

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

1

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA			
CENTRO DE INFORMACION Y DOCUMENTACION			
FORMA DE ADQUISICION			
Compra _____	Donación <input checked="" type="checkbox"/>	Canje _____	U. de C. _____
Precio \$ <u>10.000</u>		Proveedor <u>U. DE. C.</u>	
No. de Acceso <u>117806</u>		No. de ej. _____	
Fecha de ingreso: DD <u>12</u> MM <u>02</u> AA <u>09</u>			

ESTUDIANTE: *KAREN MARGARITA JIMÉNEZ THORRENS*

TITULO: JUSTICIA COMO VIRTUD: *Esbozos de la propuesta teórica de Alasdair MacIntyre.*

**CALIFICACIÓN**

**APROBADO**

  
GIOVANNI MAFIOL DE LA OSSA

*Asesor*

  
DIEGO SOTO

*Jurado*

*Cartagena, Julio 25 de 2008*

2

**JUSTICIA COMO VIRTUD: esbozos de la propuesta teórica de Alasdair  
MacIntyre**

POR

Karen M. Jiménez Thorrens  
//

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FALCULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA

2008

T  
170  
J564.

3

**JUSTICIA COMO VIRTUD: esbozos de la propuesta teórica de Alasdair  
MacIntyre**

POR

Karen M. Jiménez Thorrens  
//

Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar por el título de  
profesional en filosofía

Asesor

Giovanni Mafiol De La Ossa

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FALCULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA

2008

*Gracias por la oportunidad de existir, por su sacrificio en algún tiempo incomprendido, por su ejemplo de superación incansable, por su comprensión y confianza, por su amor y amistad incondicional, por que sin su apoyo no hubiera sido posible la terminación de mi carrera profesional.*

*Por lo que ha sido y será.*

***Por todo lo anterior dedico esta tesis a:***

***DIOS POR ESTAR SIEMPRE CONMIGO***

*A mis padres: Jesús Jiménez P. Saray Thorrens T*

*Mi esposo: Albeiro Castaño C.*

*Mis hermanos: Aleyda Jiménez T. Carlos Mario Jiménez T.*

*MI abuela: Aleyda Tirado M.*

## *AGRADECIMIENTOS*

*Gracias por su apoyo, aliento y estímulo mismos que posibilitaron la conquista de esta meta. No es fácil llegar, se necesita ahínco, lucha y deseo, pero sobre todo apoyo como el que he recibido durante este tiempo. Ahora más que nunca se acredita mi cariño, admiración y respeto, Gracias por lo que hemos logrado.*

*Agradezco el apoyo brindado durante este trabajo de grado y como un reconocimiento de gratitud al haber finalizado esta carrera. A: Mi profesor y asesor Giovanni Mafiol De La Ossa, los filósofos Jemairo Polo, Ricardo Velázquez y a todas las personas que me enseñaron ha leer y a escribir.*

# CONTENIDO

## INTRODUCCIÓN

1. JUSTICIA COMO VIRTUD: esbozos de la propuesta teórica de Alasdair MacIntyre.....	1
2. Revisando la ilustración.....	4
3. Virtud y Tradición.....	14
4. Justicia como virtud.....	25
5. Conclusión.....	39
6. Bibliografía.....	41

## INTRODUCCIÓN

No es fácil escoger un tema de trabajo de grado, así como es mucho más difícil saber desde que autor se le puede dar respuesta, pero la cosa se hace más complicada cuando se escoge un autor como Alasdair MacIntyre el cual es considerado, por la crítica filosófica, como un conservador además de neoaristotelico. Estos calificativos nos hacen mellar en su pensamiento, y que aunque no se quiera aceptar, si valoración de la situación moral de la modernidad es muy acertada y apunta al blanco de las criticas de MacIntyre y que sentido tienen. En la medida en que se vaya mostrando irán apareciendo nuevas ideal que abren camino a otras criticas que se le realizan al proyecto moderno.

Por estas razones el trabajo lo divido en la siguiente forma:

Un primer capítulo donde se intenta mostrar que se entiende por Ilustración desde la óptica de MacIntyre y por qué se puede considerar qué fracasó, claro está, que se dan las razones desde las cuales se analizan los factores que llevaron al fracaso y las consecuencias que esto tiene para la filosofía.

En un segundo capítulo, un poco más extenso, se hace un análisis de la propuesta en sí de MacIntyre, los puntos en que se basa, los argumentos que esgrime y cómo su pensamiento se convierte en una propuesta al fracaso del proyecto ilustrado. En este desarrollo afloraran algunos rasgos que lo vinculan a la tradición aristotélica, pero siempre teniendo en cuenta cómo lo asume MacIntyre.

Para terminar en la conclusión se desarrollan unos puntos que se pueden desprender de la propuesta de MacIntyre y en qué medida pueden llegar a colaborar en el momento de la discusión sobre la filosofía moral en nuestros días.

## **JUSTICIA COMO VIRTUD: esbozos de la propuesta teórica de Alasdair MacIntyre**

Actualmente asistimos a lo que parece ser la culminación de un debate entre las posiciones neo-aristotélicas y liberales que, en corto tiempo, pasó de ser una disputa epistemológica para tomar connotaciones ético-políticas. El origen de la reacción Neo-aristotélica la encontramos en los años ochenta cuando surge como contraposición a los intentos de reformular el proyecto normativo de la Modernidad, algo que se inicia en la década de los setenta con la publicación del libro *Teoría de la Justicia* de J. Rawls. Es así como se recurre a Aristóteles para contraponerlo a este intento de rehabilitar el proyecto de una ética procedimental

De estas lecturas de Aristóteles surgen dos corrientes de propuestas. Una versión dura o contra moderna que quiere encontrar en Aristóteles un fundamento para cuestionar la Modernidad y propugnar por un rechazo de sus planteamientos éticos. La otra versión es la renovada y estarían "vinculados, por el contrario, a esas diversas propuestas políticas modernas y podrían quizás, considerarse, por lo tanto, insertos en un proyecto de reconducción del proyecto moderno (como acontece con Charles Taylor y Michael

Walzer)<sup>1</sup>. Por tanto, sin ser mi intención la de clasificar a los pensadores para luego descalificarlos, algo que comúnmente se hace en filosofía, creo conveniente que a Alasdair MacIntyre, autor en el que fundamento este trabajo, se le puede colocar en la corriente dura que rechaza el proyecto ético-político de la Modernidad.

Automáticamente se me puede objetar ¿qué sentido tiene realizar un trabajo de filosofía, hoy en día, sobre un autor que rechaza el proyecto ético moderno? Lo que respondería es que el propósito de este trabajo no consiste en recordar formas de vida que hoy no pueden ser ni el añorar un pasado, como se cree muchas veces, sino el demostrar que desde la Ilustración, donde surge el *individuo* moderno, se ha impuesto una forma de vivir que ha dejado por fuera unas esferas donde el hombre se sentía humano, ya que al hacer parte de una comunidad humana participaba en proyectos que exigían la relación con el otro hombre y con su propia historia. Entre esos proyectos podíamos contar la constante búsqueda de la mejor forma de organizar la sociedad para vivir bien o, como dijo Aristóteles, la mejor forma de vida para el hombre. Hoy en día nos tendríamos que hacer una pregunta que, a mi parecer, contiene los dos temas anteriores, esta es: ¿qué noción de justicia permite organizar la sociedad de tal forma que en ella los hombres puedan *convivir*? Hablo de convivir por que lo que se ha logrado con las teorías de la justicia de corte individualista, o liberal si se prefiere, es la *coexistencia* de los individuos por medio del ordenamiento jurídico. Por estas razones, creo que tiene sentido desarrollar los argumentos de MacIntyre

---

<sup>1</sup> THEABAUT, Carlos, *Los Límites de la Comunidad*, Madrid, Centros de Estudios constitucionales, 1992,



y mostrar por qué es más factible que a partir de ellos se pueda llegar a una noción de justicia que permita la convivencia humana.

