

MacIntyre, la autoliberación y el problema de la autoridad

MacIntyre, self-liberation and the problem of authority

Mauro J. Saiz*

Resumen

El presente artículo rastrea el paralelismo existente en el pensamiento de Alasdair MacIntyre, entre la etapa marxista juvenil y la neoaristotélica madura, en cuanto al tipo de actividad de resistencia que se debe oponer al sistema y el modelo de autoridad que es necesario para sostener dicha actividad. Mediante una lectura comparativa de los textos más relevantes de cada período, se llega a la conclusión de que no sólo la propuesta práctica constituye una forma de auto-liberación por parte de los sujetos perjudicados por el sistema y que el modelo de autoridad es uno voluntariamente aceptado y no coercitivo, sino también que en ambos momentos del análisis existe una tensión entre estos dos elementos, que el autor intenta resolver apelando a los mismos recursos.

Palabras clave: MacIntyre, filosofía, auto-liberación, autoridad, Marxismo.

Abstract

This paper traces the correspondence that exists in the thought of Alasdair MacIntyre, between the Marxist period of his youth and the mature Neo-Aristotelian one, regarding the type of activity of resistance that must be adopted against the system and the model of authority that is necessary to maintain that activity. Through a comparative reading of the most relevant texts of each period, the conclusion is reached that not only does the practical proposal constitute a form of self-liberation by the subjects affected by the system and is the model of authority one voluntarily accepted and non-coercive, but also that in both stages of the analysis there is a tension between these two elements, which the author attempts to solve appealing to the same resources.

Keywords: MacIntyre, philosophy, self-liberation, authority, Marxism.

I. Introducción

A lo largo de la extensa producción intelectual del filósofo escocés Alasdair MacIntyre, con sus múltiples aristas, campos temáticos y hasta variaciones completas de los presupuestos filosóficos, uno de los pocos puntos respecto de los cuales jamás muestra ninguna vacilación, es su actitud crítica hacia la sociedad liberal y capitalista moderna. Si bien

Recibido: 24 de enero, 2022. *Aceptado:* 22 de agosto, 2022.

* Doctor en Ciencias Políticas. Universidad Nacional de Tres de Febrero/Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales—Pontificia Universidad Católica Argentina/ CONICET. Líneas de investigación: diálogo intercultural, comunitarismo, hermenéutica y política. Email: maurojsaiz@gmail.com

algunos de los pormenores de la explicación acerca de los orígenes y defectos de esta situación moderna y contemporánea han sido expresados en diferentes términos, los aspectos fundamentales permanecen aproximadamente inalterados: el individualismo, la explotación y la consiguiente desigualdad, el fracaso inevitable del proyecto moral universalista y la compartimentalización de la identidad moral de cada persona, son sólo algunos de dichos elementos. Todo esto es, por lo demás, sobradamente conocido y ha sido abundantemente repetido en la literatura secundaria referida al pensador escocés.

Más recientemente, una serie de estudios ha buscado recuperar sus escritos tempranos durante las primeras décadas de su participación académica y política activa, cuando el pensador se identificaba primariamente con el marxismo, en un intento inestable de armonizarlo con su adhesión al cristianismo. Como es de esperarse, el diagnóstico negativo sobre el mundo liberal moderno ya aparece claramente desarrollado, aunque el sostén teórico no sea el mismo que en las obras posteriores. En esta línea, varios autores han intentado mostrar las continuidades y rupturas entre el pensamiento marxista de juventud y el neorristotélico de madurez.

El presente trabajo se inserta en este esfuerzo interpretativo. Mi objetivo será mostrar que a través de las importantes alteraciones filosóficas que median estas dos etapas, en ambas es posible identificar un esfuerzo por motivar y justificar una actividad que podría considerarse de “autoliberación” por parte de las personas que participan y se ven perjudicadas por el sistema socio-político, económico y cultural moderno, al tiempo que se plantea la necesidad de un cierto tipo específico de autoridad para llevar adelante y sostener este esfuerzo autoemancipatorio. Todavía más: sostendré que la relación entre dicha actividad y la correlativa autoridad encierran una tensión difícil de superar, y que tanto esa relación problemática entre ambos elementos como los recursos a los que MacIntyre apela para evitar la degeneración de la relación, son virtualmente idénticos en los diversos momentos estudiados.

II. Marxismo, práctica revolucionaria y el lugar del partido

En las décadas de 1950 y 1960, las cuales podríamos considerar como su primer período intelectual (MacIntyre, 1998a: 267-269), el pensamiento de MacIntyre abrevaba fundamentalmente en la tradición marxista –con ciertas fluctuaciones en el transcurso de estas casi dos décadas– y, al menos al inicio, intentaba compatibilizarla con su propia comprensión del cristianismo. Aunque la mayoría de los estudios acerca del autor se concentran en sus obras de madurez, que parten de la publicación de *After Virtue* y llegan

hasta la actualidad, una serie de investigaciones durante los últimos quince años ha buscado recuperar y profundizar la relevancia de su etapa marxista, tanto por su valor autónomo como por el impacto continuado que tendría en su trabajo posterior, incluso después de su conversión al aristotelismo y el tomismo (Blackledge y Davidson, 2008; Blackledge y Knight, 2011; Gregson, 2019; Sinnicks, 2020). Gracias a ellas es que contamos con narraciones bastante pormenorizadas respecto de los pasos que MacIntyre fue dando en estos años, los diferentes grupos a los que perteneció, sus razones para entrar o salir de cada uno de ellos, e incluso valiosas compilaciones de sus escritos de la época. En apretada síntesis, se puede indicar que durante este período el escocés participa sucesivamente de las revistas *New Reasoner* y *University and Left Review*, de la organización trotskista ortodoxa *Socialist Labour League* (SLL) y de la agrupación trotskista heterodoxa *International Socialism* (IS).

En este trabajo no pretendo (ni sería posible) repasar la trayectoria completa del filósofo en aquella época ni en ninguna otra. Dicho eso, es relevante para mi propósito señalar que en varios de los textos más significativos y citados de ese momento, un tema recurrente es precisamente el de la forma que debería adoptar la praxis revolucionaria el sujeto que la llevaría adelante y el modo de su emergencia y dirección. Por supuesto, ello no resulta en absoluto sorprendente, en la medida que se trata de un problema de larga data dentro del marxismo, y que había ganado en urgencia y peso especialmente durante los años cincuenta, tras una serie de eventos (informe secreto de Khrushchev, represión soviética a la revolución húngara) que condujeron a la fractura del Partido Comunista de Gran Bretaña (CPGB) y el surgimiento de la primera *New Left*. Lo que importa destacar aquí no es la novedad del tema, sino la posición que MacIntyre adoptara al respecto.

Durante este período se reconoce en el pensamiento de MacIntyre una tensión entre los dos polos que busco señalar en el presente estudio: el de la actividad revolucionaria y la autoridad del partido político, institución que debía dar orden y rumbo a aquella labor. Así lo percibe Blackledge (2011: 113; 2014), quien cree que esta ambivalencia ya preexiste en la misma teoría marxista y no es exclusiva del autor bajo análisis. Esta se materializaría en la idea ultrademocrática de autoemancipación proletaria, por un lado, y los límites y obstáculos que la ideología dominante en cualquier sociedad le impone a aquella. A nivel práctico-organizativo, esto se refleja en la dicotomía entre el partido de vanguardia leninista y la espontaneidad creativa del proletariado de Rosa Luxemburgo. En efecto, si la revolución proletaria debe surgir de la toma de consciencia del propio proletariado, lo que autores posteriores dentro de esta tradición denominarían falsa consciencia, impide

dicha reapropiación por parte de aquéllos; en consecuencia, el partido político deja de ser el mero resultado institucional de un proletariado ya consciente, organizado y activo (“para sí”) y adquiere un rol mucho más prominente como generador activo de conciencia, a través de la educación, la dirección de las tareas revolucionarias y la coordinación de reclamos y luchas localizadas en esquemas mayores. Pero al mismo tiempo, este rol conferido al partido podía resultar agobiante y peligroso para las genuinas pretensiones de la clase, en la medida que, como la situación de la URSS evidenciaba, el partido podía buscar imponer una disciplina férrea y exigir obediencia acrítica por parte de sus miembros, frustrando *ipso facto* el carácter auténticamente propio del proletariado como actor histórico. El citado Blackledge considera que la principal dificultad del pensamiento marxista de MacIntyre de aquel momento era justamente la incapacidad de conceptualizar adecuadamente la relación entre movimiento obrero organizado y actividad revolucionaria. Por su parte, Gregson (2019: cap. 4) también encuentra que este constituyó uno de los puntos de interés más prominentes de MacIntyre, especialmente en el año que pasó como miembro de la *Socialist Labour League* (SLL), entre 1959 y 1960. Según este autor, el rol del filósofo escocés en esta época parece haber sido el de puente entre los grupos de la *New Left*, desconfiados de cualquier partido revolucionario, y los trotskistas de la SLL, críticos de la falta de ortodoxia y consistencia teórica marxista de los otros. Él mismo reconocía puntos positivos en ambos, considerando que era necesario un partido revolucionario organizado, pero advirtiendo que éste debía evitar incurrir en sectarismos ni autoritarismos (*cfr.* Davidson, 2011: 157-169). Paradójicamente, el escocés pertenecería a la SLL solamente durante un año, y la abandonaría precisamente de raíz a las tendencias autoritarias de su líder, Gerry Healy, quien buscaría implementar una férrea disciplina y expulsaría a importantes miembros a raíz de sus posiciones disidentes. Sin embargo, se trató del lapso donde el problema del partido, su necesidad y los límites de su autoridad se expresarían más vivamente en su reflexión intelectual.

