



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

***Dependencia y emotivismo en el pensamiento de
Alasdair MacIntyre***

Tesis para optar al Grado de Licenciado en Filosofía.

Autor: Nicolás Manuel Pinto Sandoval.

Profesores Guía: Pamela Chavéz A.

Santiago, Chile

Enero de 2014.

Dedicado a mi Dios Creador, magnifico artista, por hacer a un filósofo como yo, millones de posibilidades en el Universo y al final estoy yo, solo yo, tal y como soy. Por guiarme por los caminos de la vida que me llevaron a esta situación, hace cinco o seis años nunca me hubiera imaginado estar así.

Dedicado a toda la gente que me ha apoyado en esta carrera, muy agradecido de ellos, se siempre que puedo contar con ellos; empezando por mi familia y las gentes que he conocido en estos últimos años, amistades, enseñanzas y experiencias que quedaran siempre vivas en mi retina.

Dedicado a mí mismo, porque finalmente hacer algo con seriedad y dedicación en mi vida.

Y dedicado de corazón al hombre que le sobre el tiempo y esté dispuesto a gastarlo leyendo esto, le aseguro que lo invertirá bien.

Siempre tendrán mi gratitud.

Resumen

¿Cuál es la relación entre dependencia y emotivismo con comunidad e individuo según el pensamiento de MacIntyre? Centrado en explicar dichos conceptos en el pensamiento del filósofo comunitarista Alasdair MacIntyre se dividirá en dos capítulos para dar un análisis profundo de cada uno en base a los textos del mismo autor para posteriormente presentar las conclusiones del mismo.

Índice

	Págs.
Resumen.....	III
Índice.....	IV
Introducción.....	1
1. Dependencia.....	5
1.1. Vulnerabilidad.....	5
1.2. Relaciones de reciprocidad.....	7
1.3. Virtudes.....	14
1.4. Educación.....	16
1.5. <i>Télos</i> de la comunidad.....	20
1.6. Subsidiariedad.....	22
2. Emotivismo.....	28
2.1. Lo que había antes.....	28
2.2. El cambio de la Modernidad.....	36
2.3. El alza del emotivismo.....	44
2.4. La situación actual.....	45
Conclusión.....	49
Bibliografía.....	55

Introducción

La base de toda filosofía vinculada a la vida social es la concepción que se tiene del ser humano; base sobre la que crece el árbol del pensamiento.

Existe un debate en el mundo actual, sobre todo tras el colapso del modelo comunista y la crisis relativista en que se sumerge hoy en día Occidente. Tiene sus orígenes en algo que es un rasgo distintivo de la Modernidad: la multiplicidad de formas de concebir al hombre y a todos los aspectos de su vida. Sin embargo, el debate sobre cuál forma de vida es mejor ha degenerado a un punto tal que no ha sido posible sellarlo con algún vencedor claro; la concepción de vida buena ha caído en un estado en que lo bueno es más bien lo que intuye cada uno.

Hay también un estado innegable de descontento en amplias capas de la sociedad con el sistema político-social existente en las democracias occidentales que se manifiesta de las más diversas formas, desde la apatía hasta la abierta hostilidad; han surgido tres corrientes principales sobre cuáles son las causas y las soluciones a la mencionada situación.

La primera es el liberalismo, dominante en nuestro tiempo, muy marcado por la obra intelectual de John Rawls. Simplificado a *grosso modo*, establece una diferencia de origen kantiano entre lo *bueno* -excelencia humana- y lo *justo* -virtud de las instituciones- donde el deber *-la justicia-* está por sobre la virtud *-lo bueno-*. Debe entenderse que esta concepción del mundo se basa en el siguiente presupuesto: somos seres racionales completamente autónomos, capaces de trazar por su cuenta su proyecto de vida y por eso mismo, éste debe ser respetado. Lo que queda más bien es razonar sobre lo justo, que supuestamente es actuar guiados solo por el deber, sin intervención de fuerzas externas al uso personal de la razón. La libertad queda así como el valor máximo, puesto que *la* verdad, o es imposible de alcanzar o simplemente no existe; al solo haber *mi* verdad lo único que es posible es generar espacios de convivencia. Se hace con esto una distinción entre lo privado y lo público, siendo este último dominio exclusivo del debate racional, mientras que el segundo es el espacio donde cada persona hace lo que quiere con su propia vida, pudiendo elegir vivir sin reglas o someterse a la autoridad moral que quiera, siempre y

cuando no salga de lo privado. Los fines de nuestra vida nos los damos exclusivamente nosotros mismos.

Esto se traduce en Derecho en un aspecto importante: para que todos los seres humanos sean tanto iguales ante la ley como libres para crear su propia vida, que el Derecho sea igual para todos dentro de cada Estado, lo que elimina cualquier diferencia entre regiones o grupos sociales dentro del Estado, es decir, solo los individuos tienen derechos; y que éste se base solo en postulados de la razón, otras influencias solo son permisibles si las acepta cada individuo, de lo contrario son coacciones a la libertad.

Un segundo actor es el republicanismo. Para los republicanos la tradición es vista como una atadura que puede impedir el progreso tanto del individuo como de la comunidad misma. Esta última es para ellos un ente que vive en un “eterno presente”, representado mejor que nunca en el diálogo permanente entre los conciudadanos. De hecho, para los republicanos es necesario el vivir en comunidad para que racionalmente se pueda llegar a una concepción de lo mejor, de modo que a la larga haya consenso.

El tercer contendor es el comunitarismo. Surge como un cuestionamiento a la Ilustración y su pretensión de generar valores éticos apartados de la tradición y la religión, y solo dar moralmente cuenta por medio de la razón. Los comunitaristas conciben al hombre como un ser contextualizado, inserto en una historia mucho más grande que él y que lo forma de una manera no digna de subestimación. Para ellos lo bueno lo tienden a definir las culturas e influyen con sus virtudes, tradiciones, historia, cultura y derechos en la formación de los sujetos particulares. A partir de esto es que cada comunidad genera lo justo; por lo mismo, la imparcialidad ética de las instituciones no es posible realmente. Toda institución funciona teniendo ya alguna moralidad previa.

Sostienen, por tanto, que el bien común es algo más que la suma de intereses individuales o la mera defensa de los derechos personales, hay derechos y objetivos imposibles de alcanzar sino es en grupo; el olvidar esto lleva a una atomización de la comunidad. El comunitarismo dice que los individuos no están unidos meramente por el interés sino que por lazos de solidaridad y empatía generados por una convivencia vinculante que va más allá de las propias vidas.

Dentro de esta corriente se agrupa el hombre en cuyo pensamiento se centra esta tesis. Su nombre es Alasdair Chalmers MacIntyre, reputado filósofo escocés nacido en Glasgow en 1929. Se puede decir de él que inició con tendencias marxistas al graduarse del Queen Mary de la Universidad de Londres en 1951 y al iniciar su actividad académica en la de Manchester. Sin embargo, durante los años ochenta vivió una transformación en su vida que lo hizo acercarse y finalmente convertirse al catolicismo siendo desde entonces muy cercano a la tradición aristotélica y tomista. Ha sido acusado de relativismo, concepto que ha terminado muy asociado a los comunitaristas, ya que frecuentemente se ha dicho que tienden a negar una verdad universal sino que cada pueblo construye su propia verdad particular. También se ha acusado a dicha corriente de no ser más que una versión del liberalismo.

Es mejor no sumergirse mucho en el pensamiento de MacIntyre producto que se lo analiza más adelante en la tesis; se ha de mencionar su concepción del hombre. Para el filósofo escocés, el hombre es un ser ubicado dentro de un contexto al que pertenece y fuente de ciertos deberes, puesto que sin éste le sería imposible siquiera pensar en algún proyecto personal de vida y mucho menos realizarlo. Por otro lado, la comunidad le entrega al individuo un sentido de la vida, un *télos*, en base al cual éste puede ordenar sus proyectos y decidir racionalmente qué es mejor y qué peor. A la vez surgen de dicho *télos* una serie de virtudes que sirven de herramientas para cumplir con aquel. Sin embargo, no debe malinterpretarse, como varias veces se ha hecho, de que esto niega la libertad, pues una de las exigencias del correcto ejercicio de las virtudes es que se haga en libertad. Además, el que no se elija el fin principal de la vida no niega la capacidad de poder crear nuestro un proyecto vital personal.

Para dar por finalizada esta introducción, es mejor mencionar el orden del trabajo. El propósito del mismo es hacer un análisis de lo que dice MacIntyre respecto de dos temas específicos: la dependencia y al emotivismo, tratando de revelar la importancia de éstos para la comunidad y el individuo. Por eso mismo esta tesis se divide en dos secciones, cada una dedicada a los dos temas ya mencionados y divididos a su vez en varios subcapítulos. En el primero se analizará paso por paso la importancia de la dependencia en la formación de comunidades y, a la vez, el papel que juega en el desarrollo de los sujetos. El segundo

capítulo empieza con un recorrido histórico con las diversas propuestas de justificación de los códigos morales y la opinión del escocés de cada una. Después se seguirá con un análisis de la situación actual de predominio del emotivismo y sus consecuencias para el debate público. En ambos capítulos, por cierto, hay un texto base. En el primer capítulo el texto escogido es *Animales racionales y dependientes*, y en el segundo es *Tras la virtud*, ambos de MacIntyre. Finalmente, se acabará en una conclusión que tratara de dar resumen de lo aprendido en el cuerpo anterior y explicar la tradición -estrechamente ligada con la religión- como consecuencia de la dependencia y una manera de dar cara al emotivismo, junto con un intento de revalorizarla.

1. Dependencia

Al meditar en profundidad, puede verse que todos los seres humanos dependen durante toda su vida de la convivencia con otros para seguir existiendo y para hacerlo bien. Sin embargo, solo en aquellos momentos de mayor debilidad que a la mayoría se le hace presente dicha condición y reconocen esa dependencia y vulnerabilidad. Es como el viento, solamente se percibe esa dependencia cuando causa un gran efecto o por sus consecuencias, hacen su existencia es imposible de ignorar.

En este estudio de la obra de MacIntyre el lector podrá darse cuenta de la vital importancia de la dependencia y la pertenencia a una comunidad, siendo esta última el tema principal de este capítulo. En este trabajo se mostrara paso por paso la conexión entre ambas para el desarrollo del sujeto y demostrar así la frase «si el hombre se bastase a sí mismo la sociedad sería un lujo»¹.

Para empezar, se ha de definir a la vulnerabilidad misma y hacer una defensa de por qué es algo tan propio como olvidado de la condición humana.

Vulnerabilidad

Es evidente que sin una correcta comprensión de la vulnerabilidad del ser humano las motivaciones de nuestro vivir en sociedad se pierden. Entendida y asumida cabalmente como corresponde esta cuestión se hace, por ejemplo, difícil de aceptar el *estado de naturaleza* hobbesiano: la guerra permanente de todos contra todos, porque si bien cada individuo adulto y sano podría vivir sin ayuda de los otros, es imposible para la supervivencia de la especie tal condición pues nadie puede reproducirse ni llegar a la adultez solo. Es la propia condición humana, la permanente vulnerabilidad y necesidad de ayuda de otros lo que obliga a las personas a vivir en sociedad.

MacIntyre ve un error común en el pensar de los filósofos modernos, ignorar la vulnerabilidad que es un rasgo muy importante en la formación de los seres humanos lo que conlleva una mala concepción del ser hombre. La vulnerabilidad tiene mucho que ver con

¹ La frase es del político e intelectual de tinte carlista y tradicionalista español Juan Vázquez de Mella (1861-1928).

el lado más animal de las personas y la filosofía contemporánea tiende a tratar de olvidar más que negar aquello². Y esto es peligroso pues se ignora entonces la importancia de la dependencia del individuo a los grupos y el valor de las relaciones recíprocas³. Debe tenerse en cuenta que se ha dicho ‘error moderno’ porque ya dos pensadores muy destacados (y a la vez influyentes en MacIntyre) de la Antigüedad y el Medioevo, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, reconocían ya que los humanos somos *animales racionales* diferenciados de las demás especies por su carencia de *phronesis* que es la capacidad del razonamiento práctico según el vocabulario macInteryano⁴, algo de lo que hablaremos nuevamente más adelante.

Lo que es un ser humano en el tomismo es primeramente una persona con un cuerpo –con alma- que es el mismo que tendrá toda su vida, es *su* cuerpo⁵. También es un ser que da y recibe de todo con los demás hombres con los que comparte su vida. Por último, la vida del hombre es una búsqueda permanente de su *télos*. Es el descubrimiento más que la invención de lo que es la vida buena tanto para mí como persona particular con características únicas como ser humano con rasgos en común con todos⁶. Es mejor mencionar que también la filósofa y mística alemana Edith Stein considera la experiencia de la vulnerabilidad como algo particularmente importante en nuestra percepción y uso de la razón⁷.

Hay otra consecuencia del olvido de la vulnerabilidad. Es que la misma es una expresión de la particularidad propia de cada ser humano⁸, todos tienen sus propias fortalezas pero también sus propias debilidades. Pero, ¿y cuál es la diferencia con la forma de actuar de las otras especies? Como expresa MacIntyre:

« (...) las razones para actuar del ser humano se distinguen de las razones de los delfines o de los gorilas porque el ser humano es capaz de evaluar sus razones como mejores o peores»

(MacIntyre, 2001, p. 114).

² Esto es una pena ciertamente, pues si no se saben cuáles son las semejanzas del hombre con otras especies no pueden saber cuáles son las diferencias.

³ MacIntyre, A. (2001), p. 19.

⁴ Aunque admite que en un nivel más básico, como el prever, puede ser llevado a cabo por diversos animales.

⁵ MacIntyre, A. (1992), p. 196; (2001), p. 23.

⁶ MacIntyre, A. (1992), p. 245.

⁷ MacIntyre, A. (2008), p. 192.

⁸ MacIntyre, A. (2001), p. 91.

Gracias a la posesión de un rico y complejo lenguaje los hombres pueden ordenar sus ideas de forma coherente para sí mismos y meditar sobre ellas, pudiendo ser seres tanto morales como racionales decidiendo sobre lo que es mejor y peor en cada encrucijada que les pone la vida. Otra diferencia con los animales es el poder juzgar como buenas o malas sus acciones, trascendiendo los términos de utilidad para satisfacer instintos o apetitos sino que lo moralmente debido y beneficioso, es la diferencia fundamental a pesar de las muchas similitudes⁹.

Ahora bien, el asunto de la vulnerabilidad propia de la condición humana en el pensamiento macintyriano se resolverá mediante la asociación natural desde el inicio mismo de la vida de los seres humanos, lo cual es originado y mantenido por las redes de reciprocidad.

Relaciones de reciprocidad

Como ya se vio, la vulnerabilidad es algo permanente a lo largo de la biografía de todo ser humano. Esto solo es posible si se acepta tener que depender unos de otros mutuamente, lo que origina las famosas redes de reciprocidad.

Las relaciones de reciprocidad son «un medio indispensable para alcanzar el florecimiento humano» como *Razonador Práctico Independiente* o RPI (MacIntyre, 2001, p. 123). Quien carezca de ellas no podrá nunca desarrollar el ejercicio práctico de las virtudes ni lograr los bienes propios de un RPI. El que nunca ha recibido apoyo no solo es que deseara darlo nunca sino que nunca podrá darlo pues para MacIntyre es imposible desarrollarse hasta estar en la posición de maestro y benefactor si nunca fuiste aprendiz o beneficiario. Estas estas redes siempre llevan a cierto orden social que tiene por fin primario facilitar su funcionamiento pero que con frecuencia caen en un proceso de decadencia que usualmente termina no solo por entorpecer sino que por impedir el funcionamiento de las redes.

⁹ « (...) tanto los delfines como el ser humano tiene una identidad animal y un pasado animal» (MacIntyre, 2001, p. 100).