En lo que sigue, tres serán las ideas a desarrollar: 1) se explicará la tesis histórica<sup>2</sup> donde se muestran los argumentos que presenta MacIntyre en contra del proyecto ilustrado y las consecuencias de su fracaso; 2) luego se tematizará la tesis filosófica en donde MacIntyre desarrolla su propuesta alternativa al fracaso de la Ilustración, y el papel que juegan las nociones de práctica, virtud y tradición en el pensamiento de MacIntyre ;Y, 3) por último, trataré de desarrollar la concepción de Justicia como virtud como una alternativa a las propuestas procedimentales que se han hecho de la justicia.

## I. Revisando la ilustración

En el transcurrir histórico del siglo XIX al XX son muchas las críticas que se han efectuado contra el proyecto ilustrado. Mientras que unas sostienen que la razón ha sido incapaz de llevar las riendas de la humanidad, otras, en cambio, argumentan que esta razón no se ha logrado instaurar en el mundo como alguna vez se pensó, sino que lo reinante es la sin razón, pero en lo que sí están de acuerdo es que no se ha podido realizar el proyecto de crear un mundo más humano y una humanidad enteramente libre de las cadenas que la atan.

En este caso, la explicación más clara que se ha hecho de lo que es la Ilustración la dio Kant en un artículo publicado en 1784. Allí la define como el hecho por el cual el hombre sale de su condición de menor de edad de la cual el mismo es culpable, y lo reafirma con la expresión "ten el valor de servirme de tu propio entendimiento"<sup>3</sup>. De esta definición de la Ilustración se pueden hacer, siguiendo a Cirilo Florez<sup>4</sup>, tres análisis. El primero consiste en tomar la Ilustración como un modelo Hermenéutico que sirve para interpretar al hombre y a la sociedad teniendo en cuenta el grado de desarrollo alcanzado; el segundo análisis caracteriza la Ilustración como un actuar moral que se desprende de la autonomía de los individuos. Será precisamente sobre este individuo que caerá la responsabilidad de

---

<sup>2</sup> Cabe Aristóteles, Madrid, Visor, 1998.

<sup>3</sup> KANT, Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, en: Filosofía de la historia, México, F.C.E, 1979.

<sup>4</sup> FLOREZ, Cirilo, "Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant", en: Kant después de Kant (Bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica) Murguerza Javier y Rodríguez Aramayo Eds, Madrid, Tecnos, 1999.

construir un mundo lo más humanamente posible que le permita al hombre superar las adversidades de la naturaleza y las injusticias de una sociedad mal organizada; el tercer análisis mira a la Ilustración como un hecho histórico que se ubica en un tiempo y espacio determinado.

Siendo así las cosas, será precisamente contra el proyecto ilustrado como un actuar moral, donde el individuo basado en su autonomía configura el mundo siguiendo los dictados de su razón, y contra la cultura dieciochesca que MacIntyre arremeterá sus críticas. En primera instancia crítica que haya sido tomada como un episodio de la historia cultural francesa, desconociendo que la Ilustración Alemana estaba por encima y la escocesa más arriba que las dos anteriores. Tres cosas le faltaban a Francia en ese entonces: una experiencia protestante; una clase instruida en el manejo de la cosa pública y una Universidad pujante. En segunda instancia criticará lo fundamental del proyecto ilustrado: la intención de encontrarle alguna justificación a la moral, desconociendo lo nuevo que era para esa cultura el término moral, que sólo en los siglos XVII y XVIII, cuando se independiza de la esfera teológica, jurídica y estética, es que toma su significado moderno y se le busca algún tipo de justificación.

Pero, ¿por qué hay que justificar la moral? y ¿en qué consiste el procedimiento de justificación de la moral? . en este caso, la moral necesita de una justificación por que al abandonar los principios morales, como sucedió en la época moderna, la noción de *telos*, de

la esencia humana y el contexto socio-cultural que le dotaba de sentido, pierden, automáticamente, toda autoridad y validez para el individuo autónomo como el que surge en la Ilustración. Por tanto, el proceso de justificación puede entenderse como el intento, sea basado en la razón, en las pasiones, en la posición original, de encontrarle autoridad y validez, dando buenas razones, a unos principios morales que parten de un individuo y que posee pretensiones universales. Que este intento se haya realizado o no soy incapaz de afirmarlo, pero lo que si es cierto es que en toda la Modernidad hasta nuestros días esta ha sido una de las tareas asignadas a la filosofía práctica.

En este caso, según MacIntyre, tres han sido los intentos de justificar la moral. El primero es el de Hume que al encontrarse frente a dos opciones: o la moral es obra de la razón o de las pasiones, termina sosteniendo que está fundamentada en las pasiones, ya que son éstas las únicas que nos mueven a la acción. La razón tendrá la misión de "diseñar la estrategia para alcanzar las metas previamente establecidas por las pasiones"<sup>5</sup>. El segundo intento es el de Kant, quien rechaza la propuesta de Hume donde la razón juega un papel pasivo; más bien sostiene que como somos seres dotados de razón, y al ser los principios morales racionales, éstos tendrían que valer para todo ser racional sin importar el contexto histórico donde se encuentre ubicado ni la capacidad de cumplirlo, sino la voluntad de hacerlo. Por tanto, la justificación en Kant consiste en "descubrir una prueba racional que discrimine, entre diversas máximas, cuales son expresión auténtica de la ley moral, al determinar a que



voluntad obedecen aquellas máximas que no sean tal expresión “<sup>6</sup>; por último, está el intento de Kierkeegar que precisamente no hará una justificación, sino que brindará un principio por el cual se pueda tomar una decisión fundamental.

Frente a esto, y para mostrarnos como el proyecto ilustrado estaba destinado al fracaso, MacIntyre recurre a describir el esquema moral aristotélico. Según él, este proyecto constaba de una estructura triple: en un extremo estaba la concepción de la naturaleza humana ineducada, y en el otro, la naturaleza humana tal como podría ser si se realizara su *telos*. El puente entre ellos lo coloca la ética que presupone algún conocimiento de la esencia y el *telos* humano. El trabajo fundamental en el paso del primer extremo al segundo lo realizará la razón que tendrá como función corregir los deseos y las pasiones basados en las virtudes y en los vicios que prohíben.

Más tarde este esquema será ampliado, pero no transformado por las creencias teístas. De ahora en adelante los principios morales serán entendidos no sólo como mandatos teleológicos, sino también como expresión de una divinidad; además se introduce la noción de pecado a la lista de las virtudes aristotélicas y la idea de que el fin del ser humano no puede ser alcanzado en este mundo, algo que va contra el pensamiento de Aristóteles. Sólo con la llegada del protestantismo y el catolicismo jansenista, dirá MacIntyre, se empieza a

---

<sup>5</sup> GUTIERREZ, Gilberto “La razón práctica entre Hume y Kant “, en: Esplendor y miseria de la ética kantiana, Barcelona, Antropos, 1988.

<sup>6</sup> MacIntyre, Alasdair, Tras la Virtud, Barcelona, Crítica, 1987.

abandonar la visión de Aristóteles. Aunque se siga manteniendo el esquema triple, se cambia el concepto de razón, de ahora en adelante perderá la capacidad que tenía de conocer los fines y la esencia humana, y tampoco podrá corregir nuestras pasiones. De ahí que todo el peso del paso del primer extremo al segundo caerá sobre la ley divina.

Ante este hecho, nos dice MacIntyre, los filósofos ilustrados heredan un tipo de razón debilitada que los obliga a tomar una decisión fundamental: terminan rechazando "cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin"<sup>7</sup>. Y será precisamente este abandono de la visión telológica y de la teoría de las virtudes, que jugaban un papel importante en el proceso de corrección de las pasiones y deseos humanos, el que, a juicio de MacIntyre, se constituya en la principal causa del fracaso del proyecto ilustrado, por que, al "eliminar cualquier noción de la naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de *telos* deja como resultado un esquema moral compuesto por elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura"<sup>8</sup>. Por tanto, ningún autor fue capaz de justificar la moral por que terminaron heredando "fragmentos de lo que alguna vez fue un esquema coherente de pensamiento y acción y, como no se daban cuenta por su peculiar situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea a la que se enfrentaban"<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Ibid. Pág. 78.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid. Pág. 79.

