



LUIS MIGUEL VERGARA GÓMEZ

MACINTYRE, UNA PROPUESTA ÉTICA PLAUSIBLE

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 27 de julio de 2012**

MACINTYRE, UNA PROPUESTA ÉTICA PLAUSIBLE

Trabajo de grado presentado por Luis Miguel Vergara Gómez, bajo la dirección de la Dra. Yelitsa Marcela Forero Reyes, como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía.

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de filosofía
Bogotá, 27 de julio de 2012**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	15
CAPÍTULO PRIMERO.....	21
CONTEXTUALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO DE MACINTYRE Y CRÍTICAS A LA MODERNIDAD	21
1.1. El clima emotivista actual.....	22
1.1.1. Personajes que encarnan el emotivismo en la actualidad.....	23
1.1.2. Características del yo emotivista	25
1.2. El proyecto ilustrado y sus características	28
1.2.1. David Hume y las pasiones como móvil de las acciones	28
1.2.2. Sören Kierkegaard y la elección radical	30
1.2.3. Immanuel Kant y los principios de la razón práctica.....	31
1.3. La genealogía en Nietzsche y sus desacuerdos morales	34
1.3.1. Negación de la moral objetiva	34
1.3.2. Finalidad de los ensayos nietzscheanos	36
1.4. Fracaso del proyecto moral ilustrado	40
CAPÍTULO SEGUNDO	42
FUNDAMENTOS DEL PROYECTO MACINTYREANO	42
2.1. Antecedentes del esquema macIntyreano.....	42
2.2. Condición animal del ser humano	44
2.3. La naturaleza humana según MacIntyre	47

2.4.	El bien como fin del desarrollo moral	50
2.5.	Condiciones para el florecimiento de una comunidad.....	51
2.6.	Las virtudes como medio para florecer.....	55
2.6.1.	La tradición	55
2.6.2.	Red de relaciones y comunidad.....	58
2.6.3.	Las prácticas	60
2.7.	Concepciones acerca de la virtud según MacIntyre	62
2.7.1.	La virtud desde las prácticas	62
2.7.1.1.	Virtudes clave y bienes internos a las prácticas	62
2.7.1.2.	Instituciones y virtudes.....	64
2.7.1.3.	Insuficiencia del concepto de virtud desde las prácticas.....	67
2.7.2.	Las virtudes desde la teleología natural	69
2.7.2.1.	La naturaleza humana, presupuesto para las virtudes	70
2.7.2.2.	Las virtudes y el bien.....	71
2.7.2.3.	Virtudes y normas	73
2.7.2.4.	Juicios de valoración moral según Aristóteles	75
2.7.2.5.	Virtud de la amistad y la comunidad política	77
	CAPÍTULO TERCERO	80
	PROPUESTA MACINTYREANA FRENTE A LOS VACIOS ÉTICOS DE LA SOCIEDAD ACTUAL.....	80
3.1.	La virtud desde la unidad narrativa.	81
3.1.1.	Narración e identidad personal	85
3.1.2.	Virtudes de la justa generosidad.....	86
3.1.3.	Educación de las virtudes desde el dar y recibir	89
3.2.	La formación moral... ¡un desafío inaplazable!.....	92
3.2.1.	La educación, medio de formación integral del ser humano.....	92
3.2.2.	Desafíos frente a la formación moral	94
3.3.	Presupuestos para un proyecto de formación moral	95
3.4.	Etapas de la formación moral según MacIntyre	97

3.5. Padres y maestros, heraldos de la formación ética.....	101
3.6. Constatación del proceso de maduración moral.....	102
3.7. Situaciones que limitan el avance de la formación moral.....	103
CONCLUSIONES.....	108
BIBLIOGRAFÍA.....	111

INTRODUCCIÓN

Toda persona siente en su interior un impulso a su realización, a la construcción de su propio ser, a buscar y construir su propia felicidad. Este anhelo escondido en el corazón de todo ser humano ha sido expresado desde la antigüedad por filósofos como Platón, quien desde sus primeros diálogos trató de analizar y responder a la pregunta de cómo el hombre puede llegar a ser feliz tanto individual como colectivamente.

Alcanzar la meta de ser razonador práctico independiente es uno de los cometidos más grandes de todo ser humano, por cuanto se trata de indagar por el fin último al que éste puede aspirar, según lo manifiesta Aristóteles. Conjuntamente con este fin aparece la pregunta acerca de los medios para lograrlo. Platón se pregunta, haciendo alusión a aquellos ilustres griegos que han logrado conciliar la satisfacción de sus deseos con las necesidades de la *polis*, ¿qué tienen esos hombres justos y virtuosos para que los consideremos felices? Platón constata que tienen virtud.

Esta tradición de las virtudes como medios para alcanzar la felicidad fue desarrollada en distintas sociedades. En la visión homérica la virtud fue considerada como cualidad indispensable para que un individuo pudiera desempeñar su papel social. Para Aristóteles, el Nuevo Testamento y Tomás de Aquino la virtud se concibe como la cualidad que permite a un hombre progresar hacia el logro del telos específicamente humano, natural o

sobrenatural. Por último, Benjamín Franklin la considera como aquella cualidad útil para conseguir el éxito terrenal y celestial.

Estas concepciones filosóficas tradicionales acerca de la virtud cambian radicalmente con proyectos modernos como los de David Hume para quien el móvil de la acción moral y el criterio de valoración frente al bien lo determinan las emociones, las pasiones y los sentimientos. Immanuel Kant, por su parte establece que la buena voluntad se constituye en el móvil para la acción, de manera tal que funciona como criterio para la valoración moral, en la perspectiva del imperativo categórico; dicha valoración no admite ningún criterio externo a la voluntad. Estas teorías éticas de la ilustración son consideradas por MacIntyre como un fracaso.

Ante estas inconsistencias de la modernidad, MacIntyre propone caminos que permitan el florecimiento de los seres humanos, tarea que emprende asumiendo como ámbito de referencia el pensamiento aristotélico. Si Aristóteles propone como fin último del hombre la *eudaimonía*, traducida como bienaventuranza, felicidad o prosperidad; bienes que son alcanzados por medio de las virtudes o *disposiciones del alma*, y que se adquieren con el entrenamiento adecuado para fortalecer el carácter de la persona, MacIntyre no se queda solamente con esta visión aristotélica, sino que asume diferentes concepciones de bien; concepciones que muchas veces son inconmensurables y hasta con visiones encontradas.

Frente a este planteamiento, el problema del que me ocupo en este trabajo de grado consiste en comprender la manera como MacIntyre concibe el bien y, sobre todo, las posibilidades de educar para el bien, sabiendo que nos encontramos inmersos en una mentalidad ilustrada que invade todos los campos de la acción humana. Para ello es preciso destacar la profunda diferencia existente entre virtudes consideradas a través de distintas tradiciones filosóficas occidentales.

Para alcanzar dicho objetivo, siguiendo las ideas del libro *Tras la virtud* de Alasdair MacIntyre, abordo en un primer capítulo la crítica que MacIntyre presenta a la modernidad, y que a la vez sirve de contextualización a su pensamiento. MacIntyre considera que tanto al emotivismo de corte humeano como la moral kantiana son insuficientes en la construcción de proyectos éticos que propendan por la formación de mejores seres humanos. En relación con el emotivismo, la limitación se presenta al justificar e interpretar las acciones desde preferencias, actitudes o sentimientos del sujeto moral, quien además es identificado con una suerte de yo ahistórico y descontextualizado, incapaz de tradición y, por ende, de responsabilidad. Con respecto a la orientación de la moral kantiana, a juicio de MacIntyre ella fracasa al pretender formular una moral universal para un yo abstracto, esto es, que sin referirse a ningún escenario concreto posee, sin embargo, el convencimiento de estar ofreciendo criterios válidos universalmente.

Concluyo este primer capítulo haciendo referencia a Federico Nietzsche, quien llevó la crítica a la modernidad hasta sus últimas consecuencias al poner de manifiesto la imposibilidad de la moral objetiva, mostrando que ella no es más que una máscara de la voluntad de poder.

En el segundo capítulo presento el esquema teleológico propio de tradiciones filosóficas griegas y cristianas, el cual concibe al hombre “tal como es”, cuya naturaleza emparentada con la de los animales no humanos es vulnerable y dependiente, según lo expresa MacIntyre en su libro *Animales racionales y dependientes*, pero que es susceptible de realizar su fin. MacIntyre considera que el puente entre la vulnerabilidad humana y su realización son las virtudes, tema ampliamente desarrollado en su libro *Tras la virtud* y que ha sido la fuente principal en mi investigación. Sin embargo, las virtudes son vistas por MacIntyre de manera dinámica, histórica, a partir de concepciones de bien diversas inscritas en las prácticas humanas, afectadas por las tradiciones filosóficas y suscitando continuamente narraciones que tejen la

autocomprensión del agente moral. Todos estos elementos enriquecen y, a la vez, hacen polémico el tratamiento de las virtudes.

Por último, en el tercer capítulo, abordo el problema del sujeto humano desde el punto de vista de las narraciones. Considero al respecto que el hombre no puede ser concebido como un ser acabado y construido de antemano, sino que goza de una naturaleza perfectible, meta que resulta alcanzable gracias al dinamismo vital que se va desarrollando al interior de la unidad que guarda. Esta unidad le permite al hombre ser artífice de su propio desarrollo moral y por lo mismo soporte de las virtudes que le ayudarán a florecer frente a las diferentes concepciones de bien propuestas en las sociedades actuales. Visto el hombre desde las narraciones, MacIntyre intuye que sólo puedo responder a la pregunta por el hacer cuando se haya dado respuesta a la pregunta acerca de la historia de la que forma parte¹. Y es que toda narración vivida tiene algo de teleológico, por cuanto vivir la vida no es otra cosa que proseguir una andadura narrable que aspira a una cierta unidad y coherencia.

El yo asumido desde la una unidad narrativa, desde su nacimiento hasta su muerte, puede constituirse en razonador práctico independiente al interior de una red de relaciones en la que perfila su propia identidad y adquiere la capacidad de responsabilizarse de sus acciones, así como la de pedir cuentas a los otros por sus acciones. En esta concepción narrativa del ser humano, el razonamiento práctico es indispensable como máxima virtud; se trata de un ejercicio deliberativo que no consiste propiamente en un acto soberano de la voluntad, tal como lo asumiría la tradición liberal, sino más bien como la competencia interpretativa de la propia historia vital. Esta deliberación supone una reflexión constante que tiene lugar dentro de las historias de las que una vida humana hace parte, por lo cual todas ellas son objeto de la misma

¹ Cf. SANDEL, Michael, *Justicia, ¿hacemos lo que queremos?*, traducción de Juan Pedro Campos Gómez, Debate, Bogotá, 2011, pág. 252

reflexión. En este sentido narrativo, el bien es conquistado gracias al constante ejercicio de la razón prudencial, donde no bastan las virtudes tradicionales aristotélicas, sino que se precisan otras virtudes que MacIntyre reconoce como virtudes de la reciprocidad o de la justa generosidad; virtudes que nos llevan a comprender que en las cadenas de solidaridad surgidas entre los seres humanos no se trata sólo de dar con generosidad, sino también de saber recibir con dignidad.

Reconociendo los vacíos éticos por los que atraviesa nuestra sociedad actualmente, y ante la confusión y desorientación que experimentamos frente al bien, presento un llamado de atención para emprender una tarea de formación moral en favor no sólo de niños y jóvenes, sino de la sociedad en general, con el fin de construir una sociedad más humana donde podamos vivir más felices. En este proceso de formación ética se tendrá que asumir al ser humano desde el punto de vista de la diversidad de tradiciones que lo informan y dividen, pero también desde el punto de vista de su tendencia teleológica intensa a darse una unidad narrativa. Es preciso reconocer además que somos tanto seres vulnerables y dependientes, como agentes morales capaces de ser razonadores prácticos independientes. De aquí la importancia de pensar el bien humano que, a la postre significa la urgente necesidad de buscarlo. Esta es una tarea que a todos compete, pero que corresponde especialmente a padres y maestros como directos responsables de la formación de las nuevas generaciones. Por tal razón tomo en cuenta las orientaciones prácticas que da MacIntyre con este fin.

Considero que mi proyecto ofrece reflexiones suficientes para comprender que la formación de agentes morales a través de las virtudes implica no pasar por alto el carácter vulnerable y dependiente de los seres humanos, en contraste con las concepciones de la Ilustración moderna, que ponen el énfasis y, por tanto, la fundamentación moral, en su carácter autónomo e independiente, de tal manera que las virtudes no cuentan tal ejercicio de fundamentación.

Contribuye también a comprender por qué en la construcción de proyectos de formación moral los razonadores prácticos no se pueden desarrollar a nivel individual o al margen de los contextos sociales, sino que precisan de una red de relaciones de dependencia que les permita construirse como tales y vigorizar, a la vez, las prácticas de autonomía y de compasión dentro de la misma sociedad.

Sin embargo, dejo en claro que mi investigación, por razones de tiempo y propósito, no pretende abordar todos los problemas de los que se ocupa Alasdair MacIntyre en sus diferentes obras, y que no sólo son interesantes, sino que enriquecerían aún más este trabajo. Ejemplo de ello es el tema relacionado con el conflicto entre las tradiciones rivales de la ética y la superación de las mismas, o aquel otro que guarda directa relación entre la justicia y la ley, teniendo en cuenta que “saber cómo aplicar la ley sólo es posible para alguien que posea la virtud de la justicia”. En el mismo sentido, tampoco son abordados aquellos temas de la libertad, la justicia y el bien común, tan importantes en una época en la que de vez en cuando nos escandalizamos frente al trato indigno que sufren tantos seres humanos y frente al uso irresponsable de los recursos de nuestro planeta.

CAPÍTULO PRIMERO

CONTEXTUALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO DE MACINTYRE Y CRÍTICAS A LA MODERNIDAD

Alasdair MacIntyre en su obra *Tras la Virtud*, hace un análisis acerca de la concepción ética por la que navega el mundo occidental actualmente. Para tal cometido crea una ficción, la narración de una catástrofe planetaria que ha hecho desaparecer la civilización humana y donde todo el pasado ha quedado sumido en el olvido². Más tarde se produce una reacción frente al movimiento destructivo y un grupo de inquietos ilustrados, con los fragmentos encontrados en uno y otro lugar, intentan reconstruir en un mundo imaginario aquella ciencia natural de la que gozaba la humanidad antes de la hecatombe. Para esto, los fragmentos son reincorporados en un conjunto de prácticas que se llevan a cabo bajo los títulos renacidos de física, química y biología y con ellos discuten sobre diferentes teorías que ellos conocen muy parcialmente.

La hipótesis de MacIntyre es que el lenguaje moral en el mundo actual está en el mismo estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginado descrito: “lo que poseemos son fragmentos de un

² MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, traducción de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 2001, págs. 13-14.

esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado (...) poseemos simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones clave”³, pero hemos perdido nuestra comprensión tanto teórica como práctica de la moral.

Se comprende entonces el por qué los criterios para determinar el bien o el mal de las acciones humanas han sufrido actualmente una total pérdida de sentido y significación, hasta el punto de constatar que expresiones que en otras épocas y ambientes culturales significaban algo comprensible y practicable por todos, se presenten hoy como algo extraño, confuso y hasta controvertible. Al respecto bástenos hablar de algunos temas presentados a manera de ejemplo por el mismo autor como es el caso de “la guerra”, “el aborto”, la “educación o la salud”; temas que al ser abordados necesariamente se tiene que preguntar desde qué punto de vista se está hablando o desde qué corriente filosófica o autor se está negando o afirmando esto o aquello. Es por eso, que ante la negación de principios estables y universales sobre los cuáles se puedan cimentar las acciones y ante la ausencia de reglas sobre las que se puedan evaluar las mismas, se haya llegado a dejar la determinación de la corrección y evaluación de los acciones en manos del emotivismo, de la soberbia de la razón o de los desacuerdos morales a causa del relativismo nietzscheano.

1.1. El clima emotivista actual

El emotivismo es una corriente de pensamiento moral donde los juicios de valor son tomados como expresiones de mis sentimientos y actitudes, tendientes a transformar los sentimientos y actitudes de otros: “doctrina según la cual los juicios de valor, y más concretamente los juicios morales, no son

³ *Ibid.*, pág. 15.

nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que estos posean un carácter moral o valorativo”⁴, y cuyo máximo representante es el filósofo estadounidense Charles Leslie Stevenson⁵.

1.1.1. Personajes que encarnan el emotivismo en la actualidad

Según MacIntyre esta corriente de pensamiento moral se personifica en un tipo muy especial de personajes significativos como son *el esteta millonario*, *el gerente empresarial* y *el psicoanalista*; personajes que caracterizan en gran medida la sociedad actual y por medio de los cuales enfatiza su crítica a la modernidad.

En la figura del esteta millonario, MacIntyre muestra que el interés de este tipo de sociedad es mantener a raya la clase de aburrimiento tan característica del ocio moderno, inventando conductas en otras personas que serán respuestas a los deseos propios y que alimentarán sus insaciabiles apetitos. Dicha sociedad entiende este mundo “como el campo de batalla en donde puede lograr su propia satisfacción, e interpretan la realidad como una serie de oportunidades para su gozo y cuyo postrer enemigo es el aburrimiento”⁶.

Mientras el rico esteta gasta su vida buscando sin descanso fines en qué emplear sus bienes, las organizaciones burocráticas públicas o privadas tienen que competir por unos recursos casi siempre escasos para poder sobrevivir, y es aquí donde tiene lugar la figura del burócrata o gerente empresarial, cuya responsabilidad consiste en “dirigir y redirigir los recursos disponibles de sus organizaciones, humanos y no humanos con toda la eficacia que le sea

⁴ *Ibid.*, pág. 26.

⁵ Cf. STEVENSON, Charles L., *Ética y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

⁶ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, *op. cit.*, pág. 42.

posible”⁷. La racionalidad burocrática es entonces la racionalidad de armonizar medios con fines económicos, finalidad y criterio que en últimas descansa en la eficacia, y cuya autoridad burocrática termina convirtiéndose en el poder triunfante, concepto este que supone la verdad del emotivismo.

Al igual que el gerente, el terapeuta también trata los fines como algo dado, y su compromiso también es técnico, de eficacia, que consiste “en transformar los síntomas neuróticos en energía dirigida, los individuos mal integrados en otros bien integrados”⁸. Ahora bien, es de anotar que ni el gerente ni el terapeuta en sus respectivos roles, ni entran ni pueden entrar en debate moral, puesto que estos personajes se ven a sí mismos y son vistos por los demás como “figuras incontestables” que por sí mismas se restringen a los dominios en donde el acuerdo racional es posible, naturalmente desde su punto de vista sobre el reino de los hechos, el reino de los medios y el reino de la eficacia. De acuerdo a lo anterior se puede percibir que el emotivismo utiliza como ámbito de difusión la encarnación en personajes, quienes juegan un papel decisivo en nuestra sociedad actualmente: “los *personajes* son representantes morales de la cultura, y lo son por la forma en que las ideas y teorías metafísicas y morales asumen a través de ellos existencia corpórea en el mundo social”⁹. Estas ideas entran naturalmente en la vida social por medio de libros, sermones, conversaciones, o temas simbólicos como la pintura, el teatro y muchos otros medios artísticos que ejercen una poderosa influencia en sus espectadores.

Los personajes mencionados presumen de ser representantes culturales, por lo cual, el público los mira y juzga a partir de sus afectos, preferencias o antipatías en ese rol social que desempeñan desatancando cualidades que lo mantienen allí, sin importar en mucho sus defectos, vicios o su vida privada; y

⁷ *Ibid.*, pág. 43.

⁸ *Ibid.*, págs. 48-49.

⁹ *Ibid.*, pág. 46.

es aquí entonces donde se vislumbra mejor el papel del yo emotivista característico del momento actual.

Al ser el personaje un representante de la cultura, su “papel y su personalidad”, tendrán que estar fundidos entre sí, deberán coincidir entonces en el mismo personaje el tipo social con el tipo psicológico. Sin embargo, esta identificación entre el papel y la personalidad en el caso del personaje no es exigible para quien ejerce *un papel social* como sería el caso del sindicalista, o de alguien que representa alguna institución pública o privada, puesto que se puede dar el caso de que esta persona crea una cosa totalmente diferente de aquello que su papel expresa y presupone.

En muchas sociedades tradicionales se considera que el individuo se identifica a sí mismo y es identificado por los demás a través de su pertenencia a una multiplicidad de grupos sociales: “soy hermano, primo, nieto, miembro de tal familia, pueblo, tribu; características que no pertenecen a los seres humanos accidentalmente, ni de las que deban despojarse para descubrir el yo real. Son parte de mi sustancia y definen parcial y en ocasiones completamente mis obligaciones y deberes”¹⁰.

En este mismo sentido, se percibe que los individuos heredan un lugar concreto dentro de un conjunto interconectado de relaciones sociales, sabiendo que a falta de este lugar no son nadie, o como mucho un forastero o un sin casta como sería el caso del yo emotivista.