En una sociedad donde se produce exitosamente este fenómeno las instituciones de manera premeditada o espontánea generan lazos de pertenencia de los individuos con la comunidad, que parten del simple logro de la convergencia entre el interés de los particulares y el de la comunidad. Para eso MacIntyre tanto la invocación del mérito y de la necesidad sean fuentes de derechos igualmente aceptadas, donde los derechos de los RPI sean respetados pero también los humanos que tienen una racionalidad limitada o carecen de ella¹⁰.

Así se logra que una sociedad en verdad se rija por las redes de reciprocidad en su ordenación social y política sus proyectos sean primeramente la expresión de las decisiones de los RPI y éstas han de ser coherentes con el ejercicio de las virtudes pues permiten el funcionamiento de estas redes.

En cuanto al reconocimiento de la necesidad cabe centrarse en ella más adelante. En cuanto al mérito, según la opinión de Walzer, es importante para una sociedad ordenada que los individuos reconozcan los rangos alcanzados por los otros y los respeten porque eso permite la organización jerárquica de la misma¹¹. Esto es tan importante como lo es que la comunidad premie por sus aportes al bien común de alguna forma a los individuos que los hacen. Lo que es aun más patente en la sociedad contemporánea donde supuestamente nadie nace miembro de un grupo social y todo reconocimiento ha de ganárselo por sus propios méritos¹². Para «que un individuo pueda cumplir de manera honorable, debe ser responsable de su rendimiento: tiene que ser un agente moral» (Walzer, 1993, p. 273). El reconocimiento bien entendido por su desenvolvimiento como razonador moral en pos de algo que socialmente se considera bueno y que hace que su actuar sirva de ejemplo.

Obviamente esto no excluye el reconocimiento de una igualdad básica¹³. Una persona puede ser conde y otra un campesino pero más importa si se fue un buen ser humano, un buen agente moral en las circunstancias que le toca enfrentar. Sin embargo, a parte de esta igualdad básica toda otra igualdad es solo pretendida y forzada teniendo como único efecto la insatisfacción tanto de aquel que hace algo pero no se le reconoce como el

¹⁰ MacIntyre, A. (2001), p. 153s.

¹¹ Walzer, M. (1993), p. 260s.

¹² Walzer, M. (1993), p. 264.

¹³ Walzer, M. (1993), p. 262.

por el cual al primero no se le reconoce lo que hace y sigue sin hacer por su cuenta nada, por ello «los partidarios de la igualdad a menudo se han sentido obligados a negar la realidad del merecimiento» (Walzer, 1993, p. 271). Se pueden garantizar iguales posibilidades pero no los mismos logros. Por otro lado, una sociedad que se niega a premiar las buenas acciones pierde el derecho de castigar las malas pues ambas son distinciones que separan y señalan a los individuos¹⁴.

Volviendo al tema de la comunidad moralmente sana descrita por MacIntyre hemos dejado claro que ésta ha de formar a individuos capaces de razonar autónoma y responsablemente sus bienes pero para que estos existan debe haber ciertos fines y bienes, reconocidos por la comunidad como tales y según los cuales se educa a los individuos. De no existir éstos, no se podría siquiera soñar con una formación moral para los individuos pues cada uno quedaría en lo que decide bueno para sí y nada más y sin esto no existe un RPI pues requiere de una serie de pautas que le permitan decir que está bien y que no y a partir de eso razonar y decidir¹⁵. Sin estos no puede siquiera haber los vínculos de pertenencia (identificación mutua por compartir algo) que permiten la reciprocidad y sin esta última no puede haber una correcta formación del individuo particular. Se puede decir también que:

«Una comunidad florece, su red de relaciones familiares y vecinales y profesionales florecen, cuando las actividades de sus miembros que buscan el bien común están guiadas por la racionalidad practica» (MacIntyre, 2001, p. 129).

MacIntyre rechaza de plano cualquier planteamiento de que el bien de la comunidad con el de los individuos tienden a chocar o que el interés del grupo no es más que la suma de intereses individuales¹⁶. Desde su perspectiva ningún bien es verdaderamente comunitario sino es también particular y no es particular sino es del grupo. Tampoco el bien del individuo no queda subordinado ni es simplemente el bien común, el sujeto no desaparece cuando surge la comunidad y así como se conserva su individualidad se conserva su

¹⁴ Walzer, M. (1993), p. 266; 278s.

¹⁵ Vayamos al caso de una sociedad donde no se da la formación moral que dice MacIntyre y cada individuo esta a su libertad o suerte. En esta de partida toda noción de guerra justa no puede haber pues esta presupone la aceptación de la sociedad de ciertos valores que reglamentan la misma.

¹⁶ MacIntyre, A. (2001), p. 134.

racionalidad y autonomía moral. Los bienes comunes le sirven de guías al cumplimiento de los suyos propios que ha escogido personalmente pero no los hacen desaparecer.

Ahora bien, para MacIntyre nada de esto puede perdurar ni desarrollarse si no hay un sentido de pertenencia al grupo y éste se forma cuando el individuo forma parte de la administración, uso y defensa de los llamados *bienes comunitarios* de su grupo. Los define, al contrario de Smith que decía que eran «no son más-míos-que-de-otros ni más-de-otros-que-míos» sino que son aquellos bienes que «solo son míos en tanto son también de otros» (MacIntyre, 2001, p. 141). Esto solo es posible cuando la sociedad se ha puesto al servicio de las redes de reciprocidad y las virtudes son reconocidas por todos no solo como educadoras de los individuos como pautas válidas para medir si un comportamiento es correcto o no. En definitiva, al aceptar las virtudes de una sociedad un individuo se integra a la misma y sus redes de reciprocidad, como ejemplifica magníficamente MacIntyre con la palabra *wancantognaka* de la lengua lakota (pueblo sioux) que se refiere a la virtud de «la generosidad que un individuo debe a todos quienes también se la deben a él» (MacIntyre, 2001, p. 142s).

«(...) donde se tiene “una moralidad bien formada, un derecho bien desarrollado y una literatura entendida como bien común de la nación”, éstas no son solamente accesibles a los especiales receptivos, sino que las obras y acciones que encarnan llevan “el testimonio de la sensibilidad llevan “el testimonio de la sensibilidad y la fuerza creadora de un pueblo” como un todo.» (MacIntyre, 2008, p. 214).

Walzer sin duda apoya la idea de que los bienes comunes de una sociedad son clave en originar los vínculos y la pertenencia claves para que ésta funcione y pueda enfrentar los retos de la vida social; de hecho, en base a ellos es cómo se organiza¹⁷. Un sujeto parte de esa comunidad porque el bien de esa gente es también el suyo propio y porque participa tanto en la gestión como en la utilización de los bienes a los que tiene acceso por ser miembro de dicha comunidad. De ahí la importancia de que la gente tenga derecho a participar en la toma de decisiones, al menos sobre los asuntos más inmediatos, quien no es miembro de una comunidad no participa de su política y ese es quien no tiene un vínculo que le haga pertenecer a ella. Sin participación no hay identificación, para que una persona

¹⁷ Walzer, M. (1993), p. 44; 57.

pueda participar y aportar en su comunidad debe haber sido formada como un razonador autónomo lo que equivale que una persona sanamente vinculada a su comunidad es también una persona con verdadera opinión propia. Esto también se caracteriza por la generación de una serie de obligaciones de los individuos, independiente de quienes sean, que hacen que no les pueda dar lo mismo el éxito o el fracaso, la continuidad o la extinción de la herencia común que tienen con sus compañeros¹⁸. Este podría considerarse el origen mismo del Bien Común, la superación del interés individual por algo mayor, más importante y trascendente, algo que genera un compromiso y una identificación del propio bien con el bien de los semejantes en tanto personas como en tanto grupo. Las consecuencias de la ausencia de dicho reconocimiento son visibles en varios momentos de la historia:

«(...) el dominio de ciudadanos sobre no-ciudadanos, de miembros sobre no-miembros, es posiblemente la forma más común de las tiranías en la historia humana.» (Walzer, 1993, p. 74).

Acorde a la opinión de Walzer sobre las relaciones comunitarias siempre generan un contrapunto entre “nosotros” y “los otros”. Naturalmente los hombres se preocupan más y primero de aquellos con los que tienen mayor contacto y eso es así porque tienden a juntarse con quienes consideran sus semejantes, con los que tenemos mayor identificación. ¿Qué deber entonces tiene una persona con foráneos que «son como nosotros, pero no son uno de nosotros»?¹⁹ Se debe tener presente que muchas veces ha de ser el Estado el que fuerza a la gente a votar los ‘muros’ que se construyen precisamente por esa contraposición; es el deseo insalvable de estar con los “como yo” o “mi gente”²⁰. Eso, por cierto, no es algo tan rechazable como a simple vista parece. Si los bienes de la comunidad no estuvieran adscritos a los miembros de las mismas y fueran universales realmente perdería su sentido de ser miembro²¹. Esto justifica la siguiente afirmación:

«(...) las comunidades deben tener fronteras, y bien éstas se determinan en función del territorio y los recursos, dependen de un sentido de vinculación y mutualidad en lo que se refiere a la población.» (Walzer, 1993, p. 62).

¹⁸ Walzer, M. (1993), p. 50; 73; 315.

¹⁹ Walzer, M. (1993), p. 45.

²⁰ La identificación con el grupo va de la mano con la *peculiaridad* del mismo, mayor esta, más cercano el grupo se presenta y mayor compromiso existe pues se hace más cercano. Comparemos el nivel de compromiso de el miembro de una secta y un miembro de la Humanidad con el bien de ambas comunidades (Walzer, 1993, p. 51).

²¹ Walzer, M. (1993), p. 60.

Todo esto se relaciona con el modo en cómo se efectúa esa selección que hace de algunas personas “nosotros” y a otras “foráneos” y también por cierto como uno se hace miembro pleno de una comunidad con derecho a participar de la administración de los recursos comunes y como esta misma sociedad se organiza social y políticamente. Se puede describir el proceso por el cual se hace miembro de una comunidad de dos formas: la primera no es voluntaria sino que automática a lo que se presume que soy y/o debo ser, como por nacimiento, por ejemplo, y la segunda es voluntaria y yo debo mostrar que cumplo con lo que esta comunidad pide que más o menos sea, como la nacionalización de un inmigrante.

Pero ahora este trabajo ha de centrarse en la relación entre generosidad, vínculos, virtudes y razón a la hora de distribuir la ayuda:

«(...) la clase de necesidad y el grado de necesidad dictan lo que debe hacerse, y no quién sea el que la padece. (...) El sentimiento sin la guía de la razón se transforma en sentimentalismo, y el sentimentalismo es una señal de fracaso moral.» (MacIntyre, 2001, p. 146).

Lo mínimo que se deben los seres humanos los unos a los otros solo por ser seres humanos es justicia y decencia y para corresponder con esa «justa generosidad» hay que educarse en las virtudes (MacIntyre, 2001, p. 141). Ciertamente las prácticas de la reciprocidad se van expandiendo desde aquellos grupos que nos son más cercanos y con los que se comparte más hasta alcanzar a los individuos con los que no se tiene en común salvo ser de la misma especie. Esto se ejemplifica en la Antigüedad en la hospitalidad y la misericordia que se consideraba debía a todos, aun los desconocidos. Menciono ya lo dejaba patente en sus palabras «todos los seres humanos poseen una mente que no soporta ver el sufrimiento de los demás» (MacIntyre, 2001, p. 145). El hombre es el único animal que llega a dar la vida aun por desconocidos a los que nunca ha visto. Pero para ayudar de verdad se debe antes razonar:

«(...) son cualidades que se ponen de manifiesto en la actitud ante situaciones distintas: el saber cuándo arriesgarse y cuándo ser precavido, cuándo delegar en los demás una determinada tarea y cuándo hacerla uno mismo, (...). Esas cualidades nos resultan conocidas pues forman parte de las listas más comunes de las virtudes: la audacia y la paciencia del valor, la justicia en el reparto de tareas y alabanzas, (...) se ponen de manifiesto, o no, en el razonamiento práctico de todo agente.»

(MacIntyre, 2001, p. 110s).

Ahí se ve la complejidad que deben tener las redes de reciprocidad y la importancia de un correcto orden de las virtudes pues muchas veces es necesario razonar mucho antes de actuar. Si ayudar a alguien más cercano o un desconocido, por qué razones, cuál necesita más ayuda o de forma más inmediata, si en verdad se puede ayudar a alguno, si el acto genera un mal mayor. La solidaridad necesita templanza, sólo quien practica ambas virtudes es capaz de seguir dando en el futuro indefinidamente²². El objetivo de la solidaridad es ayudar hoy para que el ayudado sea capaz de alcanzar la plenitud de sus propias capacidades y ayudar el día de mañana si se lo piden no que dependa del que lo ayuda para siempre.

Solo quien ha desarrollado su propia bondad tendrá la capacidad de confiar en otros así como solo quien ha recibido ayuda es capaz de darla. En ambos casos se muestra que no puede haber un hombre pleno sin redes de reciprocidad. Ya decía Aristóteles «en la medida en que el ser humano sea bueno, puede confiar en sí mismo, tal como confían en él sus amigos, y viceversa» (MacIntyre, 2001, p. 189).

Hay que mencionar que la importante relación entre el buen funcionamiento de las redes de reciprocidad y la existencia y cumplimiento de los roles sociales. En una sociedad donde el *télos* común es aceptado tiende a producirse una cierta ordenación social natural en la que los individuos reciben por razones independientes a su voluntad roles que deben cumplir para que la sociedad funcione y realicen su *télos* el individuo y la comunidad. Este rol tiene por cierto características que le son propias independiente del individuo que lo ejerce y que se espera cumpla además de su función social. Así, por ejemplo, las características del oficio del molinero son independientes de quién es el molinero. Esto no quiere decir que se pierde la particularidad única del sujeto pues los actos y pensamientos son del individuo siempre en última instancia, independiente de lo que diga la sociedad, un requisito es que cumpla con su función social y con las características dadas a ese rol²³. Es que, parafraseando a otro autor, para comprender los planes de vida de los individuos primero hay que ver y entender los modos de vida que ofrece la sociedad donde estos se forman²⁴. Stein también menciona los roles sociales, a los que se refiere como *tipos*

²² MacIntyre, A. (2001), p. 147ss.

²³ MacIntyre, A. (2001), p. 175.

²⁴ Walzer, M. (1993), p. 59.

sociales. Si una persona es asociada a uno de estos tipos se espera de nosotros cierto comportamiento pero como llevamos a cabo esa labor depende de nuestra particularidad²⁵. Es de hecho una forma de creatividad que desarrolla tanto el papel como al actor²⁶. Sin embargo, es natural que muchas veces estos deseos sean divergentes y a veces choquen frontalmente, esta capacidad del hombre de ir contra los roles impuestos por el grupo o la naturaleza, para bien y para mal, es una de las cosas que lo diferencian de las otras especies. Por otro lado, lo más importante es que los fines del sujeto coincidan con los de su rol, lo que facilita el cumplimiento de ambos. Y esto se logra con mayor facilidad cuando ambos se basan en el *télos* comunitario.

Pero MacIntyre nos lleva un paso adelante, pues dirá que solo hay un modo en que las relaciones recíprocas entre seres racionales puedan funcionar y esa es con la guía de la virtud.

Virtudes

Para el filósofo escocés los seres humanos somos capaces de ver lo correcto en cada situación que se nos presenta, descubrir lo que está bien por medio de la razón. Sin embargo, nuestra capacidad de razonar necesita de la ayuda de las virtudes morales.