Las fuentes primarias más sugerentes seguramente sean dos de los ensayos más logrados y con mayor repercusión que publicara el autor durante esta etapa de su producción: *Freedom and Revolution* y *Breaking the Chains of Reason*, ambos de 1960. En el primero, parte de una definición hegeliana de la libertad como esencia del hombre, consistiendo en que sus acciones, decisiones y deseos sean propiamente suyos. En cada época, en cada sociedad históricamente determinada, se ponen en evidencia formas novedosas de realizar la propia libertad, aunque también se las frustra parcialmente —hasta que se logre una sociedad sin clases. De este modo, si ser libre requiere vivir en sociedad, pero no en la sociedad capitalista, la libertad se vincula a la revolución. Hasta aquí he omitido secciones importantes del

argumento, pero me gustaría detenerme en las últimas páginas del texto, que resultan especialmente pertinentes para el propósito de la presente investigación. Allí, el argumento se desarrolla como sigue.

Cambiar las condiciones de vida en nuestra sociedad a través de la actividad revolucionaria no puede ser el objetivo de un individuo políticamente aislado, sino de la clase obrera en general. Ésta, a su vez, debe encontrar el camino por sí misma hacia la acción políticamente consciente; pero para lograrlo es necesario un partido de vanguardia que la incentive y colabore con ella. En palabras de MacIntyre, siguen dos condiciones necesarias que vale la pena reproducir *in extenso*:

First, it will have to keep alive in its members a continual awareness of the kind of society in which they live and of the need to change it and of the way to change it. It will have to be a party of continuous education. And, in being this, it will have to vindicate freedom in yet another way. Bourgeois democrats and Stalinists have often argued as to whether art and science ought to be controlled by state authority or not. The point which this discussion misses is that such control is impossible, logically impossible. You can stop people creating works of art, or elaborating and testing scientific theories; you can force them instead to do propaganda for the state. But you cannot make them do art as you bid them or science as you bid them; for art and science move by their own laws of development. They cannot be themselves and be unfree. To rescue and maintain genuinely free enquiry is in a class society itself a partisan activity. But a revolutionary party has nothing to lose by the truth, everything to gain from intellectual freedom.

Secondly, one can only preserve oneself from alien class pressures in a vanguard party by maintaining discipline. Those who do not act closely together, who have no overall strategy for changing society, will have neither need for nor understanding of discipline. Party discipline is essentially not something negative, but something positive. It frees party members for activity by ensuring that they have specific tasks, duties and rights. This is why all the constitutional apparatus is necessary. Nonetheless there are many socialists who feel that any form of party discipline is an alien and constraining force which they ought to resist in the name of freedom. The error here arises from the illusion that one can as an isolated individual escape from the moulding and the subtle enslavements of the status quo. Behind this there lies the illusion that one can be an isolated individual. [...] So the individual who tries most to live as an individual, to have a mind entirely of his own, will in fact make himself more and more likely to become in his thinking a passive reflection of the socially dominant ideas; while the individual who recognizes his dependence on others has taken a path which can lead to an authentic independence of mind. (In neither direction is there anything automatic or inevitable about the process.)

Someone will object here that what I have posed as the two necessities for a party of revolutionary freedom are incompatible. How can intellectual freedom and party discipline be combined? The answer to this is not just the obvious one that a certain stock of shared intellectual conviction is necessary for a man to be in a Marxist party at all. But more than this that where there is sharp disagreement it is necessary that discipline provides for this by allowing minority views to have their say inside the party on all appropriate occasions. If this is provided for, then disagreements can remain on the level of intellectual principle without on the one hand hindering action or on the other hand degenerating into mock battles between “the individual” and “the collective” (MacIntyre, [1960a] 2008: 132-133).

La conclusión es que para alcanzar la libertad, se hacen imprescindibles e inseparables tanto el socialismo como una democracia sustantiva centralista; en otras palabras, el movimiento espontáneo del proletariado, identificado, acompañado y organizado por el partido, que haga posible la acción colectiva y mantenga viva (sin imponer) la consciencia necesaria para ello. Volveré en breve sobre esta cita, que ofrece la que tal vez sea la enunciación más clara y transparente del tema bajo análisis.

Considerando ahora *Breaking the Chains of Reason*, el otro de los ensayos mencionados más arriba, también aquí el objetivo es reivindicar el mismo tipo de actividad autoemancipatoria, aunque en este caso frente a una amenaza diferente y un tanto más abstracta. La oposición no se marca respecto de la organización partidaria primariamente, sino que la discusión se mueve en el plano epistemológico y antropológico. Una vez más, el punto de partida son Hegel y Marx, a quienes considera los verdaderos herederos de la Ilustración. De ellos rescata la imprescindibilidad de una noción unitaria de naturaleza humana, que permita conectar elementos como “razón”, “libertad” e “historia”. Sobre esta matriz hegeliana, Marx sería el responsable de mostrar que el proceso de reapropiación de nuestra propia esencia humana como racionalidad y libertad no es un mero ejercicio conceptual, sino una transformación de la propia vida.¹ El grueso del trabajo consiste en una discusión crítica de las perspectivas naturalistas y mecanicistas en las ciencias sociales en general,

¹ No puedo dejar de explicitar que MacIntyre leyó siempre, desde su juventud, a un Marx fundamentalmente aristotélico (vía Hegel) y, en ese sentido, esencialista (MacIntyre, [1958/9] 2008; [1960a] 2008; [1960b] 2008; 1998b). Desde luego, ello contrasta con muchas otras interpretaciones predominantes dentro del marxismo (como la althusseriana, por citar una que ganaría progresivamente lugar en las décadas siguientes a la redacción de este texto). Dicha lectura explica en cierta medida la afinidad preexistente entre su pensamiento de juventud con el de madurez (considerando la publicación de *After Virtue* como punto de quiebre). Si bien resulta imposible abordar la discusión en este espacio limitado, cabe señalar que el filósofo escocés no ha sido el único en reivindicar una lectura aristotélica de la tradición marxista (Groff, 2012; cfr. Knight, 2000: 75-79).

y en la sociología, historia y ciencia política, en particular. El mayor peligro de estas concepciones es que escinden fundamentalmente la actividad humana racional de las posibilidades de transformación social; sólo parecerían quedar habilitadas dos alternativas: una explicación determinista, donde nuestra racionalidad científica permite identificar las relaciones causales que nos conducen a vivir y actuar como lo hacemos (pero no a modificar dichas condiciones voluntariamente); o bien una perspectiva irracionalista, donde ni siquiera podemos explicar las fuerzas que nos gobiernan. Paralelamente, en el campo filosófico-moral, la racionalidad se reduce a una instrumental, de medios-fines, como sucede en el utilitarismo; se busca satisfacer demandas o deseos, pero no transformarlos. Ante este panorama, MacIntyre reivindica una posición distinta:

The breakthrough comes from awakening what Marx called self-activity. The dissatisfaction with the established order, which is that awakening, appears spontaneously at many points in our society. But it is too often allowed to die or is discouraged; or –if sufficiently militant a specimen of working-class activity– receives direct hostility. Our deep need is instead to provide all the growing points of human activity against the present social order with coherent theoretical expression, so that they may be rationally guided and effective. What is necessary for the intellectual is to accept his responsibilities for this, both in the working-class movement and to those for whom he is profoundly responsible (MacIntyre, [1960b] 2008: 165).

Poco después del párrafo precitado, el ensayo termina contrastando dos figuras arquetípicas del intelectual: Keynes y Trotsky, donde el primero representa al defensor del *statu quo* y el segundo al revolucionario que vive y muere en la defensa de la actividad humana transformadora, consciente y libre.

