

CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

No. 6

Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas
Pregrado en Ciencias Políticas



CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

No. 6

Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas
Pregrado en Ciencias Políticas





Juan Luis Mejía Arango
Rector

Julio Acosta Arango
Vicerrector

Hugo Alberto Castaño Zapata
Secretario General

Jorge Alberto Giraldo Ramírez
Decano Escuela de Ciencias y Humanidades

Santiago Leyva Botero
Jefe del Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas

Alejandra Ríos Ramírez
Jefa del pregrado en Ciencias Políticas

Alejandra Ríos Ramírez
Editora académica

Mateo Navia Hoyos
Corrector

ISSN: 2389-9840

Portada:

Mauricio Arroyave Salazar

Diseño, diagramación e impresión

Pregón S.A.S.

Medellín,
Octubre de 2014

Universidad EAFIT

Misión

La Universidad EAFIT tiene la Misión de contribuir al progreso social, económico, científico y cultural del país, mediante el desarrollo de programas de pregrado y de postgrado –en un ambiente de pluralismo ideológico y de excelencia académica– para la formación de personas competentes internacionalmente; y con la realización de procesos de investigación científica y aplicada, en interacción permanente con los sectores empresarial, gubernamental y académico.

Valores Institucionales

Excelencia:

Calidad en los servicios ofrecidos a la comunidad
Búsqueda de la perfección en todas nuestras realizaciones
Superioridad y preeminencia en el medio en el que nos desenvolvemos

Tolerancia:

Generosidad para escuchar y ponerse en el lugar del otro
Respeto por las opiniones de los demás
Transigencia para buscar la conformidad y la unidad

Responsabilidad:

Competencia e idoneidad en el desarrollo de nuestros compromisos
Sentido del deber en el cumplimiento de las tareas asumidas
Sensatez y madurez en la toma de decisiones y en la ejecución de las mismas

Integridad:

Probidad y entereza en todas las acciones
Honradez o respeto de la propiedad intelectual y de las normas académicas
Rectitud en el desempeño, o un estricto respeto y acatamiento de las normas

Audacia:

Resolución e iniciativa en la formulación y ejecución de proyectos
Creatividad y emprendimiento para generar nuevas ideas
Arrojo en la búsqueda de soluciones a las necesidades del entorno

La comunidad como presupuesto moral

Laura Fuentes y María Camila Suárez
Estudiantes de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT

Los comunitaristas actuales, de algún modo, resucitan la escisión de Tönnies entre comunidad y asociación.

Ven las ventajas de la comunidad para lograr cohesión ética, y todos los inconvenientes de la sociedad o la asociación para lograr algo parecido

Victoria Camps, 2011

Tanto F. G. Hegel como Alasdair MacIntyre abogan por una concepción de la moral en función de *lo común*,¹ que determina el modo en el que un grupo humano se relaciona con el mundo, es decir, las representaciones que se hacen del mismo y las acciones que llevan a cabo con y en él. A continuación, se revisará cómo para ambos autores la moral es dependiente de la noción de *comunidad*, relacionada desde la filosofía y la sociología con la noción de *sociedad*. Para ello procederemos en dos momentos. En un primer momento revisaremos en qué consiste dicha relación; y en un segundo momento, la conciliación que Hegel propone en el Estado moderno.

La comunidad antigua y la sociedad moderna

Para MacIntyre, una de las contribuciones más importantes que hace Hegel es el rescate de la historia de la filosofía como fundamento de la disciplina filosófica; el estudio de la ética –que es el que le interesa a MacIntyre–, en Hegel está dado en clave histórica. Esto, además de mostrar la imposibilidad de una moral universal o atemporal, resalta la interdependencia que existe entre teoría y práctica, en la cual “la filosofía esclarece y articula los mismos conceptos que están implícitos en el pensamiento y la práctica ordinarios” (MacIntyre, 1998: 194).

¹ Este *común* es similar al sentido que le da Hannah Arendt cuando habla de *mundo en común* de la vida humana con otros y no solo *entre* otros. Esto supone una realidad compartida (Cfr. Arendt, 2005: 51).