1.1.2. Características del yo emotivista

El yo emotivista es caracterizado como aquel agente moral capaz de salirse de todas aquellas situaciones en las que está comprometido, despojado de todas y cada una de las características personales, y que termina haciendo

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 52.

juicios desde un punto de vista puramente universal y abstracto, desgajado de cualquier particularidad social y por lo mismo incapaz de ejercer cualquier tipo de responsabilidad: “el yo se concibe carente de identidad social necesaria, porque la clase de identidad social que disfrutó alguna vez ya no puede mantenerse (...), la clase de telos en cuyos términos juzgó y obró en el pasado ya no se considera creíble”¹¹.

De la misma manera este yo es incapaz de hacer historia racional de sus tradiciones, puesto que es un yo a quien nada da continuidad a no ser el cuerpo que lo porta o su memoria que en la medida de sus posibilidades lo liga al pasado. Con razón se deduce de la discusión sobre el problema de la identidad individual sostenido entre Locke, Butler y Hume: “ni la memoria ni el cuerpo por separado, ni juntos, permiten definir adecuadamente esa identidad y esa continuidad de que están bien seguros los yoes reales”¹².

En relación al telos, en las sociedades tradicionales, “el yo como persona social” no ocupa una posición fija y estática, sino que se encuentra situado en cierto punto de un viaje con estaciones prefijadas donde moverse en la vida es avanzar hacia un fin perseguido. Se comprende entonces que una vida terminada y plena será un logro y la muerte el punto en que cada uno podrá ser juzgado como feliz o infeliz según haya sido realizado su proyecto de vida; cosa que no se puede decir de la modernidad, puesto que esa concepción de vida humana completa como sujeto primario de una valoración impersonal y objetiva, de un tipo de valoración que aporta el contenido que permite juzgar las acciones y proyectos particulares de un individuo dado, no es posible.

Sin embargo, los modernos ven en esto no una pérdida sino una ganancia donde se va viendo al individuo libre de las ligaduras sociales, de las jerarquías constrictivas que rechaza el mundo moderno, y por otra parte liberado de la teleología. Al respecto MacIntyre admite que el yo peculiarmente

¹¹ *Ibíd.*, pág. 52.

¹² *Ibíd.*

moderno, el yo emotivista, si bien ha ganado en autonomía, ha quedado abocado a la deriva: “cuando alcanzó la soberanía en su propio dominio perdió los límites tradicionales que una entidad social y un proyecto de vida humana ordenado a un fin dado le habían proporcionado”¹³. Ese yo así concebido, por un lado separado de sus entornos sociales y por otro carente de historia racional de sí mismo, asume al parecer cierto aspecto abstracto y fantasmal, pues al sufrir esa privación ha quedado desnudo de aquellas cualidades que creyó una vez le habían pertenecido.

Este estado moral, es por un lado, difícilmente reconocible o incluso valorado como algo positivo, siendo uno de los síntomas más claros de esta decadencia la ceguera para reconocer que las cosas van mal y, por el otro, con esa prolongación al infinito de los debates contradictorios sobre temas fundamentales y donde los intelectuales ni siquiera se ponen de acuerdo acerca de las reglas mínimas para dilucidar dichos debates hacen aún menos creíble esta concepción.

Podríamos entonces concluir que ese yo moderno impersonal, sin identidad, sin historia y descontextualizado, abstracto y universal, simplemente no existe. ¿Qué responsabilidad moral va a asumir una idea, una creación mental, un personaje o un abstracto impersonal a quien se le ha negado la naturaleza y como tal su finalidad? Negada la teleología en el ser humano ¿qué sentido tiene diseñar un proyecto de vida, propender por un ideal de perfección, o, buscarle un sentido a la existencia? Pero el cuestionamiento va aún más lejos: ¿Con qué criterios vamos a enjuiciar las acciones de “un yo” desposeído de naturaleza y que vive en un mundo que no es el nuestro? Juzgar, aprobar o desaprobar un hecho teniendo como criterio solamente los sentimientos, ¿es válido desde el punto de vista ético para una persona que con seriedad persigue la felicidad o procura un auténtico ideal de perfección?

¹³ *Ibíd.*, pág. 53.

1.2. El proyecto ilustrado y sus características

La ilustración asume que las cosas van bien y que la moral dominante tiene soluciones válidas universalmente. Para llegar a la comprensión de este pensamiento, es necesario entrar en sus raíces culturales, y conocer las problemáticas, dificultades y profundos cambios que generó esta nueva cultura dieciochesca. MacIntyre, hablando de tal influencia afirma: “no solo ha habido un cambio en las creencias como el presentado por la secularización del protestantismo sino también incluso para los creyentes, un cambio en los modos de creer”¹⁴. Como era de esperarse, las preguntas fundamentales versan sobre la justificación de las creencias, y en su mayor parte sobre la justificación de la creencia moral. En relación a este último aspecto es bueno recordar que solamente a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII se escindió lo moral de lo teológico, de lo legal y de lo estético, y se admitió como doctrina independiente.

1.2.1. David Hume y las pasiones como móvil de las acciones

Así como este filósofo empirista de la Ilustración inglesa afirma que todo conocimiento se deriva de la experiencia sensible, también sostiene que los deseos deben ser reconocidos como guías legítimos de nuestras acciones. Al respecto, Hume sostiene que todo juicio moral particular es expresión de sentimientos y pasiones, y que el árbitro de la acción moral no es la razón sino las pasiones¹⁵.

Frente a esta afirmación de Hume, MacIntyre igualmente sostiene que todos tenemos actual o potencialmente innumerables deseos, muchos de ellos

¹⁴ *Ibid.*, pág. 58.

¹⁵ *Cf. Ibid.*, pág. 71.

incompatibles y hasta en conflicto mutuo, realidad que implica decidir en qué dirección educarlos y cómo ordenar la variedad de impulsos, necesidades, emociones y propósitos. Es por esto que las normas que nos permiten decidir y ordenar las propuestas de nuestros deseos, incluidas las normas de la moral, no pueden ellas mismas ser derivadas o justificadas por referencia a los deseos sobre los que deben ejercer arbitraje¹⁶.

El mismo David Hume reconoce en su famoso *Tratado de la naturaleza humana* que después de haber realizado el más preciso y exacto de sus razonamientos, se siente incapaz de dar razón por lo que debería asentir de dicho razonamiento. Reconoce que aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma le basta para este propósito, y así se cura de esa melancolía y de ese delirio filosófico, bien relajando su concentración mental o bien por medio de alguna distracción: "yo como, juego una partida de chaquete, charlo y soy feliz con mis amigos, y cuando retorno a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con ganas de profundizar más en ellas.»¹⁷

Ante estas debilidades, podemos comprender que Hume haya hecho una invocación a la "compasión" como un intento de tender un puente sobre la brecha entre cualquier conjunto de razones que pudieran apoyar la adhesión incondicional a normas generales e incondicionadas, y un conjunto de razones para la acción o el juicio que pudieran derivarse de nuestros particulares, fluctuantes y acomodaticios deseos, emociones e intereses.

¹⁶ Cf. *Ibíd.*, pág. 70.

¹⁷ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988, págs. 415-419.

1.2.2. Sören Kierkegaard y la elección radical

En ese intento de justificación racional de la moral, es digno mencionar a Kierkegaard, quien en su obra *Enten-eller*, con tres rasgos bien diferenciados intenta acometer esta tarea¹⁸. El primero es aquel en el que el autor divide el yo en una serie de máscaras, cada una de las cuáles actúa en la mascarada como un yo independiente creando un nuevo género literario que consiste en que frente a dos alternativas a veces antagónicas, cualquiera que elija el sujeto, si da razones de fuerza, esa escogencia sería válida. Un caso ilustrativo podría ser el de “el yo escéptico y el yo cristiano de Pascal” o aquella opción entre una experiencia estética propia del enamorado romántico que se sumerge en su propia pasión, en contraste con el paradigma de lo ético que correspondería al matrimonio caracterizado por un estado de compromisos y obligaciones de tipo duradero según Víctor Eremita en la obra de Kierkegaard.

El segundo rasgo correspondería a aquella inconsistencia interna entre su concepto de elección radical y el concepto de lo ético. Este último es presentado como un dominio en el que los principios tienen autoridad sobre nosotros con independencia de nuestras actitudes, preferencias y sentimientos. Con base en lo anterior esta clase de autoridad deriva lo ético de las buenas razones de mi elección, razones que puedo dar por capricho, antojo o por algún propósito arbitrario inclusive, y donde dicha elección permanece más allá de las razones precisamente porque es la elección lo que se constituye para nosotros en una razón; a la vez que se rompen los lazos entre autoridad y razón tornándose estas dos últimas excluyentes. Si quiero elegir un régimen de ascetismo y de ayuno, por ejemplo, lo puedo hacer por razones de salud o religiosas y en ambos casos sería perfectamente válido.

¹⁸ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., págs. 61-62.

Un tercer rasgo está en la combinación incoherente entre novedad y tradición, o lo que es lo mismo entre la concepción de elección radical y una concepción incuestionada de lo ético, donde cumplir promesas, decir la verdad y ser benevolente, todo ello incorporado a principios morales universales, garantiza que el hombre ético no tenga graves problemas de interpretación una vez haya realizado su elección inicial. Se puede concluir que en el fondo esa imparcialidad frente a los tópicos de elección hace más incoherente su posición; incoherencia que es el desenlace lógico de ese proyecto ilustrado de proveer a la moral de fundamentos racionales y justificados.

Parece curioso y hasta sorprendente que al hablar acerca de la justificación moral del proyecto ilustrado se haya comenzado haciendo alusión a Kierkegaard, quien vivió cien años después de Kant, sin embargo MacIntyre lo justifica por el hecho de que como Kierkegaard polemiza incesantemente con Hegel, es muy fácil no caer en la cuenta de los débitos positivos de Kierkegaard para con Kant (...) aunque de hecho sea Kant el fondo esencial del tratamiento de lo ético en Kierkegaard. La relación es tal que aquello que Kierkegaard denominó *modo de vida estético*, se distingue con facilidad de lo que Kant tenía por *inclinación*, y mientras Kierkegaard vio el fundamento de lo ético en la elección, Kant lo vislumbró en la razón¹⁹.

1.2.3. Immanuel Kant y los principios de la razón práctica

Centrándonos propiamente en Kant y para comprender mejor su pensamiento moral, metodológicamente se hace entrada a su concepción ética atendiendo a la crítica que él mismo hace frente a la búsqueda de la felicidad. Kant cree que la concepción tradicional acerca de la felicidad es demasiado vaga y cambiante como para proveernos de una guía moral segura. Por una

¹⁹Cf. *Ibíd.*, págs. 65-66.

parte, rechaza la opinión tradicional de que la prueba de una máxima propuesta sea que obedecerla conduzca como fin a la felicidad de un ser racional, y esto no quiere decir que Kant desconozca la inclinación de todo hombre hacia ella. Al respecto MacIntyre afirma que según Kant, cualquier precepto ideado para asegurar la felicidad deberá ser expresión de una regla mantenida sólo condicionalmente o lo que es lo mismo, toda expresión auténtica de la ley moral deberá ser de carácter imperativo categórico²⁰, entendido este como “el que representa como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin”²¹; planteamiento que desautoriza que se coloque como fundamento y criterio de juicio de la moral tanto a los sentimientos como a las creencias religiosas. Por otra parte rechaza la opinión tradicional según la cual la prueba de una máxima o precepto dado, tenga que ser aquella que sea ordenada por Dios²². Para poder sacar justificadamente tal conclusión deberíamos también conocer que siempre debemos hacer lo que Dios ordena y esto no lo podríamos conocer antes de que por nosotros mismos poseyéramos un modelo de juicio moral independiente de las órdenes de Dios, por cuyo medio pudiéramos juzgar las acciones y palabras de Dios y encontrar así que estos mandatos sean moralmente dignos de obediencia.

Luego de estas críticas a la moral tradicional encontramos como primera característica de la filosofía moral kantiana el que la razón práctica no emplea ningún criterio externo a sí misma, ningún contenido derivado de la experiencia. De esta manera, aquellas argumentaciones tradicionales, aquellos preceptos o guías que orienta al hombre como si se tratara de un menor de edad en la búsqueda de la felicidad, o la invocación de la revelación divina para el mismo fin, meramente reforzarán una postura implícita ya en la opinión de Kant acerca de la función y poderes de la razón. Pertenece entonces a la esencia de la

²⁰ Cf. *Ibid.*, pág. 66.

²¹ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1996, pág. 159.

²² Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, *op. cit.*, pág. 66.

razón postular principios que sean universales, categóricos e internamente consistentes que fundamenten la razón práctica: “la moral racional postulará principios que puedan y deban ser mantenidos por todo hombre, independiente de circunstancias y condiciones, que puedan ser obedecidas invariablemente por cualquier agente en cualquier ocasión”²³.

Concluyendo podríamos decir que así con Hume intenta fundamentar la moral en las pasiones porque sus argumentaciones han excluido la posibilidad de fundamentarla en la razón, Kant la fundamenta en la razón porque sus argumentaciones han excluido la posibilidad de fundamentarla en las pasiones, y Kierkegaard en una elección fundamental ajena a todo criterio porque a ello le impulsa la naturaleza de sus consideraciones, excluyendo tanto a la razón como a la pasión.

El proyecto de proveer a la moral de una validación racional fracasa definitivamente, quedando la moral de nuestra cultura presente sin razón para ser compartida o públicamente justificada. Por su parte, la religión a causa de la racionalidad secular, tampoco puede proveer ya ese trasfondo compartido para el discurso moral y la acción. De esta manera, es común a todos estos autores la intención de construir argumentaciones válidas que irán desde las premisas relativas a la naturaleza humana tal como ellos la entienden, hasta las conclusiones acerca de la autoridad de las reglas y preceptos morales.

El postulado de MacIntyre entonces es “que cualquier proyecto de esta especie estaba destinado al fracaso, debido a una discrepancia irreconciliable entre la concepción de las reglas y preceptos morales que compartían por un lado, y por otro, lo que compartían – a pesar de las grandes diferencias- en su concepción de naturaleza humana”²⁴.

²³ *Ibid.*, pág. 67.

²⁴ *Ibid.*, pág. 75.

1.3. La genealogía en Nietzsche y sus desacuerdos morales

En la crítica que MacIntyre hace a la modernidad, encuentra insuficientes tanto a los partidarios del emotivismo quienes fundamentan y juzgan los actos humanos desde sus preferencias, actitudes o sentimientos, como a los que desde el proyecto ilustrado piensan que las cosas van bien y que la moral dominante tiene soluciones válidas universalmente. Concomitante con estas posturas insostenibles encontramos a Federico Nietzsche; otro acérrimo crítico de la modernidad y quien a su vez la ha llevado hasta sus últimas consecuencias al poner de manifiesto la inviabilidad de una moral objetiva.

1.3.1. Negación de la moral objetiva

Según Alasdair MacIntyre, Nietzsche en su obra *La Genealogía de la Moral*²⁵, rechaza la certeza universal como obra de la pura razón, sosteniendo que esa supuesta objetividad no es más que una máscara de la voluntad de poder: “Nietzsche entendió el modo académico de expresión como una manifestación de actitudes y sentimientos meramente reactivos, cuyo carácter negativo, reprimido y represivo, se halla disfrazado tras una máscara de fijeza y objetividad”²⁶. Por otra parte afirma que si el sujeto moral autónomo y racionalmente justificado del siglo XVIII, es una ficción, una ilusión, entonces es necesario reemplazarlo por un acto de la voluntad nuestro que contenga visos aristocráticos: “reemplacemos la razón y convirtámonos a nosotros mismos en sujetos morales autónomos por medio de algún acto de la voluntad cuya calidad pueda recordarnos la arrogancia aristocrática arcaica que precedió al supuesto

²⁵ Cf. NIETZSCHE, F.W., *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972.

²⁶ MACINTYRE, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, traducción de Rogelio Rovira, Rialp, Madrid, 1990, pág. 67.

desastre de la moral de esclavos y por cuya eficacia pueda ser profético precursor de una nueva era”²⁷.

Además de esa radical denuncia, Nietzsche niega “la verdad como tal” abandonando así toda propuesta teórica, y si llegara a aceptar algo acerca de esta, solo lo haría desde uno u otro punto de vista como con un tinte de pragmatismo.

En efecto, Nietzsche consecuente con su manera de pensar, no admite siquiera que el lenguaje tenga algún significado racional. Para él esas supuestas verdades simplemente no existen, pues, “no son más que ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas desgastadas ahora impotentes para mover los sentidos, monedas que han perdido su troquelado y son consideradas ahora como metal más que como moneda”²⁸, agregando que quien sostenga lo contrario sólo estaría disfrazando de objetividad sus inconfesados intereses reales. Sin embargo, MacIntyre invita a leer a Nietzsche no como alguien que es contundente en ciertas afirmaciones, sino como quien escribe en dos niveles bien distintos: como autor y como intérprete. Pero, acaso al hablar de interpretación no se le está dando consistencia real a lo interpretado? Pues Nietzsche desmiente categóricamente esta posibilidad que parecería apenas razonable: “que las cosas poseen una constitución en sí mismas, completamente aparte de las interpretaciones y de la subjetividad, es una hipótesis completamente ociosa”²⁹. Y es que en Nietzsche, cada interpretación conduce a producir sus propias metáforas, sus brillantes aforismos o figuras literarias que serán los medios de interpretación, con lo que, resulta muy difícil deducir de esas figuras literarias, enseñanzas, conceptos o afirmaciones que el autor no pretendió expresar.

En consecuencia, el aforismo nietzscheano es lugar y juego de fuerzas contrarias, médium a través del cual pasa una corriente de energía, o como dice

²⁷ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., pág. 146.

²⁸ MACINTYRE, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., págs. 63-64.

²⁹ *Ibíd.*, pág. 65.

Deleuze “una amalgama de fuerzas que siempre se han mantenido aparte de otras”. Es por esto que MacIntyre afirma que cuando Nietzsche dirige sus aforismos contra kantianos y utilitaristas, no solo socava su moral y sus tesis filosóficas, sino que también ridiculiza su estilo y su género, puesto que lo que es verdad del aforismo lo es de otra manera, del modo poético y profético.

1.3.2. Finalidad de los ensayos nietzscheanos

No todas las obras de Nietzsche son aforismos, pues la *Genealogía de la Moral* es un tratado académico, una clave para interpretar sus aforismos y la evolución de sus poemas; es una obra con la cual Nietzsche desea llevar adelante su tarea. Y, ¿qué tarea pretende desarrollar en esta obra? En los tres ensayos que la componen³⁰, Nietzsche pretendió mostrar la génesis histórica de las deformaciones sociales y psicológicas implicadas en la moralidad de finales del siglo XIX y la teología que la secunda. La argumentación que lleva implícita pretende que los conceptos morales que hemos heredado de la tradición judeocristiana son actualmente obsoletos e inferiores a sus predecesores paganos. Ya en *La Gaya Ciencia*, Nietzsche había proclamado por una parte la muerte de Dios, advirtiendo que por el modo de ser de los hombres, se seguirán manteniendo durante miles de años aquellas cavernas para mostrar su sombra, y por la otra se podrían ver las consecuencias que acarrearía para la moralidad la ausencia de Dios.

La propuesta de aplicar el método genealógico a *La Genealogía de la Moral* no pretende solamente hacer un seguimiento al supuesto equivocado origen de los conceptos, sino también anotar que si dichos conceptos tiene historia, se anularía la opinión de que los mismos sean absolutos y aplicables a las gentes de todos los tiempos. Nietzsche escribe el primero de los tres

³⁰Cf. *Ibíd.*, págs. 67-68.

ensayos que componen *La Genealogía* con el fin de exponer su teoría acerca de los orígenes de los términos “bueno” y “malvado”; palabras que aprueban o desaprueban las acciones humanas. El término “bueno” en boca de los psicólogos ingleses significaba altruismo, no tanto porque las acciones fueran buenas en sí mismas, sino porque eran útiles para los beneficiados. Nietzsche critica esta concepción y la aplica directamente a la nobleza, puesto que según él, son los aristócratas los únicos hombres capaces de obras buenas, aclarando que aquellos que no puedan vivir a la altura de esos nobles ideales serán considerados evidentemente como inferiores, como malos. Estos plebeyos que no han podido siquiera aspirar a aquellos “nobles ideales”, han invertido su frustración poniendo su propia vida de maltratados, pobres y humildes en valores elevados a la categoría de bueno; radical revalorización atribuida a los judíos y a la tradición cristiana, y calificada por el mismo Nietzsche como primera revolución de la moralidad que han liderado los esclavos.

En lo que atañe a la conciencia, -materia del segundo ensayo-, el significado de la palabra “culpa”, en alemán, correspondía a lo que entendemos por el término “deuda”. Culpables serían aquellos individuos que no pagaban sus deudas, término que con el correr del tiempo ha devenido concepto moral. Si instintivamente los seres humanos obtienen placer de sus acciones de fuerza y poder según Nietzsche, entonces el sentimiento de culpa sería la frustración de tal instinto, teniendo en cuenta que todos los instintos que no se proyectan se vuelven hacia el interior de uno mismo según la concepción freudiana.