Como es evidente, el punto teórico-práctico de la verdadera actividad emancipadora como “auto-actividad” recorre todo el argumento, aunque se explicita recién al final. Al rechazar el determinismo historicista, pero también una ley universal inmutable y ahistórica, MacIntyre defiende una concepción que reconozca la acción libre de los hombres, así como los marcos y limitaciones sociohistóricas concretas que en cada caso la condicionan. Al rebelarse contra la dicotomía metodológica holismo-individualismo, sostiene una imbricación de individuos que pertenecen a entidades colectivas con propiedades específicas, pero que no subsumen a los individuos hasta hacerlos desaparecer, ni pueden existir independientemente de ellos. La recuperación final de la noción hegeliano-marxiana de “auto-actividad” llega como corolario de esta secuencia lógica, donde la única instanciación posible de una práctica humana racional y libre, que verdaderamente transforme el entorno en lugar

de reproducirlo ciegamente, tiene lugar cuando las personas colectivamente cooperan tomando consciencia de los condicionamientos externos de su contexto social y actuando sobre ellos. No es forzado buscar aquí un paralelismo entre los dos ensayos citados. En la misma medida que a un nivel teórico más abstracto, la actividad humana libre exige una reapropiación consciente de nuestras circunstancias y la decisión racional de transformarlas para mejor (esto es, para maximizar y extender las posibilidades de realización de esa misma esencia humana libre), traducido a las circunstancias socioeconómicas y políticas de nuestra situación histórica. Ello supone que es la clase obrera –objeto por antonomasia de explotación en el esquema capitalista y, por ello mismo, sujeto privilegiado de autoemancipación– quien debe emprender su organización y praxis revolucionaria de manera consciente, reconocer sus condiciones, aquello que la limita e impide su desarrollo, y los caminos adecuados para su transformación. O lo que es lo mismo: así como en esta lectura antiestalinista de Marx, la emancipación de la clase obrera no es el producto mecánico del movimiento de las fuerzas impersonales de la Historia, tampoco puede ser impuesta desde fuera por una persona, grupo u organización cualitativamente superior, que verticalmente les informe y ordene los pasos a tomar para lograrla. La reivindicación filosófica de la actividad humana como esencialmente racional y libre va de la mano, a nivel práctico-concreto, con una cierta espontaneidad e independencia de la clase obrera en la conquista de su destino.

Pasando al otro elemento del par conceptual que busco analizar aquí, es claro que en este caso la cuestión de la autoridad no aparece explicitada en la misma medida que en el texto anterior. No obstante, su lugar lo ocupa el intelectual políticamente comprometido, el cual, por lo demás, constituiría una pieza vital dentro del esquema del partido leninista (aunque no se apele a la noción de “*intelligentsia*”), como ya se podía apreciar más arriba en la cita tomada de *Freedom and Revolution*. Allí, el autor nos decía que el partido debía ser uno de “educación continua”, manteniendo viva la consciencia de las condiciones sociales en las que uno vive, la necesidad de cambiarlas y el modo de hacerlo –y agregaba que en esta tarea no podría restringir la creatividad y discusión artística e intelectual, puesto que ello desnaturalizaría el propósito del partido, volviendo a dicha actividad no-libre. En *Breaking the Chains of Reason* se puede apreciar una tarea sustancialmente idéntica del intelectual comprometido. No solo eso, sino que en ambos casos las razones que hacen necesaria dicha actividad por parte del partido/intelectual son las mismas: la disconformidad y oposición a la estructura opresiva y alienante de la sociedad capitalista surge muchas veces de forma espontánea; sin embargo, la misma estructura y el modo de vida que el Estado de bienestar favorece, operan para desincentivar y acallar estos primeros focos de

descontento. Sin la labor del partido/intelectual, cada individuo quedaría aislado, la acción colectiva sería imposible y la misma consciencia de la necesidad de cambio terminaría por apagarse. Si bien el lugar del partido era precisamente uno de los puntos de discusión más candentes entre los diferentes movimientos marxistas del período, la actitud de MacIntyre ciertamente era más afín a la de Castoriadis y Luxemburgo que a la de otros leninistas, los cuales muchas veces eran más elitistas en lo referido a la dirección política del partido. En la concepción de nuestro autor, el partido debía acoplarse a la clase obrera y ayudarla a reconocer, tomar consciencia y canalizar su propia y espontánea actividad revolucionaria —la cual, con todo, nunca era suficiente por sí misma— (Gregson, 2019: 99-102; Blackledge y Davidson, 2008: XXVI-XXXII).

Delineados los dos elementos básicos del análisis, salta a la vista que existe una tensión entre ellos. El propio filósofo no deja de reconocerlo, como se vio antes en el párrafo final de la cita tomada de *Freedom and Revolution*. Su intento de resolución, si insatisfactorio, no deja de ser revelador. Se apoya crucialmente en dos presunciones: primero, que en el partido ya preexista una base importante de acuerdo intelectual; segundo, que se admita la expresión de las disidencias, a nivel del debate, sin impedir por ello la acción ni quebrar la unidad colectiva. Los dos presupuestos constituyen como reflejo teórico de los dos peligros que MacIntyre buscaba evitar en el contexto de la militancia de izquierda en aquel momento: la salida individualista y el autoritarismo dogmático del partido. La primera era la situación de quienes, frente a los eventos en la URSS y Europa, con la consiguiente reacción de los partidos comunistas oficiales en los países occidentales (que mayormente se alinearon acríticamente con la dirigencia soviética), habían desarrollado una fuerte aversión a las formas organizativas (especialmente partidarias) en el campo socialista. Esta era la condición en la que se encontraban muchos de aquellos que constituían la *New Left* y es una posición que el filósofo escocés ya había criticado en sus célebres *Notes from the moral Wilderness* (1958-1959). Frente a ello, una base fundamental de acuerdo. La segunda era, por contraste, la principal crítica que se le había hecho a las organizaciones políticas partidarias más conocidas en el ámbito inglés (más allá de los problemas filosóficos más profundos del stalinismo), como el CPGB o, irónicamente, la propia SLL.

Dos elementos, entonces, de difícil convivencia: actividad autoemancipatoria y autoridad que acompañe y guíe. Y dos requisitos para su conciliación: acuerdo intelectual fundamental y libertad de expresión al disenso. En un cierto sentido, todo este elenco se vuelve a presentar, bajo formas ligeramente distintas, en la obra madura del autor, como se verá en la próxima sección. Lo cierto es que avanzando los años sesenta, MacIntyre no encontró razones suficientes para mantener viva la convicción de que la clase

obrero y los partidos socialistas podían convertirse en el tipo de actores necesarios para una actividad revolucionaria, en el plano práctico-material, ni que el marxismo podía ofrecer un marco teórico suficiente para explicar por qué esto era así, en el plano teórico. La conclusión a la que llegó en aquel entonces fue que los déficits se daban en varios o todos estos puntos simultáneamente (MacIntyre, 2011a: 329-331; Gregson, 2019: 115-129). En primer lugar, la clase obrera sencillamente se mostraba incapaz o insuficientemente motivada para auto-organizarse. Ello se explicaba en parte debido a la transformación de las condiciones del propio capitalismo, que habría logrado adaptarse a través de la modalidad del Estado de bienestar, moderando sus tendencias más autodestructivas hacia la crisis cíclica;² y en cierta medida porque, como llegaría a formular años más tarde (aunque ya se anticipaba en otros términos en los textos de esta época), el marxismo no había reconocido el empobrecimiento moral que el capitalismo producía sobre el proletariado, impidiéndole desarrollar las prácticas a través de las cuales pudieran adquirir las virtudes (y el marco conceptual) necesarias para reconocer el carácter negativo de su situación y resistir a ella (Blackledge y Davidson, 2008: XIV; Callinicos, 2011: 59-60; Blackledge, 2014: 10-12). En segundo lugar, los partidos marxistas revolucionarios nunca lograron, a sus ojos, encarnar el modelo de liderazgo ético y no autoritario que el filósofo pretendía. Su propia salida de la SLL, tan solo un año después de haberse unido a la agrupación, evidencia esta experiencia a nivel biográfico.³ Y ya de antemano aparecía clausurada la vía de los partidos políticos más integrados al sistema, como el laborismo inglés, que a sus ojos no hacía otra cosa que perpetuar un sistema fundamentalmente injusto, legitimándolo (MacIntyre, 2011a: 320-321; Blackledge y Davidson, 2008; Blackledge, 2011, Davidson, 2011: 156-162). Finalmente, en el plano teórico, MacIntyre termina llegando a la conclusión de la insuficiencia teórica de la tradición marxista para lograr comprender y explicar los aspectos antedichos. Su eventual abandono global del marxismo es un proceso más complejo de lo que podría describir aquí; se trata de un resultado multicausado, donde los ítems que vengo analizando ocupan un lugar central, aunque ciertamente no son los únicos.⁴ Dicho esto,

² Este punto es uno que parecería haber reconsiderado en sus últimas obras de madurez. En *Ethics in the Conflicts of Modernity* explícitamente reivindica la lectura marxista del capitalismo como un sistema autodestructivo e intenta explicar por qué esto pudo ocultarse durante el período de estabilidad de la segunda posguerra (MacIntyre, 2016: 99-105).