Así, pues, si el proyecto filosófico ilustrado es considerado por MacIntyre como un fracaso al no poderle encontrar una justificación al por qué el individuo tenía que obedecer a ciertos principios morales, ¿qué consecuencias se desprenden de ello?. En seguida veremos cuales son las consecuencias que abarcan desde el ámbito ético hasta el socio-político.

1. La pérdida de toda relación entre los preceptos de la moral y el contexto histórico donde nos encontramos ubicados. Esto trae consigo, por un lado, que se llegue a concluir que ningún "debe" de premisas "es", algo que se conoce como la falacia naturalista, donde se nos confirma que por ningún motivo podemos deducir los principios morales de la realidad; y, por otro lado, se logra excluir de la argumentación moral moderna los conceptos funcionales. Mientras que en la tradición clásica "ser un hombre es desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tiene una identidad y propósitos propios: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, servidor de Dios, Sólo cuando el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel, hombre deja de ser un concepto funcional"<sup>10</sup>.

2. En la cultura moderna los juicios morales sufren una transformación tanto en su importancia como en sus significados. En la tradición clásica los juicios eran categóricos como hipotéticos, por tanto, al romper, como lo hizo la cultura moderna, con lo que los hacía categóricos e hipotéticos, lo que queda, a juicio de MacIntyre, son "unos juicios

---

<sup>10</sup> Ibid. Pág. 83.

morales supervivientes lingüísticos de las prácticas del teísmo clásico, que han perdido el contexto de que estas prácticas los proveían <sup>11</sup>.

3. Lo que el discurso de MacIntyre es considerado como una pérdida de contexto y de contenido, fue concebido por los pensadores de la Ilustración

“Como la consecución de su propia autonomía por parte del yo. El yo se libera de las formas de organización social desfasadas que le habían aprisionado, simultáneamente por medio de la creencia en un mundo ordenado teista y teleológico y por medio de aquellas estructuras jerárquicas que pretendían legitimarse a sí mismas como parte de ese mundo ordenado”<sup>12</sup>.

La consecuencia directa de esto es la creación del individuo moderno y la pérdida de autoridad de unos principios morales que, de ahora en adelante, al perder toda referencia a un contexto socio-cultural, se tendrán que fundamentar en las preferencias y deseos del individuo, cosa que más tarde impedirá que lleguemos a acuerdos sobre cuestiones morales en la Modernidad.

4. El fracaso de los intentos de encontrarle algún tipo de autoridad a los principios morales por parte del Utilitarismo y de la filosofía analítica, trae consigo la utilización de los conceptos de “derechos” y “utilidad” como si tuvieran una aplicación racional, algo que

---

<sup>11</sup> Ibid. Pág. 85.



los termina convirtiendo en ficciones filosóficas que servirán a unos propósitos determinados y a una forma de organizar la sociedad. La noción de derechos se creó para que sirviera al individuo autónomo, quien hará uso de ellos para hacer respetar una esfera de acción, en la cual ni el Estado ni nadie puede intervenir, y poder así desarrollar su ideal de vida buena. Mientras que el concepto de utilidad se diseñó, en el ámbito de las teorías utilitaristas, para representar el conjunto de placeres y criterios de felicidad que posee el individuo. Ambos conceptos son incompatibles, debido a que cuando estamos haciendo referencias a los derechos nos ubicamos en el campo del individuo autónomo y tenemos una visión de la sociedad cuyo único fin consiste en brindar las condiciones propicias para que este individuo pueda desarrollarse, en cambio, cuando utilizamos el concepto de utilidad tenemos la visión de la sociedad organizada burocráticamente donde el individuo está supeditado a decisiones que parecen beneficiar más a la sociedad que a una parte de ella, como lo es el individuo. De esta forma nunca se podrá llegar a acuerdos en cuanto estos conceptos entren en conflicto, por que la solución implica la elección de una forma de ver el hombre y la sociedad.

5. El fracaso del proyecto ilustrado no sólo ha sido en la esfera de la ética, sino también fracasó en su intento de ordenar de una forma racional el mundo de tal modo que se evitara el sufrimiento y el dolor humano. Hoy en día se puede comprobar, por medio de la estadística, que el índice de pobreza ha aumentado en el mundo; por otro lado, el nuevo

---

<sup>12</sup> *Ibíd.* Pág. 85.

ordenamiento político no ha logrado evitar, como se esperaba, las guerras entre naciones, ni ordenar de una forma más justa la sociedad, de tal forma que el ser humano pueda desarrollar sus capacidades y no sea presa del sistema económico que, como diría Marx, ha convertido al hombre en una mercancía y a las relaciones humanas en relaciones entre cosas, algo que G. Luckacs en su libro "Historia y conciencia de clase" llamó el fenómeno de la cosificación. Ante esto se me objetará que la humanidad ha progresado con respecto a épocas anteriores. Pero lo que se debe tener en cuenta es que los grandes progresos han sido en la esfera de la técnica y de la tecnología, en cambio, en la esfera social, en lo que respecta al desarrollo moral del individuo y de la humanidad, el progreso ha sido muy poco.

Justamente aquí la visión crítica de la Modernidad de MacIntyre se puede complementar con el análisis de un pensador que proviene de la escuela de Frankfurt, como es el caso de Herbert Marcuse, quien en su crítica a las sociedades desarrolladas nos muestra que cada día más los medios de manipulación y control son más refinados, por que ahora no se realiza la dominación por medio del terror, sino a través de la tecnología y la producción masiva. En este caso,

"Los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes preescritas; ciertas relaciones emocionales e intelectuales que vinculan de una forma más o menos agradable los consumidores a

los productores y, a través de estos, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad”<sup>13</sup>.

Lo que se tiene que entender aquí es que la crítica de Marcuse no es contra la producción ni contra el mejoramiento de la calidad de vida de los hombres, sino contra “la falta de libertad y la represión que encubre: reificación total en el fetichismo de la mercancía”<sup>14</sup>.

Lo peor de esto es que no hay señales de que el estado de cosas llegue a cambiar y se dé paso a la verdadera sociedad que deseamos pero que estamos muy lejos de conseguir, debido a que la sociedad ha logrado contener y reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema. De esta forma, la sociedad contemporánea ha sido capaz “de contener el cambio social, un cambio cualitativo que establecería nuevas instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección del proceso productivo y nuevas formas de existencia humanas”<sup>15</sup>. De ahí, que el futuro que nos espera, como hombres, sea incierto.

Si esta es la situación en que nos encontramos cuando analizamos el origen y culminación del proyecto ilustrado, ¿qué solución nos propone MacIntyre? ¿continuará el proyecto ilustrado, como hacen otros autores, o lo abandonará?. Justamente este es el tema que se desarrollará en la siguiente sección de este trabajo.

---

<sup>13</sup> Marcuse, Herbert, El Hombre unidimensional, Barcelona, Seix Barral, 1969, Pág. 42.

<sup>14</sup> Ibid. Pág. 8.

## II. Virtud y Tradición.

Como respuesta al fracaso de la Ilustración, MacIntyre sugiere que la única salida que nos puede ofrecer es la recuperación del concepto de virtud, que venga a llenar el vacío causado por el abandono, por parte de la moral moderna, del contexto y contenido que si era tomado en cuenta por la tradición clásica. Por tanto, la idea es encontrar un concepto común de virtud que solvete la incomodidad de encontrarnos con varias propuestas rivales de virtudes.

