en el cuerpo humano, unos órganos tienen de otros. Por el contrario, la necesidad puede verse como una relación intrínseca, esencial, similar, por ejemplo, a la que cada órgano guarda con el objeto propio de su función (ojo-color, oído-sonido, etc.). Desde el primer punto de vista, la necesidad es –o puede ser– algo negativo, algo que se *soporta*; desde el segundo, algo positivo, algo que realizar como parte del yo. Acaso la imagen escogida no sea la mejor pero creemos que sirve para el caso.

Es evidente que no hay que soslayar que las relaciones sociales son, en muchas ocasiones, relaciones de mera utilidad y/o beneficio. Lo mismo se puede decir, por ejemplo, de la actividad técnica de la razón: en ocasiones, el

<sup>88</sup> Porque sostiene que los agentes individuales son el primer y el *único* elemento de la vida social, y que éstos no deben estar condicionados –en sus decisiones y modo de vida– por las regulaciones o convenciones sociales; pues como agentes *en sí*, son independientes de sus relaciones, ya que éstas son accidentales, contingentes. KUKATHAS, C., PETTIT, P., *Rawls: "A Theory of Justice" and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990, pp. 11-12.

<sup>89</sup> HALDANE, J., *MacIntyre's Thomist Revival: What Next*, in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus, eds., Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1994, p. 105.

<sup>90</sup> MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, p. 27.

valor de un pensamiento o de un proceso depende de su capacidad para resolver un problema técnico. No obstante, no se podría deducir de ahí que la razón –el hecho en sí del conocimiento– es algo complementario –necesario *extrínsecamente*– en el hombre; sería más bien algo equiparable con un medio constitutivo o, más precisamente, una característica o propiedad esencial. Sin embargo, se puede llegar a asumir o a concebir tal característica como algo negativo (e intentar argumentar desde ahí que la razón no es algo esencial en el hombre). Lo mismo ocurre con la libertad: hay filósofos que han visto la libertad como una condena, libertad que hoy se presenta como uno de los mayores logros del siglo XX.

Creemos que Rawls tiene esa idea presente al decir, por ejemplo, que además de por las reglas de la justicia, “los miembros de la comunidad (...) están unidos por lazos de amistad social”<sup>91</sup>, esa misma amistad y unión que MacIntyre reivindica, por ejemplo, para que el individuo reconozca y forme su propia identidad: sin el apoyo, el conocimiento y los juicios de los demás, el conocimiento y desarrollo de ésta es imposible<sup>92</sup>. No obstante, esos lazos son omitidos o pospuestos por Rawls al describir la esencia del hombre *única-mente* como ese ser autónomo –libre e igual– que debe preservar su autonomía. Contra ello –o complementariamente– destaca MacIntyre que “el reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia”<sup>93</sup>. Por tanto, a nuestro juicio, siendo visiones complementarias en algunos aspectos, la diferencia de fondo entre ellas radica finalmente en la *actitud* ante la necesidad de la sociedad; de modo que la descripción que ofrece MacIntyre del modo de ser del hombre y de lo que éste debe ser es más acertada, más real. El hombre *es*, pues, tan social como libre e igual.

<sup>91</sup> RAWLS, J., *A Theory of Justice*, p. 536.

<sup>92</sup> MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, p. 113.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 103.