Precisamente, las propuestas de Hegel y de MacIntyre, cada una a su modo, son respuestas a aquellas corrientes filosóficas de su época que pretendían abstraer de tiempo y espacio toda consideración moral. Mientras que Hegel critica la abstracción que se da por la concepción universalista del proyecto ilustrado,² que hace a los principios morales válidos en todo tiempo y en todo lugar, MacIntyre critica la abstracción que se da por las concepciones individualistas de los relativistas éticos, o por las meramente teóricas de los filósofos puristas.

El filósofo escocés plantea que “los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de la vida social” (MacIntyre, 1998: 11), esto es, solo puede entenderse la ética en sentido histórico porque esta se define a partir de las formas de vida social que tienen lugar en un momento histórico determinado. Tales formas de vida dan contenido a la ética por medio de los conceptos morales, que cambian con los hábitos y costumbres propios de cada colectividad, y en función de los cuales germinan maneras diferentes de comprender el mundo y darle respuesta a las preguntas y a las demandas sociales. De igual modo, según MacIntyre, para Hegel la realización de los preceptos morales no depende de la autonomía moral del individuo,³ sino que es posible únicamente debido a que este *es parte de* una comunidad. En este sentido, las normas morales no son intemporales, no refieren únicamente a lo voluntario y, por tanto, no pueden ser las mismas para toda colectividad.

Así, para ambos filósofos pensar la moral implica remitirse a momentos y lugares específicos, y todavía más, implica pensar en la colectividad como el fin y el sentido de la vida humana, tal y como lo proponía la connotación patriótica de los clásicos o la connotación de membresía religiosa y feudal del medioevo. En eso precisamente consiste la distinción que han hecho filósofos como Hannah Arendt⁴ y filósofos-sociólogos como Ferdinand Tönnies o Max Weber, entre este modo de vida colectivo (comunidad) y aquél que surge en la modernidad, a saber, la sociedad. En esta última, como veremos, la concepción de la vida colectiva pasa a ser instrumental, es decir, a ser entendida como un medio para la satisfacción del interés individual.

La pregunta por la acción del hombre ha sido constante a lo largo de la filosofía moral (y con ella, de la filosofía política) y se refiere a cómo actúa o debería actuar el hombre

2 En el capítulo de “Historia de la ética” dedicado al pensamiento de Kant, el mismo MacIntyre resalta, a propósito del pensamiento individualista, que el hecho de que el hombre sea autónomo y pueda darse a sí mismo los preceptos de la moralidad sin depender de una autoridad moral exterior (sea esta, digamos, religiosa) ni de una comunidad política o cuerpo social (sea esta, digamos, *polis*, imperio o reino), va a convertir el imperativo categórico, dado su carácter universal, válido en todo tiempo y lugar, “en una forma aceptable de precepto moral para la emergente sociedad individualista y liberal” (MacIntyre, 1998: 191) de la modernidad.

3 Aunque en este aspecto se opone a las consideraciones kantianas, más adelante veremos cómo, para Hegel, las relaciones sociales abren paso a la moral como asunto colectivo sin eliminarla como asunto individual.

4 Arendt (2005) habla del advenimiento de la modernidad con la aparición de la *sociedad* gracias al modelo económico capitalista que comienza a expandirse a mediados del siglo XIV desde el Norte de Italia y que tiene gran acogida en la Europa medieval cristiana, cuya atención estaba volcada a la vida doméstica, a la esfera privada, en otras palabras, a la esfera de las necesidades, que otrora fuera la de la economía.

(y cómo ha de adecuarse a un orden político correspondiente). La modernidad, que supone una ruptura con el orden social estamentario característico de la antigüedad y del medioevo, supone también una ruptura con la concepción moral comunitaria propia de esas épocas.⁵ En la modernidad, el humanismo pone al hombre, al individuo, en el centro de las consideraciones, lo despoja del carácter pasivo al que le sujetaba el haber sido considerado en relación con el complejo divino del orden natural escolástico, y lo estudia como ser activo.⁶ En adelante, el individuo es considerado un todo complejo y racional, como sostendrá la Ilustración; durante la cual este se afianza como la subjetividad política moderna.