En este caso, no todas las veces, sugiere MacIntyre, cuando Aristóteles se refiere a alguna forma de actividad humana las define como un tipo de práctica bien definida. Lo que por el momento nos interesa aquí es que la noción de práctica se convierte en el camino a seguir para dar el primer paso hacia el concepto común de virtud. Por una práctica entiende MacIntyre

“Cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a las mismas mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes conlleva so extienden sistemáticamente”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibíd.* Pág. 22.

<sup>16</sup> MacIntyre, *Op.cit.*, Pág. 233.

Esta definición necesita de varias aclaraciones. Cuando MacIntyre utiliza la expresión bienes inherentes se está refiriendo a los bienes internos que se consiguen al participar en una práctica. El caso de los bienes externos como el prestigio, la fama, etc, es que son por un lado, "propiedad y posesión de un individuo. Además, típicamente son tales que cuanto más se tengan menos hay para los demás"<sup>17</sup>; y por otro lado, son "objetos de competencia en la que debe haber perdedores y ganadores"<sup>18</sup>. En cambio, los bienes internos tienen otra característica. Son internos por que sólo se pueden alcanzar al estar inmerso en una práctica y por que sólo se pueden identificar cuando participamos en algún tipo práctica. Por tanto, estos bienes no serán posesión de un individuo, como sucede con los bienes externos, sino que al ser el resultado de una competencia en excelencia, del desarrollo de ciertas capacidades, es típico de ellos que su "logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica"<sup>19</sup>. Además, de estos bienes las prácticas poseen modelos de excelencia y obediencia a reglas. En este caso, "entrar en una práctica es aceptar la autoridad de los modelos y la corteidad de mi propia actuación, juzgada bajo esos criterios"<sup>20</sup>. Luego de esto, estamos en posición de definir, en el primer caso, el concepto de virtud. Por tanto, una virtud sería "una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes"<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Ibid. Pág. 237.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid. Pág. 236.

<sup>21</sup> Ibid. Pág. 237.

De aquí se desprende una pregunta importante ¿qué relación existe entre las virtudes y las prácticas? . Para responder esta pregunta es necesario explicar unas cosas primero. Las prácticas no deben ser confundidas con las habilidades técnicas; lo que las diferencia de ellas, en opinión de MacIntyre, es "la manera en que los conceptos de los bienes y fines relevantes a los que sirve la habilidad técnica... se transforman y enriquecen por esa aplicación de las facultades humanas y en consideración a esos bienes internos que parcialmente definen cada práctica concreta o tipo de práctica"<sup>22</sup>. También es cierto que tampoco se tiene que confundir una práctica con una institución, por que éstas están siempre comprometidas con los bienes externos. Pero que no se puedan confundir no quiere decir que entre ellas no exista ningún tipo de relación, debido a que las prácticas para poder sobrevivir necesitan de ambas. Ahora sí estamos en capacidad de responder la pregunta anterior; las virtudes, en este caso, no sólo sirven para evitar que las prácticas cedan ante el poder corruptor de las instituciones, sino que para que una "práctica pueda mantenerse en su integridad dependerá de la manera en que las virtudes puedan ejercitarse y de que sirvan de apoyo a las formas institucionales que son soportes sociales de la práctica"<sup>23</sup>.

De lo anterior no debe pensarse que las virtudes sólo se relacionan con las prácticas, sino que su alcance llega hasta la vida humana. Aunque para que este tipo de relación sea clara

---

<sup>22</sup> *Ibíd.* Pág. 241.



es necesario concebir la vida humana como una unidad y no como una simple sucesión de hechos aislados. Lo paradójico es que "cualquier intento de encarar la vida humana como un todo, como una unidad, cuyo carácter provee a las virtudes de un *telos* adecuado, encuentra dos tipos diferentes de obstáculos, uno social y otro filosófico"<sup>24</sup>. El social tiene que ver con la forma como la Modernidad logra fraccionar la vida del ser humano, logrando que lo distintivo de cada una de las vidas sea lo que se muestra y no lo común o lo que le da unidad. Los obstáculos filosóficos, en cambio, tienen que ver, por un lado, con "la tendencia a pensar atomísticamente sobre la acción humana y analizar acciones y transacciones complejas descomponiéndolas en los elementos simples"<sup>25</sup>, y, por otro lado, con la separación que se hace entre el "individuo y los papeles que representa"<sup>26</sup>.

Para salir del ojo del huracán en que nos encontramos ahora, MacIntyre demostrará que todavía es posible concebir la vida humana como un todo. Pero si queremos llegar a este punto es necesario que se muestre que la visión individualista de la sociedad está equivocada al pensar el individuo con una identidad que él mismo ha escogido. Contrario a esta visión, MacIntyre considera que el ser humano no escoge lo que quiere ser, sino que "entramos a una sociedad con uno o más papeles asignados, y tenemos que aprender en qué consisten para poder entender las respuestas que los demás nos dan y cómo construir las

---

<sup>23</sup> *Ibid.* Pág. 242.

<sup>24</sup> *Ibid.* Pág. 252.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

nuestras”<sup>27</sup>. Lo importante de estos argumentos es que a partir de ellos se desprende un concepto de “yo” distinto al de la sociedad individualista, el concepto narrativo del yo, cuya unidad “se produce como unidad de un personaje”<sup>28</sup>. Este “yo” se caracterizaría por dos cosas: primero, soy “aquello por lo cual justificadamente me tengan los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta mi muerte; soy tema de una historia que es la mía propia y la de nadie más, que tiene su propio y peculiar significado”<sup>29</sup>. Ser tema de una historia o de una narración “es ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable”<sup>30</sup>; y segundo, “no sólo soy alguien que tiene que dar cuenta, soy alguien que puede siempre pedir cuenta a los demás en cuestión. Soy parte de sus historias, como ellos de la mía”<sup>31</sup>. Lo que nos tenemos que preguntar es ¿qué sentido tiene aquí la responsabilidad? A esto MacIntyre nos responde que sin ésta no podría darse la “serie de acontecimientos que constituyen toda narración, excepto las más sencillas y escuetas”<sup>32</sup>.

Llegados aquí hay que tematizar más el asunto y preguntarnos ¿en qué consiste la unidad de la vida humana?. Lo único que se puede responder es que es la unidad de la narración encarnada por una vida única que se caracteriza por la unidad de un relato de búsqueda. Búsqueda que tiene que partir de la noción de un *telos* final y en donde “mediante

---

<sup>27</sup> Ibid. Pág. 266.

<sup>28</sup> Ibid. Pág. 267.

<sup>29</sup> Ibid. Pág. 268.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid. Pág. 269.

encuentros y enfrentamientos con los varios riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que proporcionan a cualquier búsqueda sus incidentes y episodios, se entenderá al fin la meta de la búsqueda <sup>33</sup>. Dicho esto, podemos dar paso al segundo momento del concepto común de virtud. Las virtudes se entenderán, de ahora en adelante,

“Como aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que sostendrán también el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontramos y procurándonos creciente auto-conocimiento y creciente conocimiento del bien”<sup>34</sup>.

Pero, ¿qué es lo bueno que buscamos?. Lo bueno que buscamos es la vida buena, y por vida buena hay que entender, según MacIntyre y Aristóteles, “la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es”<sup>35</sup>.

Lo que tenemos que dejar claro es que la vida buena como estilo de vida está determinada por tres nociones: 1) la vida, como vida buena, debe tender hacia un *telos* o fin, que se puede entender como el término de un tiempo de vida o como la realización o plenitud del ser. En el caso de Aristóteles el fin al que tienden todas las cosas es la felicidad que le proporciona sentido a dicha vida; 2) paralelo a esta idea de felicidad, la vida buena de

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*

<sup>33</sup> *Ibíd.* Pág. 270.

<sup>34</sup> *Ibíd.*

<sup>35</sup> *Ibíd.* Pág. 271.