En relación con el último ensayo cuyo tema es el ascetismo, Nietzsche afirma que el asceta deliberadamente da la espalda a los placeres y satisfacciones que le ofrece la vida y hace opción por la penitencia y el sacrificio. Al respecto se pregunta Nietzsche: ¿cómo se ha podido volver la vida contra sí misma? El impulso ascético que para Nietzsche era una pasión aparentemente absurda y autodestructiva, constituyó el último recurso de los

incapaces para ejercer la voluntad de poder en el mundo, convirtiéndose este ascetismo en un ideal de vida que se debe celebrar: “lo que surgió fue la victoria de un ideal ascético negador de la vida que se pone en circulación en esas concepciones de pecado, del deber, de la conciencia y de la relación de la virtud con la felicidad, que han perpetuado tanto el resentimiento como el rencor y la negación de la vida”³¹.

Frente a lo anterior, según algunos críticos, Nietzsche ha incurrido en la falacia genética, incierto método de razonamiento que va desde lo que algo era en un determinado momento hasta lo que es ahora y que en últimas termina arrojar poca luz sobre los usos actuales de los términos morales. Este método es utilizado por Nietzsche con el fin de poner de relieve que los conceptos morales surgieron de sentimientos rencorosos; que los valores morales, al tener historia, no son absolutos puesto que así como fueron revaluados en el pasado, pueden volver a evaluarse; y que por ser creaciones humanas, no forman parte de un mundo natural que aguarda a ser descubierto. Por otra parte esos críticos admiten también que en cada uno de los tres ensayos se aportan escasas pruebas y datos históricos que apoyen sus hipótesis, de manera que no tenemos ninguna razón para creer que su relato refleje lo verdaderamente ocurrido. Por último, no se puede ocultar la simpatía que este filósofo alberga por la moral aristocrática, pues en repetidas ocasiones en sus obras ensalza el poder, incluso a expensas de los débiles, restando rigor a sus tesis morales y, cayendo en relativismos difíciles de sostener.

La pregunta entonces sería: ¿ha ganado Nietzsche? En tal sentido se puede afirmar que la radical denuncia de la Genealogía resulta a la postre insostenible y que la negación de la verdad supone abandonar toda propuesta teórica. En efecto, el nietzscheano consecuente no admite siquiera que el lenguaje tenga significado racional de tal manera que quien sostenga lo

³¹ *Ibíd.*, pág. 68.

contrario solo está disfrazando de objetividad sus inconfesados intereses reales. Ahora bien, tras la denuncia demoledora no quedaría más que el exilio intelectual; cimiento inexistente para fundamentar seriamente la moral.

Por último nos podemos preguntar: ¿en qué se emparenta la ilustración y la genealogía? Se puede afirmar que tanto la ilustración como la genealogía coinciden en un rechazo total a la tradición. La Ilustración lo hace porque cree que sólo desprendiéndose de los prejuicios heredados y de las creencias religiosas en particular, puede la mente descubrir la verdad eterna y universal, independiente de todo punto de vista particular. A su vez, la genealogía rechaza a la tradición al considerarla antagónica de toda autoridad e instrumento de dominación.

Por su parte, MacIntyre valora la tradición, entendida como el pensamiento que comienza en Sócrates y culmina en Tomás de Aquino, puesto que ella es capaz de conocer la verdad universal. Por el contrario, no admite el punto de vista de la Enciclopedia al considerar que por este camino no es posible alcanzar dicha verdad. Aceptar la tradición, implica entonces adquirir aquellas virtudes intelectuales y morales que capacitan al ser humano para descubrir la verdad y ponerla en práctica. Frente a las diferentes alternativas para la consecución de este objetivo, creo que Aristóteles es camino seguro y pertinente por el que vale la pena arriesgarse, y esto no con el fin de retroceder en la reflexión filosófica, sino para que desde la riqueza de sus planteamientos se pueda asumir y dotar al mundo moderno de herramientas que le permita en contextos reales realizar aquellas prácticas de bien encaminadas a la consecución de la vida buena a nivel individual y social.

1.4. Fracaso del proyecto moral ilustrado

Una primera afirmación consiste en que no podemos quedarnos con aquella opinión según la cual a los modernos como Kierkegaard, Kant, Diderot o Smith, les faltó “audacia” en la presentación de argumentos convincentes que justificaran sus respectivas tesis, por lo que se tendría que esperar la aparición de nuevas mentes brillantes que colmen dichas aspiraciones. Tampoco podemos decir que la causa del fracaso tenga su origen en el hecho de haber compartido ciertas creencias derivadas de un determinado trasfondo histórico que en opinión de algunos estaría condenado al fracaso, pues dicho pasado cristiano compartido por los autores en mención, solo ha proporcionado en un grado sorprendente acuerdos en cuanto al contenido y al carácter de los preceptos que constituyen una moral auténtica. Bástenos al respecto ver lo incuestionable que para Diderot y Kierkegaard resulta la institución de la familia y el matrimonio, o lo inviolable que para Hume y Kant significa el cumplimiento de las promesas pactadas y la administración de la justicia. Por último, tampoco se puede afirmar que el fracaso se deba a la falta de acuerdos en cuanto al carácter de la moral o al desconocimiento de la necesidad de una justificación racional sobre tal disciplina.

Si el fracaso de la moral no se debe a la falta de rigor en la justificación de las tesis presentadas, si tampoco está en el tener que asumir un trasfondo común histórico, y si no tiene que ver con el acuerdo en la comprensión del carácter de la moral, entonces, ¿en dónde se encuentra la causa real del fracaso de dicho proyecto ilustrado? Una máxima evangélica afirma que si la casa no está cimentada sobre roca, si no tiene bases firmes; ante las lluvias y torrenciales que se puedan presentar, corre el peligro de derrumbarse causando estragos incalculables³². Análogamente se puede afirmar que las

³² Cf. Mt 7,24-27.

bases sobre las que se cimentó el proyecto ilustrado no fueron lo suficientemente firmes para sostener el edificio de la modernidad.

Diderot y Hume, fundamentaron la constitución humana en las pasiones, Kant hace descansar el edificio en el carácter universal y categórico de la razón y Kierkegaard aunque aparentemente no presenta una base sólida de fundamentación, deja entrever como característica principal la decisión fundamental. Se percibe entonces que las bases sobre las que el mundo moderno descansa se encuentran enfrentadas por discrepancias en cuanto a las reglas y preceptos morales que comparten, por un lado y, por el otro, no hay acuerdo en cuanto a la concepción de lo que entienden por naturaleza humana, pues según MacIntyre “es común a todos estos autores la inclinación a construir argumentos válidos que irán desde las premisas relativas a la naturaleza humana tal como ellos la entienden, hasta las conclusiones acerca de la autoridad de las reglas y preceptos morales”³³.

³³ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud, op. cit.*, pág. 75.

CAPÍTULO SEGUNDO

FUNDAMENTOS DEL PROYECTO MACINTYREANO

Luego de la crítica que hace MacIntyre a la modernidad y que ha servido de contextualización a su pensamiento, veo pertinente presentar las bases sobre las que descansa y camina su proyecto en aras de formar razonadores prácticos independientes tan necesarios en el mundo actualmente.

2.1. Antecedentes del esquema macIntyreano

Frente a esta situación insostenible del pensamiento ilustrado, MacIntyre hace alusión a un “esquema moral” que fue antepasado histórico de aquellas concepciones modernas mencionadas anteriormente y que incluyen tanto elementos clásicos como teístas, y cuyo contenido básico fue analizado en los primeros cuatro libros de la *Ética a Nicómaco* por Aristóteles³⁴. En dicho esquema teleológico es fundamental el contraste entre el hombre- como- es y el hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara su- naturaleza-esencial, a la vez que afirma que ese telos se alcanza por medio de la ética³⁵.

Este esquema fue ampliado y enriquecido al situarlo dentro de un marco de creencias teístas de orientación cristiana impulsado por Santo Tomás de

³⁴ Cf. ARISTOTELES, *Ética nicomaquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1988, I, 1094a-IV, 1128b.

³⁵ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., págs. 75-76.

Aquino, de orientación judía por *Maimónides* y de orientación musulmana por *Averroes*. Con este nuevo componente, los preceptos de la ética se comprenden no solamente como mandatos morales teleológicos sino también como expresiones de una ley divinamente ordenada, añadiendo al concepto aristotélico de error el concepto cristiano de pecado.

Dicho esquema, que bajo una variedad de formas distintas y venciendo numerosos rivales había llegado a dominar durante largos periodos de la Europa Medieval desde el siglo XII aproximadamente, es detenido al salir a la escena el protestantismo y el catolicismo jansenista, puesto que dichos movimientos incorporan una nueva concepción del hombre al haber puesto en descrédito a la razón, afirmando que ésta no puede dar ninguna auténtica comprensión acerca del verdadero fin del hombre al haber sido destruido el poder de la razón por la caída de este³⁶.

Si bien en la nueva concepción se mantiene la oposición entre el hombre-tal-como-es y el hombre-como-debería-ser-si-realizara-su-telos, donde la ley moral divina se presenta como un maestro de escuela que permite el paso del estadio primero al segundo, y teniendo en cuenta que solo la gracia capacita para responder y obedecer a sus preceptos, estos pensadores - entre los que podemos citar especialmente a Pascal- le ponen estrictos márgenes a los poderes de la razón. Ellos consideran que la razón es cálculo, que su capacidad es sólo para asentar razones de hecho y relaciones matemáticas y en donde en lo relacionado con el dominio de la práctica sólo se puede hablar de medios pero no de fines.

Y es que la razón resulta ser un tema controvertible a partir del siglo XV. Para Descartes la razón no puede refutar el escepticismo, para Pascal el papel de esta consiste en darse cuenta de que nuestras creencias se fundan en último término en la naturaleza, la costumbre y el hábito. Para Kant y para

³⁶ Cf. *Ibíd.*, pág. 77.

Hume no se distinguen naturalezas esenciales ni rasgos teleológicos en el universo objetivo capaz de ser estudiado por la física. Estos pensadores, en sus desacuerdos a pesar de aquellos rasgos comunes que comparten, rechazan cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que define su verdadero fin³⁷.

Comprender lo anterior, es comprender la causa fundamental por la que fracasó el proyecto de encontrar una base sólida para la moral, pues al abandonar en ese esquema tripartito cualquier noción de telos, queda como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se torna oscura puesto que por una parte permanece un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico y, por la otra, una cierta visión de naturaleza humana ineducada “tal-como-es”. Así, mientras Aristóteles fundamenta la moral sobre una base real que es la naturaleza humana, los modernos intentaron fundamentar sus creencias morales solamente sobre una base racional. En este sentido heredaron fragmentos incoherentes de lo que una vez fuera un esquema coherente de pensamiento y acción. ¿Para qué poner normas si no hay un fin hacia dónde orientarse y, una base sólida que sostenga ese edificio de la modernidad?

2.2. Condición animal del ser humano

La intención de MacIntyre no es la de quedarse simplemente en el diagnóstico, sino que pretende encontrar nuevas posibilidades que permitan al mundo moderno asumir elementos para la consolidación de un auténtico proyecto de felicidad para lo cual considera pertinente retomar el pensamiento aristotélico, no para retroceder en la reflexión ética con un sentimiento de nostalgia frente al pasado, sino para encontrar elementos en Aristóteles que

³⁷ Cf. *Ibíd.*, pág. 78.

ayuden en la consolidación del objetivo que se desea alcanzar: desarrollar la condición animal del ser humano con miras a la construcción de un agente racional independiente.

MacIntyre rompe con la tradición del discurso que antepone lo individual a lo social y, que eleva la razón humana y su autonomía a un altar intocable, a la vez que intenta corregir prejuicios y actitudes propias de la filosofía moral occidental que se ha alejado de la dimensión biológica del ser humano cayendo en graves errores en sus postulados. Al respecto considera errado el punto de partida asumido por algunos pensadores modernos que en su reflexión han considerado al hombre como “aquel que ha superado la simple animalidad”, creando una separación radical entre el ser humano y el resto de los animales no humanos con graves consecuencias entre las que podemos citar en primer lugar el excluir el reconocimiento de la condición evolutiva del hombre con el peligro de que éste se olvide de su propio cuerpo y, olvide a la vez que su manera de pensar corresponde a una especie animal, y en segundo lugar se terminen invalidando aquellas reflexiones adelantadas por Aristóteles, Santo Tomás, y muchos otros pensadores acerca de la necesidad de las virtudes para desarrollar la condición animal del ser humano.

Esas tendencias a magnificar las diferencias y minimizar las similitudes o cercanías entre el hombre y el animal aparecen especialmente en aquellos filósofos que han investigado acerca de la naturaleza del lenguaje, del poder que este tiene para relacionarse con aquellos con quienes habla y sobre aquello de lo que se habla. Al respecto vale la pena citar a Wittgenstein, Austin, Quine y Davidson, por un lado, y a Husserl, Heidegger y Gadamer, por el otro, quienes comparten los mismos patrones argumentales con respecto a los animales no humanos. Estos filósofos toman como objeto de investigación una determinada capacidad humana que consiste en albergar pensamientos y creencias, en actuar movidos por razones y, en formular y utilizar conceptos. Por último en sus investigaciones concluyen que debido a que los animales no

humanos no poseen lenguaje, o al menos el tipo de lenguaje requerido, les es imposible pensar, tener creencias, actuar guiado por la razón y tener conceptos; sin embargo, son cuidadosos y no niegan que los animales no humanos tengan cierta capacidad de percepción y de sentir, y que en algunos casos muestren un cierto tipo de inteligencia³⁸; cosa que es negada contundentemente por Descartes.

MacIntyre no niega esas apreciaciones frente a las diferencias entre el hombre y los animales, pero señala que haber descuidado las semejanzas y analogías con ciertas especies animales en relación con la percepción, sentimientos y actividades inteligentes, además de no motivar la investigación sobre ellos y vincularlos a la actividad humana, nos han privado de la relación directa con miembros concretos de especies de las que se deriva nuestra comprensión interpretativa de los animales humanos y los no humanos, a través de la experiencia. Sin embargo, olvidarse de la condición animal del ser humano, no es desde luego el único obstáculo para el reconocimiento de la aflicción y la dependencia. El propio Aristóteles ejemplifica otras dos actitudes de orden socio-histórico que impiden ese reconocimiento. En primer lugar, aunque reconoció que es posible que quienes poseen experiencia sean más eficaces que quienes poseen razón pero carecen de experiencia, ni en la ética ni en la política concedió peso alguno a la experiencia de aquellos que con más seguridad debían padecer aflicciones y dependencias como es el caso de mujeres, esclavos, pescadores y obreros; personas a quienes no se les permitió hacer evidente su condición deliberativa en el ejercicio de la relación con el otro. El segundo obstáculo tiene relación con la condición masculina de virtud, en la cual se sugiere que reconocer la necesidad de ayuda y consuelo no es signo de

³⁸ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, traducción de Beatriz Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001, págs. 26-28.

virtud, pues, “al hombre, le avergüenza recibir ayuda, porque es propio del superior prestar ayuda y propio del inferior recibirla”³⁹.

2.3. La naturaleza humana según MacIntyre

MacIntyre desde una perspectiva aristotélica no concibe en el hombre una separación entre racionalidad y animalidad, sino que, por el contrario asume la racionalidad humana como racionalidad animal: “el aristotelismo centraba su atención entre lo vivo y la inanimado, incluyendo al ser humano dentro del género animal de manera que incluso la racionalidad específica del ser humano debía entenderse como una racionalidad animal”⁴⁰.

Lo primero que hace MacIntyre en su proyecto es poner el piso sobre el que se debe fundamentar la investigación ética, espacio de exploración que debe partir del reconocimiento del impacto de la *condición biológica* del ser humano en el trato y reconocimiento del otro, a la vez que muestra la importancia que tiene reconocer la *condición de vulnerabilidad y dependencia* del hombre en tanto que es una especie biológica; y es justamente con este pensamiento con el que MacIntyre da inicio a su libro *Animales racionales y dependientes*: “los seres humanos son vulnerables a una cantidad de aflicciones diversas y la mayoría padece alguna enfermedad grave en uno u otro momento de su vida”⁴¹.

Con el fin de ilustrar esa *condición biológica* compartida, MacIntyre muestra la relación que el ser humano presenta con miembros de otras especies inteligentes aunque, carentes de lenguaje como sería el caso de los delfines. Al respecto es válido atribuir a esas especies no humanas “intenciones y razones para actuar”, en una forma similar a como ocurre con los seres

³⁹ ARISTOTELES, *Ética nicomaquea*, op. cit., IV, 1124b 9-10.

⁴⁰ MACINTYRE, Alasdair, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., págs. 25-26.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 15.

humanos en sus primeros años de vida, constatando que en relación con los bienes que persiguen se encuentran en condiciones similares como lo afirma Santo Tomás: un bien mueve al agente a orientar su acción hacia ese fin y a tratar el logro de ese fin como un bien logrado⁴². De esta manera, los seres humanos orientan su acción hacia un fin en virtud de su capacidad para reconocer los bienes propios de su naturaleza, que desean ser alcanzados. Según esta argumentación para cada especie hay un conjunto de bienes que le son propios, de modo que la orientación de los delfines hacia la consecución de objetivos justifica que se hable de los bienes propios y característicos de los delfines, con el mismo fundamento con que la orientación de la acción humana hacia fines concretos permite hablar de los bienes propios y característicos de los seres humanos.

En segundo lugar, MacIntyre hace hincapié en la *vulnerabilidad y la discapacidad* que subyace al ser humano, al igual que a los animales no humanos, realidades estas que se presentan especialmente en la infancia, la senectud y en el momento en que se pueda padecer alguna lesión física o mental, concluyendo en contra de los argumentos basados en la autonomía e independencia del ser humano, que éste a lo largo de su existencia tiene la necesidad absoluta de otros seres humanos, por lo menos en algunos momentos y situaciones de su vida para poder sobrevivir y crecer.

Lo relevante aquí es plantear que no hay gran diferencia en la manera como los seres humanos se desarrollan entre sí y el modo como se relacionan con otras especies. Al respecto MacIntyre aduce el caso de aquel niño que todavía no puede hablar y que ante una caída la madre grita y exclama: ¡te duele!, y le coloca una venda. En ese momento el niño aprende a reemplazar, en situaciones semejantes, el grito o lamento por un “me duele”. Las madres y otros adultos saben reconocer esas manifestaciones pre lingüísticas y

⁴² Cf. AQUINO, Santo Tomás de, *Summa Theologiae* Ia, q 5, a. 3-5.

responden a sus intenciones, aunque en ocasiones los niños pretendan engañarles. De aquí se sigue la importancia de saber interpretar, identificar, lo que otras personas piensan y sienten debido a que participamos de un sistema de respuestas y reconocimiento. Ahora bien, la única clase de relación que permite adquirir un conocimiento interpretativo de los pensamientos y sentimiento de miembros de otras especies será la relación fundada en el comportamiento receptivo y sensible y que se puede comprobar con claridad cuando se realiza el proceso de amaestrar a un perro o a algún otro animal⁴³. El entrenador en un primer momento corrige el comportamiento del animal, luego el animal reconoce las intenciones de su entrenador ante una determinada orden, y a veces el animal introduce cambios en sus rutinas comunicando sus intenciones ante situaciones inesperadas jugando o alterando su comportamiento, frente a lo cual el entrenador comprende que algo extraño está ocurriendo.

Según MacIntyre tanto el grado de vulnerabilidad, las aflicciones así como la dependencia de unas personas con respecto a otras, son tan importantes por sí mismos que el autor que aspire a dar una explicación convincente de la condición humana no puede dejar de concederles un lugar privilegiado, sin embargo advierte que en el discurso filosófico que va desde Platón hasta Moore, estos asuntos no son elementos tan esenciales en la construcción de sus argumentos; salvo en algunas excepciones donde el enfermo, el herido, o el discapacitado aparece en el discurso filosófico moral como objeto digno de benevolencia por parte de aquellos agentes morales que gozan de buena salud y que no padecen alteración alguna⁴⁴.

MacIntyre invita a los estudiosos de la filosofía del lenguaje a ser conscientes de ese fenómeno de los “pre lenguajes”, de esa “experiencia de los preconceptos” que se presenta tanto en niños pequeños como en ciertos

⁴³ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pág. 31.

⁴⁴ Cf. *Ibíd.*, págs. 15-16.

animales, con el fin de delinear desde allí posibles rutas del pensamiento. Desea por tanto una filosofía que indague desde la experiencia y las prácticas cotidianas para que ajustando los conceptos y teniendo una base en la realidad, se pueda aportar mejor en relación a la concepción del ser humano.

2.4. El bien como fin del desarrollo moral

Lo bueno entonces se atribuye tanto a lo que beneficia al ser humano como tal, como a lo que beneficia a otros en situaciones específicas y en contextos determinados de una práctica⁴⁵. Al respecto se puede hablar de “un buen ser humano”, aunque no de la misma manera como se hablaría de “un buen pastor” o de “un buen ladrón”. Esto porque un individuo puede ser “un buen pastor”, pero no siempre “un hombre bueno”, y tratándose de “un buen ladrón” de ninguna manera puede afirmarse que sea “un buen ser humano”.