³ Significativamente, la SLL se volvería infame en los círculos marxistas británicos por el alto grado de censura, sectarismo y autoritarismo ejercidos por su líder, Gerry Healy (Blackledge y Davidson, 2008: xxviii-xxxii; Davidson, 2011; Gregson, 2019: 91-94).

⁴ Otra dimensión crucial, que no podría dejar de mencionar, fue la del problema de un fundamento moral independiente en el marxismo, que proveyera una base sólida tanto a la moralidad liberal y utilitarista como al determinismo histórico del stalinismo.

hacia la segunda mitad de la década de 1960 el pensador escocés había desesperado del marxismo como una propuesta teórica capaz de explicar adecuadamente la realidad y ofrecer los fundamentos para una acción transformadora –mucho menos de predecir fenómenos futuros–, como se puede apreciar en *A Short History of Ethics* (1966), *Marxism and Christianity* (1968) y, de manera extrema, en *Marcuse* (1970).⁵ Por la misma época –o incluso un poco antes– también había abandonado la pretensión de conciliar esta línea con el cristianismo, las dos opciones teórico-prácticas que hasta el momento le parecían las vías más prometedoras para una oposición al *statu quo* liberal moderno.

Esta ruptura marca el inicio de lo que el propio autor considera una segunda etapa de su trayectoria intelectual, una marcada por la crisis y la búsqueda de alternativas teóricas. En el plano contextual y biográfico, este momento coincide con su emigración a Estados Unidos en 1970, donde dictaría clases en diversas universidades (Brandeis, Wellesley, Vanderbilt, Notre Dame, Duke) y entraría en contacto con todo otro rango de posiciones filosóficas que enriquecerían su perspectiva. En el proceso, el filósofo abandona sus compromisos político-partidarios y su contribución pasará a ser casi exclusivamente académica (lo cual no significa que no esté dirigida a la transformación práctica de la sociedad). En 1971 publica *Against the Self-Images of the Age*, compendio de artículos, ensayos y reseñas de los años previos, que vienen a dar un cierre a aquella primera etapa de su producción, signada por la pluralidad de preocupaciones, creencias, influencias y métodos, muchas veces incompatibles entre sí. Comienza ahora la búsqueda de una base sobre la que fundar una propuesta positiva filosófico-práctica, que lo ocupará durante la mayor parte de la década de 1970.

Hacia fines de dicha década comienza a vislumbrarse un camino de salida, dando pie a lo que se suele considerar el período maduro. La respuesta, como se verá en la próxima sección, yace en la idea de tradiciones filosóficas o morales, y sobre todo en la tradición aristotélica. Una primera formulación crucial, aunque todavía seminal, de esta línea de investigación se evidencia en el artículo *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science* (1977). No obstante, la articulación más completa de la nueva postura deberá esperar a la publicación de *After Virtue* (1981).

En éste, por muchos tratada como su *magnum opus*, MacIntyre apenas trata sucintamente el tema del marxismo. Sin embargo, allí aparece de algún

⁵ Cabe señalar que muchos de los investigadores que han tratado el período marxista que vengo exponiendo, siendo muchos de ellos adherentes a alguna forma del marxismo, consideran que la ruptura de MacIntyre con aquella corriente fue apresurada y lamentable (Blackledge y Davidson, 2008: XLIX-L; Blackledge, 2014: 14-5). No es mi propósito aquí juzgar esta evaluación.

modo resumido el núcleo de sus críticas a esta corriente en apenas un par de páginas (MacIntyre, 2007: 261-262; Gregson, 2019: cap. 5), entre las que se encuentran las que he abordado aquí, así como otras que no he mencionado o desarrollado. A pesar de que excede el objetivo puntual de este trabajo, desearía cerrar esta sección observando que Marx continúa siendo una influencia presente y reconocida en el pensamiento del autor hasta el día de hoy. Uno de los textos más ricos para intentar definir su posición actual al respecto es *The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken* (1994). En éste revisita algunas de sus ideas de juventud, recuperando la imagen de un primer Marx más claramente filósofo, influido por Hegel y, a su vez, por Aristóteles. Sin embargo, habría cometido el desafortunado error de romper con toda filosofía e intentar producir una teoría puramente “científica” positiva, en alguna medida por la influencia de Engels. Lo notable para mis propósitos es que, según MacIntyre, aquello que había de mayor valor en los escritos juveniles de Marx era la consciencia de que la teoría no puede existir en abstracto, sino ligada a prácticas sociohistóricas concretas y que, en consecuencia, la verdadera actividad objetiva no puede ser sino una práctica revolucionaria de autoaprendizaje y autotransformación:

Notice that in the sixth thesis we once again confront the problem of interpreting what Marx expressed only in compressed and elliptical terms. What is it about the social educator’s possession of theory that is taken to legitimate the educator’s superior role? It must surely be that the educator takes her or himself not only to know more, but also to know best, that the educator takes her or himself to know what is genuinely good for others, something that they do not themselves know. Hence educators suppose themselves to be entitled to impose upon others *their* conception of the good. Marx contrasts the activity of this type of educator in respect of knowledge of the good with the activity involved in quite another kind of practice, one such that those engaged in it transform themselves and educate themselves through their own self-transformative activity, coming to understand their good as the good internal to that activity. (MacIntyre, 1998b: 229-231, *italica en el original*)

Como es evidente por el momento de su redacción, el escocés considera que esta intuición acertada de Marx sólo habría podido articularse adecuadamente en términos aristotélicos, oportunidad perdida para la construcción de una teoría más coherente. Lo que la cita precedente señala no es solamente la compatibilidad que el autor halla entre su propia teoría madura neoaristotélica y el contenido de verdad que había en el propio marxismo, a pesar de sus limitaciones; sino también que el mismo tipo de actividad autoemancipatoria que MacIntyre considerara el único camino viable para la revolución

del proletariado en su juventud, se mantiene como un objetivo central de su pensamiento posterior –aunque ciertamente la conceptualización del sujeto y la propia actividad variarán marcadamente– (Gregson, 2019: 215-219).

Mi intención en la próxima sección será mostrar que no solo dicha actividad de autoliberación se mantiene constante (aunque expresada en otros términos), sino que encontramos el mismo tipo de tensión con el papel de la autoridad y las mismas condiciones para intentar suavizar el conflicto.

III. Prácticas, tradiciones y el lugar de la autoridad

A riesgo de ser reiterativo, debo advertir que sería imposible intentar una reconstrucción del conjunto de obras que podríamos llamar “de madurez” de MacIntyre, comenzando desde la publicación de *After Virtue*, en 1981. Si esto era cierto respecto de su período marxista de juventud, tanto más respecto de una producción de cuatro décadas que, además, adquiere un carácter mucho más sistemático y complejo, abarcando numerosas aristas distintas del análisis filosófico social. En esta sección, por lo tanto, apenas me centro en algunos aspectos y pasajes que resultan útiles para rastrear la continuidad con los elementos que identificara en el apartado anterior, asumiendo cierta familiaridad con el *corpus* general del pensador.

En primer lugar, entonces, cabe preguntarse si efectivamente puede afirmarse que algún tipo de actividad autoemancipatoria sigue siendo la principal empresa que el autor busca justificar teóricamente y motivar prácticamente. En este sentido, la noción fundamental de prácticas, a través de las cuales se adquieren las virtudes en primera instancia, constituye el candidato más intuitivo. Para justificar la asociación, habría que demostrar dos extremos:

1. Que la práctica sea una actividad liberadora, contraria a las condiciones de empobrecimiento intelectual.
2. Y que la misma la lleve adelante un sujeto perjudicado por el esquema socioeconómico y cultural general, y esto con carácter autónomo y no dirigido por otro.