Aristóteles es la vida ligada a la noción de virtud. Esta idea de virtud se puede entender, en Aristóteles de dos maneras, como la excelencia o “el modo de ser en el cual un ser actualiza plenamente su ser”<sup>36</sup>, o en su significación ética, donde “tiene que ver con la manera habitual de ser de un sujeto”<sup>37</sup>. Esto se debe entender como “la disposición a realizar acciones éticas”<sup>38</sup>, 3) y por último, la vida buena supone un constante deliberar sobre los medios necesarios que me llevan a actuar éticamente. En este caso, lo que me permite deliberar es el poseer la virtud de la “prudencia”.

Pero, en este caso, el actuar ético no sólo se caracteriza por un deliberar constante, propio del hombre prudente, sino que debe ser complementado con una “educación sentimental” que presupone la interrelación con los otros hombres. En esta educación juegan papel importante ciertas instituciones que se encargan de transmitir socialmente un saber heredado. Por tanto, la práctica de “la transmisión supone, a su vez, la existencia de una memoria ética de la comunidad y en la cual se expresa un *telos* y una orientación de la actividad individual y social”<sup>39</sup>. De ahí, que el fin de la vida humana le pertenezca más bien a las virtudes del carácter, “en las cuales cada sujeto ético actualiza, según sus propias circunstancias particulares, la memoria ética de la comunidad que retotaliza incesantemente su propio devenir humano”<sup>40</sup>. En este caso, como sostiene bien Gómez mueller, el gobierno

<sup>36</sup> Gómez-mueller, A, Ética, coexistencia y sentido, Bogotá, Ceja, 2003. Pág. 47.

<sup>37</sup> Ibid. Pág. 49.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid. Pág. 57

<sup>40</sup> Ibid.

tiene la responsabilidad con la educación del sujeto práctico de “mantener vivas las memorias éticas de la comunidad—o en las condiciones de una Modernidad no individualista, de mantener viva la memoria ética que hacen que la sociedad sea una comunidad”<sup>41</sup>. Por tanto, sólo a la luz de esta memoria ética de la comunidad es que el fin del ser humano puede hacerse inteligible.

En lo que sí será claro MacIntyre es que no podemos ejercer las virtudes ni buscar el bien en cuanto individuo, no porque la vida humana cambie según las circunstancias, sino por que “todos nosotros nos relacionamos con nuestras circunstancias en tanto que portadores de una identidad social concreta”<sup>42</sup>. De esto se desprende que lo que “sea bueno para mí debe ser bueno para todo aquel quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellos constituyen datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren a mi vida su propia particularidad moral”<sup>43</sup>.

Justamente aquí es donde toma importancia la caracterización que se hizo del concepto narrativo del yo, por que nos abre la puerta para ver la “historia de mi vida siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivó mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis

---

<sup>41</sup> *Ibíd.* Pág. 58.

<sup>42</sup> MacIntyre. *Op. Cit.*

<sup>43</sup> *Ibíd.*

relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coincide<sup>44</sup>. Por tanto, si mi identidad social e histórica coinciden, entonces, ¿quién soy yo ?. Soy “en gran parte lo que he heredado, un pasado específico que está siempre presente en alguna medida en mi presente. Me encuentro formando parte de una historia y en general esto es afirmar, me guste o no, lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una tradición”<sup>45</sup>. Dos cosas podemos preguntarnos aquí: ¿qué significa pertenecer a una tradición y qué es una tradición ?. Pertenecer a una tradición es la toma de conciencia de que eso que he heredado en la medida que lo reinterpreto me muestra que estoy determinado por un conjunto de principios, instituciones, ideas del bien, que no sólo definen mi identidad, sino que me ubican en una raigambre cultural, es decir, me hacen caer en cuenta de que hago parte de una historia. Lo paradójico es que si mi identidad está determinada por pertenecer a una tradición, el salirme de ella, como pretender hacer los teóricos liberales, es dejar de ser quien soy. Por otro lado, el concepto de tradición, que en MacIntyre no especifica, según la visión de Gómez-mueller, puede tener tres significados. En primera instancia tradición es “sinónimo de herencia: designa el lazo fáctico que vincula la existencia y el obrar de un individuo ( o de un grupo ) presente con la existencia en el tiempo de otros individuos ( o grupos ) que lo han antecedido en el tiempo..... lo propio de este lazo es que determina los elementos básicos de mi identidad”<sup>46</sup>; en segunda instancia, la tradición puede ser entendida como una “articulación narrativa del sentido: la inserción

---

<sup>44</sup> *Ibíd.* Pág. 272.

<sup>45</sup> *Ibíd.* Pág. 273.

<sup>46</sup> Gómez-mueller. *Op.cit.* Pág. 178.

de un individuo o de un grupo en su pasado y su presente es narrativa: el sujeto se liga a su pasado y a su tiempo tejiendo la historia de su vida.... El sentido surge de una múltiple inserción narrativa"<sup>47</sup>; por último, en tercera instancia, la tradición se interpreta como un desarrollo constante de reelaboración racional del sentido; así, se pasa de un "primer estado pre-crítico ( caracterizado por la no problematización del sentido disponible) a un segundo estadio de crisis ( reconocimiento de inadecuaciones más o menos fundamentales en la articulación del sentido disponible) y luego, a un tercer estado de reelaboración de la articulación del sentido que los constituye"<sup>48</sup>.

Lo que con este desarrollo queda demostrado es que una tradición no se contrapone a la racionalidad, por que cada tradición tiene su propio criterio de racionalidad que sirve para interpretar y solucionar los distintos conflictos que se dan dentro de las mismas tradiciones. Debido a esto, y cuestionando la interpretación hecha por los liberales, MacIntyre sostiene que lo propio de las tradiciones no es la estabilidad, sino los conflictos que se producen internamente y que muestran lo racional y crítica que es una tradición cuando está viva.

Por tanto, de la misma manera que ocurre con las prácticas, pero siendo el caso ahora de las tradiciones, las virtudes serán encargadas de que las tradiciones se mantengan vivas y estén fuertes todo el tiempo. Así, llegamos al último paso que teníamos que dar para encontrar el concepto común o lógico que buscábamos. "Las virtudes encuentran su fin y

---

<sup>47</sup> Ibid. Pág. 179.

propósitos, no sólo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas y no sólo en sostener la forma de vida individual en donde el individuo pueda buscar su bien en tanto que bien de la vida entera, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario <sup>49</sup>.

Luego de mostrar el camino recorrido por MacIntyre para encontrar el concepto de virtud que abriría paso a la salida del caos moral en que nos ha dejado el proyecto ilustrado, ¿cuál es la virtud central en este desarrollo? y si se encuentra, como lo debe hacer MacIntyre, ¿cual es la incidencia en la vida social y política? Para responder estos interrogantes, que tocan el nervio central de la propuesta de MacIntyre, está realizada la tercera y última parte de este trabajo.

---

<sup>48</sup> *Ibíd.* Pág. 180.

<sup>49</sup> MacIntyre. *Op.cit.* Pág. 274.

### III. Justicia como virtud.

Tras haber encontrado el concepto común de virtud que está relacionado con las virtudes, las prácticas, la vida humana y las tradiciones, es necesario preguntarnos cuál es la virtud indispensable para MacIntyre .En este mismo momento se nos aparece que la justicia es la virtud por la que se pregunta. Por tanto, en lo que sigue, tenemos que tener en cuenta, antes de mostrar los argumentos liberales de J. Rawls y qué papel juega la justicia en la sociedad liberal para luego caracterizar la justicia como virtud, que es el tema de esta sección, que la problemática acerca de la justicia no le compete sólo a Rawls o MacIntyre ni es una cuestión que surja en la época contemporánea, sino que está ya presente en los mismos albores de la filosofía y especialmente en la Atenas del siglo V a.c donde los problemas de la filosofía son trasladados del mundo físico, de la cosmología, a la convivencia humana, al problema ético, es decir, se trata de responder al problema de cómo debemos vivir en la polis . Un problema que toma relevancia al quedar roto el trasfondo moral que le da sentido al vivir humano en el mundo homérico, justamente cuando se da el cambio social de la Aristocracia a la Democracia, y es precisamente en este momento del desarrollo de la filosofía cuando logran existir diversas posiciones sobre una misma virtud, como es el caso de la justicia, en la ciudad de Atenas.