Lo anterior plantea que hay al menos una triple clasificación en la manera de atribuir lo bueno al terreno en que florece la existencia humana. En primer lugar está la ocasión en que “algo” sea bueno porque permite obtener un bien superior. En este sentido lo bueno se atribuye por la evaluación de algo que cumple una función y que tiene que ver con la posesión de ciertas habilidades, cosas buenas sólo como medio para obtener algo más que un bien en sí mismo, como cuando se dice que la bicicleta funcionó perfectamente, o que gracias a la pericia del médico se salvó el paciente. Una segunda manera de considerar la bondad es aquella en la que se juzga que algo es bueno porque desempeña de manera excelente un determinado rol o función en el contexto de alguna práctica social establecida, y se trata de aquellos bienes valorados como fines que merecen buscarse por sí mismos, y que se pueden

⁴⁵Cf. *Ibíd.*, pág. 83.

comprobar solo cuando hay una participación efectiva en una actividad concreta. Se hablará entonces de una buena madre de familia, de un buen profesor o de un buen jugador de fútbol. El tercer tipo de juicios tiene relación directa con el florecimiento humano y hace referencia a lo que *es mejor ser, hacer o tener*, expresiones atribuidas a individuos o grupos, y estos, no solo como agentes que participan en una u otra actividad, sino como seres humanos que son. Esta última concepción de bien implica el reconocimiento de diferentes concepciones de bien que son muchas veces inconmensurables, y cuyo ejercicio de valoración sólo es posible desde la narrativa al suponer la unidad de vida del ser humano.

En relación con este último sentido aparece el cuestionamiento: ¿por qué debo hacer esto en lugar de aquello? Las respuestas serán aquellas que por el razonamiento han dado lugar a una determinada acción ejecutada. Al respecto MacIntyre afirma: “el ser humano necesita aprender a verse a sí mismo como razonador práctico con respecto a los bienes, con respecto a lo que es mejor hacer en ocasiones concretas y con respecto a la mejor manera de vivir la vida (...), sin aprender esto, no es posible florecer”⁴⁶.

2.5. Condiciones para el florecimiento de una comunidad

El espacio social y político ideal para el florecimiento de una persona es la comunidad, pero no cualquier tipo de comunidad, sino aquella cuya área es delimitada por MacIntyre como *zona intermedia*⁴⁷ entre el estado y la familia; lugar reconocido como de *auténticas comunidades* que incorporan tanto el reconocimiento de la dependencia de los razonadores prácticos como la conciencia de dependencia humana, y donde la justa generosidad sea la virtud fundamental. A la vez, en estas comunidades las acciones tendrán que

⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 85.

⁴⁷ *Cf. Ibíd.*, pág.155.

presuponer explícita o implícitamente la existencia de un bien común propio de una asociación que no puede existir ni bajo la forma del Estado moderno, ni bajo la forma de la familia burguesa⁴⁸.

Ahora bien, ¿dónde está la limitación de estas instituciones básicas de la sociedad que no logran la maduración moral de las personas? En relación con el Estado moderno, es obvio que al regirse por la razón instrumental, la lucha de intereses y la competencia por el poder, -donde la toma de decisiones es condicionada por el dinero, y las estructuras del gobierno y partidos políticos actúan al margen de las expectativas de los ciudadanos comunes-, no es un escenario real para que las personas puedan florecer como razonadores prácticos, y más aún, por su misma realidad impersonal y abstracta le es imposible al estado, penetrar en la vida común de las personas, en sus vivencias comunitarias y en sus sueños.

La familia por su parte tampoco es una asociación autónoma y autosuficiente que puede prescindir de las relaciones comunitarias y la búsqueda de bienes comunes para alcanzar sus propios bienes internos como sería el caso de la formación de los hijos y otros asuntos similares; y es por esto que para alcanzar un buen desarrollo integral, ésta depende en mucho de la calidad de las relaciones de sus miembros con respecto a otras instituciones y asociaciones como podría ser el lugar de trabajo, la escuela, la parroquia, el club, el sindicato, las clases de educación para adultos y otras semejantes: “los bienes propios de la vida familiar pueden lograrse solo en la medida en que los hijos aprendan a reconocer como propios los bienes inherentes a las prácticas de esas asociaciones e instituciones, y los padres y los demás miembros adultos de la familia hagan lo mismo”⁴⁹.

Cabe anotar que aunque la forma política de la comunidad sea variada, MacIntyre desconfía de la prevalencia de la forma sobre el contenido, de

⁴⁸ Cf. *Ibíd.*, pág. 155.

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 158.

aquella forma típica de institucionalización política de la comunidad que resulte dominante en nuestro estado moderno y, desconfía también de quienes cohesionan la comunidad a partir de vínculos raciales, nacionales o religiosos, que no estén informados por el ejercicio de una racionalidad abierta a la verdad como base de la convivencia social humana.

Para alcanzar esos bienes comunes que la comunidad pretende, es necesario que esta sea pequeña, con el fin de facilitar encuentros cara a cara, y para que se puedan dar las formas auténticas de interrelación sin otras mediaciones distorsionadas y; como ya se hizo alusión anteriormente, se sugiere que sea una comunidad en cuyo seno haya espacios para las actividades de las familias, haciendo referencia a espacios de trabajo, escuelas, consultorios médicos, congregaciones religiosas, clubes de discusión, de juegos y deportes entre otros. Se trata entonces de una comunidad en cuyos vínculos y desarrollo juegue un papel decisivo la racionalidad de las propuestas y principios que las rigen, y donde todos sus participantes puedan estar presentes si no directamente en el debate racional a causa de algunas incapacidades, al menos por su presencia o representación, de tal manera que en las consiguientes decisiones derivadas aparezca la manifestación de todos.

Ahora bien, un elemento importantísimo en estas comunidades es el hecho de contar con personas que sufren de alguna discapacidad. A estas personas es necesario darles el reconocimiento que se merecen no por sus logros, cualidades personales o proyectos, sino por el hecho de ser personas, por existir. Pero a la vez se debe añadir el hecho de que cada miembro de la comunidad puede enseñar algo a los demás, tanto sobre el bien común como sobre el bien de cada uno; enseñanzas que no sería posible adquirir de otra manera.

Desde otra perspectiva y, frente a la visión utilitarista del mundo actual, es bueno reconocer que existen muchas personas dependientes que gozan de una gran capacidad *resiliente*, y que continuamente nos dan lecciones de amor

a la vida, prudencia ante los dilemas y ejemplo de superación y fortaleza ante las adversidades. Pero, ¿qué decir de aquellos que por su situación no pueden aportar nada a la comunidad? MacIntyre responde que frente a aquellas personas que por su incapacidad de responder ante los beneficios recibidos y que sólo piden una actitud benevolente y en una sola dirección, de ellos se puede aprender desde lo que significa el *hacerse responsable del otro*, especialmente tratándose de bebés o de personas que necesitan que se les brinde toda clase de cuidados para su supervivencia como cuando se trata de alimentarlos, bañarlos, cambiarlos de ropa y ayudarles en sus desplazamientos, hasta la valoración de la responsabilidad al tener que hablar y actuar en su nombre y como tal tornarse en *su representante*; situaciones que permiten a la vez hacer una seria reflexión acerca de lo que debemos a quienes una vez nos ofrecieron sus cuidados.

En estas comunidades ideales para la formación moral, es apenas natural que se presenten errores y conflictos. Se sugiere frente a estas situaciones buscar estrategias para evitar caer en la competitividad, subordinando los intereses económicos a los sociales y morales y, finalmente que apelando a la conciencia de que un día fuimos niños, que en algún momento de la vida podemos padecer alguna incapacidad, y que un día llegaremos a ser ancianos, se preste un mayor cuidado no sólo a los discapacitados sino a aquellas personas menos favorecidas de nuestras comunidades. Ahora, frente a la atmósfera de indiferencia, insensibilidad e individualismo en la que vivimos actualmente y que son características propias de nuestra sociedad moderna, MacIntyre recomienda incentivar las virtudes de la justa generosidad.

2.6. Las virtudes como medio para florecer

En el esquema teleológico asumido por la tradición aristotélico-tomista con sus dos momentos o polos bien determinados: el hombre según su condición de ser humano vulnerable y dependiente debido a su condición biológica y el hombre como agente racional independiente, MacIntyre afirma que a la ética le corresponde la función especialísima de hacer la transición del primero al segundo estadio: “los preceptos que ordenan las diversas virtudes y prohíben sus vicios contrarios nos instruyen acerca de cómo pasar de la potencia al acto, de cómo realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar nuestro verdadero fin”⁵⁰.

Ahora bien, ¿cómo realiza la ética este movimiento hacia la perfección humana según los clásicos? Es preciso advertir que desde las éticas materiales el tránsito es asignado directamente a las virtudes, disposiciones que tienen como espacio vital las condiciones sociales donde se desarrolla el agente moral, las prácticas que allí se realizan y la herencia o tradición donde este ha nacido; elementos que aportan criterios indispensables para realizar la respectiva valoración. Tradición, comunidad y prácticas son entonces tres elementos interdependientes y complementarios que construyen el andamiaje de la historia, pero que referidos a la ética se torna como en su soporte por ser allí donde nacen, se desarrollan y maduran las virtudes.

2.6.1. La tradición

Según lo anterior el fondo o elemento indispensable de la concepción acerca de la *virtud* desde la raíz Aristotélica lo encuentra MacIntyre en el concepto de *tradición* o cosmovisión compartida por un grupo de personas, que

⁵⁰ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud, op. cit.*, pág. 76.

configuran una actividad y su actuación en el tiempo. Así, yo soy en parte lo que he heredado, un pasado específico que está presente de alguna manera en mi presente; me encuentro formando parte de una historia y como tal soy uno de los soportes de esa tradición. De esta manera, es necesario tener en cuenta que todo razonamiento tiene lugar dentro del contexto de algún modo tradicional de pensar, trascendiendo las limitaciones de lo que en esa tradición se ha razonado por medio de la crítica y la invención y, además, que cuando una tradición se halla en buen orden, siempre estará parcialmente constituida por un razonamiento acerca de los bienes cuya búsqueda da a esa tradición su punto y su propósito.

Para iluminar lo anterior, MacIntyre alude al caso de una institución, por ejemplo el de una universidad, una granja o un hospital, que se ha tornado en soporte de una práctica o prácticas determinadas. La vida normal de estas instituciones estará constituida parcialmente pero de manera central por la continua discusión acerca de lo que es una universidad, de lo que constituye llevar bien una granja, o de lo que es la buena medicina. Con razón MacIntyre afirma: “una tradición con vida es una discusión históricamente desarrollada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición”⁵¹; bienes que se desarrollan a través de generaciones, a veces de muchas generaciones, razón por la cual la búsqueda individual de lo bueno solo es posible dentro de contextos bien definidos por las tradiciones en las que las personas participan. Esto se cumple no sólo para los bienes que son internos a las prácticas, sino respecto a los bienes propios de la vida individual.

Ahora bien, es necesario ser conscientes de que este concepto así comprendido no equivale en lo más mínimo al concepto aristotélico de tradición, puesto que en la concepción macIntyreana, “cada teoría particular” o “conjunto de creencias morales” se entiende o justifica solo como una serie histórica en

⁵¹ *Ibíd.*, pág. 274.

donde lo posterior no es necesariamente superior a lo anterior, al igual que una tradición puede dejar de progresar o inclusive decaer, desintegrarse o hasta desaparecer: “para el concepto de tal tradición es central que el presente sea inteligible como comentario y respuesta al pasado, en la cual el pasado, si es necesario y posible, se corrija y trascienda, pero de modo tal que se deje abierto el presente para que sea a su vez corregido y trascendido por algún futuro punto de vista más adecuado”⁵².

Sin embargo, la importancia de Aristóteles, en opinión de MacIntyre, puede únicamente explicarse y explicitarse en términos de una tradición que aunque no fue reconocida por él, se constituyó en una tradición clásica de pensamiento moral especialmente en lo relacionado con la interpretación de las virtudes:

No obstante, es Aristóteles quien con su interpretación de las virtudes, constituye decisivamente la tradición clásica como tradición de pensamiento moral, al establecer con firmeza un dominio que sus predecesores poetas sólo habían sido capaces de apuntar o sugerir, y al hacer de la tradición clásica una tradición racional sin rendirse al pesimismo de Platón sobre el mundo social⁵³.

Ahora bien, MacIntyre reconoce la importancia de Aristóteles en relación con el estudio e interpretación de las virtudes al expresar: “Porque la tradición dentro de la que coloco a Aristóteles es la que hizo de la ética a Nicómaco el texto canónico de la interpretación aristotélica de las virtudes”⁵⁴; y lo hace no pensando en que esté inventando una nueva tradición, sino que simplemente expresa la interpretación implícita en el pensamiento, lenguaje y acción de un ateniense educado que sabe que las virtudes de la vida humana sólo pueden ser auténticas y plenamente demostradas en la polis.

⁵² *Ibíd.*, pág. 185.

⁵³ *Ibíd.*, pág. 186.

⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 187.

2.6.2. Red de relaciones y Comunidad

A diferencia de los modernos que entienden las normas orientadoras del comportamiento humano desde un carácter universal y, que asume a la persona en una forma aislada, descomprometida y anterior a cualquier vínculo, MacIntyre ha llegado al enfoque de lo universal a partir de lo particular propio de Aristóteles, quien concibe al hombre como ser social: “las virtudes encuentran su lugar, no en la vida del individuo, sino en la vida de la ciudad y que el individuo solo es realmente inteligible como *zoon politikon*”⁵⁵

Así se comprende que no es posible que exista el hombre previo a la sociedad, que el estado de naturaleza rousseauiano o hobbesiano no se puede dar en la realidad, como tampoco es posible concebir al hombre solitario al estilo de un Robinson Crusoe en una isla, puesto que todo ser humano necesita a lo largo de su vida, de otras personas que le ayuden en su desarrollo, en aspectos que van desde su propia subsistencia y fortalecimiento de su voluntad, hasta el logro de la capacidad de dar razón de sus acciones, a la vez que se convierten en soporte y salida para sobreponerse a aquellas situaciones imperiosas especialmente en la primera infancia, en la senectud o ante la posibilidad de presentarse alguna lesión física o mental en algún momento de su vida.

MacIntyre en línea aristotélica reconoce que esa red de relaciones no sólo es necesaria para la consecución del bien común, sino que el ser humano también depende de los otros individuos concretos para alcanzar parte de los bienes individuales, para lo cual, el reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia⁵⁶. Es por esto que estas redes de relaciones reciprocas, además de permitirle al hombre entrar en la comprensión de sí, de sus limitaciones y dependencias, son el espacio propicio para lograr su propio

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 190.

⁵⁶ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pág. 153.

florecimiento y comprender que su bien no se puede dar al margen y separado del florecimiento del conjunto entero de las relaciones donde se ubica como se había expresado anteriormente. Como fruto de esa concientización y vivencia del desarrollo de sí al seno de la comunidad, la persona está llamada a identificar el bien de la comunidad como su bien propio, sin que por esto quede subordinado a la misma. El sujeto que hace parte de esa red de relaciones, aprenderá entonces acerca de la dependencia cuando se enfrente con aquellos que son aún más dependientes que él, como es el caso de personas discapacitadas, rostros desfigurados y seres que por situaciones especiales, sólo son sujetos pasivos que esperan que los otros se ocupen de ellos sin retribución alguna. Reconocerá que la dependencia en la niñez, vejez, enfermedad o discapacidad, es parte esencial de la vida del hombre, y que sólo mediante las virtudes que reconozcan esa dependencia, le permitirán florecer.

Ahora bien, ¿qué condiciones se deben reunir en el orden social y político para alcanzar los bienes individuales y comunes? Lo primero es que el bien común sea fruto de decisiones políticas razonadas, luego que imperen las virtudes fundamentales de la justa generosidad y por último que las deliberaciones comunitarias tengan voz tanto para los que gozan de la independencia práctica en sus razonamientos como para los que no la tienen.

La intención de MacIntyre es la de imaginar una sociedad política que parta del hecho de que la discapacidad y la dependencia es algo que todos los individuos experimentamos en algún momento de la vida, de manera tal que las necesidades que padecen los discapacitados sean de interés de la sociedad política entera y no solamente de sus familiares más cercanos; de manera que dichas necesidades sean expresadas y atendidas adecuadamente⁵⁷.

Es entonces en una determinada comunidad donde comenzamos a aprender, a construir y a ejercitar nuestras concepciones morales. Con razón

⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, pág. 154.

MacIntyre afirma que “la filosofía tiene necesariamente un punto de partida sociológico, o, como hubiera dicho Aristóteles, político”⁵⁸. Una comunidad es un grupo social humano donde se integran los individuos y las prácticas que éstos desempeñan, por lo cual recomienda MacIntyre que dicho ideal comunitario sea de carácter reducido para que se puedan dar formas auténticas de interrelación sin otras mediaciones distorsionadas, y en cuyos vínculos y desarrollo juega siempre un papel decisivo la racionalidad de las propuestas y los principios por los que se rige. En este sentido, MacIntyre desconfía de quienes fundamentan la comunidad en vínculos raciales, políticos o religiosos que no estén informados por el ejercicio de una racionalidad abierta a la verdad, como base de la convivencia social humana como ya fue expresado en apartes anteriores.

2.6.3. Las prácticas

No se puede perder de vista que una práctica no es cualquier tipo de actividad superficial que por el fin exterior que persigue se pueda llevar a cabo de cualquier manera y por cualquier medio, sino que la práctica se ha de comprender: “como forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes internos a las mismas mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad”⁵⁹. Al ser una forma de actividad humana socialmente establecida, ha de conllevar una estructura racional coherente, compleja compartida y comunitaria que procure obtener bienes inherentes a las mismas prácticas, intentando a la vez alcanzar modelos de excelencia dentro de dichas actividades, de manera que las personas que participen en dichas actividades se enriquezcan humanamente. Las prácticas han de contar entonces con un mínimo de organización e interdependencia, de

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 187.

⁵⁹ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., pág. 233.

manera que no aparezcan como simples actividades esporádicas y sin compromiso alguno por parte de sus participantes, sino que han de favorecer la participación de los que hacen parte de ellas. Luego, como actividades específicas, las prácticas además de los bienes externos que necesariamente van resultando como puede ser el caso del dinero, el poder o el prestigio, estas, están encaminadas a procurar fines inmanentes que MacIntyre llama *bienes internos* o *modelos de excelencia* que comportan ideales de futuro.

Los bienes internos a estas prácticas se obtienen en primer lugar realizando bien sus respectivas actividades, luego tomando parte activa en su realización como que investigar sólo se consigue investigando y, por último, haciendo partícipes a otras personas de las mismas, sabiendo que los bienes buscados no sólo son bienes para quienes los realizan sino que el beneficio es para toda la comunidad que hace parte de uno u otra manera en dichas prácticas. MacIntyre refiere que reúnen los requisitos anteriores entre otros el fútbol, el ajedrez, la arquitectura, la agricultura, las investigaciones de la física, la química, la biología, el trabajo del historiador y, en sentido definido, las artes, las ciencias y los juegos⁶⁰.

Por último, no se puede desconocer que las prácticas “establecidas socialmente” tienen su propio modo de entender los bienes que con ellas se alcanzan, para lo cual se supone un cierto aprendizaje y un apoyo decidido en el pasado, sabiendo a la vez, que estos bienes que se conciben socialmente tienen la virtud de dirigir adecuadamente las conductas de quienes participan en ellas; elementos que sirven de preámbulo para comprender lo que significa la virtud. Con los conceptos de tradición, comunidad, y práctica, MacIntyre interpreta, profundiza y enriquece el concepto de virtud desde tres vértices bien determinadas, y cuya comprensión es indispensable para abordar el objetivo que me he propuesto desde el comienzo de esta investigación.

⁶⁰ Cf. *Ibíd.*, págs. 233-234.

2.7. Concepciones acerca de la virtud según MacIntyre

A través de la historia se han desarrollado diferentes concepciones acerca de la virtud, sin embargo, para el fin de la presente investigación me limitaré a esbozar el tema desde tres ángulos complementarios como son: la virtudes desde las prácticas, desde una visión teleológica y desde las narraciones.

2.7.1. La virtud desde las prácticas

El concepto de *virtud* no es comprensible si no se concibe como parte constitutiva de las prácticas, entendidas estas como aquellas actividades humanas coherentes, complejas, compartidas y comunitarias que procuran bienes inherentes a las mismas, mientras se intentan alcanzar los modelos de excelencia que le son apropiados a esas formas de actividad. Así, “virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente lograr cualquiera de tales bienes”⁶¹.