En lo que concierne al primer punto, es claro y explícito que MacIntyre se ha mantenido constante a lo largo de toda su vida en la crítica de la sociedad liberal moderna y la organización económica capitalista (Yepes Stork, 1990); no sería excesivo afirmar que toda su carrera intelectual consiste en un intento de encontrar una alternativa viable y justificable a los modos de vida predominantes. Entre los muchos perjuicios que le achaca, tal vez el más fundamental sea el de privarnos de los ámbitos sociales y los estándares

morales para llevar una vida humana buena, es decir, que conduzca al bien propiamente humano. En el plano teórico-filosófico, esto se refleja en la indecidibilidad de los debates morales, cada uno de los cuales apela a criterios de racionalidad peculiares que hacen infructuosa la discusión; mientras que en el plano práctico, las sociedades liberales modernas activamente atentan contra los modos de vida y formas de organización que podrían constituir el marco para el aprendizaje y puesta en práctica de las virtudes –y, desde ya, estos dos niveles no son realmente distinguibles, sino que se funden uno en el otro. Así, las prácticas que el pensador reivindica son actividades a través de la participación en las cuales uno puede adquirir cualidades (virtudes) contrarias a las hegemónicas. Ellas mismas (las prácticas, aunque también las virtudes) se ven amenazadas por la expansión imperialista de las lógicas propias de la sociedad moderna: la racionalidad económica de maximización de la utilidad (normalmente medida en lo que MacIntyre llamaría “bienes externos” a las prácticas), el individualismo que disuelve los vínculos y roles sociales constitutivos de nuestra identidad comunitaria, o la compartimentalización de la vida que impide mantener la integridad de criterios y valores en los diversos ámbitos de nuestra actividad (MacIntyre, 1992: 194-196; 2000). Todos estos son sólo algunos de los modos en los que las tendencias específicas del mundo liberal-capitalista contemporáneo se oponen a las prácticas y, a la inversa, en los que éstas se oponen y resisten a tales tendencias e incentivos estructurales. En resumen, parece justificado asimilar el desarrollo y sostenimiento de las prácticas que enseñan y transmiten las virtudes a una actividad de resistencia al orden dominante y de liberación frente al empobrecimiento moral del mundo moderno.

Si se considera ahora el segundo punto mencionado, referido al sujeto que emprende la actividad autoemancipatoria, también aquí se puede ver un paralelismo a través de los cambios. Ciertamente no será ya el proletariado el protagonista, definido en términos de clase social caracterizada por su posición relativa en el entramado de las relaciones de producción, en términos estándar del marxismo. Esto no significa que MacIntyre haya renegado completamente de aquella interpretación respecto de los efectos de explotación y alienación que produce el modo de producción capitalista sobre los trabajadores. Al contrario, en trabajos recientes explícitamente reafirma su aceptación de dicho diagnóstico (MacIntyre, 2011a: 312-316; 2016: cap. 2). Una de las mayores diferencias en este ámbito es que, en su sistema maduro, el filósofo escocés reconoce que los efectos nocivos de empobrecimiento moral y conceptual de la sociedad moderna se extienden a todos los miembros de la sociedad, no solamente a las clases que en el esquema marxista clásico son consideradas oprimidas; son todas las personas que forman parte de este sistema, incluso quienes ocupan los cargos jerárquicamente superiores y obtienen

una proporción mayor de la riqueza generada, quienes se encuentran en una condición tal que no son capaces de reconocer, articular ni perseguir los genuinos bienes humanos, ni de adquirir las virtudes que serían necesarias para ello (MacIntyre, 2016: 106-110).

La continuidad, no obstante, se verifica en el hecho de que quienes el autor tiene en mente como capaces de romper con estas condiciones estructurales y emprender el tipo de prácticas adecuado, son ciertas comunidades específicas. Por su propia definición, las prácticas siempre son actividades sociales que se insertan en algún tipo de marco institucional. ¿Pero a qué se refiere MacIntyre al hablar de “comunidades”? Irónicamente para alguien que fuera considerado uno de los grandes representantes de la corriente comunitarista –aunque él mismo lo negó más de una vez–, intentar responder a esta pregunta y precisar el sentido de la comunidad es más difícil de lo que podría pensarse (Saiz, 2015). Ciertamente, no cualquier comunidad o agrupación sirve a los propósitos del autor (MacIntyre, 1999: 142; 2007: XIV-XV), sino solo aquellas que efectivamente contribuyan a sostener relaciones y prácticas conducentes al mejor desarrollo humano y la felicidad, en un sentido aristotélico. Aunque nunca da una definición formal, en los listados de ejemplos que figuran en sus obras suelen incluirse como posibles comunidades lugares de trabajo, escuelas, parroquias, clubes deportivos, sindicatos, clases de educación para adultos y similares. En todo caso, lo que queda claro es que los grupos que tiene en mente suelen situarse en los márgenes de la sociedad civil contemporánea y definitivamente separados (cuando no en contra) del Estado. Una de las fuentes más claras al respecto es su último libro publicado hasta el momento, *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016). Allí ofrece y desarrolla los casos de dos cooperativas, una danesa y otra brasileña, que lograrían hacer frente a los imperativos del mercado y del Estado a través de una combinación de deliberación participativa y política éticamente informada (MacIntyre, 2016: 176-182).

Lo crucial para mi presente argumento es que son las propias comunidades las que desarrollan o mantienen vivas las prácticas, se organizan en mayor o menor medida y resisten a las lógicas predominantes en el sistema, tanto del mercado y la sociedad civil como del Estado moderno. No es una entidad externa ni líderes carismáticos y especialmente dotados. El énfasis en la obra de MacIntyre siempre está puesto en las personas comunes y corrientes (*plain persons*), quienes no sólo son los principales destinatarios de varios de sus trabajos, sino además aquellos que de hecho mantienen vivas las prácticas y racionalidades alternativas que él busca defender, incluso cuando todavía no lo expresen en términos aristotélicos (MacIntyre, 1998c; 1998d).

When recurrently the tradition of the virtues is regenerated, it is always in everyday life, it is always through the engagement by plain persons in a variety of practices, including those of making and sustaining families and households, schools, clinics, and local forms of political community. And that regeneration enables such plain persons to put to the question the dominant modes of moral and social discourse and the institutions that find their expression in those modes. It was they who were the intended and, pleasingly often, the actual readers of *After Virtue*, able to recognize in its central these articulations of thoughts that they themselves had already begun to formulate and expressions of feeling by which they themselves were already to some degree moved. (MacIntyre, 2007: xv)

Es interesante considerar el lugar que la reflexión intelectual más erudita o profesional ocupa en este esquema. Coherentemente con lo dicho más arriba, nuestro autor sostiene que la filosofía debe partir de muchas de las mismas preguntas que las personas ordinarias enfrentan en su vida cotidiana (MacIntyre, 2009: 9-11). En efecto, una de las críticas más frecuentes al estado de la disciplina hoy, es que la profesionalización e hiperespecialización de la filosofía la ha vuelto una empresa esotérica y mayormente irrelevante para la sociedad (MacIntyre, 1992; 2009: 15-17). Sin embargo, la investigación filosófica tiene un papel que cumplir: si bien las tradiciones morales siempre existen encarnadas en prácticas y comunidades concretas (y no podrían sobrevivir de otra forma), las propias comunidades, al mantener como referencia un sistema conceptual y valorativo peculiar, en el curso del tiempo se vuelven reflexivas respecto de dicha tradición. En otras palabras, dentro de la propia comunidad surge la necesidad de reflexionar sobre los primeros principios que inspiran su forma de vida, reinterpretarlos, resolver discusiones sobre su sentido, aplicarlos a situaciones nuevas y responder a los desafíos provenientes de otras tradiciones rivales. Por lo tanto, la actividad filosófica indudablemente adquiere una cierta relevancia para la comunidad; tanto es así que en diferentes lugares el autor se refiere a las tradiciones como “tradiciones de investigación racional” (*tradition of rational inquiry*), enfatizando que la concatenación de preguntas y respuestas en torno a los principios y valores fundamentales de la misma son constitutivos de ella, tanto como su puesta en práctica social —que no sería una mera práctica irreflexiva e inarticulada, salvo, quizá, en los primeros tiempos de la tradición— (MacIntyre, 1992: 198-199; 2006b: 59; Machura, 2008). Pero reforzando mi aseveración previa acerca del carácter autónomo de la comunidad como sujeto de autoemancipación, los propios filósofos tienen un lugar de acompañamiento y esclarecimiento intelectual de la comunidad, más que uno de dirección. No son ellos quienes deben informar a la comunidad cómo llevar adelante las prácticas, sino que, al contrario, parten de las prácticas tal

como existen y han existido en su evolución histórica para intentar articular los conceptos y principios básicos ya contenidos en ellas, contribuyendo de ese modo a una mejor autocomprensión por parte de los participantes. No deja de ser notable la similitud entre este rol y el del intelectual comprometido de su etapa marxista, tal como se vio en *Breaking the Chains of Reason*, entre otros escritos del período.

Hasta aquí, entonces, vemos a las comunidades como sujetos relativamente marginales al sistema socioeconómico vigente, emprendiendo o manteniendo prácticas que contribuyen a la formación de valores, actitudes y relaciones humanas diferentes, es decir, como una forma de autoliberación de los imperativos sociales y morales típicamente modernos, liberales y capitalistas. Son estas mismas características las que han conducido a que un autorizado intérprete de su pensamiento bautizara este modelo de madurez como “aristotelismo revolucionario” (*revolutionary Aristotelianism*), etiqueta que el propio MacIntyre aceptó con entusiasmo (Knight, 2011; MacIntyre, 2011b). Así, parece suficientemente justificada la asociación entre ambos períodos respecto del primero de los elementos que enunciáramos en la sección anterior: la actividad autoemancipatoria relativamente autónoma o espontánea. Cabe considerar ahora si que también es posible rastrear un paralelismo similar en lo que refiere al modelo de autoridad ética que es necesario para que tal actividad florezca y subsista en el tiempo.