En Homero lo que se puede entender por nuestra palabra justicia era *diké*, que significaba justamente “el orden del universo y *dikaios* el hombre que respeta y no viola ese orden “ lo



importante no era que la palabra que se usaba para nombrar la justicia, sino que la noción de justicia e injusticia se desprende de cómo acatemos o violemos lo que el orden aceptado por nosotros exige. Pero cuando pasamos de la sociedad homérica a la clásica no sólo cambia lo que se entiende por justicia, sino la misma concepción del *agón*, de la contienda, logra cambiar. Mientras en Homero el *agón* estaba definido por la forma como lo describe la narrativa épica, por ser una sociedad aristocrática, en la Atenas del siglo V se traslada a

Los debates de las asambleas y los tribunales de la democracia griega, los conflictos que constituyen el corazón de la tragedia, las muestras de la bufonería simbólica ( muy seria ) en la trama de las comedias y, por último, la forma de diálogo para la disputa filosófica<sup>50</sup>

De la misma manera cambia la noción de justicia que tomará varias connotaciones según la expongan Sófocles, Platón, Sofistas y Aristóteles. En lo que si estarán de acuerdo los distintos expositores es que la justicia, y con ella las otras virtudes, se desarrollarán en la *polis*. Para los Sofistas no va existir noción de justicia en sí, en sentido universal, sino la justicia en cada ciudad particular, algo que termina originando un relativismo ético que puede ocasionar problemas por que dada la situación se puede aprobar la justicia, pero en otras circunstancias se puede aprobar la injusticia, por que es lo que más nos conviene. En el caso de Platón la justicia tomará dos formas, en sentido objetivo, que consiste en acatar las leyes establecidas en la ciudad, y en sentido subjetivo, o *dikaioyne*, que consiste en una

---

<sup>50</sup> MacIntyre, *Ibid*, Pág. 175.

forma de interiorizar, de forma ordenada, las virtudes cuyo objetivo consiste en hacer virtuosos al hombre. Pasando a Sófocles, la unidad de las virtudes, algo que era tan primordial en Platón, se vuelve muy complicado por que existirá una tensión entre las virtudes; lo trágico de esta visión es que las pretensiones de las virtudes tienen autoridad sobre mí y se me hace difícil, por no decir imposible, hacer alguna elección por el mismo reconocimiento de la autoridad del orden cósmico y el reconocimiento de las virtudes y de nuestros juicios en casos particulares. La solución sobre qué es lo justo la proporciona, en este caso, la intervención de un dios. Por último, la visión de la justicia en Aristóteles se bifurca en distributiva y correctiva. La distributiva tiene en cuenta el mérito y consiste en darle a cada cual lo que se merece; y la correctiva consiste en la reparación del daño causado en la misma medida en que fue cometido. Ambas formas de justicia hacen parte de la justicia política, que tiene que ver con la forma de organización de la *polis* de tal forma que permita el buen vivir del ser humano.

Al mostrar que la discusión sobre la justicia se inició en el mismo momento que se empieza a desarrollar la reflexión filosófica, lo que le interesa a MacIntyre es dar cuenta que la incapacidad que tuvieron los griegos a la hora de definir lo que era la justicia a dado origen a nuestra serie de problemas actuales en el campo de la ética, algo que lleva implícito el que tampoco nos hayamos podido poner de acuerdo sobre cómo organizar la sociedad para el buen vivir, por que la misma pregunta por buen vivir, que tanto ocupó a los griegos, a perdido sentido para la filosofía contemporánea. Pero también es muestra de

que el tratamiento dado del problema de la justicia, problema que implica el sentido por el vivir humano, teniendo en cuenta la forma como se ha planteado, desde la antigüedad hasta nuestros días, está en completa concordancia con la noción de virtud y de tradición, por que es una discusión o un argumento que se ha valorado en el recorrido histórico por occidente como una herencia cultural y, además, por que la misma justicia es tomada como virtud, tal y cual como la pensaron los griegos. Lo que haremos en lo que sigue es mirar cómo Rawls retoma el problema de la justicia, cuál es su propuesta y los supuestos sociales que necesita para que tenga validez.

El problema que intenta solucionar Rawls, teniendo en cuenta el pluralismo razonable, es el siguiente: “¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?”<sup>51</sup>. La solución de Rawls, y del liberalismo político, es la justificación de una concepción política de la justicia que, por un lado, pueda solucionar los problemas de justicia en una sociedad moderna liberal y, por otro lado, la puedan abrazar los individuos que poseen diversas doctrinas comprensivas razonables. Por tanto, el mecanismo más apropiado para justificarla será la posición original, que es “un recurso de representación: describe a las partes, responsable cada una de defender los intereses de un ciudadano libre e igual, como situadas imparcialmente y como representantes para llegar a un acuerdo sujeto a condiciones que

---

<sup>51</sup> Rawls, J. El Liberalismo Político. México. F.C.E. 1995. Pág. 29.

limitan apropiadamente lo que puedan esgrimir como buenas razones”<sup>52</sup>. Además de esto, el sentido de usar la posición original lo encontramos en que sirve “para modelar tanto la libertad y la igualdad como las restricciones a los argumentos, de tal manera que resulte a todas luces evidente a qué acuerdo llegarán las partes en tanto que representantes de los ciudadanos”<sup>53</sup>.

Como las partes deben llegar a un acuerdo, es necesario que el procedimiento sea imparcial en aras de evitar que alguno llegue con ventajas. Lo que garantiza la imparcialidad es la existencia del velo de ignorancia que consiste en colocar una serie de restricciones a las partes, “a estas no se les permite conocer la posición social de las personas que representan, ni la particular doctrina comprensiva de la persona a que representan. La misma idea se hace extensiva a la información acerca de las razas y el grupo étnico, al sexo y al género de personas, y a sus diversas facultades naturales, como la fuerza, la inteligencia, todo dentro de la gama de lo normal”<sup>54</sup>. Lo que debemos anotar aquí es que las partes desconocen apenas cierta información que tiene que ver con ellos y sus representados, por que sí tienen información de su sociedad, “tal como que la estructura social debe regirse por principios de la justicia, así como a teorías y leyes generales de

---

<sup>52</sup> Ibid. Pág. 48.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid. Pág. 47-48.

carácter político, económico, psicológico que pueden contribuir a sus deliberaciones sobre los principios de justicia”<sup>55</sup>.

Las partes en la posición original, diría Rawls, llegarían a un acuerdo sobre los dos principios de justicia que sirven de contenido a la concepción política liberal de la justicia.

“Los dos principios son los siguientes: a) Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicas e igualitarias completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y solo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo. b) Las desigualdades sociales y económicas solo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos para todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar estas posiciones y cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados”<sup>56</sup>.

Aunque el primer principio tendrá prioridad sobre el segundo, (siendo esto es normal en una sociedad donde el individuo está por encima de la sociedad) lo que si es cierto es que ambos principios regulan la estructura básica de la sociedad.

En el mismo proceso de argumentación aparece el segundo momento de la justificación de la concepción política de la justicia: el equilibrio reflexivo. El tercer momento, cuando la

---

<sup>55</sup> Quintana, Oscar, Justicia y democracia consensual, Bogotá, Ediciones Uniandes, 1997. Pág. 45.

justificación se hace pública, está representado por el consenso entrecruzado, pero aquí no se desarrollará. Se denomina equilibrio reflexivo "porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de sus derivaciones"<sup>57</sup>. En esta instancia de la justificación la importancia del equilibrio reflexivo es la siguiente: a) Sirve para poder "confrontar las ideas intuitivas que todos tenemos sobre la justicia, con los principios asumidos, logrando un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta encontrar la perfecta concordancia"<sup>58</sup>. b) Se convierte en una especie de "auditaje subjetivo donde el individuo asume e interioriza los principios concertados como propios pero con la posibilidad permanente de cuestionarlos y replantearlos de acuerdo a nuevas circunstancias"<sup>59</sup>. c) Y, finalmente "es la polea que permita articular la dimensión política con la individual, dándole al ciudadano, como persona moral, la posibilidad de replantear los principios de justicia y la estructura social que se deriva de ellos cuando sus convicciones así se lo sugieran"<sup>60</sup>.