2.7.1.1. Virtudes clave y bienes internos a las prácticas

MacIntyre afirma que hemos de aceptar como componente necesario de cualquier práctica que contenga bienes internos y modelos de excelencia las virtudes de la justicia, el valor y la honestidad; virtudes sin las cuales no es posible alcanzar los modelos de excelencia y los bienes internos a las prácticas, a no ser que se trate de bienes externos. Ahora bien, estas virtudes clave, junto

⁶¹ *Ibíd.*, pág. 237.

con la veracidad y la confianza determinan un tipo de comportamiento, un estilo de vida propio entre las personas que hacen parte de dichas comunidades, sin importar los códigos éticos o prácticas de bien que allí se desarrollen: “estas son virtudes a cuya luz debemos tipificarnos a nosotros y a los demás, cualquiera que sea nuestro punto de vista moral privado o cualesquiera que puedan ser los códigos particulares de nuestra sociedad”⁶².

En relación con la justicia, esta virtud exige en lo que respecta a los méritos o merecimientos, que tratemos a los demás siempre con arreglo a normas uniformes e impersonales, teniendo en cuenta que en ausencia de esta virtud, se puede caer en tratos especiales propiciando así actitudes discriminatorias, y en cuanto al valor o capacidad de arrostrar daños o peligros, es una virtud que juega un papel decisivo en la vida de las personas a causa de la conexión que guarda con el cuidado e interés en favor de las demás virtudes. Al respecto, ¿Por qué causas estoy dispuesto a trabajar, esforzarme e inclusive si es necesario sacrificar mi vida? Las épocas heroicas griegas y cristianas en la defensa de grandes ideales han quedado como parte del pasado y poco vibramos con ellas actualmente. El mundo moderno con sus características propias del consumismo, individualismo e indiferencia nos han sumido en una vida de poca autoestima. Es por esto que la virtud del valor, ha de tornarse como imperativo en favor de las grandes prácticas de bien, tarea que nos incumbe a todos, pero especialmente a padres de familia, educadores y personas que están al frente de órganos de decisión; hombres y mujeres que por la defensa de sus convicciones no sólo le han dado un nuevo sentido a su existencia, sino que se han tornado en paradigmas dignos de imitar.

Ahora bien, en esa tarea de posicionar las virtudes dentro de las prácticas, es necesario clarificar un poco más la naturaleza de las prácticas planteando dos oposiciones importantes. En primer lugar no se pueden

⁶² *Ibíd.*, pág. 239.

confundir prácticas con habilidades técnicas, puesto que lo que distingue a una práctica no es el conjunto de habilidades, sino la manera en que los bienes y fines relevantes a las que sirve la habilidad técnica se enriquecen y transforman a través de la historia por la aplicación de las facultades humanas y no simplemente por tales habilidades. Al respecto, entrar en una práctica es entrar en una relación no solo con sus practicantes contemporáneos, sino también con quienes nos han precedido en ella, en particular con aquellos cuyos méritos elevaron el nivel de la práctica hasta su estado presente, y en donde tiene que ver en gran medida la autoridad de dicha tradición, sin olvidar que este aprendizaje y relación con el pasado implica como prerequisite la presencia de las virtudes de la justicia, del valor y de la veracidad. En segundo lugar tampoco se pueden confundir las prácticas con las instituciones. El ajedrez, la física y la medicina son prácticas, mientras que los clubes de ajedrez, los laboratorios, las universidades y los hospitales son instituciones típicamente identificadas como bienes externos, que como tales necesitan conseguir materiales y dinero para su sostenimiento y para sostener las prácticas de las que son soporte. Dichas instituciones se estructuran en términos de jerarquías de poder que a su vez distribuyen bienes, servicios, poder y jerarquía como recompensa.

2.7.1.2. Instituciones y virtudes

Teniendo en cuenta la interdependencia entre prácticas e instituciones, MacIntyre advierte en primer lugar que ninguna práctica puede sobrevivir largo tiempo si no es sostenida por una determinada institución, y luego, puesto que las prácticas -que naturalmente propenden por el bien común- siempre son vulnerables a la competitividad de estas instituciones:

Tan íntima es la relación entre prácticas e instituciones, y en consecuencia la de los bienes externos con los bienes internos a la práctica en cuestión, que instituciones y prácticas forman típicamente un orden causal único, en donde los ideales y la creatividad de la práctica son siempre vulnerables a la codicia de las instituciones⁶³.

Es comprensible entonces que frente a la vulnerabilidad de las instituciones, las virtudes ejerzan un papel insustituible en función de la finalidad de las mismas, pues sin ellas, sin la justicia, sin el valor y sin la veracidad, las prácticas no podrían resistir al poder corruptor de dichas instituciones.

Ahora bien, en esa tarea de formar y sostener formas propias de comunidad humana, solo es posible asumiendo todas las características de una práctica en relación muy cercana y peculiar a las virtudes, y esto es posible de dos maneras bien concretas: en primer lugar reconociendo que hay una relación estrecha entre el carácter moral y la comunidad política, y luego, siendo consientes que sin las virtudes no es posible el reconocimiento de los bienes internos a las prácticas.

En relación con el primer aspecto que propende por la moralización de las instituciones ante el poder corruptor que continuamente se asoma al interior de las mismas, no se puede olvidar que aprendemos o dejamos de aprender el ejercicio de las virtudes siempre dentro de una comunidad concreta con sus formas institucionales específicas. En este sentido es pertinente recordar la opinión antigua y medieval relacionada con la comunidad política donde no sólo se exigía el ejercicio de las virtudes para su propio mantenimiento, sino que una de las obligaciones de la autoridad paterna era la de educar a los niños para que llegasen a ser adultos virtuosos; cosa que el estado moderno no puede ejercer por carecer de aptitudes necesarias para ser educador moral de cualquier comunidad, máxime si en la visión de la tradición individual liberal, la comunidad política se presenta solamente como una formalidad que provee el

⁶³ *Ibíd.*, pág.241.

orden para que se desarrollen actividades autónomas y, donde el gobierno y las leyes se mantienen neutrales ante los posibles conceptos rivales e individuales que se puedan presentar acerca del buen vivir. En relación con esta tarea moralizante de la comunidad es de advertir que para que una práctica se mantenga íntegra, es necesario el ejercicio de las virtudes, al menos por parte de algunos de los individuos incorporados a esa actividad: “el que una práctica pueda mantenerse en su integridad, dependerá de la manera en que las virtudes puedan ejercitarse y de que sirvan de apoyo a las formas institucionales que son soportes sociales de las prácticas”⁶⁴.

En lo que atañe al segundo aspecto, es de reconocer que sin las virtudes no es posible dar reconocimiento alguno a los bienes internos a las prácticas, pues, a lo sumo se podrán reconocer los bienes externos; realidad que nos lleva a reconocer que las virtudes no mantienen la misma relación con los bienes internos que con los externos: “la posesión de las virtudes, y no solo su apariencia y simulacro, es necesario para lograr los bienes internos (...) en cambio, la posesión de las virtudes muy bien puede impedirnos el logro de los bienes externos”⁶⁵.

Lo anterior se presenta entonces como un desafío para quienes de verdad quieran asumir vivir honestamente, puesto que las virtudes se presentan como un obstáculo potencial para esta cómoda ambición como lo afirma MacIntyre: “los bienes externos no son típicos objetos de deseo, sino bienes auténticos que nadie puede despreciar sin caer en cierto grado de hipocresía (...), pues el cultivo de la veracidad, la justicia y el valor, siendo el mundo como es contingente, a menudo nos impedirá ser ricos, famosos y poderosos”⁶⁶. Se comprende entonces que una sociedad donde hubiese llegado a ser imperante la búsqueda de los bienes externos, cabría esperarse

⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 242.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*, pág. 243.

una decadencia del concepto de lo que son las virtudes, e inclusive se podría llegar hasta la desaparición total.

2.7.1.3. Insuficiencia del concepto de virtud desde las prácticas

Luego de haber asumido las virtudes desde un tipo particular de práctica, MacIntyre nos recuerda que esta descripción aborda solamente un aspecto elemental y parcial de tan importante tema. Además, en esta concepción descrita se presentan dos dificultades que ponen de manifiesto la insuficiencia provisional de esta aproximación. Una primera dificultad se presenta al constatar la circunstancia innegable de que a menudo se dan prácticas malas o productoras de mal como por ejemplo cuando por el deseo de sobresalir o vencer, una práctica termina corrompiendo a la persona. ¿Cómo puede ser virtud una disposición al seno de una práctica, cuando el resultado de ésta termina siendo un mal? Véase el caso de aquel artista que obsesionado por la pintura, la escultura o la actuación en el teatro o en el cine termina descuidando hasta su propia familia; o el caso de aquel militar que sobrepasando los límites de su compromiso en la defensa de la patria termina en actitudes de venganza contra sus enemigos de manera que aquello que en principio fuera un pretexto honorable de guerra, termina tornándose en una salvaje crueldad. Ahora, MacIntyre no pretende excusar o condonar tales males, puesto que según él, negar esto sería chocar con los empíricos invocados para criticar la opinión de Santo Tomás acerca de la unidad de las virtudes: “que las virtudes en principio necesitan ser definidas y explicadas por referencia a la noción de práctica, en modo alguno nos obliga a aprobar todas las prácticas en todas las circunstancias”⁶⁷; por el contrario, su pretensión consiste en analizar el estilo de vida asumida dentro de las diferentes prácticas, teniendo en cuenta que las

⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 248.

virtudes no se definen en términos de prácticas buenas y correctas, sino de prácticas, y esto no conlleva ni implica que las prácticas tal como realmente se llevan a cabo en tiempos y lugares concretos, no tengan necesidad de crítica moral.

Una segunda dificultad se presenta respondiendo al cuestionamiento acerca de las razones por las que la vida humana sería imperfecta si estuviera informada solo por el concepto de virtud desde la práctica. Dicha dificultad nace del hecho de que las prácticas pueden ser contradictorias entre sí, llevando al sujeto a caer en vacilaciones al entrar en conflicto de deberes y con el peligro de entrar en arbitrariedades que desdigan del ser humano como tal: “las demandas de una práctica pueden ser incompatibles con las de otra, de tal manera que pueda uno hallarse oscilando en la indecisión y no realizando elecciones racionales”⁶⁸. Frente a ese conflicto en las elecciones en que la conservación de una lealtad implique la renuncia aparentemente arbitraria de otra, puede aparecer que los bienes internos a las prácticas no derivan de su autoridad, sino de la elección individual, apareciendo así los conflictos típicos del yo moderno en la falta de criterios para la elección.

¿Qué hacer para sobrepasar estos conflictos que a menudo se presentan en la vida de las personas? Sólo es posible evitar o superar estos conflictos suponiendo la existencia de un telos que le de unidad y sentido a la vida de los hombres, o como lo afirma MacIntyre “un telos que trascienda los bienes limitados de las prácticas y constituya el bien de la vida humana completa, el bien de la vida humana concebida como una unidad”⁶⁹.

⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 249.

⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 251.

2.7.2. Las virtudes desde la teleología natural

Entramos así en la segunda fase del desarrollo del concepto de virtud, que apunta a la descripción de un orden normativo de una vida humana única. En esta nueva concepción y desde Aristóteles, MacIntyre supone que la vida humana como tal, tiene un telos, un concepto de lo bueno para el ser humano. Aristóteles, piensa MacIntyre, enraíza su visión teleológica en una “biología metafísica”, concepto que no es posible sostenerse y por lo cual MacIntyre le da una salida orientando la vida del individuo dentro de una “narrativa de la vida”; sin embargo acepta que muchos elementos de su reflexión son dignos de tener en cuenta a la hora de elaborar una propuesta de tipo moral.

Para desarrollar su tesis, este escocés no asume la naturaleza desde esa perspectiva abstracta, intemporal y dualista que está por encima del tiempo y del espacio, y cuyos orígenes se remontan a las escuelas de la antigüedad griega y que cobran todo su sentido en la modernidad con Descartes. Tampoco la asume desde esa tradición cuya base está en la omnipotencia y la independencia de la razón humana desentendiéndose de la experiencia, puesto que es consciente de que somos seres concretos e históricos. Pero tampoco la concibe a partir de esos modelos historicistas o vitalistas en los que el hombre sería relativo a cada época, a cada cultura, y como fruto de fuerzas vitales irreductibles a procesos fisicoquímicos, puesto que a partir de estas concepciones antropológicas no es posible hablar de una naturaleza humana sino de diversidad de seres humanos; individuos en relación a los cuales los bienes del hombre, los fines, la moralidad variarían inevitablemente. Estas corrientes se oponen rotundamente a la afirmación de una teleología natural en el hombre, puesto que afirman que la concepción teleológica no es más que una imposición exterior, algo extraño e impuesto sobre los seres humanos que terminan anulando y violentando la libertad humana.

2.7.2.1. La naturaleza humana, presupuesto para las virtudes

Para reconocer la peculiaridad de la concepción macIntyreana es pertinente tener en cuenta la reflexión que en la concepción aristotélico-tomista se ha presentado a través de la historia acerca de lo que se comprende por naturaleza humana como la *esencia*, o aquello que todos tenemos en común: “..los seres humanos como los miembros de otras especies, tienen una naturaleza específica; y esa naturaleza es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tiende hacia un telos específico”⁷⁰.

Una de las características de los seres vivos en esta concepción es la tendencia a crecer y desarrollarse hasta alcanzar su telos, su fin o perfección; objetivo que coincide con la idea de bien como lo conveniente para que cada cosa llegue a su plenitud. En este sentido, la naturaleza del hombre es precisamente la condición de posibilidad del despliegue del hombre hacia su bien final que constituye su perfección. Es por esto que “la naturaleza” está en el punto de partida, pero a la vez es la causa del dinamismo hacia su propia finalidad.

En el esquema tripartito propuesto por Aristóteles se habla de una “naturaleza ineducada”, emparentada con los animales no humanos y por la que somos vulnerables y dependientes, con inclinaciones y sensaciones, pero que a diferencia de los animales no humanos, es susceptible de realizar su fin al que estamos llamados. El hombre está llamado a realizar su “esencia”, a perfeccionar al máximo sus capacidades, sus potencialidades, sus facultades, ejercitando su inteligencia en la búsqueda del conocimiento de la realidad, de la verdad y procurando lo bueno gracias al ejercicio de su propia voluntad.

Esta naturaleza no puede ser concebida en un sentido cronológico, pero tampoco se puede ver como una realidad estática, sino que es auto trascender,

⁷⁰ *Ibíd.*, pág. 187.

apertura, actividad y posesión de aquellos fines que le son propios. Renunciar a ello sería renunciar a la grandeza de la vocación que todo hombre tiene por naturaleza como lo afirma la teología al considerar el llamado que Dios ha hecho a cada persona según la concepción judeocristiana.

Según MacIntyre, Aristóteles se impone a sí mismo la tarea de dar una descripción de bien que sea a la vez local y particular, colocada y definida parcialmente por las características de la polis, y no obstante también cósmica y universal. ¿Qué resulta ser entonces el bien para el hombre? En tal sentido, Aristóteles argumenta concluyentemente contra la identificación del bien con el dinero, con el honor y con el placer⁷¹, que no se trata de cualquier bien, sino de un bien especial al que el estagirita se refiere con el término *eudaimonía*, y cuya traducción según lo expresa MacIntyre es a menudo difícil de precisar, pero que lo equipara al concepto de bienaventuranza, felicidad y prosperidad, afirmando que es el estado de estar bien y hacer bien estando bien de un hombre bienquisto para sí mismo y en relación a lo divino⁷².

2.7.2.2. Las virtudes y el bien

¿Qué son entonces las virtudes en esta nueva concepción de bien? Según MacIntyre, “Las virtudes son cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la *eudaimonía* y cuya falta frustrará su movimiento hacia el telos”⁷³. Según esta definición se podría pensar que las virtudes son simplemente medios para alcanzar el bien al que estamos aludiendo y que medios y fines se podrían caracterizar por separado, hasta el punto que para alcanzar el mismo y único fin sería posible utilizar medios completamente diferentes, sin embargo esto no corresponde a la concepción Aristotélica,

⁷¹ Cf. ARISTOTELES, *Ética nicomaquea*, op. cit., I, 1095a 20-25.

⁷² Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., pág. 188.

⁷³ *Ibíd.*, pág. 188.

puesto que lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida, y el ejercicio de las virtudes al ser parte necesaria y central de tal vida, no puede ser un mero ejercicio preparatorio para asegurársela, de manera que “no podemos caracterizar adecuadamente el bien del hombre sin haber hecho ya referencia a las virtudes”⁷⁴. De esto, tampoco se puede seguir que en ausencia de las virtudes relevantes no pueda realizarse una acción buena.

Frente a lo anterior cabe analizar el cuestionamiento que Aristóteles plantea con relación a quienes carecen en alto grado de un entrenamiento adecuado en las virtudes de carácter. Aristóteles reconoce que aunque algunos individuos gozan de una disposición natural heredada para hacer en ocasiones lo que una particular virtud requiere, este feliz regalo de la fortuna no debe confundirse con la posesión de la virtud correspondiente, puesto que cuando se adolece de un entrenamiento sistemático y de raíz, se corre el peligro de que inclusive aquellos individuos que gozan de rasgos excepcionales y talentos naturales, puedan ser víctimas de sus propias emociones y deseos; situación que puede darse por adolecer de medios para poner orden a sus propias emociones y deseos, para decidir racionalmente qué cultivar y alentar, qué inhibir y vencer, y también por carecer en ocasiones concretas de aquellas disposiciones indispensables que capacitan para poner a prueba el deseo de algo distinto de lo que es realmente el propio bien. De esta manera las virtudes entran no solamente en el campo de la actuación sino que tienen que ver con el sentimiento, “las virtudes son disposiciones no solo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares”⁷⁵.

Así pues, actuar virtuosamente no es actuar contra la inclinación como pensaría Kant más tarde, sino que se trata de actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes para lo que se exige que una educación moral tenga en cuenta una *educación sentimental*. De esta manera el agente

⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 189.

⁷⁵ *Ibíd.*

moral educado debe por supuesto saber lo que está haciendo cuando juzga o actúa virtuosamente, o lo que es lo mismo según lo expresa MacIntyre, el agente virtuoso, hace lo virtuoso porque es virtuoso. Este hecho es indispensable porque permite distinguir el ejercicio de las virtudes del ejercicio de ciertas cualidades que no son virtudes como nos lo ilustra Aristóteles en el caso de aquel soldado bien entrenado que puede hacer lo que el valor le exige en una situación particular, pero no porque sea valeroso, sino porque está bien entrenado. El agente auténticamente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional⁷⁶.

¿Qué otros aspectos se deben tener en cuenta en una teoría aristotélica acerca de las virtudes? Según MacIntyre, se debe presuponer la distinción entre lo que tiene por bueno para sí cualquier individuo y lo que es realmente bueno para él como hombre. En este último caso, por la obtención de este bien más lejano, practicamos las virtudes y lo hacemos eligiendo los medios para lograr ese fin, medios en los dos sentidos antes descritos. Tales medios piden juicio, y el ejercicio de las virtudes exige por lo tanto la capacidad de juzgar y hacer lo correcto en el momento correcto y de la forma correcta.

2.7.2.3. Virtudes y normas

Si bien para Aristóteles las normas apenas son mencionadas en alguno que otro pasaje de su *Ética*, aclarando que la parte en la que la moral hace alusión a la obediencia de las normas corresponde propiamente dicho a aquellas leyes proclamadas por la ciudad-estado, siempre y cuando hayan sido sancionadas por esta, MacIntyre pone de manifiesto que al existir normas de justicia naturales y universales, y otras convencionales y locales, pareciera como si quisiera decir que la justicia natural y universal prohíbe absolutamente

⁷⁶ Cf. *Ibíd.*, pág. 189.

cierto tipo de actos, pero que los castigos impuestos a quienes alteran el bien de la polis varían de ciudad en ciudad. Esto es apenas comprensible si tenemos en cuenta que en Aristóteles prima el carácter social del individuo: “las virtudes encuentran su lugar, no en la vida del individuo, sino en la vida de la ciudad y que el individuo solo es realmente inteligible como *politikon zoon*”⁷⁷.

Puntualizando en la relación que se puede dar entre virtudes y moral de las leyes MacIntyre presenta dos formas de vinculación bien determinadas: una primera forma consiste en considerar aquello que implicaría en cualquier época fundar una comunidad para alcanzar un proyecto común y, originar algún bien compartido por todos cuantos se empeñen en dicho proyecto. Los participantes en tal proyecto como por ejemplo la fundación y mantenimiento de un hospital o de una escuela necesitarían desarrollar dos tipos completamente diferentes de prácticas valorativas. Por un lado reconocer un conjunto de cualidades o virtudes que contribuyan a la realización de su bien o bienes comunes, y por el otro identificar un conjunto de defectos como vicios; acciones que se tornan dañosas al afectar los fundamentos de la comunidad, impidiendo alcanzar el bien común deseado. La tabla de virtudes promulgada en la comunidad enseñaría a sus ciudadanos qué clase de acciones les proporcionarían mérito y honor, y la tabla de delitos les enseñaría qué clase de acciones se considerarían no solo malas sino intolerables y dignas de sanción.