Para ello, lo primero que se debe mencionar es la crítica que simultáneamente realiza el filósofo a los modos de ejercicio de autoridad o dirección prevalentes en las sociedades liberales. Ya desde *After Virtue* –y luego desarrollado en mayor profundidad en otras publicaciones– aparecen dos modelos respecto de los cuales el autor se manifiesta fuertemente crítico: el administrador o *manager* y el científico social. Ambas figuras realmente van de la mano, por cuanto el *manager* representa un tipo de autoridad manipulativa, cuyo objetivo es lograr organizar los comportamientos humanos en patrones previsible y ordenados; pero para esto se apoya en la (presunta) posesión de un conocimiento técnico especializado acerca de la conducta humana, precisamente el tipo de conocimiento que cierto modelo de ciencia social moderna pretende poder producir. Uno de los nombres que el autor más frecuentemente asocia a todo este fenómeno complejo es el de Weber. En efecto, el *manager* o administrador se adecuaría al tipo ideal weberiano del burócrata: un funcionario que simbolizaría el máximo grado de una racionalidad formal, cuya característica definitoria es, precisamente, el conocer y aplicar estrictamente un conjunto de reglas procedimentales dentro del esquema institucional al que pertenezca, con la mayor eficiencia posible –nótese que la lógica aplica tanto a lo que solemos llamar sector privado como público o mercado y Estado. Para que esto sea posible, debe

ser necesario un conocimiento científico social según el modelo positivista, que descubra regularidades generalizables en cuasi-leyes, es decir, lo que también se ha llamado ciencia nomotética. Si la conducta humana puede ser explicada en términos de causa-efecto o estímulo-respuesta de este modo, no solamente se la podrá predecir, sino también producir los resultados deseados a través de una manipulación adecuada de los estímulos, y es aquí donde este modelo científico confluye con el del *manager* (McMylor, 1994: cap. 5; MacIntyre, 2007: caps. 7 y 8; Stolz, 2016).

Toda una parte del esfuerzo intelectual de MacIntyre está dedicada a discutir la mera posibilidad de un conocimiento científico-social de este tipo. En todo caso, no pretendo ahora abordar dicha crítica en el plano epistemológico, sino simplemente subrayar que lo que el filósofo está condenando es, en última instancia, un modelo de autoridad donde las decisiones son tomadas por terceros, amparándose en la posesión de un conocimiento superior o especial que el común de las personas sujetas a su control. Lo crucial para mis propósitos es resaltar dos puntos de la crítica: en primer lugar, la racionalidad procedimental a la que los administradores y científicos sociales apelan; según esta descripción, no ofrece razones sustantivas o de fondo para los bienes que elige perseguir o maximizar, esto es, se trata de una racionalidad de medios y no de fines, por lo cual los fines le vendrán impuestos de manera lógicamente externa al propio sistema –sea por la élite dominante en esa sociedad o, de manera menos deliberada, como imperativo estructural del propio sistema y su reproducción–; segundo y vinculado a lo anterior, independientemente de cuál sea en última instancia la fuente de los fines perseguidos en las decisiones administrativas, lo que es seguro es que para los sujetos a las mismas, las razones que las fundan aparecen como externas a sí mismos. Con esto último me refiero a que por la propia naturaleza del conocimiento científico en el que se apoya y los procedimientos especializados aplicados por los *managers*, en ningún caso las razones y fines de las decisiones sociales llegan a ser internalizadas por las personas comunes; como nunca se trata de “sus” razones, en el sentido de que surjan de un razonamiento práctico apoyado en su propia concepción del mundo, cosmovisión o tradición moral. Es justamente esto lo que constituye el carácter “manipulativo” de este modelo de autoridad social, y lo que los priva de desarrollarse como sujetos racionales en un sentido pleno, lo cual, como se indicó más arriba, es una de las principales vías de empobrecimiento de la vida humana en el mundo moderno. Así, se puede ver la vinculación estrecha que existe en el pensamiento del autor entre el ejercicio de una autoridad éticamente reprochable, los perjuicios padecidos por los miembros de estas sociedades y, consecuentemente, la necesidad de resistencia y de búsqueda

de alternativas. Desde luego, hay muchos otros factores que intervienen para configurar la imagen total de la situación, pero al menos debería quedar suficientemente manifiesta la continuidad entre estas consideraciones de la teoría madura y las que mantuviera en su juventud respecto del mismo tema.

Ahora bien, si la crítica de MacIntyre respecto de los modos dominantes de ejercicio de autoridad en la sociedad moderna es clara, cabe la pregunta por el lugar que la autoridad o liderazgo ocuparían en su propia propuesta teórico-práctica. ¿Cómo debería ejercerse la dirección dentro de una comunidad? Las consideraciones del autor en torno a esta cuestión pueden distinguirse entre aquellas donde aborda el problema desde el punto de vista la actividad intelectual o filosófica y los casos donde se refiere a la organización práctica de una comunidad. Aunque debería ser evidente a esta altura de la exposición, la distinción es puramente analítica y artificial, en cuanto una de las premisas centrales de todo su pensamiento es que una tradición teórico-moral solamente existe encarnada en las prácticas de una comunidad histórica concreta y, viceversa, las prácticas siempre contienen en sus propios objetivos, criterios y en las virtudes que promueven un modelo teórico implícito o (a veces) explícito. Sin embargo, es útil la distinción simplemente a los efectos de proporcionar una estructura más clara a mi argumento.

En trabajos como *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) y *Three Rival Versions of Enquiry* (1990), las tradiciones son principalmente tratadas como “tradiciones de investigación racional”; esto es, como empresas colectivas de larga duración donde la discusión, profundización y reinterpretación de ciertos primeros principios, conceptos y valores se mantiene y desarrolla a lo largo del tiempo, nutriéndose y construyendo sobre el acervo común que los participantes precedentes de la tradición han legado. En este sentido, cualquier tradición deberá tener ciertos textos y fuentes primarias de referencia a los que se les conferirá carácter autoritativo, a pesar de que la interpretación establecida de los mismos pueda ser subsecuentemente desafiada en el curso de las discusiones que configuran dicha tradición. No obstante, en el segundo de estos libros, la noción de autoridad también aparece asociada a la figura del maestro o el practicante experto. Concíbese la tradición como una práctica de investigación o como un oficio o arte; en todos los casos, quien se inicia en su aprendizaje debe, en la primera etapa de su formación, reconocer y aceptar los criterios de su maestro; solo una vez formado el iniciado será capaz de comprender adecuadamente y reconocer la justificación de esos criterios y excelencias que la práctica exige. Pero el maestro o experto no constituye una autoridad exclusivamente conservadora, sino que en la misma medida que comunica la tradición pasada con el presente, en tanto ésta está viva y en buen estado, también señala los caminos posibles de innovación y profundización

(De la Torre Díaz, 2001: 57-67).⁶ Por contraste con los modelos dominantes que expusiera más arriba, la autoridad de estos criterios tradicionales, las reglas contenidas en las propias prácticas e interpretadas y transmitidas por los practicantes expertos, es racional de un modo que aquéllas no lo eran.

Esto es así porque en este caso, las reglas y valores están llamados a ser internalizados por el propio iniciado, a medida que avanza en su formación en la práctica, de manera que él mismo llegue a comprenderlas y a reconocer cómo y por qué resultan conducentes para adquirir las excelencias humanas que pueden ser calificadas como virtudes (en tanto no solamente permiten perseguir exitosamente los bienes internos a la práctica en cuestión, sino también los genuinos bienes humanos). En consecuencia, la autoridad interpretativa del experto tal como aparece en esta formulación de las tradiciones de investigación racional, es una que nace de una aceptación del propio miembro de la comunidad y participante de la práctica, en cuanto admite (en un primer momento como un acto de fe o confianza, y de manera más acabada en la medida que él mismo se convierte en experto) que se apoya en y ofrece razones que él mismo asumiría como propias y conducentes a un bien reconocido como tal.