Las virtudes son buenas en tanto son beneficiosas para el ser humano como tal en situaciones concretas, nadie actúa virtuosamente sin fundamento, lo hace porque actuar así le hace bien²⁷. Las virtudes sirven como pautas del comportamiento del hombre y por medio de su cumplimiento es capaz de llegar a un cierto fin, concretamente una vida buena cuya concepción va variando según la comunidad. Pero hay algo que no puede olvidarse. Las virtudes solo son entendibles si van ligadas con roles sociales concretos, es decir, cada ser humano para vivir necesita ser parte de una serie de grupos; por ejemplo, uno es miembro de su familia, su pueblo, su oficio, etc. En aquellos se le asignan una serie de obligaciones según el rol que dentro de dichos grupos le corresponden independiente del modo en que llegó a ellos, es a la vez hijo, ciudadano pobre y lustrador de zapatos. En el

²⁵ MacIntyre, A. (2008), p. 226. Stein, E. (1997), p. 352; 448.

²⁶ MacIntyre, A. (2008), p. 227.

²⁷ MacIntyre, A. (2001), p. 83.

pensamiento que MacIntyre intenta rescatar el hombre consigue la vida buena en tanto logra el cumplimiento óptimo de dichos roles. Ahora bien, MacIntyre no niega que esos papeles choquen con el fin común a todos los hombres al igual que podrían chocar con los deseos del sujeto, por ejemplo. Ante la eventualidad de tal situación MacIntyre defiende la postura de los antiguos y medievales de una escala de virtudes más y menos importantes a modo de poder saber sobre qué bien es más importante en cada situación. Aunque dicha jerarquización presupone una finalidad vital que oriente sobre cuáles virtudes son más importantes y cuáles menos; de esto se hablara después.

Solo el ser humano que posee virtudes morales podrá desligarse realmente de sus deseos más simples, superficiales e inmediatos, poder imaginar realístamente los escenarios posibles a los que le lleva cualquier decisión hasta un punto más o menos aceptable en el futuro, reconocer lo mejor en cada caso de manera racional y realizar un juicio práctico como un verdadero RPI sobre lo mejor en cada caso²⁸.

MacIntyre se mostrará muy crítico de la idea kantiana de hacer el bien simplemente porque es lo debido. Para él, un ser humano sano y bien educado desarrolla el deseo de hacer, ser y tener lo que es bueno para sí, siendo éste el principal motor de su actuar, no un mero sentido del deber sino que el deseo de recibir y dar el bien porque me hace bien. Obviamente esto significa que es necesario que dicha persona está orientado hacia un fin mayor que lo guía y lo lleva a actuar bien²⁹. Esto está profundamente vinculado con la capacidad de razonar con respecto de los fines que ha elegido y/o designado³⁰ siendo eso precisamente lo que caracteriza al RPI del que tanto habla el escocés. Sin embargo, para convertirse en eso necesita de la vida compartida con otros a modo de aprender a razonar lo que es bueno en general y lo conveniente para sí en tanto humano y en tanto miembro de algo.

Las virtudes son también las que ordenan e integran los distintos cuerpos intermedios dentro de una misma comunidad política y a los que debe integrarse el individuo para desarrollar su vida de modo que cada uno se preocupe de cumplir con su

²⁸ MacIntyre, A. (2001), p. 114s.

²⁹ MacIntyre, A. (2001), p. 88.

³⁰ MacIntyre, A. (2001), p. 85.

trabajo³¹. Es que todo está conectado en una sociedad y centrado en alguna creencia³². Y lo mismo sucede al ámbito de las vidas humanas particulares, a pesar de las muchas “caras” que uno pueda tener no deja de ser uno, indivisible e irrepetible, se «atribuye una unidad a cada vida humana y con frecuencia (...) concibe dicha unidad como la unidad de una *psyche* singular» (MacIntyre, 1992, p. 246). Todo el razonamiento busca lo siguiente:

«La conclusión de un razonamiento práctico sólido y eficaz es la realización de una acción: aquélla que resulta ser lo mejor que puede hacer un agente concreto en unas circunstancias determinadas.»

(MacIntyre, 2001, p. 111).

El RPI se caracteriza también por su capacidad de ver todas las posibles consecuencias de las opciones ofrecidas³³, aunque claro está, esta capacidad de vaticinio del hombre es limitada. En dicha capacidad propia de todo razonador existe el interés de prever si para seguir algún deseo o razonamiento que ha hecho lo ayudará a ser mejor, a florecer como RPI, que si lo ayudará *qua* ser humano a él o a los que tiene a su cargo³⁴. Pero esto solo será posible en una sociedad donde el *télos* del individuo ya este dado, pues se establece obviamente la pauta que lo guía en su decisión.

Educación

Sin embargo, nadie aprende estas virtudes solo, así como nadie puede enseñar las virtudes que no posee³⁵. Para esto es vital entender que:

«(...) a través de esas relaciones se adquiere y se sustenta no sólo el conocimiento que se tiene de los demás, sino también el conocimiento que uno tiene de sí mismo y que depende del juicio

confirmatorio de los demás.» (MacIntyre, 2001, p. 179).

Pero debe tenerse en cuenta que ningún hombre ha florecido realmente si no han florecido todas las facetas de su vida³⁶, pues aquí no importan las partes sino el conjunto, funcionando en equilibrio. Lo que solo es posible si primero se conoce a sí mismo, sus

³¹ MacIntyre, A. (1992), p. 184.

³² MacIntyre, A. (1992), p. 239.

³³ MacIntyre, A. (2001), p. 93.

³⁴ MacIntyre, A. (2001), p. 104.

³⁵ MacIntyre, A. (2001), p. 107.

³⁶ MacIntyre, A. (2001), p. 134.

fortalezas y debilidades. Pero MacIntyre afirma que el ser humano solo aprende a examinarse y entenderse a sí mismo cuando otros tratan de hacer eso a él, como cuando discuten con él y le piden explicaciones por sus actos³⁷. Podríamos decir que: cuando yo aprendo del otro y por medio de él aprendo de mí bien sea comparándome con él o por lo que él me dice de lo que aprendió de mí, pero para conocer al otro y así a mí mismo debe haber necesariamente una afiliación, sino me relaciono con mis pares es imposible que aprenda algo de lo que yo mismo soy. El único ser humano incomprensible absolutamente es aquel que carece de vínculos³⁸.

Y esto es apoyado por otros filósofos, como el español José Ortega y Gasset con el que se encuentran algunas semejanzas. En uno de sus escritos donde comenta las diferencias entre la sociedad que vio nacer el siglo XX y la de los años treinta se refiere a las diferencias sustanciales que habían en las creencias entre ambas. Ortega dice que todos los hombres para ser necesitan hacer constantemente a riesgo de desaparecer³⁹ pero según él, no nos hallamos forzados a hacer algo determinado⁴⁰. Debido a la necesidad de escoger qué hacer según las circunstancias necesitan apoyarse en creencias que les den pautas y justificaciones a nuestras elecciones. Estas creencias se articulan en sistemas y jerarquías que no necesitan tener una articulación lógica, como los sistemas filosóficos. Ahora bien, hay que decir que estas son *creencias de fe viva*, entendiéndose como creencias a una función del hombre que orienta su conducta porque precisamente cree en ella. Y entiéndase por viva a la fe en algo que esa creencia actúa en sus vidas activamente⁴¹. Esto es precisamente lo que las hace cognoscibles, pues al haber un cierto orden permite revelar en las profundas convicciones de un pueblo hasta llegar a su creencia fundamental⁴². Es más, esas creencias son precisamente mediadoras entre los sujetos y el mundo y dan el sentido en que se basan las explicaciones que se dan a lo que se aprende del mundo o de sí mismos. Pero el español precisamente dice que son las creencias sociales las que tienen vigencia,

³⁷ MacIntyre, A. (2001), p. 174.

³⁸ MacIntyre, A. (1992), p. 241.

³⁹ Lo cual tiene sentido en lo biológico por ejemplo, si nadie hiciera nada por conseguir comida moriríamos de hambre.

⁴⁰ En eso podríamos sin embargo, no estar de acuerdo ya que el ser humano necesita siempre algunas cosas como agua, comida, etc. Aunque las necesidades inmediatas a satisfacer varían según las circunstancias, siempre necesitamos esas cosas pero a veces tenemos sed y otras hambre, etc.

⁴¹ Ortega, J. (2004), p. 4, una fe muerta en cambio es algo donde tengo la idea o la creencia de cierta cosa pero que no significa nada en mi vida, no dirige mi modo de actuar.

⁴² Ortega, J. (2004), p. 2s.

que es la fe o el poder que el pueblo pone en ellas «la realidad, por así decirlo, tangible de la creencia colectiva no consiste en que yo o tú la aceptamos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella.» (Ortega, 2004, p. 5). Es válido decir que después de este diagnóstico, Ortega empezará a hablar que en los tiempos que desde principios del siglo XX en adelante la gente esta liberándose de dicho error de las creencias que últimamente habían sido centradas en la fe en la razón pero que ésta había demostrado ser incapaz de enseñarnos algo verdadero del hombre como tal de manera que éste pudiera ser mejor de algún modo⁴³. Esto según él se debe a que el hombre no es una cosa, no tiene un ser que aprenderse, ni una naturaleza cognoscible, es independiente de su cuerpo o de su espíritu, es mera voluntad que se construye su propia biografía independiente de toda atadura y la gente está empezando a darse cuenta de ello.

Stein se refiere a esto a su vez: «Todos los actos voluntarios son respuestas a algún fundamento que constituye la motivación del acto» (MacIntyre, 2008, p. 199). Entendiéndose a fundamento como causa externa de una acción y motivación como el estado anímico que lleva al acto.

Hasta Walzer sostiene que «no hay conocimiento del yo sin la ayuda del otro. Nos vemos a nosotros mismos en un espejo formado por sus ojos» (Walzer, 1993, p. 283) lo que es particularmente cierto en el caso de la autoestima. Esto por cierto, va muy de la mano con la necesidad de destacar y de reconocimiento de logros personales en la formación de la propia biografía y desarrollo social.

«El autorrespeto no puede ser una idiosincrasia, no es cuestión de voluntad. (...) es una función de la pertenencia, (...) y depende de un respeto igualitario entre sus miembros. (...) aunque ahora con indicios de una actividad más cooperativa que competitiva: “se reconocen a sí mismos reconociéndose mutuamente”.» (Walzer, 1993, p. 288).

Cuando se está solo, sin la posibilidad de compararse con otros que ayuden a ver cómo se es, la gente tiende a atribuirse características que supone tener pero es como se actúa en los momentos en que verdad es necesario tenerlas es que se ve si realmente se tenían o no⁴⁴. Es

⁴³ Ortega, J. (2004), p. 7.

⁴⁴ MacIntyre, A. (2001), p. 113.

vital para el autoconocimiento las relaciones con los otros, el autoconocimiento es siempre un logro compartido⁴⁵. Por ello es tan importante la *veracidad fundamental* pues de otro modo es imposible que uno aprenda de otros y otros de uno⁴⁶. El valor de la verdad es clave en el proceso de vinculación y mutuo descubrimiento entre individuos. Tanto así que MacIntyre dice que aquel que es deshonesto con los otros sin duda lo es consigo mismo y a la vez que poco revela de sí a los otros poco le es revelado y en consecuencia poco sabe de sí.

Tan importante como lo anterior para la formación de un razonador práctico independiente es que los adultos enseñen al niño a que no actúe buscando simplemente complacerles sino que actúe según lo que es bueno y lo mejor para sí y los otros, aunque eso desagrade aun a los que lo han educado⁴⁷. Quien se dedica solo a satisfacer las expectativas de los demás es un ser tan inmaduro como quien se guía solo por satisfacer sus apetitos lo que lo hace un ser vulnerable por ejemplo al despotismo suave de Tocqueville⁴⁸. Un RPI de verdad debe saber actuar guiado solo por aquello que lo hace mejor a él mismo y que genera el bien en otros hasta llegar a ser un hombre que básicamente rechace lo indebido y lo excesivo y disfrute de la moderación y hacer el bien⁴⁹.

Debe recordarse finalmente que una de las características de los buenos padres es que educan a sus hijos de un modo tal que permiten a otros también ser sus maestros pero para MacIntyre esto solo es posible si entienden y les hacen entender a sus vástagos la realidad de la vulnerabilidad y del deber de reciprocidad con todos los seres humanos⁵⁰. Por muy racionales que se sea, es imposible negar la influencia de las circunstancias en las que se vive formado a la hora de valorar lo que está bien y lo que no⁵¹. Esto tiene sentido y valor en las redes de reciprocidad. En definitiva, para cerrar lo que necesita un aprendizaje

⁴⁵ Solo así puedes explotar realmente tus virtudes e intentar paliar tus defectos (MacIntyre, 2001, p. 114).

⁴⁶ MacIntyre, A. (2001), p. 177.

⁴⁷ MacIntyre, A. (2001), p. 102.

⁴⁸ «La voluntad del hombre no se rompió, pero se suavizó, se inclinó y es guiada, los hombres rara vez se ven obligado por ella para actuar, sino que están en constante impedimento para que actúe: tal poder no destruye, pero impide la existencia, no tiraniza, pero comprime, enerva, apaga, embrutece a un pueblo, hasta que cada nación se reduce a no ser nada mejor que un rebaño de animales tímidos e industriosos, de los cuales el gobierno es el pastor.» (Tocqueville, 1946, p. 580).

⁴⁹ MacIntyre, A. (2001), p. 106

⁵⁰ MacIntyre, A. (2001), p. 109s.

⁵¹ MacIntyre, A. (2001), p. 99s.

exitoso, en palabras de Stein, es tanto «la energía vital del individuo, como las oportunidades particulares que se le ofrecen en su entorno» (MacIntyre, 2008, p. 212)⁵².

Sin embargo, para MacIntyre todo esto tiene sentido solo y solo si hay una especie de ancla o pauta que dé sentido a la existencia de virtudes y establezca cierta tabla de medición en base a la cual determinar si algo es bueno o malo en cada situación de manera segura. Como ya se ha visto en su pensamiento no es posible razonar adecuadamente sin dicho parámetro moral que más encima conecta a las circunstancias concretas con los razonadores. He aquí cuando es imperioso detenerse en la figura de un ente muy importante y al que no hemos prestado suficiente atención: el *télos* o fin que la comunidad da a sus miembros.

Télos de la comunidad

Como se ha mencionado antes las virtudes en MacIntyre son pautas que guían el comportamiento del ser racional pero solo tiene sentido en tanto que hay un *télos* respetado por el individuo, que le ha sido dado por su comunidad, que lo hace partícipe de la misma y donde todos los vínculos e instituciones de la misma sociedad apuntan a la consecución de dicho fin común.

Una sociedad moralmente sana y con las cosas claras forma individuos paradójicamente autónomos pero unidos en un *télos* común compartido que los une entre ellos y les sirve de guía a cada uno por separado. Es que el individuo adulto que ha madurado moralmente hasta lograr ser un RPI no pasa por un proceso de depender del grupo a ser independiente de éste sino que de ser un individuo que recibe de su comunidad una educación moral a uno que la da⁵³. He ahí la importancia de las redes de reciprocidad pero he aquí su complejidad: todos saben quién ha recibido y con quién está en deuda pero no a quién puede dar ni cuánto debe dar ni si podrán retribuirnos⁵⁴.

⁵² MacIntyre, A. (2008), p. 212.

⁵³ MacIntyre, A. (2001), p. 119.

⁵⁴ MacIntyre, A. (2001), p. 120.

Pero estas redes van mucho más allá del mero interés personal, no se basan en ayudar solo a los que pueden ser útiles luego. Se basan en la idea de que existe un compromiso, obligación y deber de ayudar a los otros, sea quien sea y que al hacer eso uno se hace un bien aunque no me dé cuenta directamente de aquello.