Una segunda forma de asumir el vínculo entre virtudes y leyes consiste en tener en cuenta que el saber cómo se aplica la ley a un determinado caso, sólo es posible para quien posee la virtud de la justicia. Ser justo es dar a cada uno lo que se merece y, los supuestos sociales para que florezca la virtud de la justicia en la comunidad en primer lugar consiste en que haya criterios racionales de méritos y luego que existan acuerdos socialmente establecidos sobre dichos criterios. Al respecto es necesario tener en cuenta que gran parte

⁷⁷ *Ibíd.*, pág. 190.

de la asignación de premios y castigos de acuerdo a los méritos está por supuesto gobernada por las normas. Ambas, la distribución de cargos públicos dentro de la ciudad y la sanción acordada a los actos criminales, se especificarán en las leyes de la ciudad. Comprendemos entonces que según la opinión aristotélica, derecho y moral no son dominios separados como sí lo son para la modernidad⁷⁸.

2.7.2.4. Juicios de valoración moral según Aristóteles

Ahora bien, puesto que las leyes son generales, siempre surgirán casos particulares en que no está claro cómo aplicar dicha ley, ni tampoco lo que la justicia exige. ¿Qué hacer en tales casos? MacIntyre afirma que en tales ocasiones se tiene que actuar *Kata ton orthon logon* (de acuerdo con la recta razón) según lo expresa Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Lo que Aristóteles parece querer decir aquí es que juzgar *kata ton orthon logon* es en realidad, juzgar sobre “más o menos”, e intenta usar la noción de “un punto medio” entre el más y el menos para dar una caracterización general de las virtudes. En este sentido se puede decir que el valor está entre la temeridad y la cobardía; la justicia, entre cometer o padecer injusticia; la generosidad entre la prodigalidad y la tacañería, sabiendo que a cada virtud le corresponde un vicio con dos posibilidades, una por exceso y la otra por defecto⁷⁹.

Se comprende entonces acerca de la importancia que tiene el juicio en la vida de un hombre virtuoso, importancia que no tendría, ni podría tener por ejemplo la vida de quien meramente se limita a obedecer a la ley según lo estipula MacIntyre. Para poder hacer claridad acerca de la valoración de la conducta del hombre virtuoso es necesario recordar que Aristóteles distingue entre “virtudes intelectuales” que se adquieren por medio de la enseñanza -

⁷⁸ Cf. *Ibíd.*, págs. 192-193.

⁷⁹ Cf. *Ibíd.*, pág. 194.

pues alcanzamos teórica o prácticamente la sabiduría como resultado de una instrucción sistemática por un largo periodo de tiempo- y “las virtudes de carácter”, que se van haciendo parte constitutiva de la vida del hombre por medio del ejercicio habitual, -nos hacemos justos o valientes realizando actos de justicia o acciones valerosas-. No obstante, es fácil de comprender por qué Aristóteles sostiene que las virtudes centrales están íntimamente relacionadas entre sí. Pero, ¿cuáles son esas virtudes centrales en el ejercicio valorativo de las acciones realizadas por el hombre? Según el escocés MacIntyre, se trata de la *phrónesis* y la *sophrosyne*; conceptos que originariamente son aristocráticos de alabanza entre los griegos. La *phrónesis* es aquella virtud intelectual traducida a veces como sabiduría práctica o prudencia y que caracteriza a aquella persona que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares, razón por la cual sin esta virtud no es posible ejercer ninguna de las virtudes de carácter. Al respecto se puede afirmar que el hombre justo no puede caer en el vicio de la *pleonexia*, inmoderación o apetito insaciable de poseer –, y que es uno de los dos vicios que corresponden y se oponen a la virtud de la justicia, sabiendo que para evitarlo se debería poseer la *sophrosyne*, sensatez o moderación. De la misma manera el hombre valeroso no debe caer en los vicios de la temeridad y cobardía, pues “el hombre temerario siempre parece jactancioso” y la *jactancia* es uno de los vicios correspondientes y opuestos a la virtud de ser veraz acerca de uno mismo⁸⁰.

Ahora bien, ¿cuáles son los principios o leyes definidos para juzgar la bondad de un individuo en particular? La interrelación de las virtudes explica el hecho de que no existan criterios definidos para juzgar la bondad de la acción de un individuo en particular, quedándonos solamente con una medida muy compleja para esa valoración según lo manifiesta MacIntyre. Ahora, la aplicación de esta medida prudencial, supone que la comunidad donde sea

⁸⁰ Cf. *Ibíd.*, págs. 194-196.

necesario hacer la valoración de tal acción, determine “un margen de acuerdo”, acerca de los bienes y virtudes que califiquen dicha acción, –acuerdo que no puede ser fruto del capricho de unos pocos, ni tampoco el resultado de un consenso racional como principio a priori de diálogo, sino que tendrá que ver con la apelación a aquellos conceptos de bien vigentes en esa comunidad.

2.7.2.5. Virtud de la amistad y la comunidad política

Puesto que para Aristóteles no se puede ejercer la virtud sino dentro de una comunidad política, se comprende que es imposible el ejercicio aislado de la virtud, razón por la cual el hombre necesita entrar en una red de relaciones para alcanzar su perfección intrínseca. Ello implica obviamente que en tal comunidad donde todos son copartícipes, existan acuerdos entre sus miembros acerca de lo bueno para el logro de esa “excelencia humana”, y este es justamente el origen de aquella forma de unión que el estagirita conoce con el nombre de “amistad” y que sirve de cohesión para alcanzar un proyecto común: “el tipo de amistad que contempla Aristóteles, es el que conlleva una idea común del bien y su persecución, (...) compartir esencial y primario para la constitución de cualquier forma de comunidad, trátese de una estirpe o de una ciudad”⁸¹. Con razón el mismo filósofo considera que cuando los hombres son amigos ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aún siendo justos, estos necesitan de la amistad; o, que si la justicia es la virtud de recompensa de merecimientos en una comunidad ya constituida, la amistad es la virtud necesaria para su constitución inicial. Frente a tan importante virtud vinculante, MacIntyre afirma que no es de extrañar que la amistad haya sido relegada a la vida privada, y con ello debilitada en comparación con lo que alguna vez significó.

⁸¹ *Ibíd.*, pág.196.

Configurada la amistad dentro de una comunidad política es comprensible que esta tenga un significado para el estagirita y otro muy distinto para nuestra concepción actual, puesto que hoy esta virtud tiende a fundamentarse en el afecto. En la concepción Aristotélica la amistad nace dentro de una relación definida en términos de una lealtad común y una búsqueda común de bienes, de manera que el afecto es secundario en el contexto, lo que no significa en último término que no sea importante. En una perspectiva moderna el afecto es generalmente el asunto central de la amistad, puesto que nuestros amigos son aquellos de los que decimos que nos agradan, quizás quienes nos agradan mucho, de tal manera que “la amistad ha llegado a ser en gran parte el nombre de un estado emocional, más que un tipo de relación política y social”⁸². Al respecto, E. M. Forster apuntó en una ocasión – escribe MacIntyre- que si llegara a tener que elegir entre traicionar a su país y traicionar a un amigo, esperaba tener la valentía de traicionar a su país. Desde una perspectiva aristotélica, quien sea capaz de formular tal contraste no tiene país, no tiene polis; es ciudadano de ninguna parte y vive donde sea, en un exilio interno. He aquí la sociedad moderna desde el punto de vista aristotélico según MacIntyre:

La sociedad política liberal moderna no puede parecer sino una colección de ciudadanos de ninguna parte que se han agrupado para su común protección. Poseen, como mucho, esa forma inferior de amistad que se funda en el mutuo beneficio. Lo que les falta, el lazo de amistad, está ligado al sediento pluralismo liberal de esas sociedades. Han abandonado la unidad moral del aristotelismo, ya sea en sus formas antiguas o medievales⁸³.

El liberalismo entonces ya no concibe que sea la amistad el fundamento de la comunidad, sino la simple búsqueda de las ventajas individuales donde el Estado se convierte simplemente en un optimizador de recursos.

⁸² *Ibíd.*, pág. 197.

⁸³ *Ibíd.*, págs. 197-198.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar de la libertad dentro de esta estructura metafísica y social? ¿Cuál es la relación entre libertad y política en la concepción aristotélica? Así como para el estagirita no es posible el ejercicio de las virtudes sin la existencia de una comunidad política, de igual manera tampoco es posible que estas virtudes estén al alcance de los esclavos o de los bárbaros, y esto porque un bárbaro es “alguien” que carece de polis y por lo tanto incapaz de relaciones políticas. Pero, ¿qué son relaciones políticas? MacIntyre las define según el parecer aristotélico como “las relaciones de los hombres libres entre sí, (...) relaciones entre aquellos miembros de una comunidad que legislan y se autolegislan”⁸⁴, aclarando que el yo libre es simultáneamente súbdito y soberano político. En últimas la libertad es requisito indispensable para el ejercicio de las virtudes y para el logro del bien en general.

⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 200.

CAPÍTULO TERCERO

PROPUESTA MACINTYREANA FRENTE A LOS VACIOS ÉTICOS DE LA SOCIEDAD ACTUAL

MacIntyre hace una dura crítica a la minoría de edad por la que atraviesa la sociedad actualmente en asuntos de moral, y atribuye este hecho en primer lugar a la manera deficiente como se ha impartido en occidente la enseñanza de la ética con poca incidencia en la vida práctica de las personas, y en segundo lugar a la concepción reduccionista que desde Hume, Kant y Nietzsche se ha tenido en los últimos tiempos acerca de la condición humana; realidades a las que se agrego el impacto que produce en la mente de los niños y jóvenes aquella fuerza del poder de las comunicaciones, que si bien han ofrecido tantos beneficios para el desarrollo humano, también se han tornado en barreras para el desarrollo de la conciencia moral. En su libro *Tras la virtud*, se puede vislumbrar que estamos viviendo una época pos-virtuosa con unas consecuencias nefastas para la persona humana y para la sociedad de tal manera que si se desea reconstruir la moralidad no se puede menos que buscar caminos que respondan a las problemáticas del hombre hoy.

Es por esto que el mismo pensador escocés hace una propuesta desde la unidad narrativa, donde las virtudes encuentren un espacio propicio para responder ante las distintas concepciones de bien que se le presenten al hombre actualmente. Ahora bien, ese fondo conceptual indispensable para el desarrollo de las virtudes no es un asunto de hoy, pues el mismo MacIntyre en uno de los apartes del tema acerca de “la naturaleza de las virtudes” en el capítulo catorce de su libro *Tras la virtud*, expresa:

(...) tenemos por lo menos tres conceptos muy diferentes de virtud para confrontar: la virtud es una cualidad que permite a un individuo desempeñar un papel social (Homero); la virtud es una cualidad que permite a un individuo progresar hacia el logro del telos específicamente humano, natural o sobrenatural (Aristóteles, el Nuevo Testamento y Tomás de Aquino); la virtud es una cualidad útil para conseguir el éxito terrenal y celestial (Franklin)⁸⁵.

Cualquiera que sea la noción de virtud a la que nos acerquemos, indefectiblemente exigirá la aceptación previa de un fondo conceptual, razón por la cual tiene que definirse y explicarse. Así en la explicación homérica, el concepto de virtud es secundario respecto del papel social; en la de Aristóteles es secundario respecto a la vida buena del hombre, concebida como telos de la acción humana; y el de Franklin es secundario respecto a la utilidad⁸⁶; narración que le dará unidad a la vida moral.

3.1. La virtud desde la unidad narrativa.

En la “escuela narrativa”, los seres humanos son vistos como aquellos que cuentan historias, de manera que vivimos nuestras historias como andanzas en un relato. En este contexto, sólo puedo responder a la pregunta ¿qué voy a hacer? si respondo a una pregunta previa, ¿de qué historia o historias resulta que formo parte?

⁸⁵ *Ibíd.*, pág. 231.

⁸⁶ *Cf. Ibíd.*, págs. 232-233.

Todas las narraciones vividas, observa MacIntyre, tienen algo de teleológicas, y esto no significa que tengan un fin o propósito fijo establecido por una autoridad externa, sino que la teleología y la impredecibilidad coexisten: “como los personajes de una narración ficticia, no sabemos qué pasará a continuación, pero no por ello dejan nuestras vidas de tener una cierta forma que se proyecta hacia nuestro futuro”⁸⁷. Así, vivir una vida es proseguir una andanza narrable que aspira a una cierta unidad y coherencia.

El yo no puede ser considerado entonces ni como un conjunto de sentencias, ni tampoco como un compuesto de papeles diferentes. Ninguna de estas dos formas históricas de entender al yo podría ser la base que sustente la concepción aristotélica de la virtud, puesto que la virtud es una forma de ser, no una habilidad ejercida en determinados momentos o circunstancias. Frente a esta visión reduccionista del yo afirma MacIntyre: “al definir el concepto premoderno de virtud que me ocupa, ha sido preciso decir algo sobre el concepto concomitante de yo, un concepto de yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración”⁸⁸.

La vida humana es entonces entendida como la narración de la historia de una vida donde cada uno es el protagonista y parcialmente el autor de la misma, narración que implica la búsqueda de esa vida buena, y la vivencia de aquellas virtudes que lo capacitan para tal fin. Sólo desde esa concepción unitaria de la vida, tiene sentido entonces buscar en qué consiste la vida buena, y los medios para alcanzarla⁸⁹. La intención de MacIntyre al introducir este concepto apunta entonces a la recuperación de una noción unitaria del yo capaz de asumir las diferentes concepciones de bien y como tal ser soporte de las virtudes inmersas en las mismas.

⁸⁷ *Ibíd.*, pág. 266.

⁸⁸ *Ibíd.*, pág. 254.

⁸⁹ *Cf. Ibíd.*, pág. 271.

Es esta visión unitaria del yo, las virtudes han de asumirse no solo como aquellas actitudes que mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las mismas, sino como aquellas disposiciones que nos sostiene en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, y esto de tres formas diferentes: en primer lugar, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones a los que continuamente tenemos que enfrentamos, luego, haciéndonos capaces de un acontecimiento cada vez más verdadero que de seguridad tanto a la misma persona como a la vida de los otros, y por último, proporcionándonos un continuo y creciente conocimiento del bien. Esta deliberación moral no consiste tanto en el ejercicio de mi voluntad como lo concibe el mundo liberal, sino como la interpretación de la historia de mi vida⁹⁰, deliberación que supone reflexionar dentro de esas historias más vastas de las que mi vida forma parte, historias que a la vez son objeto de esa misma reflexión, puesto que como lo afirma MacIntyre, nunca se podrá buscar el bien o ejercer las virtudes solamente a nivel individual. Es por esto que tanto para MacIntyre como para Aristóteles el aspecto narrativo, o teleológico, de la reflexión moral está siempre ligado a la adscripción y al ser parte de algo:

(...) nos acercamos a nuestras propias circunstancias siendo portadores de una identidad social o particular. Soy el hijo o la hija de alguien, el primo o el tío; soy un ciudadano de esta ciudad o de tal otra, estoy adscrito a tal o cual gremio o profesión; pertenezco a este clan, a esta tribu, a esta nación. Por tanto, bueno para mí tendrá que ser lo que lo sea para quien desempeñe esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, de mi ciudad, de mi tribu, de mi nación, una variedad de deudas, herencias, expectativas justificadas y obligaciones. Constituyen lo que le ha sido dado a mi vida, mi punto de partida moral. Esto es lo que, en parte, le da a mi propia vida su particularidad moral⁹¹.

Así, desde una visión individualista la reflexión moral requiere que deje aparte o que abstraiga mis identidades y ataduras. De esta manera, el contraste con la concepción narrativa de lo que cada uno es en sí mismo está claro, ya que la historia de mi vida está siempre inmersa en la historia de las

⁹⁰ Cf. SANDEL, J. Michael, *Justicia*, op. cit., pág. 252.

⁹¹ *Ibíd.*, pág. 252.

comunidades de las que derivo mi identidad: “nacé en un pasado, e intentar desligarme de ese pasado, al modo individualista, es deformar mis relaciones presentes”⁹².

Quién soy yo, quién he sido y quién quiero ser corresponde a la historia que cuento sobre mí, de tal manera que mi vida tiene unidad si la puedo contar. Así, el concepto narrativo del yo requiere dos cosas bien determinadas: de un lado, soy aquello por lo que justamente me tengan los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta mi muerte. Soy el tema de una historia que es la mía propia y de la que nadie más tiene su propio y peculiar significado. Es por esto que cuando alguien se lamenta de no encontrarle o haberle perdido el sentido a su vida, está lamentando el que la narración de su vida se haya vuelto ininteligible al carecer de meta o, lo que es lo mismo, de cualquier movimiento hacia un telos. Así que ser tema de la narración es ser responsable de las acciones y experiencias que comparten una vida narrable, y esto implica estar abierto a dar cuenta en cierto modo de lo que uno ha hecho, de lo que le ha sucedido o ha presenciado en cualquier momento de la vida anterior a la pregunta. Esta identidad personal es “justamente el tipo de identidad presupuesta por la unidad del personaje que exige la unidad de la narración”⁹³, de tal manera que si tal unidad no existiera, se adolecería del material propio que conforman las historias para ser contadas.

Pero el yo narrativo requiere de un segundo aspecto emparentado con el anterior, que consiste en que yo no solo soy alguien que tiene que dar cuentas, sino que soy también alguien que puede pedir cuentas a los demás. Soy parte de sus historias como ellos son parte de la mía, por lo que se comprende que el relato de la vida de cualquiera persona es parte de un conjunto de relatos interconectados. Pedir y dar cuentas tiene un papel importantísimo en la constitución de los relatos, hasta el punto de que sin la responsabilidad y la

⁹² *Ibid.*, pág. 253.

⁹³ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., pág. 269.

explicación, las narraciones carecen de la continuidad que las hace inteligibles tanto a ellas como a las acciones que las constituyen.

3.1.1. Narración e identidad personal

La narración de una acción exige de un “marco”, o de un entorno simbólico en el que las biografías individuales de las personas que actúan se entrelazan, y de un orden causal y cronológico de las intenciones del protagonista, sabiendo que sólo mediante el cumplimiento de estas últimas condiciones se puede hablar de inteligibilidad de las acciones; acciones que son propias de un yo con identidad, historia y proyección. Sin embargo, MacIntyre deja muy en claro que el hecho de que se le dé importancia a los conceptos de narración, inteligibilidad y responsabilidad, no significa que estos conceptos sean más importantes que la identidad personal, sino que dichos presuponen justamente la aplicabilidad aquella, del mismo modo que la identidad personal presupone tales conceptos; escindir estas nociones, es caminar hacia el fracaso⁹⁴.

Profundizando un poco más en el concepto de identidad cabe tener en cuenta tres dimensiones fundamentales que presenta MacIntyre en su libro *Tres versiones rivales de la Ética*⁹⁵, a tenor de la visión tomista. En primer lugar tenemos la “dimensión corporal” por la que cada persona es a lo largo del tiempo una y la misma persona, un cuerpo que es siempre el mismo aunque no en la misma dimensión. En segundo lugar se destacan las “obras o proyectos” gestados como fruto de aquellas relaciones que cada ser humano entabla con las demás personas a través del tiempo. La inteligibilidad de estos proyectos personales y las relaciones entabladas con los proyectos de los otros descansa

⁹⁴ Cf. *Ibíd.*, págs. 267-268.

⁹⁵ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética*, op. cit., pág. 245.

sobre la base de atribuir una responsabilidad continuada a la actuación personal, y por último, la dimensión de identidad personal que aprecia la “vida humana como una búsqueda”, la búsqueda de la verdad de cada vida individual, realidad que implica la unidad de esa historia que tiene un comienzo, un desarrollo y un final. El pasado o el futuro de cualquier vida tiene sentido desde el presente que relaciona dos momentos diferentes, uno ya realizado y el otro proyectado; búsqueda que comienza con el nacimiento y termina con la muerte, en cuanto que ella permite juzgar en conjunto la responsabilidad de esa narración vivida; narración que con la muerte se acaba definitivamente, sin que esto implique cerrar las posibles interpretaciones que se realicen por parte de los otros.

Sin embargo la identidad no puede quedar restringida a los anteriores aspectos, sino que es necesario descubrir una identidad moral por medio de comunidades tales como la familia, el vecindario o la ciudad, y en su pertenencia a las mismas; particularidades morales que servirán como punto de partida en la búsqueda del bien; sin implicar con esto que se deban asumir las limitaciones morales particulares de esas formas de comunidad⁹⁶.

3.1.2. Virtudes de la justa generosidad

Según lo indica MacIntyre, en esa tarea de tipo ético, se hace necesario fomentar las virtudes del reconocimiento de la dependencia; virtudes que no pueden ser concebidas a partir de la contraposición smithiana entre el comportamiento interesado del mercado y el hombre altruista y benévolo; pues esto impediría ver el tipo de acciones en que los bienes que se buscan “no son

⁹⁶ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., págs. 272-273.

más-míos-que-de-otros, ni más-de-otros-que-míos, sino que son bienes comunes, auténticos, como los bienes de las redes de reciprocidad”⁹⁷.