En este punto emerge la dificultad que querría resaltar. Una de las funciones esenciales de la autoridad en este modelo es la de mantener una cierta homogeneidad de criterios e interpretaciones dentro de la tradición, evitando de este modo una dispersión tal de interpretaciones que destruyera la unidad de la misma (MacIntyre, 1990: 59-60). Esto ha llevado a que algunos lectores acusen a MacIntyre de aproximarse riesgosamente al autoritarismo (Stout, 2004: cap. 5; Coleman, 1994). En un agudo análisis crítico, Porter (2003) observa que puede suceder que la autoridad de los textos canónicos de la tradición, la del maestro sobre el iniciado y la autoridad central de la comunidad no coincidan; tampoco hay garantía de que la autoridad actúe de manera adecuada frente a las posibilidades de una crisis epistemológica en la tradición o ante reinterpretaciones innovadoras, pudiendo recaer en una cerrazón conservadora. Con todo, el filósofo ha reiterado insistentemente que su concepción de tradición se distingue de la de autores tradicionalistas o conservadores, como Burke o Polanyi, en cuanto no la entiende como unitaria y monolítica, sino siempre abierta a la discusión y al desarrollo conflictivo, en un proceso dinámico (MacIntyre, 2006a: 16). En otros lugares se ha manifestado globalmente partidario de la tolerancia al disenso –aunque no exactamente en todos los casos ni por las mismas razones que en el esquema liberal vigente– (MacIntyre, 2006c; Porter, 1993).

⁶ D'Andrea (2006: 68-86) rastrea una formulación preliminar de esta autoridad racional conferida a las reglas de la práctica misma en un texto tan temprano como *Objectivity in Morality and Objectivity in Science* (1978).

Por lo tanto, para dar sentido al rol de la autoridad interpretativa debemos suponer que la misma se mantiene en la difícil posición de tolerar la discusión y el disenso dentro de ciertos límites, condenar aquellos casos en los que las propuestas teórico-prácticas se vuelven incompatibles con los principios de la tradición tal como son generalmente entendidos y, en consecuencia, inaceptables sin romper con ésta; y por último, pretender un reconocimiento y una obediencia relativamente voluntaria por parte de todos los miembros de la tradición. Quizá el ejemplo más claro que MacIntyre ofrece de una dinámica tal, es el del teólogo y filósofo medieval Abelardo, quien al ser acusado de herejía y sus tesis condenadas por la Iglesia, obedientemente aceptó la condena y evitó así una ruptura grave de la tradición compartida (MacIntyre, 1990: 90-92). En otro lugar, una relación similar es la que establece entre la teología y la filosofía en el marco de la tradición católica tomista, con base en una serie de reflexiones sobre la encíclica *Fides et Ratio* (MacIntyre, 2006d).

Por último, paso a considerar brevemente las fuentes donde el autor se refiere a la autoridad en un sentido político práctico, dentro del proyecto de comunidades propuesto. En *Dependent Rational Animals* (1999) y algunos otros artículos de la misma época (MacIntyre, 1998c) encontramos la descripción más completa del tipo de comunidades políticas que el pensador defiende y su organización. La definición de política que adopta la entiende fundamentalmente como una actividad de deliberación racional acerca del ordenamiento de los bienes a perseguir en común; actividad de la cual todos los miembros de la comunidad deben estar habilitados a participar, incluso si aquellos reconocidos como virtuosos por sus compañeros detentan algún grado de autoridad moral y/o política superior. Esta aproximación democrático-deliberativa a la política exige que la autoridad de la que gozan algunos de los participantes esté sujeta siempre al cuestionamiento por parte de las personas ordinarias. Significativamente, el desarrollo de una actividad política concebida en estos términos sólo es posible en una comunidad local de dimensiones relativamente reducidas, donde ya exista cierto acuerdo fundamental en torno a los principios compartidos (esto es, una pertenencia a una tradición moral común), de modo tal que la discusión no sea irresoluble, como sucede con el debate moral contemporáneo en las sociedades liberales de gran escala. Pero, al mismo tiempo, también llama a respetar la existencia de minorías disidentes y a permitirles expresar su opinión contraria con los argumentos más refinados posibles en la esfera pública; aunque la mayoría termine decidiendo en contrario y en contra de la posición minoritaria, según su propia tradición dominante, se habrán visto obligados a considerar los planteos alternativos con seriedad y formular una respuesta razonable frente a ellos (MacIntyre, 2006e).

Con lo dicho hasta aquí debería saltar a la vista, como sucedía con los elementos anteriores, la continuidad básica que existe entre el papel y modo de funcionamiento que MacIntyre atribuye a la autoridad en su modelo teórico maduro y el que le asignaba en su etapa marxista de juventud. Nuevamente nos encontramos con una autoridad que no impone externamente razones y decisiones, sino que guía a partir de una virtud reconocida por el resto de los participantes y sujeta a la revisión y cuestionamiento de todos; que acompaña los razonamientos prácticos de los miembros ordinarios, a partir de razones que ellos mismos ya comparten y que pueden asumir como propias; y todo esto funciona en una comunidad pequeña de tal modo que haya una base conceptual y moral común como prerrequisito para la posibilidad de una deliberación y toma de decisiones fructífera, pero sin reprimir o excluir a las voces disidentes. Basta comparar esta descripción con la que hiciera en la sección anterior de este trabajo para verificar que a través de los importantes cambios en el marco teórico más amplio, el lugar de la autoridad y las condiciones para su exitoso funcionamiento se han mantenido prácticamente inalterados.

Concluyo este apartado con una cita pertinente tomada del exhaustivo estudio de D'Andrea acerca del pensamiento de MacIntyre, en un sentido muy similar al argumento que he desarrollado aquí:

Power inequalities in institutions and practices needn't imply injustice or oppression, MacIntyre will say, nor need democratic equality require direct as opposed to representative democratic rule. What *is* crucial, he will say [...], is that all members of the political order be admitted to the debate about *common-cum*-personal goods as both presumed teachers and learners, so that each can make the shared ends of any social endeavour rationally his or her own - and this by uncoerced rational assent to those ends, or by the rational criticism and re-structuring of those ends. [...]

The exigence here is making possible for each citizen or worker (whether educated or plain person) that self-activity of which Marx spoke: that transformation of self through rational activity in social practices, where the self discovers the right ordering of means and ends and is able rationally to transform the ends or goals it initially finds itself seeking. Here, and in an Aristotelian vein, MacIntyre thinks that the opportunity for political participation is crucial, since politics, which he describes as 'the set of activities through which goods are ordered in the life of the community', when it is not corrupted into manipulative elitist management, 'will be that activity which affords the best exercise of our rational powers'. The virtuous, those who rightly wield authority in such social practices, must aim to facilitate the self-education of their, in partial respects, subordinate fellow participants in a given practice (e.g. in a fishing crew or a physics laboratory), even

as, that is, they are rationally answerable to and capable of learning from them about the shared goods which they jointly pursue. (D'Andrea, 2006: 416-417)

IV. Conclusiones

La revisión de las fuentes primarias y secundarias que he presentado en las páginas precedentes permite sostener la hipótesis inicial que guiara este estudio. A lo largo de todo su desarrollo intelectual, a través de los importantes cambios en el marco filosófico sobre el que edificara su pensamiento, MacIntyre exhibe una preocupación invariable por enfrentar la situación general de las sociedades modernas, liberales y capitalistas, a las cuales percibe como nocivas de diversas maneras, entre las cuales una de las más importantes es el empobrecimiento moral que opera sobre sus miembros. Dicha reacción se traduce en una actividad de resistencia frente a las lógicas dominantes y un intento de transformación social. Adicionalmente, constituye una actividad de autoliberación por parte de las personas que se ven perjudicadas por las características básicas del sistema, y esta liberación es al mismo tiempo un trabajo de educación, articulación o conceptualización más clara de las mismas condiciones de vida actuales y de cuales otras serían preferibles. Ciertamente hay cambios importantes entre uno y otro punto, tanto en el alcance de la actividad (una transformación revolucionaria de toda la sociedad en el primer caso, un conjunto de prácticas locales y relativamente marginales en el segundo) como en el sujeto llamado a llevarla adelante (la clase obrera específicamente frente a las comunidades locales de personas, sin distinciones tajantes de clase). Sin embargo, en ambos casos se trata de generar la posibilidad de un aprendizaje moral, una formación personal y la consecución de bienes comunes, llevada adelante por los propios participantes y no dictada verticalistamente por una élite ilustrada.