Pero como con las virtudes, éstas solo se entienden en una escala de niveles para decidir con quiénes se tiene mayor obligación y posibilidad de ayudarles que otros y esto solo es posible si se reconoce estar en un contexto definido por mi tiempo y espacio. Estas se basan en que cada individuo ayuda a los grupos con los que tiene mayores deberes por su mayor vinculación. Hay una preferencia natural e inevitable a los que se consideran más cercanos e íntimos; como a nuestra familia, que a unos desconocidos. Pero también las elecciones varían por otros factores, ya sean el nivel de ayuda que se necesite o cuánto se puede hacer. Esa idea dice que: "yo solo me asocio y ayudo a quien me da la gana según su utilidad para mí", no solo es inmoral sino que muestra la profunda inmadurez, banalidad y falta de principios trascendentes⁵⁵.

Los fines principales de la propia vida no son elegidos por los individuos sino que son dados y en base a éstos se escogen algunos menores y personales, después de todo «la deliberación práctica solo se refiere a los medios y no a los fines» (MacIntyre, 2001, p. 126).⁵⁶ Como antiguamente se consideraba, la libertad y la razón no son fines en sí mismos ni tampoco para elegir los fines de la existencia sino que son medios para lograr un fin superior ya dado.

Hay algo que no se puede pasar por alto al crear un *télos* personal: para que sea propio verdaderamente debe ayudar con el cumplimiento de aquel fin que te ha sido dado: «Si y puesto que hacer esto y aquello es lo mejor para tal tipo específico de persona en estas particulares circunstancias, y tú eres justamente una persona de esta clase, entonces debes hacer esto y aquello» (MacIntyre, 1992, p. 242).

Pero esta complementación para ser verdadera debe ser por los dos lados. El bien de la comunidad es aquel que no solo es provechoso para el grupo sino que también para los

⁵⁵ MacIntyre, A. (2001), p. 135.

⁵⁶ MacIntyre, A. (2001), p. 126.

individuos entendidos como seres particulares⁵⁷. Ciertamente, lo que garantiza la coherencia del grupo no es tanto lo que la gente tiene en común sino que la complementación entre los distintos caracteres de los individuos libres⁵⁸. Para ellos son imprescindibles las virtudes, pues solo con ellas se logra que el beneficio personal sea a la vez de los otros y el de los otros personal.

Sin embargo, para que la educación virtuosa y la racionalidad práctica de cada individuo se desarrollen de forma exitosa, éste debe estar más conectado a los "cuerpos intermedios", por lo cual hay que introducirse en el principio de subsidiariedad.

Subsidiariedad

El principio de subsidiariedad busca impedir el aislamiento del individuo al incluirlo en aquello que le es más cercano y limitar el poder estatal. Es clave para el pensamiento macinteryano.

«Las normas que rigen los sentimientos y determinan lo que es o no adecuado son inseparables de otras de reciprocidad.» (MacIntyre, 2001, p. 137).

En el pensamiento de MacIntyre el Estado moderno está incapacitado de ser el guardián de los valores como usualmente se presenta. Los ciudadanos no son un colectivo firmemente unido por lazos de pertenencia y por eso mismo es imposible el funcionamiento del sistema tradicional de virtudes, anulando así la pretensión⁵⁹. Por lo mismo la participación estatal no puede ser la principal y mucho menos la única para que funcionen las relaciones de reciprocidad y sus virtudes correctamente. Debe ser una participación subsidiaria, apoyando a los que deben llevar el peso principal de la labor: los cuerpos intermedios⁶⁰. Walzer, por cierto, apoyará también las ideas de MacIntyre sobre dichos cuerpos. Para él la mayoría de la gente no tiene ni la noción ni la experiencia real de qué significa ser miembro verdaderamente de un país, es demasiado grande para eso. La pertenencia empieza en

⁵⁷ MacIntyre, A. (2001), p. 128s.

⁵⁸ MacIntyre, A. (2008), p. 221.

⁵⁹ MacIntyre, A. (2001), p. 156.

⁶⁰ MacIntyre, A. (2001), p. 157.

cambio más abajo con nuestra adhesión a los cuerpos sociales menores que son más inmediatos a nuestras vidas⁶¹. Podemos aquí mencionar a Santo Tomás de Aquino que:

« (...) había sostenido que, en el establecimiento de un orden político, los ciudadanos pueden o bien concederse a sí mismos la autoridad, o bien enajenarla de sí mismos, al otorgar a un gobernante la soberanía y el poder de hacer las leyes positivas. Pero también había defendido que, aun en este caso, en la medida en que un gobernante haga leyes positivas que no estén de acuerdo con la justicia, nadie está obligado a obedecer, y que, cuando las leyes imponen algo que es vicioso, se está realmente obligado a no obedecer.» (MacIntyre, 1992, p. 208).

Ya antes se ha mencionado que existe una estrecha vinculación entre familia y comunidad en la educación del individuo para que sea RPI pero eso también se relaciona con la dependencia. La familia es como el Estado, las leyes de reciprocidad no pueden cumplirse ni mantenerse solo con ella, ninguna familia es a la larga suficiente como para que sus miembros logren desarrollarse solos, las asociaciones necesitan aumentar de tamaño, «la familia sólo florece cuando el entorno social también florece» (MacIntyre, 2001, p. 158). La familia como conjunto y sus integrantes por separado necesitan irse asociando en otros grupos para satisfacer sus necesidades.

« (...) el bien común de una familia solo puede alcanzarse en el proceso de conseguir los bienes comunes de la comunidad a la que pertenece.» (MacIntyre, 2001, p. 159).

Ahora bien, este proceso asociativo se basa en el principio de subsidiariedad que enseña que los cuerpos intermedios mayores son posteriores a los menores y que por tanto, no deben inmiscuirse en los asuntos de los menores a menos que estos últimos no puedan cumplir con sus propósitos⁶². Una sociedad sanamente regida por redes de reciprocidad lleva siempre a la gente a asociarse en los cuerpos intermedios. Esto se consigue de un modo y un solo modo: haciendo que los intereses cuerpos mayores coincidan y sean guiados por los de los cuerpos menores, su labor no es mandarles sino ayudarles, y no cualquier ayuda sino la que no crea dependencia sino la que ayuda a ser autónomo, ayudar a cumplir por sí mismos sus propósitos conseguir la satisfacción de lo más básico, las necesidades y anhelos del individuo a la vez que desarrollan y estimulan la libertad de éste. Esos son los propósitos finales de estos cuerpos, ayudar al individuo en lo que no puede por

⁶¹ Walzer, M. (1993), p. 48.

⁶² Loo, M. (2009), p. 394; 399s; 421.

sí mismo y evitar dejarlos solos frente al poder del Estado⁶³. Esto implica que necesariamente que los cuerpos intermedios y la subsidiariedad solo funcionan como deben si la sociedad ha logrado formar un individuo autónomo que gusta no depender más de lo necesario pero no tiene miedo en reconocer su vulnerabilidad, que tiene sus metas claras pero respeta los fines dados por su sociedad.

La primera mención del principio es con Aristóteles el individuo es incapaz de satisfacer todas las necesidades de su vida por lo que necesariamente se va asociando con otros formando los distintos cuerpos intermedios aunque el objetivo en el griego es de que dichos grupos y el individuo a través de ellos consigan el mayor grado de autarquía posible -autosuficiente en la satisfacción de sus necesidades-⁶⁴. Con Santo Tomás el concepto evoluciona hasta tratar de «una sociedad organizada en grupos activos que detentan una amplia autonomía» (Loo, 2009, p. 395) lo que no quiere decir que son autosuficientes sino que están vinculados entre sí complementándose mutuamente pero que a la vez gozan de una amplia capacidad de autorregularse. Fue la tan injustamente denostada Edad Media una época de esplendoroso respeto de este principio. Será con el francés Juan Bodino donde empieza lentamente a abandonarse este principio en pos de las exigencias de la *soberanía*. En nombre del concepto acuñado por el galo quedó personificado en una sola persona toda la toma de decisiones políticas a nombre de una mayor eficacia del cual emanaban órdenes a la que los cuerpos intermedios no solo debían respetar, sino que solo estaban para hacerlas cumplir y que solo pueden existir con permiso del Estado⁶⁵. Es el principio de la justificación filosófica del Estado absolutista y centralizado moderno. Aunque en el pensamiento de Bodino el gobierno, o sea, la responsabilidad de cumplir las órdenes son una atribución de la aristocracia, un modo de lograr un equilibrio entre los nobles entre sí y éstos con el poder real a fin de evitar nuevas guerras civiles como las que azotaron Francia durante el tiempo de este pensador⁶⁶. Con los pensadores liberales se establecerá un feroz rechazo a lo que son los cuerpos intermedios ya que el concepto de libertad usado por ellos tiende a velar únicamente por los intereses individuales y el Bien Común sería nada más

⁶³ Loo, M. (2009), p. 402.

⁶⁴ Loo, M. (2009), p. 394 .

⁶⁵ De Bernardo, J. (1984), p. 227; 233.

⁶⁶ De Bernardo, J. (1984), p. 231.

que la suma de intereses particulares⁶⁷. Desde esa perspectiva lo que más importa es que el Estado garantice una cierta igualdad básica y permita un orden donde los individuos puedan vivir libres y en paz lo que causaba una natural desconfianza hacia dichos cuerpos que veían que alteraban dicha igualdad básica de forma injustificada e involuntaria para ellos además de atar con obligaciones a los individuos, limitando su libertad⁶⁸. Obviamente, se entiende que dicho individualismo no elimina el Bien Común, que es más bien la complementación del interés del grupo como tal con la de los diferentes sujetos. Producto de una mala concepción puesto que si algo defiende la subsidiariedad es la libertad del individuo pero a través de dichos cuerpos que limitan al Estado⁶⁹.

Ahora se puede aprovechar de comparar lo que para MacIntyre son los cuerpos intermedios y el Estado con lo que Stein llama comunidad o *Gemeinschaft* y sociedad o *Gesellschaft*. En la primera el contacto es local, cara a cara, dentro de estructuras regidas principalmente por la costumbre y donde los individuos ven a los otros como sus semejantes y consideran que deben regirlos ciertas pautas de solidaridad por la vida común que hay entre ellos. En la segunda todo es contractual a fin de lograr cierta armonía ya que se carece en una homogeneidad de creencias y por tanto de *télos*. Es que en la *Gemeinschaft* las relaciones interpersonales son de tal modo que es posible describirlas así: ‘descubro que mis fines son míos en tanto son de mi comunidad, estoy dirigido hacia el Bien Común’. En la *Gesellschaft* en cambio siempre están diferenciados. Cada individuo favorece el Bien Común en tanto éste favorece sus intereses⁷⁰. Como se dice: «lo que distingue a los miembros de una comunidad es que hacen de los objetivos de la comunidad los suyos propios» (MacIntyre, 2008, p. 222) son "portadores" de éstos.⁷¹ Esto es vinculable a ese rasgo que define la comunidad inclusiva como la que permite a sus individuos participar de la toma de decisiones.

⁶⁷ Loo, M. (2009), p. 396; 403.

⁶⁸ Loo, M. (2009), p. 397.

⁶⁹ Loo, M. (2009), p. 399.

⁷⁰ MacIntyre, A. (2008), p. 204.

⁷¹ MacIntyre, A. (2008), p. 224.

«El ciudadano que se respeta es un individuo autónomo. No quiero decir autónomo en el mundo, pues no sé qué implicaría eso. Es autónomo en su comunidad, un agente libre y responsable, un miembro participativo.» (Walzer, 1993, p. 290).⁷²

Hay un aspecto de la mente humana que se ha olvidado. Todo RPI es también un razonador político. La política es una parte indispensable de la vida humana, el hombre necesita asociarse para vivir bien y para eso necesita hacerlo en grupo donde son inevitables los conflictos. El modo de resolverlos es la política, en especial si son sobre cómo administrar los bienes comunes de una comunidad. Es anti-natural que se la considere la profesión de algunos pocos "políticos de carrera". Lo cierto es que hay gentes con mayores talentos que tienden a participar más activamente en la política, para que la gente participe más hay que rehabilitar a los cuerpos intermedios en su justo lugar porque éstos son los que se encargan de los asuntos más inmediatos y pequeños que los mueven. Pues es obvio que el poder político debe ser de aquellos que pueden usarlo mejor pero eso también implica que debe haber medios de control de la gente que experimenten los efectos más inmediatos de esa toma de decisiones⁷³. Claro está que el hecho de gobernar no puede ser nunca algo absolutamente igualitario, por muy democrático que sobre el papel se diga que sea, al fin y al cabo ningún pueblo ejerce realmente el poder sino que el poder será siempre ejercido sobre el pueblo sin importar lo participativo que el poder sea.

Respeto a este tema, Stein da una opinión bastante interesante y digna de mención. Ella se refiere a que la *fuera vital*, presente tanto en individuos como en comunidades y que enriquece, tanto como motiva, a éstos en sus empresas, es fortalecida cuando una persona participa activamente en la vida de su comunidad, tanto para el grupo como obviamente para ese sujeto⁷⁴. Después de todo, el carácter de una comunidad procede principalmente de los individuos que participan de sus actividades y los individuos son quienes son por cierto gracias a la vida comunitaria en la que participan⁷⁵. El método más beneficioso para todas las partes de fortalecer dicha vitalidad es cuando los individuos cumplen su papel en la sociedad y a la vez ésta los apoya en sus campañas personales⁷⁶. Es

⁷² Curioso es que toda sociedad sana forma y se forma de razonadores verdaderamente autónomos (en los medios no en los fines).

⁷³ Walzer, M. (1993), p. 294; 313.

⁷⁴ MacIntyre, A. (2008), p. 209.

⁷⁵ MacIntyre, A. (2008), p. 211.

⁷⁶ MacIntyre, A. (2008), p. 212.

a lo que se refiere del concepto de *alma* de la filósofa. El alma -ser de mí- se abre, o sea, se expresa y alimenta cuando yo vivo activamente integrado en mi comunidad⁷⁷. Yo afecto al mundo tanto como éste me afecta a mí, si lo enriquezco éste me enriquece y si éste me enriquece yo lo enriquezco.

⁷⁷ MacIntyre, A. (2008), p. 215. Stein, E. (1997), p. 482s.

2. Emotivismo

El hombre actual está abandonado a sus apetencias y emociones personales e indirectamente a aquellos que tienen el poder para manipularlas, sin capacidad de ofrecer a la propia racionalidad para resistirse.

Eso es lo que MacIntyre le dice a la gente del mundo actual y este trabajo pretende describir y defender dicha opinión. En este caso el eje temático será el famoso libro *Tras la virtud*, probablemente la obra más famosa del autor y donde se refiere de una forma más amena y profunda a la crisis emotivista del mundo presente. Sin embargo, es imperioso que antes se relate el camino que ha llevado a Occidente a ésta.

Lo que había antes

MacIntyre en su *Historia de la ética* identifica tres grandes ramas teóricas de la misma previas a la Modernidad. Primero está la idea que los deseos y disposiciones deben moldearse y educarse para que así cada persona pueda reconocer ciertos bienes y obtenerlos –Platón y Aristóteles-; en segundo lugar la noción de que las reglas morales son parte de una serie de mandamientos divinos donde la obediencia es recompensada y la desobediencia castigada –cristianismo-; y por último, que son solo para poder hacer las acciones que satisfagan mejor los deseos de cada momento –sofistas y Hobbes-⁷⁸.

Se puede decir también que la concepción de la historia de la ética es muy distinta entre las tres posturas presentes en *Tres versiones rivales de la ética*. Para el enciclopedista es la del continuo progreso de la razón desde estados más oscuros en tiempos antiguos a los más iluminados alcanzados en las épocas contemporáneas. Para el genealogista es también la narración de una historia, pero una donde la razón ha sido puesta una y otra vez como justificación de estructuras de poder nacida de intereses originados en la voluntad de poder. Por último, en el lado tradicionalista estaría uno muy distinto, pues si en los dos primeros se ve la narración de una sola historia aquí en cambio es la de dos. Así es, una ruptura fundamental sucedió y la ética se dividió en dos partes enfrentadas.

⁷⁸ MacIntyre, A. (1991), p. 146.