Ahora bien, preguntarse por el orden político es preguntarse por la obediencia a las leyes que le dan forma. En la modernidad, tal obediencia ha de ser justificada, ya no afectivamente (patriotismo, vasallaje o religión) sino racionalmente. De ahí, dice Victoria Camps, se explica la introducción del concepto de *interés*⁷ como pauta relacional de los individuos, gracias a lo cual es posible la distinción entre las nociones de sociedad y de comunidad. Sin adentrarnos en el complejo debate conceptual,⁸ es claro que estas nociones dan cuenta de dos modos diferentes que tienen los hombres de relacionarse. Según Weber, en la sociedad “la actitud de los actores se basa en una ‘compensación de intereses’ por motivos racionales; en tanto en la comunidad la actitud se apoya en el ‘sentimiento subjetivo’ de los integrantes de constituir un todo” (Cfr. Benbenaste, 2007).

El concepto *interés* permite explicar el motivo o móvil racional de la acción humana, y con ella en el sentido más físico del término, la *dinámica* de la vida colectiva.⁹ El lenguaje


5 La modernidad rompe con la sociedad tradicional medieval y con los vínculos comunales propios de esta, asociados a la religión, la autoridad política y el sistema económico feudal. Los cambios sociales, económicos y políticos que permitieron la transición de las sociedades tradicionales a las modernas, responden a una disposición de carácter moral que determina la supremacía del individuo. En este sentido, según Oakeshott (2000), el nacimiento de la noción de individuo es la base principal del proyecto moral y político de la modernidad y surge en un contexto en el cual confluyen diversas condiciones que permitieron el desarrollo de la individualidad humana: Los cambios que tuvieron lugar desde el renacimiento, con las ideas reformistas y humanistas, hasta la ilustración, marcaron una disposición general de los hombres a *ser individuos* (Cfr. Oakeshott, 2000: 338) y a crear nuevos órdenes de vida favorables para el disfrute y el desarrollo de su individualidad. El reconocimiento de esta última como valor principal, trajo consigo el auge de la moral individualista propia de la modernidad.

6 Durante la modernidad se pone en duda el determinismo teleológico sustentado en la “Gran Cadena del Ser”, esto es, “el presupuesto de que los seres humanos habitan en un cosmos u orden natural de cuyo conocimiento se puede deducir el lugar y la función que debe cumplir cada individuo. Presupuesto que servía como fundamento de los tradicionales discursos de legitimación de las jerarquías sociales” (Serrano, 2005: 15).

7 Anudando con la acotación anterior, Victoria Camps señala que “las asociaciones o sociedades vinieron [...] cuando por encima de lo afectivo, existía el interés, sobre todo el económico, el único lazo capaz de mantener unidas a personas que no tenían nada que ver entre sí” (Camps, 2011: 46).

8 Lo que aquí interesa es la descripción de comunidad y sociedad como modos en que los hombres se han relacionado históricamente, un poco al modo en que lo plantean Hannah Arendt, Michael Oakeshott y Alasdair MacIntyre, y no el debate conceptual que consiste en si estos son conceptos límites y opuestos (Tönnies) o genéricos sin oposición (Weber) (Cfr. Ferrater Mora, 2009; Schluchter, 2011).

9 “Con Hobbes, Spinoza, Descartes, pero sobre todo con Galileo, que había seguido a Copérnico, había comenzado desde su punto de vista la Modernidad y también, se puede decir, la sociedad. En el siglo XVII, afirmaba, con la combinación de la ciencia natural copernicano-galileana y la filosofía racionalista se había disuelto la



anterior alude a la concepción mecanicista hobbesiana y, en general, a la pretensión moderna de descubrir leyes objetivas en el orden social al modo en el que la física, las matemáticas y la geometría las descubrían en la naturaleza. Como explica Georges H. Sabine, para el siglo XVII, el regreso a los estudios de la Antigüedad desde una perspectiva no escolástica caracteriza a la filosofía y a las otras áreas de saber con un grado de “racionalidad y naturalismo” correspondientes con el creciente interés científico.