El segundo elemento que se repite en ambos esquemas teóricos es el de una autoridad de un tipo distinto al predominante en las sociedades contemporáneas. En ningún caso acepta el filósofo un puro espontaneísmo, confiando en que grupos crecientes de personas se organicen de manera completamente descentralizada, sino que es necesario algún tipo de organización del grupo para hacer eficaz y duradera la actividad emancipatoria. Nuevamente se puede encontrar aquí una continuidad importante: la autoridad es concebida como una que no se ejerce de manera puramente externa y coercitiva, sino que es voluntariamente aceptada y racionalmente justificada, en cuanto acompaña a la propia actividad y ofrece razones que los participantes pueden eventualmente asumir como propias, en el curso de su propia transformación educativa-liberadora. Así sucede con el partido revolucionario,

tal como él lo imagina en el período marxista —a pesar de que termina por ver defraudadas sus expectativas en este sentido—, como con la autoridad interpretativa de los expertos y maestros en las prácticas y en las tradiciones de investigación moral. Comprensiblemente, por razones biográficas, en las dos etapas MacIntyre asigna un papel al filósofo o intelectual comprometido, quien debe contribuir como partícipe (no como mero observador externo); y sin pretender dictar los términos ni ordenar las conductas, aportar una mejor articulación de los principios, conceptos y valores en juego, de modo tal que el resto de los participantes (los trabajadores, las personas comunes) logren explicarse y comprender mejor su propia actividad, de modo tal de ser más eficaces en el mismo proceso de transformación social y enriquecimiento moral.

Por último, el autor intenta matizar la evidente tensión y los peligros que surgen de la relación entre los dos elementos mencionados —es decir, la posibilidad de que la práctica fracase o desaparezca, que la autoridad se ejerza arbitrariamente o de manera excesivamente conservadora— apelando exactamente a los mismos recursos: una base fundamental de consenso en los principios ideológicos/tradicionales (que posibilite el acuerdo inicial, la deliberación y acción común) y la garantía de respeto frente a la expresión de posiciones disidentes, las cuales serán oídas y discutidas racionalmente, aunque sin garantía de alterar la posición mayoritaria (esto es, una valoración de la tolerancia, pero no dentro del mismo esquema de derechos e institucional que en un tipo de organización liberal).

No es mi intención aquí defender o criticar la factibilidad del proyecto teórico-práctico de MacIntyre, ni discutir si éste es el mejor modo de conciliar los dos elementos expuestos. Sin embargo, considero que la atención a estas continuidades contribuye a lograr una mejor comprensión de la filosofía del autor, mostrando un nuevo aspecto —hasta ahora poco estudiado— en el cual sus intuiciones y actitudes fundamentales se han mantenido constantes a lo largo de toda su vida. Asimismo, esto ofrece renovadas razones para considerar las obras de su período marxista, demostrando que todavía hay mucho que aprender de ellas, independientemente del posterior rechazo de varios puntos centrales de esa corriente por parte del filósofo. Así, este trabajo intenta realizar un aporte a los estudios macintyreanos, pero también a las reflexiones acerca de las posibles alternativas abiertas ante una sociedad moralmente empobrecida y algunas de las dificultades a las que cualquier empresa de este tipo debe estar atenta.

Referencias

- Blackledge, Paul (2014). Alasdair MacIntyre as a Marxist and as a critic of Marxism. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 88, 4, 705-724, DOI: <https://doi.org/10.5840/acpq201491127>
- Blackledge, Paul y Kelvin Knight (2011). *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Blackledge, Paul y Neil Davison (2008). Introduction: the Unknown Alasdair MacIntyre. *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*, editado por P. Blackledge y N. Davidson, pp. XIII-L, Leiden: Brill.
- Callinicos, Alex (2011). Two Cheers for Enlightenment Universalism. *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, editado por P. Blackledge y K. Knight, Indiana: University of Notre Dame Press, 54-78.
- Coleman, Jane (1994). MacIntyre and Aquinas. *After MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, Indiana: University of Notre Dame Press, 65-88.
- Davidson, Neil (2011). Alasdair MacIntyre and Trotskyism". *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, editado por P. Blackledge y K. Knight, Indiana: University of Notre Dame Press, 152-176.
- D'Andrea, Thomas (2006). *Tradition, Rationality, and Virtue*, New Hampshire: Ashgate.
- De la Torre Díaz, Francisco Javier (2001). *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Madrid: Dykinson.
- Gregson, John (2019). *Marxism, Ethics and Politics. The Work of Alasdair MacIntyre*, Palgrave: Macmillan.
- Groff, Ruth (2012). Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the analysis of abstraction. *Philosophy and Social Criticism*, 38, 8, 775-792.
- Knight, Kelvin (2000). The Ethical Post-Marxism of Alasdair MacIntyre. *Marxism, the Millenium and Beyond*, editado por M. Cowling et al., Palgrave: Macmillan, 74-96.
- Knight, Kelvin (2011). Revolutionary Aristotelianism. *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, editado por P. Blackledge y K. Knight, Indiana: University of Notre Dame Press, 21-34.
- Machura, Piotr (2008). MacIntyre's Radical Intellectualism. The Philosopher as a Moral Ideal. *Analyse & Kritik*, 30, 121-138.
- MacIntyre, Alasdair [1958/9] (2008). Notes from the Moral Wilderness. *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*, editado por P. Blackledge y N. Davidson, Leiden: Brill, 45-68.

- MacIntyre, Alasdair [1960a] 2008. Freedom and Revolution. *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*, editado por P. Blackledge y N. Davidson, Leiden: Brill, 123-134.
- MacIntyre, Alasdair [1960b] (2008). Breaking the Chains of Reason. *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*, editado por P. Blackledge y N. Davidson, Leiden: Brill, 135-166.
- MacIntyre, Alasdair (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair (1992). What Has *Not* Happened in Moral Philosophy. *The Yale Journal of Criticism*, 5, 193-199.
- MacIntyre, Alasdair (1998a). "An Interview for *Cogito*. *The MacIntyre Reader*, editado por K. Knight, Indiana: University of Notre Dame Press, 267-275.
- MacIntyre, Alasdair (1998b). The *Theses on Feuerbach*: A Road Not Taken. *The MacIntyre Reader*, editado por K. Knight, Indiana: University of Notre Dame Press, 223-234.
- MacIntyre, Alasdair (1998c). Politics, Philosophy and the Common Good. *The MacIntyre Reader*, editado por K. Knight, Indiana: University of Notre Dame Press, 136-152.
- MacIntyre, Alasdair (1998d). Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods. *The MacIntyre Reader*, editado por K. Knight, Indiana: University of Notre Dame Press, 235-252.
- MacIntyre, Alasdair (2000). A Culture of Choices and Compartmentalization, transcripción de una conferencia dictada el 13 de octubre de 2000 en la Universidad de Notre Dame, con preguntas y respuestas subsiguientes. Disponible en <https://chamberscreek.net/library/macintyre/macintyre-2000choices.html>
- MacIntyre, Alasdair (2006a). Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science. *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 3-23.
- MacIntyre, Alasdair (2006b). Natural law as subversive: the case of Aquinas. *Ethics and Politics. Selected Essays*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 41-63.
- MacIntyre, Alasdair (2006c). Toleration and the goods of conflict. *Ethics and Politics. Selected Essays*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 205-223.
- MacIntyre, Alasdair (2006d). Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of *Fides et Ratio*. *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 180-196.

- MacIntyre, Alasdair (2006e). Aquinas and the extent of moral disagreement. *Ethics and Politics. Selected Essays*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 64-82.
- MacIntyre, Alasdair (2007). *After Virtue*, 3ª edición, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair (2009). *God, Philosophy, Universities*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- MacIntyre, Alasdair (2011a). Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be. *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, editado por P. Blackledge y K. Knight, Indiana: University of Notre Dame Press, 307-334.
- MacIntyre, Alasdair (2011b). How Aristotelianism can become revolutionary: ethics, resistance, and utopia. *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, editado por P. Blackledge y K. Knight, Indiana: University of Notre Dame Press, 11-19.
- MacIntyre, Alasdair (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McMylor, Peter (1994). *Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity*, Londres: Routledge.
- Porter, Jean (1993). Openness and Constraint: Moral Reflection as Tradition-Guided Inquiry in Alasdair MacIntyre's Recent Works. *The Journal of Religion*, 73, 4, 514-536.
- Porter, Jean (2003). Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre. *Alasdair MacIntyre*, editado por M. C. Murphy, Cambridge: Cambridge University Press, 38-69.
- Saiz, Mauro (2015). La comunidad para los comunitaristas: A. MacIntyre y C. Taylor. *Analecta política*, 5, 9, 305-330.
- Sinnicks, Matthew (2020). 'We Ought to Eat in Order to Work, Not Vice Versa': MacIntyre, Practices, and the Best Work for Humankind", *Journal of Business Ethics*, 174, 263-274, DOI: <https://doi.org/10.1007/s10551-020-04603-4>
- Stolz, Steven (2016). MacIntyre, managerialism and universities. *Educational Philosophy and Theory*, 49, 1, 38-46, DOI: 10.1080/00131857.2016.1168733
- Stout, Jeffrey (2004). *Democracy and Tradition*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Yepes Stork, Ricardo, (1990). Después de *Tras la Virtud*, entrevista con Alasdair MacIntyre", *Atlántida*, 1, 4, 87-95.