Una se inició con Sócrates hasta la Alta Edad Media, después empezó a hacerse cada vez más difusa hasta que fue reemplazada definitivamente por la otra con Descartes en adelante. Esta es la tesis de Joseph Kleutgen que MacIntyre apoyará⁷⁹. La causa inmediata de dicha discontinuidad será, al contrario de lo que pensó Kleutgen, la incapacidad de la sociedad inmediatamente posterior a Santo Tomás de Aquino de apreciar y utilizar adecuadamente el pensamiento de éste en su conjunto. MacIntyre sostiene que el Aquinate había conseguido algo que nunca se logró antes: trascender y fundir a dos tradiciones morales rivales como eran el agustianismo y el aristotelismo⁸⁰. Sin embargo, para comprender verdaderamente todo el recorrido de la ética es necesario ir muy atrás en el tiempo, mucho antes de la Modernidad.

Podemos describir las sociedades previas a las revoluciones liberales como unas donde el ser humano es concebido como un ser concreto. El "yo" se identifica a sí mismo y es identificado por los otros gracias a su pertenencia a diversos grupos sociales, los llamados "cuerpos intermedios". "Yo soy miembro de una familia, pueblo, tribu, gremio, país, etc." Para conocer al yo esencial no se requiere separar al "yo real" de estas pertenencias pues ellas son parte del ser del individuo en cuestión y lo definen de manera parcial al menos, los deberes y derechos que gana por pertenecer a dichos cuerpos⁸¹. Se puede ejemplificar este concepto corporativo de pueblo en el Antiguo Régimen previo a las revoluciones resultantes de la Ilustración del siguiente modo:

«...el individuo se concebía ante todo como miembro de un grupo, en los que la jerarquía se consideraba como constitutiva del orden social y las autoridades estaban legitimadas por la historia, la costumbre o la religión (Pinto, 2009, p. 25)».

La desaparición de estas sociedades y el triunfo emotivista van de la mano en el pensamiento del filósofo escocés. Pero obviamente, entre las sociedades pre-modernas hay diferencias importantes.

«Ningún ateniense del siglo V (a.C.) pudo actuar como Agamenón y Aquiles. Ningún islandés del siglo XIII pudo haber actuado como los hombres del siglo X (MacIntyre, 1987, p. 167)».

⁷⁹ MacIntyre, A. (1992), p. 88s.

⁸⁰ MacIntyre, A. (1992), p. 195; 210.

⁸¹ MacIntyre, A. (1987), p. 52s.

En la sociedad heroica homérica, por ejemplo, se puede decir que un hombre es lo que hace y lo que hace está íntimamente relacionado con su rango⁸². Por eso es tan importante el contexto social para comprender la moral, como el reconocimiento de los logros personales de parte del resto. Después de todo «el honor lo confieren los iguales y sin honor un hombre no vale nada» (MacIntyre, 1987, p. 160). Sin embargo, el mayor contraste entre el hombre heroico y el emotivista es que el primero asume que el sistema valórico no es algo que se pueda cambiar ni abandonarse cuando se quiera: «La libertad de elegir valores desde el punto de vista de la tradición enraizada en último término en las sociedades heroicas se parecería a la libertad de los fantasmas» (MacIntyre, 1987, p. 162). De ser electivos en el fondo no serían valores, sino justificaciones de los actos personales usables a conveniencia.

MacIntyre posteriormente sigue su historia contando lo que fue la sociedad ateniense. Para los homéricos no había regla moral fuera de la estructura de su comunidad, pero para un ateniense del Siglo de Oro las virtudes proveen ya de modelos con los que puede poner en cuestionamiento la estructura de su comunidad. Es más, el cuestionarse sobre cómo ser un buen hombre y ciudadano es una virtud en sí misma que completa al hombre⁸³. Durante esta época surgen gran cantidad de puntos de vista, entre éstos destacan los sofistas para los que lo justo es nada más que lo que conviene al que tiene el poder de decirlo y justicia es solo lo que en cada lugar se decide⁸⁴.

Para comprender a Aristóteles hay que empezar por señalar que las virtudes morales son solo herramientas para el cumplimiento de una especie de *télos* dado. Esta perspectiva difiere de la Modernidad, que concibe el darse a sí mismo un fin en la vida⁸⁵. La importancia que da Aristóteles a la vida social llegará a tal punto que, según él, ninguna persona puede desarrollarse como un ser moral si no convive con otros y se deja influenciar por éstos, además todo acto que se considera virtuoso es aquél que apunta al ya mencionado *télos*, lo que va contra el pensamiento individualista que domina la presente concepción del mundo⁸⁶. De ahí la importancia del ejercicio de la virtud. Debe tenerse en cuenta que para tener éxito en dicho ejercicio se hace necesario que haya una jerarquía valórica ordenada

⁸² MacIntyre, A. (1987), p. 149; 156ss.

⁸³ MacIntyre, A. (1987), p. 169s.

⁸⁴ MacIntyre, A. (1987), p. 176s.

⁸⁵ MacIntyre, A. (1987), p. 181.

⁸⁶ MacIntyre, A. (1987), p. 187; 197.

por el mismo *télos*. Aristóteles tiene por virtud principal la prudencia, entendida como el razonar sobre qué es lo mejor en cada situación, la búsqueda del equilibrio en lugar de partir de emociones extremas que llevan a malas acciones; sin ella, es imposible seguir a las demás virtudes siquiera⁸⁷. Lo que es central, pues es algo necesario para que un ser humano sea alguien "completo". Y esto, por cierto, tiene mucho que ver con el desarrollo de las inclinaciones y talentos naturales. Se puede establecer aquí un importante punto de choque con el pensamiento ilustrado posterior:

«Actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes (MacIntyre, 1987, p. 189)».

Dentro del aristotelismo, cada actividad humana tiene un *télos* particular como función social. Lo bueno no puede definirse sin un propósito⁸⁸. El mismo filósofo griego establece una diferencia entre *el hombre tal como es* y *el hombre tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial*⁸⁹. El hombre tiene una naturaleza, propósito y funciones que son esenciales a su ser y en base a aquellos se le asignan una serie de papeles sociales de los que ya se ha hablado:

«Con arreglo a esta tradición, ser un hombre es desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tiene entidad y propósitos propios (...). Sólo cuando el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel, 'hombre' deja de ser un concepto funcional (MacIntyre, 1987, p. 83)».

Por eso la *eudaimonia* o felicidad está tanto en comportarse bien como en el vivir bien, que puede entenderse como seguir y perfeccionar racionalmente las inclinaciones. Sin embargo, el modo en que se consigue éste es del exclusivo desenvolvimiento del "actor" pues cada uno debe ver cómo utiliza su libertad, su razón y demás capacidades⁹⁰. Debido a ello MacIntyre establece también que la libertad es requisito para el ejercicio de las virtudes y para la consecución del bien propio⁹¹. Imperioso es mencionar la diferente concepción que

⁸⁷ MacIntyre, A. (1991), p. 80; 188.

⁸⁸ MacIntyre, A. (1987), p. 84.

⁸⁹ MacIntyre, A. (1987), p. 75s.

⁹⁰ MacIntyre, A. (1991), p. 67; 69.

⁹¹ MacIntyre, A. (1987), p. 200s.

se dará, a partir de la Modernidad, a las virtudes. Pasarán de ser herramientas con las que decidir solo formas de cómo obedecer las pautas morales⁹².

Así como las virtudes son necesarias para el desarrollo individual exitoso, lo son también para la vida social. Esto se puede relacionar con la noción de que ética y política van de la mano. Aristóteles las concebía a ambas como buscadoras de la felicidad humana⁹³.

« (...) que la comunidad que careciera de acuerdo práctico acerca del concepto de justicia debía carecer también de base necesaria para la comunidad política (MacIntyre, 1987, p. 300)».

El origen mismo de por qué los seres humanos nos agrupamos no está al parecer solo en la necesidad, sino que en el compartir un mismo sentido de nuestra existencia entre los distintos miembros de la comunidad; de hecho, esa convivencia es lo que hace alcanzar plenitud a nuestra individualidad, pertenecer a un grupo. Algo olvidado en esta cultura individualista:

«La religión es la clave y, por consiguiente, resulta imposible comprender una cultura a menos que comprendamos sus raíces religiosas (Dawson, 1954: 5)».

De toda religión o ideología viene el sentido de la vida que todo individuo que necesita para vivir y ninguno de ellos puede decir que da lo mismo, que no es cierto. Ni en el caso de un nihilista que cree que todo es falso, puede decir que cada uno cree lo que quiere pero eso que otra postura moral puede ser verdad. Por eso mismo, aunque no se admita, la fe común en algo que se cree es sobre lo cual se organiza toda sociedad y su razón misma de existir. Cuando se pretende decir que da lo mismo dicha fe fundamental, equivale a decir que todo sobre lo que construyo su vida es un chiste, lo que equivale que su vida misma carece de valor.

«Si la religión ha de proponer con éxito un conjunto de reglas y un conjunto de metas, debe hacerlo mostrando que la vida a la luz de tales reglas y metas producirá lo que los hombres pueden juzgar independientemente como bueno (MacIntyre, 1991, p. 116)».

Todas las cosas y seres tienen una naturaleza a la que tienden, pues es su propósito, y su cumplimiento les da la felicidad. Este pensamiento sobre el que se organizaba el orden social empezará a ser desplazado con el paso a la Modernidad. Lentamente la voluntad

⁹² MacIntyre, A. (1987), p. 286; 290.

⁹³ MacIntyre, A. (1991), p. 64.

dejará de ser una herramienta para volverse lo único propiamente humano⁹⁴. Esto coincidirá con la desaparición de los vínculos de pertenencia de los individuos a los cuerpos sociales creados en base al antiguo orden. Esto aisló a la gente pues eliminó lo más íntimo que diferentes individuos pueden compartir entre sí, un mismo sentido de la vida⁹⁵.

Para MacIntyre la racionalidad aparece en dos actividades distintas: razonamiento pensante y como herramienta que guía nuestras actividades, en un esfuerzo por seguir a los preceptos que descubre por medio de ella⁹⁶. Esto último es importante, pues se relaciona con el reconocimiento. Debe comprenderse que cuando la gente se pregunta por el bien no lo hace buscando las bases teóricas. Lo que busca es la “moral práctica”, para decidir lo mejor en cada circunstancia⁹⁷. Por otro lado, las normas con las que se miden las acciones, sean racionales o no, provienen a su vez de la razón⁹⁸.

Los seres humanos aspiran a la excelencia, pero sus logros no son medidos por criterios inventados por ellos mismos sino que desarrollados a lo largo de siglos en la tradición acumulada por el ejercicio de algún arte, *technai*, y solo a través del cumplimiento de los parámetros que ésta exige que se puede considerar que un hombre ha alcanzado la excelencia en dicho arte⁹⁹. Mas, como ha enseñado Aristóteles, tampoco son éstas suficientes para desempeñar con éxito la labor de un ser moral y racional, ya sea en un ámbito teórico o en uno racional¹⁰⁰.

Toda teoría moral está siempre ligada a una sobre la naturaleza humana¹⁰¹. En santo Tomás, el ser humano en su esencia -yo soy- se define en tres aspectos: no soy en *un* cuerpo sino que soy *mi* cuerpo; no estoy *en* una comunidad sino que soy *de* dicha comunidad; la vida propia es una búsqueda permanente, puesto que todo ser humano tiene un *télos* central y en base a éste ordena su existencia personal. MacIntyre describe la moral medieval como descansando «en la creación de categorías generales de lo bueno y lo malo y en modos

⁹⁴ MacIntyre, A. (1987), p. 109s.

⁹⁵ MacIntyre, A. (1987), p. 53s.

⁹⁶ MacIntyre, A. (1991), p. 70.

⁹⁷ MacIntyre, A. (1991), p. 71; 128; (1992), p. 242; (1994), p. 102.

⁹⁸ MacIntyre, A. (1991), p. 78.

⁹⁹ MacIntyre, A. (1994), p. 101.

¹⁰⁰ MacIntyre, A. (1994), p. 21s.

¹⁰¹ MacIntyre, A. (1991), p. 138.

generales de entender lo bueno y lo malo» (MacIntyre, 1987, p. 209). Mas estos equilibrios eran muy frágiles, ya que eran resultado de la extraordinaria fusión de tradiciones aparentemente chocantes. El cristianismo absorbió lo que consideraba la sabiduría de los paganos y la adaptó a su pensamiento, generando una escala propia entre las virtudes¹⁰².

«En las sociedades tradicionales, e incluso en la polis griega o bajo el feudalismo, un hombre se define en función de un conjunto de descripciones establecidas mediante las cuales se sitúa e identifica en relación con los demás hombres (MacIntyre, 1991, p. 125)».

Como en la sociedad heroica, los medievales contemplaban su vida social como parte de una comunidad que iba proyectada hacia un bien compartido y que en base a éste se basaba todo su orden social y formas de pensamiento. Esto puede verse en la imposibilidad de diferenciar moral y derecho en los pre-modernos, pues para ellos es imposible la búsqueda del propio bien si no es dentro de la comunidad; no se puede esperar que el Estado solo genere las condiciones para que cada uno busque su propio bien¹⁰³. El rol social y el bien propio están ligados de manera tan íntima que es imposible conseguir el éxito en uno descuidando el otro. «El individuo lleva con él sus papeles comunales como parte de la definición de su yo, incluso en el aislamiento» (MacIntyre, 1987, p. 216). Para conseguir exitosamente el cumplimiento de sus objetivos y desenvolverse como un agente libre y racional inserto en una comunidad, el hombre requiere de virtudes. Para que esto sea posible la tradición debe estar viva, desarrollándose en la historia e incorporándose a la sociedad como "narraciones"¹⁰⁴. La moral entendida como tradición y herencia cultural viva. Por eso el contexto social y la práctica de las virtudes van de la mano, al separarse de lo social, éstas pierden su sentido y son abandonadas¹⁰⁵. Cítese a la tradición aristotélica:

«Lo que me enseña la educación en las virtudes es que mi bien como hombre es el mismo que el bien de aquellos otros que constituyen conmigo la comunidad humana (MacIntyre, 1987, p. 281)».

La ambición nacida en la Modernidad es que la razón pueda constituir una moral auténticamente universal e impersonal en rechazo a aquello que se consideraba irracional como la tradición o la religión; sin embargo, con MacIntyre la tradición enseña que esto es imposible pues ninguna moral es neutra ni desinteresada responde a las necesidades y

¹⁰² MacIntyre, A. (1987), p. 214; 222.

¹⁰³ MacIntyre, A. (1987), p. 212; 215.

¹⁰⁴ MacIntyre, A. (1987), p. 271; 274s; 309s.

¹⁰⁵ MacIntyre, A. (1987), p. 143s; 278; 281s; (1992), p. 225; 242.

dilemas de hombres concretos. Cuanto menos se desligue la moral de un piso concreto más realista y práctico será¹⁰⁶. La tradición funciona como «la posesión y trasmisión de esta especie de capacidad de reconocer en el pasado lo que es y lo que no es una guía para el futuro» (MacIntyre, 1992, p. 167). Esto se ejemplifica en la necesidad de que para investigar adecuadamente la moral se deba tener previamente ciertas virtudes ya desarrolladas hasta cierto punto, lo que es imposible sin maestro alguno que nos lleve hasta el citado nivel de desarrollo¹⁰⁷. La investigación moral como una forma de arte, es más que una profesión o un conocimiento, es un modo de ser y vivir; a eso llevan los buenos maestros.

«Sólo en la medida en que hayamos llegado ya a ciertas conclusiones, seremos capaces de llegar a ser el tipo de persona capaz de dedicarse a tal investigación de un modo que le permita obtener conclusiones firmes (MacIntyre, 1992, p. 94)».