En el caso de Rawls, a los ojos de MacIntyre, su postura no hace referencia al mérito por dos razones claras: a) por la forma en que descarta al pasado y, b) por los presupuestos sociales que están en el fondo de su teoría. En su teoría los "individuos son primordiales y

---

<sup>56</sup> Rawls. Op. Cit. Pág. 34

<sup>57</sup> Rawls. Teoría de la Justicia. México, F.C.E. Tecnos, 1986. Pág. 38

<sup>58</sup> Quintana. Op. Cit. Pág. 51

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.* Pág. 51

la sociedad de orden secundario; la identificación del interés del individuo es previa e independiente a la construcción de cualquier lazo moral o social entre individuos"<sup>61</sup>. Por tanto, la propuesta de Rawls se construye sobre la estructura de una sociedad liberal que ha sido producto de las transformaciones sociales y morales de la modernidad. Basado en esto es imposible que se apele al mérito porque para que este tenga sentido es necesario el "contexto de una comunidad cuyo vínculo primordial sea un entendimiento común, tanto del bien del hombre como del bien de esa comunidad, y donde los individuos identifiquen primordialmente sus intereses por referencia a esos bienes"<sup>62</sup>.

En esa sociedad liberal, ¿cuál es la función de la justicia? Para dejar claro cuál es su función es necesario mostrar cuatro niveles de debate en la estructura liberal.

En el primer nivel los diferentes grupos e individuos lanzan sus opiniones sobre lo que es el bien humano en general, sin poder llegar a algún acuerdo sobre el bien.

En el segundo nivel se deben tabular las preferencias del primer nivel bajo principios de justicia que han de ser producto de un acuerdo.

En el tercer nivel deben existir claramente cuales serán las sanciones y procedimientos que funcionan en el segundo nivel.

Pero si no se ha podido llegar a un acuerdo sobre cuáles son los principios de justicia, se debe estar de acuerdo en cómo deben estar diseñados esos principios para conseguir los resultados.

---

<sup>61</sup> MacIntyre, A. *Tras la Virtud*. Pág. 307

El último nivel es aquél donde el sistema legal sancione apelando a la justicia sin tener en cuenta los debates anteriores. Por eso, dirá MacIntyre, "Los abogados y no los filósofos, son el clero del liberalismo"<sup>63</sup>. De ahí, que la función de éste sistema sea "poner en vigor un orden en el que la resolución de conflictos se realiza sin invocar a una teoría global del bien humano"<sup>64</sup>. Es decir, la función de la justicia consiste en la aplicación de un conjunto de reglas que permiten reducir a un mínimo los conflictos entre los individuos que poseen distintas nociones del bien humano.

Lo característico de la justicia como imparcialidad de Rawls es que no sólo le da primacía a lo justo sobre la idea del bien, sino que será la primera virtud de la sociedad liberal. Pero para que tome la siguiente característica es necesario que se parta de una concepción antropológica, donde el hombre será tomado como un "yo desarraigado", descontextualizado, lo que implica un tipo de relaciones con su entorno y el otro hombre. "Debemos ser criaturas de cierto tipo, relacionarnos con las circunstancias humanas de cierta manera. Debemos mantener una cierta distancia con respecto a nuestras circunstancias, ya sea como sujetos trascendentales, en el caso de Kant, o sujetos de la posesión esencialmente no restringidos, en el caso de Rawls. De cualquier manera, debemos considerarnos independientes, independiente de los intereses y los lazos que podamos tener en cualquier momento, nunca identificados por nuestros objetivos sino

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*

<sup>63</sup> *Ibíd.* Justicia y Racionalidad. Barcelona. Eiusa, 1994. Pág. 327

<sup>64</sup> *Ibíd.*



siempre capaces de distanciarnos para investigar y considerar, y posiblemente también evaluar, tales objetivos”<sup>65</sup>

Este yo tomado en esta forma tendrá dificultad a la hora de responder a la pregunta por su identidad, por que sólo puedo saber quien soy conociendo mi pertenencia a alguna tradición, diría MacIntyre, o a alguna comunidad, nación, familia. Pero como el yo es independiente, está separado de todo contexto, se verá en la dificultad, por no decir incapacidad, de saber quien es; será un yo sin identidad por que le falta ese “marco de horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso; lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura”<sup>66</sup>.

Además de necesitar una concepción del hombre, la justicia como imparcialidad necesita, para poder tener sentido, un tipo de sociedad particular que será considerada por MacIntyre como “una colección de desconocidos que persiguen bajo un mínimo de limitaciones”<sup>67</sup>. Lo que termina expresando con este tipo de sociedad es la “opinión muy extendida que ve la entrada al mundo social, por lo menos idealmente, como un acto voluntario de individuos parcialmente racionales, con intereses previos, que tienen que hacerse la pregunta: ¿en qué

<sup>65</sup> Sandel, Michael, *El Liberalismo y los límites de la justicia*, Gédisa, Pág. 217.

<sup>66</sup> TAYLOR, Charles, *Las Fuentes de yo*, Barcelona, Paidós, Pág. 43.

<sup>67</sup> MacIntyre, op.citp., Pág. 308.

tipo de contrato social con los demás es razonable que entre? <sup>68</sup>. En esta misma visión la noción de comunidad, tan importante para MacIntyre y los filósofos llamados comunitaristas, toma importancia, pero no en un sentido fuerte, sino "como el terreno donde cada individuo persigue el concepto de buen vivir que ha elegido por sí mismo, y en donde las instituciones políticas sólo existen para proveer el orden que hace posible esta actividad autónoma" <sup>69</sup>.

Si bien es cierto que la base de la justicia como imparcialidad está en su visión del hombre y de la sociedad, Michael Sandel mostrará que estos supuestos son imposible que los cumplamos "nosotros, y que es en la parcialidad de esta imagen de nosotros mismos donde se pueden encontrar los límites de la justicia" <sup>70</sup>. Será difícil que cumplamos estos supuestos por que no somos independientes de los otros ni del contexto debido a que es precisamente cuando hago parte de una tradición, tal y cual como la entiende MacIntyre, es que mi vida puede cobrar sentido, puede tener alguna importancia y pueden tener sentido mis acciones pero no como individuo, sino como miembro de una comunidad en la que estoy en constante relación con los otros, pero esta relación no es la de mera utilidad, sino que las relaciones están basadas en lazos comunes que me permiten alcanzar bienes comunes y construir proyectos de comunidad que implican relaciones relaciones en el mejor sentido humano. Por tanto, la justicia como imparcialidad sólo tendrá sentido y

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, Pág. 242.

<sup>70</sup> Sandel, Michael, *Op. cit.*, Pág. 25.

validez cuando se piensa para una sociedad constituida por individuos sin ningún tipo de lazo común que lo una, y justamente por poderse aplicar a la sociedad concebida de esta forma es lo que le marca los límites, por que cuando se piensa en una sociedad que se mantiene unida por lazos comunes, hay que pensar en otro tipo de justicia ya que en esta sociedad el hombre no es pensado como un yo descorporeizado, sino como un yo situado, donde el contexto es la base de la identidad de este yo y del sentido de su accionar. Justamente el que la justicia como imparcialidad no se pueda aplicar a una sociedad cuando es tomada como una comunidad y el yo no desarraigado, es lo que hace necesario que se piense en otro tipo de justicia que pueda promover la convivencia y no solamente la coexistencia, es decir, "mantenerse uno al lado de los otros, separados por la diversidad de opiniones e intereses"<sup>71</sup>, que es lo único que puede producir una noción de justicia como la de Rawls por los fundamentos que tiene a su base.