Pero, ¿a qué virtudes en concreto se refiere MacIntyre para hacer la transición entre el ser humano ineducado y el razonador práctico independiente? Transitar desde la dependencia de la facultad razonadora de padres y maestros hasta llegar a ser razonadores prácticos independientes solo es posible por medio de aquellas virtudes aristotélicas de la veracidad, coraje, moderación y justicia; y de otras que el estagirita ignora, y que son las que justamente posibilitan la participación en las redes de reciprocidad. Estas son las *virtudes de la justa generosidad*.

Comprender este tipo de virtudes es la clave para encontrar el sendero de la ascensión al florecimiento. Podemos emprender el camino estudiando por aparte la virtud de “la justicia” y la virtud de “la generosidad”, sin embargo, MacIntyre hace ver que esto es insuficiente, puesto que es posible que una persona sea generosa sin ser justa o también darse el caso de alguien que sea justo sin ser generoso. Es por esto que para mantener las relaciones de la reciprocidad, la virtud o virtudes que se asuman han de poseer a la vez aspectos de justicia y de generosidad.

En consecuencia, es muy significativo el que MacIntyre nos haya traído a colación el término *Wancantognaka*⁹⁸ de la nación Lacota, término que engloba justamente los dos aspectos que no pueden faltar en la comprensión de este tipo de virtudes. *Wancantognaka* designa la virtud de los individuos que reconocen sus responsabilidades con respecto a la familia inmediata, la familia ampliada y la tribu...y nombra la generosidad que un individuo debe a todos quienes también se la deben a él. Es una virtud especial, puesto que al referirse “a lo que se debe”, si no se realiza, se altera la justicia; pero como “lo que se debe no se puede medir”, si no se ejerce, se falta a la generosidad.

⁹⁷ MACINTYRE, Alasdair, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pág. 141.

⁹⁸ Cf. *Ibíd.*, pág. 142.

Para una mejor comprensión de las virtudes de la justa generosidad, MacIntyre acude a Santo Tomás, quien a partir del estudio de las virtudes nos ofrece su valiosa contribución. Santo Tomás comienza objetando el que la liberalidad forme parte de la justicia. Para esto distingue las obligaciones que son de absoluta justicia y las que son de la *decencia* que exige la liberalidad, acciones que son en efecto justamente debidas a otros y que son el mínimo de lo que se debe a otros⁹⁹. De esta manera lo que caracteriza al individuo liberal es dar más de lo que la justicia requeriría que diese.

Por otra parte, es significativo que al hacer alusión a la benevolencia, el Santo sostenga que en una misma acción haya varios aspectos, que permiten ejemplificar diferentes virtudes. Supongamos –dice– que una persona da incondicionalmente a otra lo que ésta necesita con cierta urgencia, por consideración hacia el otro como ser humano necesitado, porque es lo mínimo que se le debe y porque al aliviar la aflicción del otro se alivia también su propia aflicción por el dolor ajeno¹⁰⁰. Analizando el ejemplo anterior, en el dar incondicionalmente por consideración al otro como ser humano, este individuo está actuando por caridad; al ser lo mínimo que puede dar, actúa con justicia, y al aliviar la aflicción del otro está ejerciendo la compasión. De esta manera la persona estaría actuando de manera liberal, con la beneficencia de la caridad, con justicia y con espíritu compasivo.

En relación a la virtud de la misericordia, a la cual MacIntyre le reserva un lugar especial, Santo Tomás, afirma que aunque tiene su fundamento en la virtud teologal de la caridad, es una virtud secular, y que como tal tiene un lugar bien concreto entre las virtudes en general. La concibe como el dolor por la aflicción de otra persona en tanto que se le considera como propia, ya por la amistad con el que sufre o ya por que se reconoce que uno podría haberlo

⁹⁹ Cf. *Ibíd.*, pág. 143.

¹⁰⁰ Cf. *Ibíd.*

padecido¹⁰¹. La misericordia implica entonces reconocer a todo otro como prójimo y supone ampliar las relaciones comunitarias hasta incluir a los extraños y cuidar y preocuparse por su bien como si fuera el bien de los miembros de la comunidad. Además, es una virtud caracterizada porque su actuación va más allá de las obligaciones comunitarias, pues responde a necesidades urgentes y extremas con independencia de los vínculos que se tengan con quienes las padecen y, por que muchas veces se ejerce con personas discapacitadas sin importar que pertenezcan o no a la comunidad. Entender la aflicción como si fuera propia, significa a tenor de Santo Tomás, reconocer a “ese otro” como prójimo en todo lo que se refiere al amor al prójimo, sin importar que “ese prójimo” sea según categorías bíblicas el extraño, el hermano o el amigo, puesto que en todos ellos se indican la misma finalidad¹⁰².

La liberalidad, la beneficencia, la misericordia y la justicia son virtudes indispensables de la justa generosidad; relaciones comunitarias que involucran afectos, relaciones de hospitalidad con los extraños y responden por aquellas necesidades urgentes y extremas de los miembros de la comunidad.

3.1.3. Educación de las virtudes desde el dar y recibir

Una de las características esenciales de la justa generosidad según MacIntyre consiste en que ésta virtud está *fuera de todo cálculo*, puesto que no se puede esperar una proporcionalidad exacta entre lo que se da y lo que se recibe. Al respecto habría que advertir dos aspectos bien diferenciados: por una parte, las personas de las que se espera recibir algo y de quienes probablemente se reciba no serán casi nunca las mismas a las que se les ha dado; y en este mismo sentido tampoco es posible calcular lo que uno debe dar a partir de lo que ha recibido. Por otra parte, aunque se diga que no hay cálculo

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, pág. 148.

¹⁰² Cf. *Ibid.*

al respecto, sin embargo en nombre de la justa generosidad sí se puede hablar de un *cálculo prudente* que implique la laboriosidad para obtener, la economía para ahorrar y el criterio para discriminar en lo que se da; aspectos propios de la virtud de la templanza¹⁰³.

En una comunidad en la que la justa generosidad es una de las virtudes fundamentales, las normas de justicia establecidas deben ser coherentes con el ejercicio de esta virtud. En este sentido Marx plantea para la sociedad socialista que cada uno debe recibir de acuerdo con su contribución: “de cada quien según sus capacidades y, a cada quien en la medida de lo posible según sus necesidades”¹⁰⁴.

Correlativamente, no se puede olvidar que a las virtudes del “dar” se corresponden las del “recibir” y, que para poder mantener relaciones en las que sea posible dar sin mezquindad y recibir con dignidad, corresponde a padres y educadores formar en este tipo de actitudes tanto a los niños como a los jóvenes, puesto que si no se da este ejercicio en la educación, se podría caer en una “incapacidad para recibir” como sería el caso del *Megalopsychos*¹⁰⁵ de Aristóteles quien se siente avergonzado al tener que recibir favores de los otros. Con este pensamiento se puede correr el peligro de llegar hasta el límite no sólo de recordar lo concedido, sino de olvidar lo recibido y, sentirse más allá del bien y del mal por la autosuficiencia frente a los demás.

Con el fin de asumir una actitud humana en relación con las virtudes del dar y recibir, lo primero es tener en cuenta que sin la conciencia de dependencia no se puede sacar ninguna lección que ayude al florecimiento de la persona, puesto que solamente será generosa aquella persona que sabe recibir con gratitud, que al recibir se siente valorada por los otros y que sabe reconocer lo recibido de parte de su familia, escuela, trabajo, amigos y relaciones comerciales entre otros. Quien sabe valorar lo recibido no como un

¹⁰³ Cf. *Ibíd.*, pág. 149.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, pág. 154.

¹⁰⁵ Cf. *Ibíd.*, pág. 149.

derecho, sino como una dádiva, como un regalo comenzando por su propia vida, estará cualificado para dar con auténtica generosidad, y dar no solo cosas, sino dar reconocimiento, cariño, respeto, admiración y amor. Quien da desde esta perspectiva, no es ostentoso, no humilla, no hace sentir mal a quien recibe, sino que comprende que ese dar es darse y compartir con alegría al estilo del himno paulino de la caridad bíblica¹⁰⁶. Quien logra actuar así, se tornará en verdadero amigo “que sabe dar sin recordar y recibir sin olvidar”.

Frente a la grandeza de la gratitud, no podemos olvidar que del otro lado está la virtud de la paciencia frente a quien pudiendo –según nuestro juicio- no responde en la medida en que lo debería hacer. Frente a esto nos hemos de percatar que las relaciones de reciprocidad no corresponden a la justicia conmutativa – te doy tanto y espero recibir en la misma medida-. Es el caso de desvelarme por el otro - llámese pariente, amigo, esposo (a)- y sentir que cuando necesito, no recibo de esas personas la consideración afectuosa ni la atención suficiente que se esperaba recibir. Quien es consciente de esta posibilidad y se prepara con esta virtud, tendrá la capacidad para no desanimarse ante el desprecio y sabrá dar prueba de la grandeza y valoración de sí.

Concluyendo se puede afirmar que las relaciones comunitarias informadas por la “justa generosidad” incluyen relaciones que impliquen el afecto, reconozcan la hospitalidad con los extraños, incorporen a todos aquellos con necesidades urgentes y extremas, reconozcan a aquellos miembros pasivos de las redes de reciprocidad con la conciencia de que “*yo hubiese podido ser el afectado*”. En dichas relaciones no hay que olvidar que su acción está fuera de todo cálculo por no haber proporcionalidad entre lo que se da y lo que se recibe, y por último que estas virtudes que permiten construir y mantener las relaciones de reciprocidad deben incluir la virtud del recibir con dignidad y

¹⁰⁶ Cf. 1a Co 13, 1-6

mostrar gratitud a quien nos da, lo cual supone cortesía con quien da con poca elegancia y paciencia hacia quien pudiendo no es lo suficientemente generoso.

3.2. La formación moral... ¡un desafío inaplazable!

MacIntyre ilumina en una forma magistral diferentes tópicos de la vida de los seres humanos, siempre con miras a la construcción de una sociedad más humana que según él será posible a través de la formación de razonadores prácticos independientes. Uno de esos aspectos corresponde a la educación moral de los niños y los jóvenes de nuestra sociedad actualmente, educación moral que no puede considerarse como un asunto aislado del contexto formativo de la persona, sino que es una dimensión que debe ir integrada al desarrollo físico, intelectual y psicológico de la persona humana. Frente a este cometido, comenzaré haciendo una alusión a lo que significa educar en general, para luego profundizar en el aspecto moral según la visión macIntyreana.

3.2.1. La educación, medio de formación integral del ser humano

Si la educación es el medio insustituible en la formación del ser humano nos podemos preguntar ¿qué significa educar? Las civilizaciones más antiguas comprendieron que educar al hombre –el *zoon politikon* de Aristóteles-, fuente de toda acción y de toda conducta, tiene por finalidad insertarlo en su medio, e imprimirle aquellas notas características de la comunidad que lo ha recibido, puesto que la educación decide el destino exterior y la estructura interna y espiritual del conjunto humano¹⁰⁷. En tal sentido, no se trata de concebir a la persona como un recipiente o agente pasivo que engulle datos venidos del

¹⁰⁷Cf. BORRERO, Alfonso, S.J., *La universidad: estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2008, pág. 17.

exterior para que luego pueda adaptarse al medio, sino que como miembro activo de esa comunidad tiene la responsabilidad de abrir su espíritu para que conjuntamente con los responsables directos del acto educativo, sea conducido hacia el verdadero bien; acción que solo es posible gracias a la red de relaciones de las que nos habla MacIntyre.

Si educar, en su acepción latina *educere* significa conducir, guiar, formar o instruir, el acto educativo entonces es un proceso de asimilación de la cultura a la cual pertenece y en la que se van adquiriendo aprendizajes, costumbres, tradiciones y valores y, cuya finalidad consiste en formar seres íntegros fruto de un desarrollo armónico en los aspectos intelectuales, éticos, corporales y emocionales¹⁰⁸. En este sentido, se vislumbra con mayor claridad la sublime misión de descubrir e impulsar el desarrollo de aquellas potencialidades individuales y sociales presentes en el hombre, con el fin de conducirlo “en lo superior y para lo superior”, conjugando lo teórico con lo moral, según el ejemplo de aquellos maestros orientales entre los que podemos citar a Jesucristo, a Buda y a Confucio entre otros.

En el intento de formar integralmente a la persona, no se puede obviar la intrínseca relación entre educación y cultura, puesto que “es por medio de la educación como se transmite y se asimila la cultura”¹⁰⁹. Cabe recordar que el término cultura proviene del latín *cultus*, cultivo de la tierra, y que analógicamente hace referencia al *cultivo del espíritu*. Según la Unesco, “a través de la cultura, el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones y crea obras que lo trascienden”¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cf. ARIZA, Nohora Patricia, “Arte, estética y educación: escenarios para pensar al ser humano”. *Revista Internacional Magisterio. Educación y Pedagogía*, núm. 49, Marzo-Abril, 2011, pág. 28.

¹⁰⁹ *Ibid*, pág. 29.

¹¹⁰ Cf. UNESCO. *Declaración de México*, 1982.

En este sentido no se puede olvidar que el ser humano se ubica al nacer en un mundo que no ha escogido, ni previsto y que necesita ser acogido y reconocido para socializarse. Además precisa de referencias fiables y sobre todo de lenguajes apropiados para instalarse en su comunidad, para humanizarse y humanizar su entorno. Es entonces desde la cultura que se hace el acogimiento y el reconocimiento y, desde la instalación en el mundo cotidiano, simbólico y social donde se actualiza y perfecciona la naturaleza de su propio ser. La afirmación de que el ser humano es inacabado toma fuerza cuando se expresa que es un ser finito, que necesita a lo largo de su vida actualizarse y resignificarse¹¹¹; y es aquí donde la educación moral ejerce la tarea de acompañar el proceso de formación en niños, adolescentes e incluso en adultos con el fin lograr que lleguen a constituirse en razonadores prácticos independientes.

3.2.2. Desafíos frente a la formación moral

Si el objetivo del ser humano desde el punto de vista ético es el llegar a florecer, o lo que es lo mismo, formarse como razonador práctico independiente, quien se arriesgue a trabajar por este ideal, asume un gran reto en la actualidad, al encontrarse con una mentalidad individualista que propende por una reflexión moral que abdica de tradiciones, identidades y contextos, donde “soy lo que yo mismo elijo ser” de manera que “lo que cada uno es en sí mismo resulta separable de sus papeles y situaciones sociales e históricas”¹¹²; realidad que exime de responsabilidades “de lo que mi país hace o ha hecho”, de lo que los otros “hacen o han hecho”, a menos que yo haya escogido

¹¹¹ Cf. ARIZA, Nohora Patricia, “Arte, estética y educación”, *op. cit.*, pág. 31.

¹¹² SANDEL, J. Michael, *Justicia*, *op. cit.*, pág. 253.

implícita o explícitamente asumir tal o cual responsabilidad. En este mismo sentido, en la tarea de formación de la conciencia, se tiene que enfrentar con una mentalidad utilitarista que propende por los bienes externos a las prácticas, realidad que opaca y hasta impide la búsqueda de los modelos de excelencia propios de nuestro interés:

De hecho el vicio que señala es el de la codicia como tal, una cualidad que el individualismo moderno, en su actividad económica no percibe como vicio en absoluto (...) porque en el mundo moderno, se ha ido perdiendo de vista la noción de que el deseo de tener más, deba considerarse un vicio¹¹³.

Por último, no es menos desafiante la mentalidad hedonista que impulsada por los medios modernos de comunicación, terminan alienando a las personas y debilitando su carácter.¹¹⁴

3.3. Presupuestos para un proyecto de formación moral

MacIntyre insiste en que la orientación moral no puede ser dada en forma análoga a aquella que imaginariamente se impartió como fruto de los fragmentos descontextualizados que quedaron de la reconstrucción de la hecatombe planetaria propia de los ilustrados según la parábola con la que Alasdair MacIntyre dio inicio a su libro *Tras la Virtud*, sino que dicha orientación ha de propender por una formación que tenga en cuenta algunos factores que permitirán facilitar un auténtico proceso de formación moral.

Considero que un proyecto de formación moral en línea macintyreana ha de tener en cuenta en primer lugar la concepción unitaria del ser humano (narración), asumido desde su naturaleza vulnerable y dependiente, pero susceptible de realizar su propio fin según la concepción aristotélico-tomista;

¹¹³ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., pág. 174.

¹¹⁴ Cf. BAINES, John, *Moral para el siglo XXI*, Xistral, Madrid, 1998, págs. 33-104.

donde el yo sea artífice de su propia historia, y como tal tenga un conocimiento de la realidad que lo circunda y de sí mismo.

En segundo lugar ha de propender por el florecimiento del ser humano como una de sus metas apremiantes. Florecer es un concepto que se refiere propiamente al desarrollo de las características propias de las plantas y de los animales como miembro de una determinada especie, pero que aplicado al hombre, va más allá de conocer esas características determinantes del estado actual del desarrollo humano al implicar un *algo más* que consiste en la relación que tiene directamente con el bien como fin del desarrollo humano. Se trata de un bien que no sólo se puede concebir como medio instrumental o como fin que merece buscarse en sí mismo, sino como el ejercicio constante de la razón prudencial, donde el hombre se pregunte continuamente acerca de lo que es mejor ser, hacer o tener frente a las diferentes concepciones de bien con las que nos encontramos continuamente. Se trata asumir principios relacionados con prácticas de bien que lleguen a permear el interior del hombre, de manera que le permitan asumir compromisos que redunden en favor de la construcción de un mundo más humano a nivel individual y comunitario.

En tercer lugar, en esta tarea no se puede olvidar que la formación del ser humano no es un asunto privado, sino que dicha se ha de dar al seno de una red de relaciones (comunidad), espacio propicio para el reconocimiento de sus capacidades físicas e intelectuales, su temperamento y su carácter, y que a la vez cumpla con la misión de ejercer la corrección indispensable a los juicios que uno tiene de sí mismo, con una conciencia clara que llegar a conocerse, siempre es un logro compartido.

Por último, no pueden faltar las virtudes como elementos insustituibles en un proyecto de formación moral. Al respecto, MacIntyre advierte que no basta con tener en cuenta las virtudes aristotélicas tradicionales, sino que se deben asumir las virtudes de la justa generosidad por el aspecto solidario que hace parte del ser humano y que no puede faltar en un plan de formación moral.

Ahora bien, en esa misma línea, se han de tener en cuenta la honestidad y la sinceridad, virtudes que se deben para con uno mismo y para con los demás, asegurando no solamente hacer frente a aquellos factores que contribuyen con el autoengaño, sino que permiten propiciar la responsabilidad para con aquellas otras personas que tienen razones para esperar que se les ayude a satisfacer sus necesidades, reconociendo frente a ellos nuestras deficiencias y fracasos cuando sea pertinente hacerlo¹¹⁵.

3.4. Etapas de la formación moral según MacIntyre

Alasdair MacIntyre presenta un proceso que conlleva tres etapas bien diferenciadas en el camino de florecimiento moral.

La primera fase se refiere al inicio y primeras etapas de la vida humana, etapa marcada por aquellas satisfacciones inmediatas de necesidades que se relacionan con la comida, el calor, la seguridad, el dolor y el sueño entre otros y que constituyen la experiencia primaria respecto a bienes o placeres que se alcanzan en la satisfacción de aquellas necesidades corporales inmediatas y que como tal, nos acerca en mucho a los animales no humanos. Esta primera etapa exige una especial dedicación por parte de padres de familia y directos responsables del cuidado de los niños, para que ellos desde su temprana edad logren caminar seguros y crear las condiciones necesarias para el cultivo de las virtudes.

¿Qué podrá aprender el niño de parte de su madre en este período temprano de su vida? Una madre que proporciona a su hijo un escenario propicio donde el niño se sienta suficientemente seguro y pueda distinguir entre aquello que es confiable y lo que no lo es; una madre que se muestra receptiva

¹¹⁵ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pág. 114.

y segura ante las necesidades de su hijo, logrará que el niño adquiera conciencia de sí como objeto de reconocimiento por parte de ella, pues de lo contrario éste será incapaz de adquirir un sentido adecuado de la realidad externa, de su propio ser o lo que es lo mismo, incapaz de distinguir entre la fantasía y la realidad¹¹⁶; enseñanzas que le serán fundamentales para un aprendizaje posterior.

En ese interés de favorecer en el niño la seguridad necesaria y el reconocimiento adecuado y receptivo de la realidad, MacIntyre afirma que es pertinente que tanto la madre como aquellos familiares más cercanos mantengan una relación diferente a la que normalmente se mantiene con los maestros, y esto en tres aspectos bien concretos que implican una negación constante y sistemática a que el hijo sea tratado de acuerdo a sus cualidades y aptitudes¹¹⁷. En principio los padres tendrán que asumir una actitud de responsabilidad exclusiva por y ante los niños de una manera singular, para que éstos comprendan que ellos son objeto permanente de sus atenciones y de su entrega, simplemente porque son sus hijos. Luego, una entrega incondicional en aspectos importantes como la protección, actitud que especialmente por parte de la madre responda a la promesa: *pase lo que pase, yo estaré ahí para ayudarte*; y, por último comprender y asumir que son las necesidades del hijo las que han de ser primordiales para los padres y no las de éstos frente a sus hijos.