Esta actitud implica que la gente reconoce y se dirige a «una fuente de inteligibilidad más allá de sí misma, fuente que le procurará lo que la ostensión por sí misma no puede» (MacIntyre, 1992, p. 117). Pero no hay que olvidar que todo arte tiene un marco de referencia, una idealización que sirve para medir los resultados de sus maestros y aprendices:

«Todo arte está conformado por cierta concepción de una obra finalmente perfecta, sirve para el *télos* compartido de ese arte (MacIntyre, 1992, p. 95)».

Santo Tomás enseñaba que la investigación moral encajada en el marco de una tradición se basaba en dos distinciones: entre lo que a uno le parece bueno y lo que en verdad es bueno; y entre lo que es bueno según las circunstancias concretas que a los individuos se presentan, teniendo en cuenta el nivel de conocimiento que han alcanzado, y lo que está bien siempre, incondicionalmente¹⁰⁸.

Pero con este “sometimiento” es inevitable el choque con el individualismo de los genealogistas que heredaron de Kant la concepción de que racional es pensar por sí mismo, libre de toda autoridad externa¹⁰⁹. Para los pre-modernos, en cambio, es clave el

¹⁰⁶ MacIntyre, A. (1992), p. 90.

¹⁰⁷ MacIntyre, A. (1992), p. 94; 115; 126s; 170.

¹⁰⁸ MacIntyre, A. (1992), p. 166.

¹⁰⁹ MacIntyre, A. (1992), p. 95; 249.

reconocimiento por todas las partes de la autoridad de los criterios en base a los cuales se afirma si alguna teoría moral es correcta o no.

MacIntyre sostiene que la diversidad moral entre las tradiciones no implica que entre ellas no puedan resolverse las divergencias racionalmente, si se encuentran parámetros de investigación que acepten¹¹⁰. El éxito de Santo Tomás en fusionar dos tradiciones rivales muestra que es posible establecer marcos de investigaciones que las trasciendan y a partir de ahí comparar, debatir, mezclar, etc. Así, por ejemplo, Santo Tomás pudo este extraordinario logro porque era parte de cada una y las conocía a fondo, aunque al precio fuese de ser rechazado por sus contemporáneos¹¹¹. Se necesita empatía para el entendimiento entre distintas tradiciones¹¹².

El cambio de la Modernidad

Caso contrario al Aquinate será el pensamiento de Occam. Él, con su intento de fundamentar la moral en la Revelación, desplazará a la razón, el interés, la naturaleza y la libertad a un plano secundario y limitado. Así los mandamientos divinos se transforman en «edictos arbitrarios que exigen una obediencia no racional» (MacIntyre, 1991, p. 120). Se ejemplifica así:

«Tomás de Aquino casi había logrado civilizar a Jehová convirtiéndolo en un aristotélico; Lutero lo transformará para siempre en un padre despótico (MacIntyre, 1992, p. 124)».

Descendiente intelectual de Occam fue Lutero¹¹³. Para él uno debe obedecer porque sí, sin importar nada más, sea razón o interés, basta con solo tener fe de que se sigue a Dios pues solo la fe nos salva. Ten fe, pues Dios ya ha elegido de antemano a los que se salvan y solo resta tener fe de ser del grupo de los elegidos. Las obras, en cambio, no sirven de nada porque siempre vienen con intereses y esos son siempre malos, al respecto cabría preguntarse, ¿es tan malo buscar la Salvación Eterna y la propia felicidad? La verdadera fe esta en obedecer sin cuestionar.

¹¹⁰ MacIntyre, A. (1994), p. 26.

¹¹¹ MacIntyre, A. (1992), p. 219.

¹¹² MacIntyre, A. (1992), p. 55.

¹¹³ MacIntyre, A. (1991), p. 122s; 134.

Luego, Hobbes legará en su obra la idea de que la sociedad no es más que un grupo de individuos cuya único fin es la preservación de sí mismos. Para evitar la guerra de todos contra todos que hay durante el *estado de naturaleza* se crea un poder que es soberano por contrato¹¹⁴. Sin embargo, la idea del contrato que origina la sociedad y el Estado, sea que se la entienda literalmente como un hecho histórico o como solo una metáfora, implica que debe haber ya una noción de que es bueno y él porque es un deber respetar un acuerdo y eso solo se logra viviendo ya en grupo¹¹⁵. Quizás el error principal de Hobbes es confundir sociedad y Estado. La sociedad es algo natural del ser humano, empezando por la más básica e inevitable, la familia. El Estado, por otra parte, es una herramienta que se crea para organizar mejor las sociedades. MacIntyre señalará que posteriormente a los cambios surgidos con la Modernidad el individuo se vuelve el marco de referencia moral y social, en que el poder por el poder se vuelve cada vez más importante, Dios cada vez más irrelevante como pauta y con una concepción de la naturaleza esencial del ser humano más abstracta¹¹⁶.

Los ilustrados buscaban que sus discursos morales y científicos se justificaran por sí mismos y no en una verdad mayor que sirviera de criterio¹¹⁷. Se buscaba independizar a la moral completamente de la fe religiosa. La fe, para los ilustrados, en el mejor de los casos no añadía nada a la moralidad y en el peor va en contra. En efecto, la religión, en especial la institucionalizada, era muchas veces vista como un obstáculo porque impide conocer tanto al hombre sin "agregados" como a la moral en su esencias mismas. De ese modo, esperaban ellos, se produciría tanto el avance de las investigaciones morales como el acuerdo entre todas las personas respecto de las conclusiones obtenidas racionalmente¹¹⁸.

«El amor a sí mismo es el deseo de la propia felicidad, pero la naturaleza humana tiene una constitución tal que parte de nuestra felicidad se deriva de la satisfacción de nuestro deseo de ser benevolentes con los demás (MacIntyre, 1991, p. 162)».

Esta última cita equivale a que el choque entre deber e interés es imposible, pues al hacer lo debido y evitar lo indebido se consigue nuestra felicidad. La propia naturaleza moral y

¹¹⁴ MacIntyre, A. (1991), p. 132s.

¹¹⁵ MacIntyre, A. (1991), p. 136; 154.

¹¹⁶ MacIntyre, A. (1991), p. 130.

¹¹⁷ MacIntyre, A. (1992), p. 254.

¹¹⁸ MacIntyre, A. (1992), p. 277.

racional es solo definible si se adhiere a ciertos principios que exigen obediencia porque permiten un orden entre el deber y la satisfacción personal.

Se identifica también un antecedente de la actual sociedad de consumo que se describió en el capítulo anterior de este trabajo con Hume. Como él señala, la razón poco influye en nuestras decisiones morales, que son guiadas básicamente por el deseo de placer y el miedo al dolor que se ofrece en cada situación. La razón, por tanto, queda sometida a las pasiones¹¹⁹. Hay que recordar que para él toda idea proviene de una impresión, y en el caso específico de la moral del dolor que se desea evitar y del placer que se busca. No hay, por tanto, preceptos objetivos certeros, sino solo creencias emocionales, ya que impresiones son tan vívidas que se creen reales¹²⁰. El deber no es una obligación racional, solo una poderosa pasión, una cualidad subjetiva de las cosas. Muy por el contrario, en la metafísica pre-moderna lo bueno era una característica propia de las cosas, algo que se relacionaba con su propio *télos*. Como señala MacIntyre, para los modernos el *debe* precede al *es*, al contrario de sus antecesores¹²¹. En base a esto, el “dominio” del sujeto sobre la realidad que lo rodea se hace cada vez mayor. Muchos ilustrados simplemente buscaban justificar los mismos postulados éticos que había heredado de tiempos anteriores pero con otra justificación. Para MacIntyre no hay asombro que estos proyectos fracasaran a la larga. Especialmente porque se elimina el *télos* que justificaba esa moral¹²². El hecho es que, más que las justificaciones de estos valores sean ya distintas, sucede que la concepción de la naturaleza humana que tenían era muy diferente a la antigua, mucho más abstracta, reducida a la potencia de la voluntad individual: «Todos rechazan cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin» (MacIntyre, 1987, p. 78). El individuo pre-moderno creía que el hombre es sin que elija serlo, pero puede elegir cómo serlo. Hoy, en cambio, el ser humano parece que decide cuándo ser lo que es, lo que ha separado al individuo de sus

¹¹⁹ MacIntyre, A. (1991), p. 166.

¹²⁰ Gracia, D. (1989), p. 329s.

¹²¹ Gracia, D. (1989), p. 331ss.

¹²² MacIntyre, A. (1987), p. 79s.

roles y por ello de sus comunidades¹²³. Avizora el dejar atrás a la razón y quedarnos simplemente con la voluntad como base de la moral autónoma personal¹²⁴.

En Francia está Montesquieu. Él consideraba que cada sociedad crea sus normas y formas de justificarlas. Aunque él mismo intenta combinar su relativismo con la creencia en “normas eternas”¹²⁵.

Helvecio era un materialista psicológico que creía que el único motor de las acciones era la búsqueda del placer propio¹²⁶. Sin embargo, defiende tanto una psicología completamente determinista como la ya mencionada, y también cree que es posible transformar completamente la naturaleza humana si consiguen eliminarse las trabas a esto, como el despotismo político y el oscurantismo eclesiástico. Diderot creía, como Montesquieu, en leyes morales eternas pero también que la moral varía en cada sociedad. Él mismo reconocerá que hay deseos que simplemente son incompatibles con otros, lo que fuerza a que haya alguna jerarquía entre éstos. Con Diderot surge una idea que desarrollada será usada como base para atacar la noción cristiana de pecado original: la idea que el hombre es bueno por naturaleza¹²⁷.

En el caso de Rousseau la susodicha naturaleza es distorsionada por las instituciones políticas y sociales. Para que surja el ser humano como tal, con una voluntad buena, hay que eliminar lo existente. El ser humano está limitado por su propia naturaleza para conseguir lo que desea y por ello se organiza en sociedades donde crean instituciones que someten y corrompen a la gente. Pero si Rousseau mismo menciona que el estado de naturaleza es una metáfora ahistórica, la sociedad es connatural al hombre¹²⁸. Rousseau dirá que dichos fines deben provenir de los principios universales que descubrirá cada hombre liberado de estas fuentes de corrupción, aquí hay una incoherencia en el pensamiento de Rousseau: si la sociedad lleva a la corrupción de la naturaleza humana pero a la vez inevitable entonces, o bien, es imposible conocer al individuo previo y natural que el

¹²³ MacIntyre, A. (1987), p. 271s.

¹²⁴ MacIntyre, A. (1987), p. 147 .

¹²⁵ MacIntyre, A. (1991), p. 174s.

¹²⁶ MacIntyre, A. (1991), p. 181.

¹²⁷ MacIntyre, A. (1991), p. 177ss.

¹²⁸ MacIntyre, A. (1991), p. 180-183.

hombre está “llamado” a corromperse; la sociedad de resultar mala solo puede serlo si por los sujetos tienen algo de "malos" desde siempre.

El pensador más importante de la Ilustración es el prusiano Kant. Como nos relata el germano, entre las cosas solo hay una que es incondicionalmente buena: la buena voluntad. Todo lo demás es bueno en tanto se lo use para el bien. Es el cumplir el deber por el mero deber de cumplirlo. Las inclinaciones personales no son nunca completamente buenas, usualmente las mueven intereses egoístas y por ello no debe actuar sino guiado por el deber y nada más –los fines también están exiliados de lo que es la moral-¹²⁹. Nuestra razón está para lograr precisamente eso: identificar lo debido. Y esto se consigue universalizando postulados que pueden exigir obediencia a todos los seres racionales, como el imperativo categórico¹³⁰. No debe olvidarse que Kant postula una ética en la que cada individuo se guía solo en base a su propia capacidad de razonar –moral autónoma- y ninguna influencia externa como la tradición o la religión –heterónomas-, en especial en el debate público¹³¹. Por esto Kant, nota MacIntyre, no se fija en las obras que realiza el agente moral sino que en las motivaciones de éste; en esto se refleja también que Kant fue educado como luterano. Llega a sugerir que nuestro conocimiento no puede llegar a las *cosas en sí* y queda siempre en los *fenómenos*. Esto lo lleva a negar que la metafísica sea algo más que pensamiento, nunca conocimiento como era asumida antiguamente¹³². Esta concepción tan negativa de lo que es algo connatural al ser humano como el tener intereses que son la expresión tanto del vínculo que tiene toda persona con el mundo que lo rodea como de que cada persona es un ser libre e irrepitible. De hecho, denigra la libertad e individualidad mismas, puesto que éstas realmente cobran sentido en base a los intereses diferentes que cada ser humano tiene, siendo así, es posible aventurarse a postular que el interés no es solo algo legítimo, sino que positivo y clave en que los seres humanos sean personas y no máquinas.

Para descubrir dichos postulados a priori simplemente hay que universalizar: “¿si todos hicieran esto estaría bien o mal?”. Sin embargo, esto es criticable, de partida Kant desvincula en exceso la moral de las situaciones concretas en que se da, y eso es algo

¹²⁹ MacIntyre, A. (1991), p. 187; 192.

¹³⁰ Gracia, D. (1989), p. 332s.

¹³¹ MacIntyre, A. (1991), p. 188s.

¹³² Gracia, D. (1989), p. 332; 335.

que él busca, no solo porque quiere una moral racional universal y eterna sino porque su preocupación está enfocada en los motivos más que en los actos mismos como ya se ha dicho. En cuanto a la felicidad, sobre la que se construye la moral, se haya separada de cualquier fin socialmente establecido. Es solamente el cumplir con el deber que se tiene con los postulados de la razón autónoma¹³³. La vaguedad del postulado permite, según MacIntyre, que se pueda hacer universalizable cualquier cosa si usa el lenguaje adecuado.

Por ejemplo, un ladrón entra a mi casa y exige saber dónde está mi madre para matarla. Podría mentirle para salvarla, pero como ya hemos dicho la acción misma no importa sino sus motivos y se ha dejado de lado el contexto además del interés. Puedo universalizar: si todos mintieran la sociedad no podría existir, por tanto, es inmoral mentir siempre. *Ergo*, mi deber es decirle al ladrón donde está mi madre. También puedo negarme a hablar; si volvemos a universalizar y consideramos que si todos se abstuvieran de decir la verdad cuando se las piden el mundo se vendría abajo, entonces parecería que debo decir la verdad y ocasionar la muerte de mi madre, lo que es claramente incorrecto. Puesto que el «imperativo categórico no está limitado por ninguna condición. Simplemente tiene la forma “Debes hacer tal y cual cosa”» (MacIntyre, 1991, p. 188s).

El pensamiento que había heredado la Europa del siglo XVIII de la Antigüedad y el cristianismo era un lenguaje moral en el que la acción buena era la que hacía un hombre bueno y éste era aquel que manifestaba tener virtudes con las cuales podía desempeñar algunos papeles en la vida social. Así se entiende que en los pre-modernos el *debes* tenía una razón, dada por el orden social y que dentro de aquel se justificaba¹³⁴: «Tú debes hacer esto si quieres cumplir tu función de...» (MacIntyre, 1991, 170).

MacIntyre dice que los filósofos al ver el proceso de pérdida de bases de la moral no intuyeron mucho el peligro, sino que lo alabaron ya que concebían el proceso como una liberación del individuo de jerarquías y supersticiones¹³⁵. Se pensaba que el método de las ciencias, muy exitoso como predictivo ya en esa época, podía extenderse a los asuntos humanos de manera que se pudiera conseguir mejoras reales y permanentes de la calidad de

¹³³ MacIntyre, A. (1991), p. 190.

¹³⁴ MacIntyre, A. (1991), p. 163s; 169.

¹³⁵ MacIntyre, A. (1987), p. 85; 88.

vida. Se esperaba crear leyes para predecir la conducta del hombre¹³⁶. Algo transmitido posteriormente a los enciclopedistas decimonónicos¹³⁷.