Por tanto, en esta escena es que se hace importante el concepto de justicia de MacIntyre, Justicia como virtud, del cual pasaré enseguida a dar unos esbozos, o mejor, ciertas características que posee. Si bien es cierto que éste tipo de justicia también necesita de reglas, se debe complementar con otras ideas para llegar a su fin.

1. Necesita que la sociedad sea más que un simple medio donde los hombres van a satisfacer sus intereses y preferencias, y que en ella existan ciertos lazos morales.

---

<sup>71</sup> Gómez-Mueller, Alfredo, Op,cit, Pág. 126.

sociales, o una base común a la que los hombres puedan apelar, que permita la consecución de tareas comunes. Como se puede ver utilizo la palabra hombre donde los liberales utilizan individuo, por que para MacIntyre el hombre es imposible que se piense como individuo ya que se encuentra haciendo parte de una tradición de la que deriva su identidad y el sentido para su vida y su accionar en la sociedad.

2. El tipo de fuerza vinculante al conjunto de reglas es distinto al de la justicia en la sociedad liberal. Por tanto, “el que rompe con las reglas de la justicia de excelencia se daña así mismo en primer lugar, aunque no dañe a los demás. El daño a uno mismo consiste en privarse, de algún modo específico, de una oportunidad para alcanzar los bienes a los que apunta”<sup>72</sup>. De esta misma idea se desprende la convicción, un poco platónica, de que es mejor para que el comete una injusticia que sea castigado, porque “el justo castigo en el contexto de la justicia del merecimiento tiene primariamente una función educativa”<sup>73</sup>.
  
3. La justicia como virtud de los individuos que viven en una comunidad “puede definirse con independencia y anterioridad al establecimiento de reglas de justicia imponibles”<sup>74</sup>, porque ya el individuo interioriza la justicia como una forma de vida que lo obliga a actuar de forma justa aunque no exista un conjunto de reglas que indiquen que acto es

---

<sup>72</sup> *Ibíd.* Pág. 52

<sup>73</sup> *Ibíd.* Pág. 53

<sup>74</sup> *Ibíd.* Pág. 54

injusto o justo. Por tanto, el acatamiento de ciertas reglas de comportamiento, algo que se conoce como justicia objetiva, no es incompatible con la justicia como forma de vida, o justicia en sentido subjetivo, sino que la primera es expresión de una visión del mundo y del hombre que se tiene como miembro de una sociedad que desee alcanzar ciertos objetivos comunes.

4. Este tipo de justicia necesita de una concepción de la política que tenga como meta promover el respeto por la justicia "de modo que favorezca una comprensión compartida y leal hacia ciertos bienes"<sup>75</sup> de la sociedad y luego a los intereses y preferencias de los ciudadanos. Es decir, que con este tipo de justicia se puede organizar jurídicamente la sociedad para que los hombres que pertenecen a ella puedan *convivir*, compartan ciertos intereses, ideas y proyectos que sólo se pueden alcanzar con la cooperación en las tareas comunes que se necesitan para que la sociedad se mantenga estable. Aclarando que cuando se hace alusión a que se comparten ciertos intereses, metas y proyectos no debe entenderse como si con ellos quisiéramos homogeneizar a los hombres que pertenecen a la sociedad, sino que en la medida que se consiguen los intereses particulares es posible que contribuyamos en la construcción de la sociedad como un proyecto común.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*

## CONCLUSIÓN

Según lo dicho anteriormente podemos llegar a las siguientes conclusiones:

1. La propuesta de A. MacIntyre, responde, si se puede decir, a la falta de continuidad de un proyecto, o fracaso, como él llama, del proyecto ilustrado de justificación de la moral, debido a que no fue capaz de mostrar cómo era posible justificar juicios morales con pretensiones de universalidad, y esto afecta también a Kant.
2. Nos hace caer en cuenta que ha la hora de justificar juicios morales es necesario tener en cuenta la tradición donde nos encontramos y las ideas de bien que los miembros de ella tienen, de ahí que no se puedan aceptar las pretensiones ilustradas de justificar juicios morales sin tener en cuenta el contexto, ya que este es el que dota de sentido tales juicios.
3. Es cuestionable aquella posición que trata al ser humano desligado de su contexto, ya que la única forma que tenemos para definir lo que somos y darle sentido a lo que hacemos es desde el contexto en que nosotros nos hacemos esas preguntas. Cuando sacamos al hombre de su contexto, como se hace en la modernidad, es normal que nos hagamos las preguntas kantianas: preguntas que demuestran angustias y desespero al no tener nada claro.

4. Por último, MacIntyre nos recomienda hacer una revisión del modelo desde el cual estamos partiendo para valorar las acciones humanas, ya que el hombre no se puede despojar de lo que lo hace humano con el interés de llegar a pretensiones, universales, además, al olvidar el contexto donde nuestras acciones toman sentido corremos el peligro de imponer una visión del mundo a otras sociedades.

## Bibliografía

### Bibliografía básica

MACINTYRE, Alasdair, Tras la virtud, Crítica, Barcelona, 1987.

\_\_\_\_\_, Justicia y Racionalidad, Eiusa, Barcelona, 1994.

\_\_\_\_\_, Tres versiones rivales de la Ética, Rualp, Madrid, 1992.

\_\_\_\_\_, Animales Racionales y Dependientes, Paidós, Barcelona, 2001

TAYLOR, Charles, Ética de la autenticidad, Paidós, Barcelona, 1994.

\_\_\_\_\_, Fuentes del yo, Paidós, Barcelona, 1997.

\_\_\_\_\_, Argumentos Filosóficos, Paidós, Barcelona, 1997.

\_\_\_\_\_, "Atomismo" en: Derecho y Moral, Jerónimo y Juan Parámo, Ariel, Barcelona, 1990.

\_\_\_\_\_, La Diversidad de bienes, en: La política # 1, primer semestre del 1996.

### Bibliografía Complementaria.

ARENDT, H, La condición humana, Barcelona, Paidós, 1993.

ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco y Ética Eudemia, Gredos, Madrid, 1988



CAMPS, Victoria, Paradojas del individualismo, Crítica, Barcelona, 1999.

CERRACERO, José, "Democracia Republicana Vs Democracia Liberal", en: Carracedo Rosales y Toscano, Retos pendientes en ética y política, Madrid, Trotta, 2002.

CORTES RODAS, Francisco, De la política de la libertad a la política de la igualdad, Bogotá, Siglo del hombre, 1999.

GÓMEZ-MÜELLER, Alfredo, Ética, coexistencia y sentido, Bogotá, Ceja, 2003.

HOTOS G Y URIBE, Ángela, convergencia entre ética y política, Bogotá, Siglo del hombre, 1998.

MARX, C, La cuestión judía, Salamanca, Sígueme, 1974.

MURGUERZA, Javier, "Ciudadanía, individuo y comunidad", en: VER Carracedo y Toscano.

PUTMAN, Hillary, ¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?, en:

NUSSBAUM, Martha, Los límites del patriotismo, Barcelona, Paidós, 1999.

SANDEL, Michael, Los límites de la justicia y el liberalismo, Barcelona, Gedisa, 2000.  
Ariel, 1990

THIEBAUT, Carlos, los límites de la comunidad, Madrid, C.E.C, 1992

\_\_\_\_\_, Neoliberalismo contemporáneo, en: Concepción de la ética, Victoria Camps, Osvaldo Guarilia y Fernando Salmerón (Eds) Madrid, Trotta, 1992.

Revista Internacional de Filosofía política # 7, Mayo – 1996.

Revista Internacional de Filosofía política # 14, Diciembre – 1999.