En ese sentido, la respuesta de Hobbes, en los términos en los que la expone, a la manera de la ley acción-reacción, no es ajena a la de sus contemporáneos y sucedáneos contractualistas. De eso se trata este enfoque. Para él y para los otros contractualistas es racionalmente aceptable pensar que la obediencia de los súbditos se debe al pacto voluntario entre los individuos que, a través de aquél, instituyen –racional y artificialmente– el orden político con miras a mitigar la incertidumbre que supone la existencia de los otros.

Ferdinand Tönnies se ciñe a la concepción mecanicista de Hobbes para distinguir entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (asociación). Dice Tönnies¹⁰:

Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre. [...] [C]omunidad es la vida en común (*Zusammenleben*) duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico (Cfr. Álvaro, 2010: 17).

Si bien comunidad y sociedad parecen momentos históricos porque la definición del segundo aparece con propiedad en la modernidad –con la economía de mercado y la racionalización de los vínculos por medio del interés– ambos designan, ante todo, modos de interacción humana. Esto es, en el sentido hegeliano, designan las interacciones naturales (afectivas) y las artificiales (rationales); o en otros términos, las familiares-culturales y las que se dan en la sociedad civil, respectivamente.

La síntesis del Estado moderno

A pesar de que Hegel escribe casi un siglo antes de que aparezca esta distinción entre comunidad y sociedad, que es propiamente sociológica, ya en la *Filosofía del derecho*, el filósofo planteaba la distinción entre estos momentos y modos, cuya articulación es lo que da lugar al Estado moderno. Cada uno de ellos supone un estadio necesario en “la revelación progresiva de la libertad”, o de “la conciencia que el espíritu gana de sí mismo a

imagen del mundo de la Edad Media, marcada por Ptolomeo y Aristóteles. Más que cualquier otro, Hobbes había logrado formular en su sistema de la filosofía lo nuevo, es decir, precisamente una teoría de la sociedad. Cuando Tönnies habla de la sociedad como una forma de cultura y una época, piensa sobre todo en Hobbes. [...] [E]n opinión de Tönnies, la idea de la Ilustración (*Aufklärung*) con la de la competencia (pacífica) capitalista. Porque, de acuerdo con Hobbes, según Tönnies, los seres humanos socializados se oponían como partes que celebraban un contrato que se encontraban en una constante lucha pacífica por las ventajas relativas” (Cfr. Schluchter, 2011).

10 Vale la pena agregar que Álvaro señala también que Tönnies se apoya en Schopenhauer para elaborar su controvertida teoría de la voluntad (2010: 11). Distingue entre dos voluntades, como indica Camps, la esencial (*Wesenwille*) y la racional o instrumental (*Kurwille*), y de cada una de ellas se desprenden “dos formas de estructurar el orden social”, a saber, comunidad y sociedad respectivamente (Cfr. Camps, 2011: 47).

través de la historia” (Hassner, 2010: 694),¹¹ que recorre tres momentos. Primero, la ‘libertad objetiva’, como voluntad generalizada; luego, la ‘libertad subjetiva’, como conciencia y voluntad individuales; y finalmente, la ‘libertad concreta’ o absoluta, que comprende las dos anteriores y que puede darse únicamente en el Estado moderno.

Las relaciones sociales permiten al individuo el reconocimiento del otro,¹² necesario para tomar conciencia de sí mismo y de su propia libertad. El mutuo reconocimiento, primero de los individuos en la sociedad civil, y luego de las clases sociales en el Estado, permite un tipo de *eticidad* en las relaciones sociales, de forma tal que “la autoconciencia de los individuos se realiza en sus roles sociales y se desarrolla por ser objeto de la consideración de los otros, es decir, al verse ‘reflejada’ en los demás” (MacIntyre, 1998: 196).

Anudando con lo anterior, Wolfgang Schluchter (2011) explica que:

Hegel había tratado no sólo la relación entre la sociedad y el Estado, sino también la relación entre la comunidad y la sociedad: en relación con la *eticidad* (*Sittlichkeit*) inmediata, natural, de la familia, como la primera raíz ética del Estado, por un lado, y la *eticidad* (*Sittlichkeit*) reflexiva, artificial, de las corporaciones de la sociedad burguesa, como la segunda raíz ética del Estado, por otro lado.