Así las cosas, unos buenos padres tendrán entonces que entregarse al cuidado de sus hijos, igualmente si estos no han llenado las expectativas en lo estético, en su salud física o mental, y esto en razón a la seguridad y al reconocimiento que el hijo requiere para su sano desarrollo; y en el caso de presentarse alguna discapacidad, los padres están llamados a ejercer virtudes tales que, además de asumir con valor su situación, sean el modelo de la buena

¹¹⁶Cf. *Ibíd.*, pág. 108.

¹¹⁷ Cf. *Ibíd.*, pág. 109.

maternidad o paternidad, y sean ejemplo digno de seguir y la clave para la tarea de todos los padres¹¹⁸.

La segunda fase consiste tomar distancia de aquellos deseos inmediatos, infantiles y primarios, acción que sólo podrá asumir la persona al evaluar estos deseos y dar razones acerca del por qué se escogió hacer esto y no aquello, o de si es bueno que se actúe aquí y ahora, de acuerdo con esos deseos presentados.

Para asumir esta segunda etapa no se requiere de recursos extraordinarios, sino crear las condiciones necesarias para que el niño en medio de su vida ordinaria desde temprana edad se inicie en el ejercicio del discernimiento, proceso que se va logrando en la medida en que se vayan presentando razones valederas acerca de los motivos que lo han conducido a realizar tal o cual actuación. El discernimiento le permitirá a la persona no solamente no caer en errores que podrían traer graves consecuencias, sino que lo capacitarán para reformular sus motivaciones de manera que luego pueda responder por sus propias acciones. Una manifestación del paso a esa segunda etapa se da en el niño cuando éste es capaz de distinguir entre lo que quiere, lo que más quiere y lo que mejor puede hacer¹¹⁹.

Desafortunadamente, frente a esa preocupación que propende por la buena formación moral de la niñez y juventud, nos encontramos con un ambiente desfavorable que muchas veces termina frenando, debilitando y hasta paralizando el esfuerzo de tantas personas que luchan por estos nobles ideales. Bástenos dar una mirada a la búsqueda compulsiva del placer tan generalizada hoy en nuestro contexto y que se manifiesta especialmente por medio de la llamada sociedad de consumo, realidad que termina obnubilando no solamente la mente y el corazón de las nuevas generaciones, sino que influyen también

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, pág. 110.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, pág. 88.

en la conciencia de muchos adultos, los cuales terminan tornándose en obstáculo para la formación moral de sus propios hijos.

En ese mismo sentido se considera perjudicial para la formación ética aquella actitud sobreprotectora por parte de muchos padres y parientes, quienes solucionándoles todos sus problemas, se convierten en cómplices de la poca maduración de sus hijos al no permitirles que asuman sus propios deberes, con el riesgo de que estos niños no solo no desarrollen el hábito de luchar por lo que quieren, sino que se termine menguando en ellos las energías necesarias que los capacitan para postergar el bien inmediato y encauzar los placeres.

Urge entonces, que padres y familiares reparando en todo aquello que debilita el carácter de la persona, se decidan a orientar con principios sólidos, con seguridad, coherencia y ejemplo a sus hijos de manera que estos obtengan la capacidad de apartarse de los bienes inmediatos, de manera que al ampliárseles el rango de bienes distintos al placer, se tornen en gestores de bien frente a sus amigos y demás personas que les acompañan en su vida cotidiana.

La tercera etapa se da cuando el niño hace la transición entre las primeras enseñanzas recibidas, y la elaboración de sus propios juicios. Como la vida normal del niño se desarrolla en medio de la socialización, este ha de enfrentarse a enseñanzas provenientes de otros, respecto a lo que es bueno en general y lo bueno para sí mismo. En este proceso es necesario ser conscientes de que si bien los niños han recibido las primeras enseñanzas de sus padres, ahora entra en escena la acción de profesores y de otros miembros de la comunidad; nuevos agentes que deberán colaborar para que los niños lleguen a proporcionar buenas razones que expliquen el por qué se actuó de esta manera y no de otra en una situación determinada.

Esa transición de la niñez a la independencia práctica, según MacIntyre, conlleva la adquisición de un lenguaje que sirva de soporte para estructurar el

pensamiento, lo cual implica desarrollar una serie de capacidades que entran en juego para que el uso del lenguaje pueda brindar su sentido. En relación con este aspecto es bueno hacer conciencia de las amenazas que se pueden presentar en el desarrollo de las capacidades lingüísticas y evaluadoras de los niños entre las que podemos citar la falta de estímulos adecuados para el desarrollo de la capacidad cerebral, la inseguridad que engendra ansiedad, el miedo excesivo y la falta de entusiasmo entre otros.

3.5. Padres y maestros, heraldos de la formación ética

Los padres deben conducir al hijo al punto que sea educable no sólo por ellos, sino por otros maestros, quienes al ayudar al niño a tomar distancia de sus deseos inmediatos, le permitan preguntarse acerca de la satisfacción ante las diferentes posibilidades propuestas, les incentiven a dar razones para actuar de una determinada manera y no de otra, y les crean la necesidad de evaluar, revisar, descartar y sustituir esas razones por otras. A partir de este momento, la dependencia del niño cambiará cualitativamente.

Los maestros deberán entonces tener en gran medida los hábitos que desean inculcar en sus estudiantes, al igual que otras virtudes que varían según el tipo de enseñanza que exige su rol. Es por esto que tanto los maestros como las otras personas responsables de la educación de los niños, tendrán que concientizarse de que la formación en virtudes no se da al margen de la educación en general, sino que éstas se adquieren y ejercen en contextos prácticos habituales como miembros de una familia, en los deberes de la escuela y posteriormente en las diferentes actividades y profesiones¹²⁰.

Estos maestros han de gozar de talento no sólo para reconocer las cualidades y capacidades de sus educandos, sino para identificarlos con los

¹²⁰ Cf. *Ibíd.*, pág. 107.

bienes propios de dicha práctica, bienes que servirán para definir la excelencia de una u otra actividad. En este mismo sentido, deberán tener la capacidad de discernir acerca de la forma de actuar frente a aquellos estudiantes que adolecen de capacidades intelectuales, artísticas o actividades específicas, y saberlo comunicar con maestría para no crear expectativas que más tarde van a generar consecuencias nefastas.

Además, para que los maestros puedan llevar a cabo sus tareas educativas en forma excelente, urge según lo precisa MacIntyre que estos gocen de otro tipo de virtudes específicas como “la audacia y la paciencia del valor, la justicia en el reparto de tareas y alabanzas, la templanza requerida para la disciplina, la inteligencia viva de un carácter afable, cualidades que a la vez son propias en el razonamiento práctico de todo agente”¹²¹.

Por último, algunos padres y maestros aseguran que basados en una buena disciplina basta para que niños y adolescente adquieran hábitos y formen su carácter; educación que por muchos siglos siguió este rumbo. Al respecto, algunos estudiosos del tema concuerdan en que aunque la disciplina es importante para encausar el comportamiento virtuoso, esta no es suficiente, pues las normas no aseguran que se vaya a actuar correctamente, de manera que al aplicarlas habría que ver su pertinencia en cada caso y sus aplicaciones de igual manera.

3.6. Constatación del proceso de maduración moral

¿Cómo saber que se ha logrado un razonamiento práctico sólido y eficaz? Esto sólo es posible constatarlo si se relaciona directamente con una acción; “aquella que resulte ser lo mejor que puede hacer un agente concreto

¹²¹ *Ibid.*, pág. 111.

en unas circunstancias determinadas”¹²². Al respecto MacIntyre afirma que el parámetro utilizado para este discernimiento está en la concepción de bien aplicado al razonamiento, como se ha expresado con anterioridad. Así, un niño en principio necesita aprender a identificar cuáles son los bienes presentes en determinada situación, cuáles los perjuicios y peligros posibles en la misma y qué respuestas se exigen desde las virtudes.

La forma como niños y adultos aprenden a utilizar indiscriminadamente las diferentes concepciones de bien, se da en la medida en que estos van reaccionando frente a situaciones concretas; sin embargo, MacIntyre advierte que aprendan o no, las afirmaciones que deberían dirigir el razonamiento luego de juzgar con acierto en una diversidad de contextos, debería ser la racionalidad prudencial, pragmática y moral: “que es bueno hacer esto, porque es el mejor medio disponible para lograr que suceda aquello; que es incondicionalmente bueno en tales circunstancias lograr que suceda aquello y que entre varios bienes que podrá buscar aquí y ahora, aquel es el mejor que se puede buscar”¹²³.

Por último, y desde la concepción narrativa, otro medio que ayuda a constatar si la persona ha madurado se presenta cuando las acciones que realiza pueden ser verificadas por medio de catalizadores como la capacidad de rendir cuentas de sus propias acciones ante los otros, a la vez que ellos también las realizan con quienes las han ofrecido.

3.7. Situaciones que limitan el avance de la formación moral

Como en todo proceso también en la formación moral, hay factores directos e indirectos que en ocasiones retrasan y hasta impiden que las metas propuestas se lleven a su término. Estas dificultades en ocasiones se deben a

¹²² *Ibid.*, pág. 111.

¹²³ *Ibid.*, págs. 111-112.

sus mismos padres y maestros, quienes muchas veces y hasta con buena intención terminan impidiendo que los educandos logren adquirir su propia autonomía en la concepción de los actos de bien. Pero no es menos perjudicial aquella influencia ejercida por algunos medios de comunicación que incitan a buscar la felicidad en cosas o proyectos ajenos a su propia realización.

Ahora bien, como los niños son naturalmente dependientes de sus mayores y como tal necesitados de recursos materiales y afectivos para su sano desarrollo, es indispensable crear las condiciones propicias para que ellos den el paso a la apertura, a la independencia y autonomía, inclusive frente a las enseñanzas y orientaciones recibidas por parte de los mayores, de manera que lleguen a ser “razonadores prácticos que no sólo tengan la capacidad de llegar a sus propias conclusiones, sino que también sean responsables de ellas ante otras personas”¹²⁴.

Infortunadamente, en nuestro medio se está confundiendo el concepto de independencia y autonomía con hacer aquello que le place a cada uno y muchas veces sin criterios, de manera que en vez de avanzar en la maduración moral, se termina apartando de este objetivo. Si el comportamiento ético sólo es posible a partir de convicciones firmes acerca de los principios que ayudan a la construcción de nuestro ser y de la una voluntad férrea para llevar adelante aquellas convicciones, se tornan en grandes enemigos el ocio que conduce a imaginar mundos irreales y refugios permisivos, y la molicie que lleva a la ley del menor esfuerzo, a causa de las excesivas comodidades y el confort que está ofreciendo el mundo moderno.

A lo anterior se agrega aquella situación donde muchos niños se ven obligados a complacer los deseos de sus padres o tutores para alcanzar sus intereses, quebrantándose en ellos el desarrollo de su capacidad crítica para asumir sus propias convicciones. Al respecto, los adultos deberán hacerles ver

¹²⁴ *Ibíd.*, pág. 102.

que ellos pueden complacerlos, no actuando para complacerlos, sino para hacer aquello que les sea pertinente para su desarrollo moral; cosa que es muy difícil y casi imposible para muchos padres y educadores.

En esta misma línea, a menudo se percibe que muchos conflictos son el fruto de aprendizajes imperfectos recibidos de manos de adultos imperfectos, enfrentándose estos infantes a exigencias contradictorias, frente a las cuales naturalmente reaccionan. Es por esto que urge reconocer con mayor fuerza la importancia de contar con maestros que tengan una visión clara de su misión de orientadores y puedan guiar a estos niños hacia la formación de su carácter en pro de su crecimiento integral, hacia el florecimiento de su ser moral aunque tengan que enfrentarse con múltiples barreras.

Un medio apropiado propuesto por MacIntyre, consiste en fomentar en los niños la capacidad de participar activamente en la resolución de sus propios conflictos de manera que sin desligarse completamente de los vínculos afectivos típicos de la primera infancia, logren cierta autonomía, a pesar de lo incómodo y hasta doloroso que esto pueda resultar para muchos progenitores y maestros. De no ser así, más tarde aparecerán las consecuencias como lo manifiesta D. W. Winnicott en la reflexión sobre la práctica del psicoanálisis, citado por MacIntyre: “la incapacidad para transformar las actitudes y relaciones de la primera infancia tiene como consecuencia que sea imposible alcanzar la independencia, reconocer con sinceridad y realismo las dependencias y afectos, de modo que uno quede cautivo de esas dependencias, afectos y conflictos”¹²⁵. Es por esto que Winnicott aconseja la práctica del juego, con el fin de lograr la conciencia de sí en los niños, pues al lograr superar los sentimientos de necesidad, se amplía tanto la variedad de actividades que merecen la pena ser buscado por ellos mismos como los placeres que pueden encontrarse al desarrollar esas actividades, alcanzando de esta manera el

¹²⁵ *Ibíd.*, pág. 103.

tránsito de la inteligencia animal a un razonamiento específicamente humano. Es así como se comprende que el reconocimiento de la dependencia es la clave para alcanzar la independencia.

En consecuencia, adquiriendo un sentido adecuado de sí, es como la persona llega a ser capaz de preguntarse por la relación que existe entre el conjunto de los deseos y motivos que se tienen en un momento dado con lo que realmente es bueno para sí mismo y como extensión para los demás. En este sentido cabe reflexionar acerca de la brecha que en muchas ocasiones se presenta entre las buenas razones que tienen los adultos para obrar, y aquello que los niños creen que es mejor hacer según sus convicciones. Esto se debe a que el sujeto se mantiene en sus limitaciones, sintiéndose muchas veces incapaz de trascenderlas. Al respecto Bernard Williams dice: “una cosa es afirmar que lo bueno o lo mejor para un agente sería que hiciese algo, y otra muy distinta es que ese mismo agente tenga razones para hacer eso”¹²⁶. Aquí urge entonces hacer un discernimiento para lograr encaminarse en la búsqueda del verdadero bien, y procurar los medios para lograrlo teniendo en cuenta la situación del niño y el contexto en el que resultan los conflictos.

En conclusión, un razonador práctico independiente se caracteriza por la capacidad de desligarse de la inmediatez de sus deseos, por la capacidad de imaginar con realismo diferentes futuros posibles, por la disponibilidad para reconocer varias modalidades de lo bueno y juzgarlas, a la vez que por haber superado ciertas relaciones de dependencia, puesto que quien depende por completo de los otros, corre el peligro de perder su talento, de ser conducido por personas que no gozan de las virtudes necesarias para bien orientar y termine siendo mal encaminado. En este proceso, las demás personas son indispensables para apoyar el razonamiento práctico porque el hombre no es infalible y como tal si confía sólo en su juicio particular, puede cometer errores

¹²⁶ *Ibíd.*, pág. 105.

intelectuales y morales o caer en fantasías y equivocaciones que sólo con la ayuda de sus compañeros de trabajo, de amigos y de los miembros de su propia familia pueden ser superados y vencidos. Por último, las virtudes son medios indispensables para protegerse a sí mismo y proteger a los otros de la negligencia, de la falta de compasión, de la estupidez, de la codicia y de la malicia.

CONCLUSIONES

1. Para MacIntyre el yo de la Ilustración moderna se presenta como a-histórico y abstracto, por lo cual cabe preguntarse sobre el tipo de responsabilidad moral que satisface, pues negada la teleología en el ser humano, ¿cómo es posible diseñar un proyecto de vida, propender por un ideal de perfección, o buscarle un sentido a la existencia? Pero el cuestionamiento va aún más lejos: ¿cuál es el valor de los criterios con los que enjuicamos las acciones de un “yo” al que hemos despojado de su naturaleza y, por tanto, de su finalidad?
2. Frente a esta situación explicable sólo en términos de una construcción racional arbitraria, MacIntyre se refiere al “esquema moral” anterior a las concepciones modernas ilustradas, cuyo contenido básico fue analizado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* y por Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*. En dicho esquema teleológico es fundamental el contraste entre el hombre ineducado, vulnerable y dependiente gracias a su concepción biológica, y el hombre susceptible de realizar su fin, sabiendo que ese telos es posible por medio del ejercicio de las virtudes.

3. Todo análisis moral ha de tener en cuenta como mínimo tres elementos interdependientes y complementarios que construyen el andamiaje de la historia, pero que referidos a la ética se tornan en horizonte donde nacen y se desarrollan las virtudes. Se trata de las tradiciones que a través del tiempo han dado identidad y carácter a lo que la persona es; a las prácticas que se realizan en el seno de las instituciones donde el agente desarrolla su existencia, y a la comunidad como espacio propicio para su maduración integral.
4. En el objetivo de la formación moral, MacIntyre asume las virtudes desde diferentes ángulos. Una primera aproximación guarda directa relación con las denominadas prácticas, entendidas estas como aquellas actividades humanas coherentes, complejas, compartidas y comunitarias que procuran bienes inherentes a las mismas, mientras se intentan alcanzar los modelos de excelencia que son apropiados para esas formas de actividad. Luego, desde una concepción aristotélica, las asume como aquel conjunto de cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la *eudaimonía* y cuya falta frustrará su movimiento hacia tal fin, con la conciencia clara de que dichas prácticas no pueden ser un mero ejercicio preparatorio para asegurar el fin, sino que a la vez forman parte del mismo. Por último, desde las narraciones, en donde MacIntyre pretende recuperar una noción unitaria del yo que sirve de soporte a la diversidad y cambio de las virtudes éticas.
5. Si el objetivo del ser humano desde el punto de vista ético es llegar a constituirse en razonador práctico independiente, entonces la formación ética desde una visión narrativa del yo, que incluya su dignidad, en el seno de una red de relaciones confiables y de unos parámetros anclados en las diferentes concepciones de bien, tiene que propender por el continuo ejercicio de la razón prudencial. Dicha razón le permite al

hombre conocerse más, haciéndose consciente de su vulnerabilidad y de su competencia como razonador práctico, y cambiar, en consecuencia, su estilo de vida por uno auténticamente humano y humanizador.

6. Por último, no se puede olvidar que la formación ética de niños y jóvenes no es un asunto privado. Compete en primer lugar a padres de familia o cuidadores primarios, pero no puede atribuírseles primordialmente a ellos porque podría haber limitación en la comprensión del bien que poseen y manipulación de relaciones de poder. Corresponde a personas vinculadas a instituciones de servicio intermedias dentro de la comunidad; no a sus representantes jerárquicos, sino a las que con su dependencia insalvable manifiestan el carácter vulnerable y necesitado de todo ser humano, y a las que les sirven, porque con dicho servicio manifiestan el carácter supererogatorio del cual es susceptible todo ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTOTELES, *Ética Nicomáquea*, Traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1988.

ARISTOTELES, *Política*, Introducción, Traducción y notas de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.

AQUINO, Santo Tomás de, *Summa Theologicae*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.

ARIZA, Nohora Patricia, "Arte, estética y educación: escenarios para pensar al ser humano." *Revista Internacional Magisterio. Educación y Pedagogía*, núm. 49. Marzo-Abril, 2011, págs., 28-32.

AYLLÓN, José Ramón, *Ética razonada*, Palabra, Madrid, 2010.

BAINES, John, *Moral para el siglo XXI*, Xistral, Madrid, 1998.

BARRERO, Alfonso S.J. *La Universidad: estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias*, vol. V, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2008.

BÍBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.

CORTINA, Adela. *Alianza y contrato: política y educación*, Trotta, Madrid, 2001.

CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo, 2007.

CORTINA, Adela y MARTINEZ, Emilio, *Ética*, Akal, Madrid, 1998.

FERRATER Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979.

FULLAT, Octavio y GOMIS, Clara, *El hombre un animal ético: textos y ejercicios, vol. 6*, Vicens Vives, Barcelona, 1987.

GUARDINI, Romano, *Ética: lecciones en la Universidad de Munich*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.

GUARIGLIA, Osvaldo (ed.), *Cuestiones Morales, vol. 12 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, Madrid, 2004.

ISAACS, David, *La educación de las virtudes humanas y su evaluación*, Eunsa, Navarra, 2003.

ISLER, Soto, Carlos, "Alasdair MacIntyre: relatividad conceptual, tomismo y liberalismo", en *Revista Ideas y Valores*, vol. 60, núm. 147, 2012, págs. 89-111.

KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1996.

KÜNG, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Neta-Agostini, Trotta, Madrid, 1992.

MACINTYRE, Alasdair, *Animales racionales y dependientes*, traducción de Beatriz Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001.

MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, traducción de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 2001.

MACINTYRE, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, Traducción de Rogelio Rovira, Rialp, Madrid, 1990.

MENEDEZ Ureña, Enrique, *Ética y modernidad*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1984.

NIETZSCHE, F.W., *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972.

SANDEL, J. Michael, *Justicia, ¿hacemos lo que queremos?*, traducción de Juan Pedro Campos Gómez, Debate, Bogotá, 2011.

STEVENSON, Charles L, *Ética y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

THIEBAUT, Carlos, "Neoaristotelismos contemporáneos", en CAMPS, Victoria et al (eds.): *Concepciones de la Ética*, vol. 2 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, Madrid, 2004, págs. 29-51.

UNESCO. *Declaración de México*. 1982.