Al contraponer la tradición y la enciclopedia es posible notar la situación actual del pensamiento de la segunda. Gran parte de sus presupuestos y creencias están ahora abandonados pero aún quedan fragmentos de la misma que permanecen en planes de estudio de diversas organizaciones educacionales como si todavía se creyera en sus postulados, incluyendo al principal: «la creencia de que todo punto de vista racionalmente defendible puede encajarse en cualquier otro» (MacIntyre, 1992, p. 216). Éste fue uno de los dogmas de los ilustrados. Todo argumento racional puede debatir con otro hasta sacar una conclusión definitiva valiéndose solo de la capacidad racional de los seres humanos. Pero, ¿cómo puede ser posible si las premisas donde parten los dos puntos de vista son diferentes? O sea, los ilustrados midieron la verdad con dos distintas tablas y esperaban conseguir iguales resultados.

Debe mencionarse la crítica que hace MacIntyre del intento de los enciclopedistas decimonónicos de justificar racionalmente la moral sin deber nada a la religión –herencia ilustrada-. El ejemplo más claro de esto fue el de Adam Gifford en la Novena Edición de la *Encyclopedia Britannica* con la que pretendía reemplazar a la Biblia como libro canónico y máxima referencia cultural¹³⁸. Anteriormente, las pautas con las que se resolvían los debates morales venían de la religión pero con un mundo en proceso de continua secularización a partir del siglo XVIII ésta ya no podía cumplir con la labor¹³⁹. Sin embargo, la enciclopedia fracasó. Al no conseguir un marco de referencia adecuado y respetado por todos, el debate moral siguió siendo interminable, en especial cuando irrumpieron los genealogistas, que son básicamente para MacIntyre la corriente de la filosofía ética nacida concretamente con Nietzsche que supone una crítica aguda contra todas las corrientes predecesoras.

Como señala MacIntyre, estos últimos siempre criticaron a los enciclopedistas en dos puntos esenciales: primero, consideraban que éstos elevaban a categoría de normas

¹³⁶ MacIntyre, A. (1987), p. 111; 122; 126s; 130; 134s; (1992), p. 55; 216.

¹³⁷ MacIntyre, A. (1992), p. 43; 47; 94.

¹³⁸ MacIntyre, A. (1992), p. 45.

¹³⁹ MacIntyre, A. (1987), p. 72; (1992), p. 236.

universales a lo que no eran más que pretensiones particulares ocultas bajo el velo de ser racionales; segundo, la comparación que hacían los enciclopedistas entre predecesores ilustrados y pre-ilustrados no es más que una forma de encubrir lo que es una sola historia. La de cómo los poderosos han construido sistemas morales que justifiquen su dominación¹⁴⁰: «donde el enciclopedista aspiraba a desplazar a la Biblia como libro canónico, el genealogista pretendía desacreditar la noción íntegra de canon» (MacIntyre, 1992, p. 51). La concepción de la verdad en Nietzsche es una que varía según la perspectiva de cada sujeto particular. Verdad de cada persona en cada circunstancia, agrupadas únicamente en la voluntad de poder que mueve a todos los hombres¹⁴¹. Por tanto, no hay reglas racionales a las cuales apelar, solo estrategias con las que someterse o rebelarse frente a las estructuras de poder que crea toda concepción de verdad dominante en una sociedad. Sin el fracaso de los ilustrados y sus sucesores genealogistas en su justificación moral no hubiera habido existencialistas y emotivistas¹⁴². Como la obra del alemán dice, se ha producido un gran cambio. La superación de la contraposición de la dicotomía entre bien y mal, «cuyo crepúsculo anuncia y testimonia el acontecimiento del nihilismo» (Cortina, 1996, p. 90). Sin embargo, debe señalarse el error que la genealogía postula en su crítica extrema al concepto de postulado, pues para expresarse y desacreditar a sus rivales se ve obligada a terminar usando los criterios mismos criterios que rechaza¹⁴³.

El fracaso del dar término al debate moral por medio de la razón llevó a que solamente quedara el interés personal como parámetro con qué juzgar. Pero como dice el escocés, quienes solo razonan en virtud de lo que les conviene son solo unos seres morales fracasados, a pesar del aire de superioridad que les da su supuesto realismo¹⁴⁴. Más atados que nadie a la cotidianidad, no aspiran a nada trascendente sobre lo que edificar sus vidas y por eso se niegan a hacer algo propio de los seres humanos.

¹⁴⁰ MacIntyre, A. (1992), p. 238.

¹⁴¹ MacIntyre, A. (1992), p. 66; 70.

¹⁴² MacIntyre, A. (1987), p. 151.

¹⁴³ MacIntyre, A. (1992), p. 266.

¹⁴⁴ MacIntyre, A. (1992), p. 288.

El alza del emotivismo

Es posible ver un preludio del emotivismo en Nietzsche: «si la moral no es más que la expresión de la voluntad, mi moral sólo puede ser la que mi voluntad haya creado» (MacIntyre, 1987, p. 146). A inicios del siglo XX se produce con Moore el llamado *giro lingüístico*. Ahora el lenguaje es el centro del debate¹⁴⁵. Su método es fragmentar todo lo complejo en partes más simples hasta aquello que es moralmente necesario¹⁴⁶. Con él también surge la *teoría de la falacia naturalista*, lo bueno, en definitiva, solo puede ser captado por medio de la intuición¹⁴⁷. Su expresión ha sido adoptada posteriormente por aquellos que niegan la posibilidad de derivar lógicamente *ser* de *deber ser*¹⁴⁸.

Scheler hará un último intento de recuperar la moral trascendente con su *sistematización de los sentimientos*. Heredero de Kant, sus ideas parten del:

«(...) rechazo de la ética material de bienes propia de la antigua tradición metafísica, y el intento de superar todas las éticas talitativas mediante una estricta fundamentación trascendental (Gracia, 1989, p. 363)».

Para el previamente a los fenómenos de valoración están los sentimientos que perciben y evalúan las cosas.

En cuanto a la axiología, Scheler dice que ella ayuda a las personas a clasificar según las diferentes categorías: a las personas las llamamos buenas o malas, a los objetos útiles o inútiles y a las sensaciones placenteras o desagradables. Ahora bien, señala el germano que los seres humanos captan estas diferencias mediante la preferencia. «El preferir es apriorístico, y se realiza sin ningún tender, elegir o querer, que son empíricos» (Gracia, 1989, p. 365). También sostendrá lo indefinibles que son los valores:

«No parece demasiado adecuado a la naturaleza de los valores preguntar *qué son*, pues los valores *no son*, sino que valen o pretender valer (Cortina, 1996, p. 76)».

Aunque en definitiva, la herencia que lega su *axiología pura* se resume en las siguientes conclusiones: todo valor es positivo o negativo; todo valor no realizado implica

¹⁴⁵ Cortina, A. (1996), p. 90.

¹⁴⁶ MacIntyre, A. (1991), p. 240s.

¹⁴⁷ Cortina, A. (1996), p. 91.

¹⁴⁸ MacIntyre, A. (1991), p. 243.

el deber de realizarlo y todo valor realizado significa el fin de tal deber; nuestra capacidad de captación de valores está jerarquizada de antemano, por eso podemos preferir uno sobre otro; el bien moral está en preferir un valor superior en lugar de uno inferior y el mal en todo lo contrario¹⁴⁹.

MacIntyre critica, sin embargo, la posibilidad de que *bueno* sea un concepto imposible de definir y analizar puesto que, según Moore no es fragmentable. A parte de que Moore con su teoría define ya de algún modo lo *bueno*, y necesita de algún conocimiento, si no es posible entender y estudiar lo bueno la teoría misma es incomprendible.

Es con Stevenson que empieza a prefigurarse lo que será el emotivismo con mayor precisión. En sus teorías las palabras morales tenían siempre un significado determinado por la respuesta afectiva que produce, surgiendo así lo que es el uso que se da del término. Es posible sintetizarlo en «me gusta esto, haz lo mismo» (MacIntyre, 1991, p. 248). Eso significaría que toda moral no es más que la expresión de sentimientos. Pero es débil el argumento en cuanto a que al argumentarse que algo es “justo” no solo no es una expresión emotiva sino que también se intentan dar razones suficientes para que cualquier interlocutor racional lo tenga también por justo¹⁵⁰. De tener razón Stevenson, el desacuerdo moral es un debate interminable pues no hay modo de decir quién tiene la razón, sobre gustos nada está escrito¹⁵¹.

La situación actual

Ahora bien, como ya se ha mencionado antes, en todas las sociedades a los individuos se les asignan por diferentes razones distintos papeles o roles sociales que influyen en su individualidad pero no la determinan¹⁵². Pero el uso que hace la argumentación emotivista de estos papeles es muy diferente; éstos reemplazan a la verdad como la pauta a seguir y son usados como ejemplos por su eficacia en realizar su labor¹⁵³. En consecuencia, no

¹⁴⁹ Cortina, A. (1996), p. 78.

¹⁵⁰ Cortina, A. (1996), p. 91.

¹⁵¹ MacIntyre, A. (1991), p. 249.

¹⁵² MacIntyre, A. (1987), p. 47s.

¹⁵³ MacIntyre, A. (1987), p. 49ss.

existe realmente *todo lo que el hombre es* sino que sería simplemente una construcción social, no hay pautas dadas que lo lleven a algún *télos* natural. El *yo* es mera y pura posibilidad de cambio y autoconstrucción. Pero, como advierte MacIntyre, el *yo* asumido como mera voluntad...:

«...por un lado separado de sus entornos sociales, y por otro carente de una historia racional de sí mismo, asume al parecer cierto aspecto abstracto y fantasmal (MacIntyre, 1987, p. 52)».

Una de las críticas de MacIntyre a los liberales es la concepción del ser humano que tienen, al centrarse más en su individualidad sin comprender que ésta se encuentra incompleta sin la comunidad¹⁵⁴. La moralidad no compartida carece de valor real y sólo lleva a una sociedad de gente preocupada únicamente de su bien personal, sin pensar en sus semejantes más que como herramientas y se debe precisamente a que ésta tiene por razón verdadera de ser establecer modelos que sirvan de guías a la hora de tomar decisiones¹⁵⁵. Una moral desconectada del contexto donde viven los individuos está condenada al fracaso.

Según MacIntyre, el hecho de que los ilustrados en muchos casos se apropiaron de las virtudes de las épocas anteriores pero a la vez las vaciaron de significados y por eso al institucionalizarlas llevarían a terribles resultados, como el Terror francés revolucionario o los totalitarismos del siglo pasado¹⁵⁶. Es el intento de reinventar el lenguaje moral en base sólo a la voluntad y a la ideología lo que lleva a estos resultados, al parecer del escocés.

Pero, en definitiva, eliminadas las virtudes, sea del modo que sea, lo que queda de la vida «se disuelve en una serie de momentos presentes separados, en la que la unidad de la vida humana se pierde» (MacIntyre, 1987, p. 297). En definitiva, un mundo donde cada persona se preocupa de sus necesidades personales y no a muy largo plazo, el mundo donde se busca lo nuevo constantemente a fin de despertar los sentidos como único motivo de vivir, pues ya no hay sentido trascendente.

Para el pensador escocés, los debates morales han caído a un punto tal que se han vuelto inacabables pues se carecen de pautas morales universalmente aceptadas en las

¹⁵⁴ MacIntyre, A. (1987), p. 307.

¹⁵⁵ MacIntyre, A. (1987), p.307s; 325; 328.

¹⁵⁶ MacIntyre, A. (1987), p. 292s.

sociedades occidentales modernas con las que comparar las distintas opiniones¹⁵⁷. Es innegable que ningún código moral puede hallar fundamento fuera de un contexto concreto para personas concretas, solo entendido esto es posible justificar de forma racional normas morales impersonales y objetivas¹⁵⁸.

El emotivismo triunfante hoy en día es la doctrina según la cual los juicios morales son solo expresiones de preferencia. Por ello mismo, pues sólo muestran a lo que inclinan las actitudes y las sentimientos. Por ello, darle la razón a alguien en un debate moral resulta a la larga imposible pues no se puede determinar que alguno tenga razón, porque ninguna “emoción” puede ser más verdadera que otra¹⁵⁹. De lo que acusará MacIntyre a los emotivistas será de confundir las expresiones de preferencia personal y las expresiones valorativas, unas dependen de la fuerza de la opinión y las segundas son independientes de dicha fuerza¹⁶⁰. Es en el fondo confundir el significado de un término con el uso que se le da.

Aunque el mismo MacIntyre está de acuerdo, al menos en principio, con una de los argumentos de los emotivistas¹⁶¹: todo sistema moral necesita de justificaciones que a su vez necesitan ser justificadas y para no caer en el absurdo del infinito requieren al final de una razón final donde su planteamiento que se justifique por sí misma y cuyas elecciones, según los emotivistas sería un acto no racional sino que arbitrario e injustificable. En definitiva, la muestra de una preferencia emotiva en la que el individuo adopta principios a los que confiere un poder sobre él: «los valores son creados por decisiones humanas» (MacIntyre, 1987, p. 43).

Como consecuencia del éxito del emotivismo es que MacIntyre concluye que la gente actualmente carece de criterios racionales para valorar moralmente las opciones que la vida ofrece, pero «el yo emotivista carece de tales criterios» (MacIntyre, 1987, p. 50). Al ser imposible terminar el debate estamos condenados a no alcanzar consenso moral alguno

¹⁵⁷ MacIntyre, A. (1987), p. 21; 24s; (1992), p. 217.

¹⁵⁸ MacIntyre, A. (1987), p. 35.

¹⁵⁹ MacIntyre, A. (1987), p. 26.

¹⁶⁰ MacIntyre, A. (1987), p. 28ss.

¹⁶¹ MacIntyre, A. (1987), p. 23; 36s.

lo que tiene efectos en la política¹⁶². La política moderna, sea cual sea la ideología que compita, no es representante fiel de una sociedad regida por las virtudes¹⁶³. Ésta se encuentra más relacionada con Maquiavelo, el heredero de los sofistas y precursor de los modernos o iniciador del tiempo en que el poder soberano dejará de sentirse sometido a la ley moral, a partir de entonces es con la *Realpolitik* que se justificará al Estado para hacer lo que sea en pos del bien de la nación –el fin justifica los medios-¹⁶⁴.

Cuando existen aquellas normas toda cuestión moral puede resolverse dentro de la comunidad¹⁶⁵; en los periodos que tales códigos han caído en desuso e irrespeto todo debate tendrá solo soluciones momentáneas cambiando de posición tanto como quien cambie el que detente la mayor autoridad.

¹⁶² MacIntyre, A. (1987), p. 310s.

¹⁶³ MacIntyre, A. (1987), p. 313.

¹⁶⁴ MacIntyre, A. (1991), p. 127s.

¹⁶⁵ MacIntyre, A. (1991), p. 129

Conclusión

«(...) en tales sociedades [pre-modernas], la religión no fue, como es característico, un aspecto de la vida separado y segregable, sino que fue, más bien, el modo como cada aspecto de la vida se ponía en relación con lo divino (MacIntyre, 1992, p. 239)».

Son muchas las cosas que enseña MacIntyre. Primeramente que quizás una de las mejores definiciones de la Modernidad sea de un periodo dominado por el voluntarismo y el constructivismo. La creencia que con la pura voluntad y capacidades propias se puede hacer la realidad y al hombre mismo como olvidando los límites de las capacidades personales. No hay peor error que ir contra la realidad e insistir en ello. Sin embargo, esto requiere conocimiento de lo que cada uno es uno, pero para cada persona lograr aquello es muy difícil si no imposible cuando carece de compañía.