En este sentido, lo ético en Hegel se presenta como producto de la *unidad integral* de individuo en un grupo social y no solo de la agrupación de sus intereses, porque a través de sus relaciones tanto inmediatas como artificiales, los individuos logran un vínculo a partir del reconocimiento mutuo como parte de la raíz ética del Estado. Así, el criterio de la moral en Hegel se encuentra en esa *eticidad* que permite universalizar la particularidad del individuo y la colectividad de las relaciones sociales.

Con frecuencia la filosofía hegeliana ha sido calificada como contrailustrada por su crítica tanto al liberalismo continental (de corte político, derechos políticos) como al liberalismo anglosajón (de corte económico, derechos civiles), debido a que en una y otra tendencia el individuo aparece en oposición al Estado. No es el individuo como unidad política y económica lo problemático para Hegel, sino el individualismo defendido por ambas corrientes, amenaza para la cohesión social y la permanencia del Estado. Dice Hegel: “Todos los individuos son degradados al nivel de personas privadas, iguales entre sí, poseyendo derechos formales y el único nexo que los mantiene unidos es la abstracta e insaciable voluntad propia” (Cfr. Hassner, 2010: 694).

Según MacIntyre, Hegel critica la falsa conciencia que generan los esquemas conceptuales de una sociedad individualista, ya que estos “son genuinamente iluminadores en cuanto

11 A renglón seguido: “El espíritu se capta a sí mismo constituido esencialmente por su libertad, y su libertad se realiza al cobrar así conciencia”.

12 El individuo en Hegel es presentado como un ser necesitado: además de sus necesidades básicas naturales, el hombre necesita del reconocimiento para hacerse consciente de sí mismo y de su propia libertad. La necesidad de reconocimiento, el escenario de conflicto que permite el surgimiento del Estado. Según Hassner (2010), para Hegel esta necesidad se satisface en el Estado moderno en dos momentos: Primero, el individuo buscar ser reconocido libre por otra conciencia libre para después reconocerse a sí mismo como miembro de un organismo a partir de la función que desempeña en él.

revelan auténticos rasgos de esa sociedad y de sus formas típicas de actividad teórica, pero engañan en cuanto ocultan las limitaciones del individualismo, en parte al representar como rasgos universales y necesarios de la vida moral elementos que son sólo propios del individualismo” (MacIntyre, 1998: 201).

Para el filósofo alemán, el “valor infinito del individuo” que rescata el protestantismo –y que se proyecta en estas dos variantes del liberalismo, con la voluntad individual y valor del trabajo respectivamente–¹³ es importante en el desarrollo del Estado moderno pero del siguiente modo: El Estado moderno es la síntesis de la tradición clásica, de la cual hereda el concepto de libertad objetiva, referido al sentimiento cívico;¹⁴ y de la tradición cristiana protestante, de la que hereda el concepto de libertad subjetiva.

En ese sentido, la libertad concreta que tiene lugar con el Estado moderno es aquella en la que la libertad individual (subjetiva) coincide con la general (objetiva), y es efectiva solo en el Estado moderno precisamente por los elementos que lo constituyen: “la ley racional, el gobierno, y el sentimiento cívico” (Hassner, 2010: 699). El primero consagra esa libertad en el derecho, el segundo aplica el derecho, y el tercero lo mantiene y lo defiende en su diferencia con los otros Estados o pueblos.

Fiel a la concepción organicista germana, el filósofo propone la sociedad como el intermediario entre la familia y el Estado, es decir, es el momento en el que se da la transición consciente, racional, a la universalidad del Estado por medio de la particularidad predominante en la sociedad civil. Dice Hegel: “El Estado es un todo orgánico y todas estas articulaciones son necesarias en él como en el organismo; así él es un todo orgánico de índole ética” (Cfr. Bobbio, 2010: 152).

Así, para el filósofo, la familia, la sociedad civil y el Estado¹⁵ son momentos del espíritu moral concreto (*Sittlichkeit*), a los que les corresponde la educación moral. Las nociones de comunidad y sociedad en Hegel, como ya lo explicaba Schluchter, no se oponen más

13 “Sólo en la religión protestante se realiza la libertad cristiana y efectúa su reconciliación con el mundo y con el Estado. [...] Matrimonio, trabajo, laboriosidad y oficio adquieren un valor moral. Ante todo queda eliminada la obediencia ciega. En el protestantismo no hay una clase clerical, sino un sacerdocio universal; la conciencia individual tiene derecho a juzgar” (Hassner, 2010: 696).

14 Esto es el patriotismo o sentimiento político. Hegel lo define como “la disposición a sacrificarse y a emprender acciones extraordinarias, pero es esencialmente la disposición de conciencia que en situaciones y circunstancias ordinarias nos lleva a considerar la vida colectiva como base y objetivo” (Cfr. Hassner, 2010: 702). Así, “el conflicto entre la moral y la política queda resuelto por la existencia completa del Estado y no por las demandas abstractas de una justicia universal” (Ibid: 710). Tiene que ver con la crítica que, se mencionaba al principio, hace Hegel a las pretensiones universalistas ilustradas.

15 Siguiendo a Norberto Bobbio y a Michelangelo Bovero, cada uno de los momentos hegelianos corresponde a una dimensión de la vida de los hombres, tal y como lo plantea Arendt para la Modernidad. En el Estado hegeliano la familia representa la vida privada, el Estado la vida colectiva y pública, y la sociedad civil es un híbrido: “[E]s la vida colectiva *privada*, que funciona con base en los intereses particulares de los individuos y se constituye en un ‘sistema’ autónomo mediante su objetiva y recíproca dependencia”. Además, como lo plantea Arendt, es la “sede de la actividad económica, de la reproducción social y su regulación jurídico administrativa” (Cfr. Bobbio, 2010: 162). Aunque entienden la esfera privada relativa a momentos históricos diferentes, en ambos casos refiere a la familia. El Estado hegeliano vendría siendo una suerte de esfera pública, ya que allí se superan todas las subjetividades y tiene lugar el mundo común que “une y separa a los hombres al mismo tiempo” (Arendt, 2005: 73; Cfr. Hassner, 2010: 705-706).

que para complementarse, ambas son necesarias para que el individuo reconozca racionalmente y moralmente el modo en el que se ha de integrar en la colectividad.

Cuando el individuo se incorpora a la dinámica de las relaciones sociales de interdependencia que tienen lugar en la sociedad civil, en la que “la necesidad de orientarse a sí mismo de acuerdo con los demás, eleva la individualidad de los miembros de la sociedad civil a la universalidad formal de la cultura” (Hassner, 2010: 701), interactúa con otros racionalmente, de la manera instrumental a la que hacíamos referencia con Weber y Tönnies, en las que lo universal se manifiesta para dar forma al Estado. Esto, dice Pierre Hassner, por medio del reconocimiento de la dependencia recíproca, del derecho y de la necesidad de la administración (2010: 699).

El Estado moderno es, entonces, una síntesis de sociedad y comunidad, haciendo que la primera siempre parta *de* y esté *dirigida a* la segunda:

[L]a relación del Estado con el individuo es esencialmente recíproca [...] Sólo por medio del Estado el individuo ocupa su lugar en el mundo; sólo como ciudadano aprende lo que es razonable en sus deseos. Tal es la etapa del espíritu objetivo. Pero [...] la realización de lo absoluto o lo racional no queda ni constituida ni agotada por el Estado. El Estado sólo introduce y hace posible el espíritu absoluto. Es la fuente del arte, la religión y la filosofía, que en cierto modo trascienden el Estado (Hassner, 2010: 696).

Las palabras de Schluchter (2011) sobre Tönnies son aplicables al planteamiento hegeliano: “[E]n la sociedad es el Estado el que vela por lo comunitario”, por aquello *común* que claramente excede a las relaciones por interés, relativas, casi todas ellas, al mundo de la necesidad,¹⁶ a la economía.