La dependencia, entendida como la incapacidad de autosuficiencia absoluta del individuo, es permanente en todos los miembros de la especie humana. Es la razón primera de que estos se asocien y formen comunidades, lo que garantiza a la larga, la supervivencia de la especie. Pero no es lo único, puesto que toda comunidad se basa en algo esencial: un sentido de la vida que todos sus integrantes comparten y sobre el cual se organiza la sociedad y cada uno realiza su vida. De ese sentido nacen las tradiciones, esenciales para la supervivencia de las sociedades a lo largo del tiempo y la formación de los individuos. Su abandono estaría ligado estrechamente con el emotivismo, puesto que se elimina el vínculo común y se aísla a la persona.

Entre los ideales ilustrados que movieron la Revolución Francesa iniciada en 1789 hay uno que es clave: la noción que la voluntad racional y libre del ser humano es soberana absoluta de sí misma y que no debe dar cuentas ni a la tradición ni la religión. Lentamente se empezaba a concebir un mundo donde la moral pública fuera dictada solo por la razón y aquellos elementos que se consideraban un impedimento para el ejercicio autónomo de la misma. Sin embargo, esta teorización se mostrará insuficiente para justificar las pautas morales existentes y para generar leyes que permitan un desarrollo social y moral de las personas. Los ilustrados habían cometido un error garrafal, iniciado muchos años antes que

ellos y que aun hoy no se ha solucionado. Era que habían eliminado las pautas con las cuales se usa para "medir" la verdad, las que eran reconocidas por todos los miembros de un debate como una autoridad válida.

La conciencia de la dependencia y el vivir en comunidad es vital para el buen desarrollo de individuos con autoconciencia de su propia particularidad irrepitible, como del que sean entes morales capaces de resolver por su cuenta los dilemas que la vida les presenta. Sin embargo, la capacidad de razonar del individuo es limitada y requiere de ciertas pautas que debe seguir; éstas provienen de una tradición, que es el saber acumulado por siglos y siglos. Para mayor claridad es imperioso mencionar la estrecha relación entre esta última y la fe religiosa, como partes de la herencia cultural de un pueblo. La religión es ese sentido compartido por el cual la gente se asocia en comunidades diferentes, base sobre la cual se organizaban todos los demás aspectos de la vida individual y comunitaria, mas con el paso del tiempo nace siempre tradición que se transforma en el sostenedor a largo plazo de los grupos humanos. Así puede entenderse que no puede nacer tradición alguna sino hay una "creencia unificadora" puesto que sin la segunda no hay comunidad, pero la segunda requiere enraizarse en lo profundo de las venas de la gente, volverse parte de la primera para continuar.

Es precisamente del orden social creado a base de dicho *télos* común el origen mismo de los parámetros con que se "mide" la verdad. Sin embargo, personalmente no creo que eso impida la posibilidad de parámetros racionales, los seres humanos a pesar de toda la diversidad somos parecidos al fijarnos bien, tenemos muchas veces los mismos problemas, intereses e inclinaciones, aunque nuestras respuestas varían, muchas veces van al mismo objetivo.

En la Edad Media los normativos morales provenían de la Iglesia, se suponía que la conjunción de la Revelación o Sagradas Escrituras, la Tradición y el Magisterio eclesiástico, reconocida como autoridad digna de acatamiento en estos asuntos, proveyeran de respuestas a estos interrogantes. Pero esto se acabará con la revolución luterana y su libre interpretación de la Biblia. Prescindiendo de las otras dos, las Sagradas Escrituras quedaron sometidas literalmente a la voluntad del que las leyera.

Debido a lo mismo, muy pronto los protestantes se dividieron en innumerables pequeños grupos, todos en disputa con el resto. Para evitar más problemas se supusieron dos respuestas: la primera fue la creación de las llamadas *iglesias nacionales*, encabezadas cada una por el propio soberano del respectivo Estado, o que todo el orden público se basara en las leyes que dictaba el soberano, dejando la religión en lo privado, en ambos casos bastante similar a lo que desarrolló el Imperio romano. En definitiva, el cristianismo tradicional pasaba de ser la pauta moral sobre la que se edificó toda una civilización y a la que se sometían los gobernantes, a ser un montón de pequeños grupos sin peso. Quedaba sometido a la autoridad del Estado. Con el paso del tiempo, surgirán filósofos que promoverán esto, dejar la religión en lo privado. Pero esto quizás es tener un mal concepto de lo que es la fe -y la tradición-.

La religión y la tradición, o las ideologías en su ausencia, son el sentido de la vida que todos necesitan, como dijo una vez el escritor español Juan Manuel de Prada: « *quien deja de creer en Dios, no pasa a no creer en nada, necesita llenar ese hueco con otra cosa y de ahí nacen las idolatrías*»¹⁶⁶. Es válido cuestionar a los liberales con la siguiente pregunta: ¿aquello que da sentido a toda nuestra existencia no debería participar siempre de todos los aspectos de la misma? Desde el punto personal del autor de este texto es injusto que se diga que deben dejar de lado las convicciones más íntimas en base a las cuales se hace vida porque se considera que son "inoportunas". En tal caso, se puede cuestionar sobre el derecho de estos pensadores a ejercer tal coacción sobre los otros, y es más, si ellos mismos en base a su ideología no están siendo irracionales. ¿Por qué sus ideologías pueden poner las pautas del debate público y participar de éste? ¿Porque son racionales o científicas? ¿Cuántas de éstas sonaban como sistemas perfectos e irresistibles pero llevadas a la realidad, tarde o temprano, han fracasado con terribles consecuencias?

Al caer en un profundo individualismo, las sociedades occidentales han eliminado dichas pautas y, con ellas, a los vínculos comunitarios que daban sentido a la vida. En consecuencia, ahora cada persona debe darse a sí misma el télos de su vida, lo cual significa también el fin de toda concepción compartida de verdad. Lo que queda, es lo que denuncia

¹⁶⁶ Entrevista a De Prada realizada por Gonzalo Altosano en el programa *No es bueno que Dios esté solo*, transmitida el 17 de junio de 2012 por el canal español *Intereconomía*.

MacIntyre, el emotivismo, entendido como que se niega la existencia siquiera de verdad y se concibe que cada uno intuye lo que está bien. Pero, ¿cuál es el origen de todo esto?

En la humilde opinión del autor de este escrito, es una diferente concepción de la esencia del ser humano. Leyendo al escocés, es posible notar un cambio lento desde fines del Medioevo hasta estos días. Si en tiempos pretéritos la esencia del mismo integraba una gama de aspectos que, por así decirlo, ponían al ser humano inserto en un contexto concreto donde nacía y que lo definía, uno que era particular y único aunque a la vez compartido por todos. En busca de una “esencia pura” del hombre, desplazando al olvido o al anecdótico a cosas que antes se consideraban vitales y subestimando su importancia en el desarrollo de las personas, así el concepto de hombre se fue haciendo cada vez más abstracto. Es entonces que la voluntad va adquiriendo más y más relevancia, mientras que aquella realidad externa a cada individuo se desvanece lentamente. El hombre empieza a decidir sobre lo que nunca había decidido pues su voluntad no tiene límites. Aquí se puede dejar una frase para ayudar al lector a pensar, del abogado español Benigno Blanco, «cuando todos se ríen del que dice "es bueno", solo queda el que dice "yo quiero"»¹⁶⁷. Es peligroso concebir al hombre tan desconectado de lo que le hace ser lo que es, cosificarlo en nombre de una libertad abstracta lo puede hacer perder la concreta.

La religión y la tradición son construcciones que se renuevan constantemente, la acumulación de siglos y hasta milenios conocimiento a base de ensayo y error, del pensamiento de muchos pensadores que hicieron de estas el centro de sus vidas y de las decisiones de tanto individuos como de comunidades. Es inmoral dejarlas de lado porque no son supuestamente racionales. Como dijo alguna vez, en una época ya lejana, el sabio profesor hispano Francisco Elías de Tejada: «De donde resulta lo absurdo de la postura hoy desgraciada y estúpidamente en boga que suele contraponer tradición frente a progreso: ya que no existe progreso sin tradición, ni hay tradición sin progreso». Verdaderamente la falta de progreso puede resultar en inmovilismo y anquilosamiento, pero la falta de tradición en falta de sustento, como un árbol que se dobla al primer viento fuerte; las comunidades fuertes, en cambio, son las seguras de sí, las que conocen su pasado y saben lo que son y

¹⁶⁷ Oración pronunciada en el programa de debates *Lágrimas en la Lluvia*, capítulo 72, sobre la Cultura de la muerte, producido y transmitido el 22 de abril de 2012 por el canal español Intereconomía.

con ello enfrentan el futuro. Del mismo modo se puede hablar de la t́elos compartido, cuando ́esta se pierde los pueblos lentamente desaparecen.

Si se ven detenidamente, tradici3n y religi3n son quizás verdaderas expresiones de la raz3n y la libertad del ser humano, barreras que lo defienden de los que detentan el poder y que permiten el verdadero ejercicio de las ́ltimas. Concepciones de lo que cada uno verdaderamente es como un ser concreto, complejo y en relaci3n a todos los aspectos de su vida como partes de su esencia misma. Son lo que vincula el “yo” presente con todo el pasado acumulado que me ha llevado hasta aqu3, acercándolo verdaderamente a lo trascendente. Eso puede relacionarse con el sinsentido en que mucha gente vive hoy en d3a, un vac3o existencial que se intenta llenar hasta el hartazgo con la euforia del placer f3sico. De ah3 la preocupaci3n, quizás excesiva, por la calidad de vida, en lugar de lo importante de verdad, el sentido de la vida, que requiere un t́elos.

Los que arrinconan y aniquilan las tradiciones en nombre de la libertad abstracta de un individuo abstracto eliminan al mejor freno contra el abuso de un Estado con planes, por ejemplo, de ingenier3a social. Como dijo el escritor espa3ol Jos3 Mar3a Pemán: «¿Para qu3 esas libertades que nunca el pueblo ha buscado? Libertad siempre la hubo para lo bueno y lo cristiano: Si quieren otra...es que quieren libertad para lo malo»¹⁶⁸. Lo que se es como pueblo define a los individuos y lo que son los sujetos caracteriza y determina al colectivo. Si no se defiende el sentido sobre el que se construye lo que se es, entonces por nada vale la pena enfrentarse a los abusos de los que detentan alg3n poder.

Rompiendo con ellas y mandándolas a la casa a juntar polvo y ser tomadas cada vez menos en serio nada se construye. Entre algo así y la pretensi3n cient3fica ocurrida a alg3n hombre en su casa, parece bastante s3lido quedarse con la religi3n y la tradici3n como pautas morales de la vida en base a las cuales razonar y tomar decisiones. Finalmente se abre el velo de la ignorancia, desaparecen sombras y se disipan nieblas y es posible comprender algo, una verdad: muchas veces se tiende a usar intelectual y sabio como sin3nimos pero de hecho son ant3nimos. Un sabio ve el mundo que lo rodea y en base a esto crea su pensamiento, somet3ndose a la realidad; un intelectual es el caso contrario, crea su pensamiento y en base a ́ste busca que la realidad cambie, o sea, busca someter a

¹⁶⁸ Extracto del poema dramático, llevado luego al teatro, de 1934 *Cuando las Cortes de Cádiz*.

su voluntad todo a su alrededor. El sabio respetará la tradición y la fe a las que pertenece y las usará de base para enfrentar los problemas del presente y el futuro; el intelectual tenderá buscar reemplazarlas con su ideología. Es deber y necesidad de cada uno debe decidir cuál camino prefiere.

Bibliografía

Obras principales

MacIntyre, Alasdair (1987) [1981]. *Tras la virtud*. Traducción de Amelia Valcárcel. Barcelona: Editorial Crítica.

MacIntyre, Alasdair (2001) [1999], *Animales racionales y dependientes*. Traducción de Beatriz Martínez de Murguía, Barcelona: Paidós Ibérica, 1ª edición.

Obras Secundarias

Chius, Sergio (2007). “MacIntyre y la comunidad comprometida con las virtudes del reconocimiento de la dependencia”. *Portal: producciones en estudios sociales*. Nº 3: 25-32.

Cortina Orts, Adela & Emilio Martínez Navarro Torrejón de Ardaoz (1996). *Ética*. Madrid: Editorial Akal.

Dawson, Christopher (1954). "The Study of Christian Culture". En *Medieval Essays*. Londres: Sheed and Ward.

De Bernardo Ares, José Manuel (1984). “Los poderes intermedios en la *República* de Jean Bodin”. *Revista Nueva Época*. Nº 42: 227-237.

Escalante Gonzalbo, Fernando (2002). “Revisión de *Animales racionales y dependientes*”. *Revista Areté*. Vol. XIV. Nº 1: 143-148. Traducción de Beatriz Martínez de Murguía.

García Rubio, Mónica (2007). “Una introducción al comunitarismo desde la perspectiva del derecho político”. *Revista Aposta*. Nº 34: 1-14.

Gracia, Diego (1989). *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema.

Haya Segovia, Fernando (2008). “Sobre el problema de la empatía”. En *Para comprender a Edith Stein*. Madrid: Editorial Palabra. Edición de Urbano Ferrer Santos.

Lisón Buendía, Juan Francisco (2003). “Democracia republicana y comunitarismo”. *Revista Daímon*. Nº 29: 87-100.

Loo Gutiérrez, Martín (2009). “La disciplina constitucional del principio de subsidiariedad en Italia y Chile”. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*. Vol. XXXIII: 391-426.

MacIntyre, Alasdair (1991) [1966]. *Historia de la ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós.

MacIntyre, Alasdair (1992) [1990]. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*. Traducción de Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones Rialp.

MacIntyre, Alasdair (1994) [1988]. *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Traducción de Alejo José G. Sison. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias.

MacIntyre, Alasdair; Margarita Mauri; Joan Carles Elvira; Begoña Roman; Antoni Bielsa & Carmen Corral (1997). *Crisis de valores. Modernidad y tradición*. Barcelona: EdiEuro.

MacIntyre, Alasdair (2008) [2006]. *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*. Traducción de Feliciano Merino Escalera, Granada: Nuevo Inicio. 1ª edición.

Mauri Álvarez, Margarita (2003). “Conocimiento, vida y virtud moral”. *Revista Convivium*. Nº 16: 159-174.

Merino Escalera, Feliciano (2008). “La noción de tipo como base para una nueva filosofía de la cultura”. En *Para comprender a Edith Stein*. Madrid: Editorial Palabra. Edición de Urbano Ferrer Santos.

Monsalve Medina, Luisa (2007). “Moralidad y tradición: la moralidad en cuestión”. *Revista Logos*. Nº 11: 5-11.

Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*. Digitalizado en librodot.com en 2004. Original de 1935, aunque la primera versión castellana es de 1941. «<http://www.gutenberg.org/files/1711/1711-4f61-4786-a8cb-609d5c3422ea.pdf>»

Pinto Vallejos, Julio & Verónica Valdivia Ortiz de Zárate (2009). *¿Chilenos todos? La construcción social de la nación (1810-1840)*. Santiago: LOM ediciones.

Rodríguez, Rubén Benedicto (2010). “Liberalismo y comunitarismo: un debate inacabado”. *Revista STUDIUM*. Nº 16: 201-229.

Ruiz Schneider, Carlos (2000). “Notas sobre comunitarismo, republicanismo y neoliberalismo”. *Revista de Derecho*. Vol. XI: 95-101.

Stein, Edith (1997). *Individuo y Comunidad en Obras Completas*. Tomo II. Edición de J. Urkiza y Francisco J. Sancho, Santiago: Monte Carmelo.

Tocqueville, Alexis de (1946) [1840]. *Democracy in America*. Traducción de Henry Reeve & Henry Steele Commager, Londres: Oxford University Press.

Toro Carnevali, Alfredo (2008). “La democracia liberal y la crítica comunitarista”. *Revista Politeia*. Vol. XXXI. N° 40: 41-57.

Trucco, Onelio (2005) [2000]. “MacIntyre: Tradición y política”. Río Cuarto: Ediciones del Icalá.

Walzer, Michael (1993) [1983]. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Traducción de Heriberto Rubio, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª edición.