Conclusión

Es evidente el valor que le dan Hegel y MacIntyre a la noción de comunidad como facilitador de una *cohesión ética*,¹⁷ contrario a lo que podía esperarse de una colectividad en la que la sociedad civil prevaleciera; sociedad civil cuyo surgimiento Hegel¹⁸ relaciona con el auge mercantil que trajo consigo una ideología propiamente burguesa: El liberalismo.

En la sociedad, los lazos que tradicionalmente habían condicionado las relaciones de los grupos humanos, a saber, de carácter afectivo (tribal, cultural, religioso), dan lugar a los lazos establecidos por el interés individual. Esto es, se racionalizan e instrumentalizan las interacciones con los otros: La colectividad pasa a ser un medio para la satisfacción de intereses. Dado que este cambio obedece además a una transformación en el modelo económico, estos intereses y los lazos sociales que se construyen a partir de ellos, son sobre todo de carácter económico, lo que relega cualquier consideración moral a un segundo plano.

16 Al modo como lo plantea Arendt (2005).

17 El término es de Victoria Camps.

18 Y los que le seguirán como Tönnies o Arendt.

Así pues, las reivindicaciones de los lazos comunitarios implican una conciencia de *lo común* que, decíamos, excede la inmediatez del interés y permiten pensar en un sistema moral consistente, es decir, uno efectivamente compartido por un grupo humano, determinante de su representación del mundo y de las acciones que llevan a cabo en él.

Es a esto a lo que apunta MacIntyre con su propuesta sobre el estudio de la moral en su dimensión práctica y en clave histórica. En este sentido, se corresponde con la forma en que Hegel se acerca a una comprensión histórica –y dialéctica– de la *eticidad*. MacIntyre aboga por el rescate de la *vida común*, en la que es posible pensar una moral efectiva en la práctica; práctica en la que, sin embargo, ha predominado el modelo asociativo liberal. MacIntyre señala que “la noción de comunidad política como un proyecto común es extraña al mundo individualista liberal moderno. En la perspectiva aristotélica, la sociedad liberal moderna sería una agrupación de ciudadanos de ninguna parte que se han juntado para asegurar la protección común” (Cfr. Camps, 2011: 59).

Bibliografía

- Álvaro, D. (2010) “Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ de Ferdinand Tönnies”. En: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76512779009>. Consultado el 3 de junio de 2013.
- Arendt, H. (2005) “La esfera pública y la privada”. En: *La condición humana*. Barcelona: Paidós, pp. 51-105.
- Benbenaste, N., J. Biglieri, M. Estévez y O. Fernández (2007) “El sujeto de la comunidad y de la sociedad: un tratamiento desde la psicología política”. En: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862007000100011. Consultado el 1 de junio de 2013.
- Bobbio, N. (2010) “Intermedio sobre el despotismo; Hegel”. En: *Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, pp. 138-167.
- Camps, V. (2011) *Filosofía política: Conceptos y textos*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Duquette, D. (2005) “Hegel’s Social and Political Thought”. En: <http://www.iep.utm.edu/hegel-soc/>. Consultado el 3 de febrero del 2013.
- Ferrater Mora, J. (2009) *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Gismondi, M. (2008) “From Covenants to Interests: the Evolution of Liberalism”. En: *Ethics, Liberalism and Realism in International Relations*. Londres: Routledge, pp. 17-46.
- Hassner, P. (2010) “Georg W. F. Hegel”. En: Strauss, L. y J. Cropsey, (Comps.) (2010) *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 689-715.
- MacIntyre, A. (1998) *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- Oakeshott, M. (2000) “Las masas en la democracia representativa”. En: *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sabine, G. (1970) “Thomas Hobbes”. En: *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 337-352.
- Schluchter, W. (2011) “Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad”. En: *Signos filosóficos*, Vol. 13. No. 26, pp. 43-62. En: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242011000200003&lng=es&tlng=es. Consultado el 1 de junio de 2013.
- Serrano, E. (2005) “Modernidad y libertad”. En: *Estudios Políticos*, No. 26, Medellín, pp. 9-24.