

# Sobre la crítica de MacIntyre al individualismo moral de Kant y Kierkegaard

## On MacIntyre's criticism of individualism morality of Kant and Kierkegaard

Armando Rojas Claro<sup>a</sup>, Elizabeth Duvanca Reyes<sup>b</sup> y Víctor Martín Fiorino<sup>c</sup>

### Resumen / Abstract

El artículo examina la crítica que Alasdair MacIntyre dirige al pensamiento ético de Immanuel Kant y Soren Kierkegaard relacionado con la autonomía del individuo, tesis que representa para el pensador escocés la raíz del individualismo moral contemporáneo. Asimismo, se plantean y discuten los problemas que suscita su interpretación, frente a una propuesta ética que requiere del querer de los individuos para acordar el respeto de todos.

**Palabras clave:** fracaso moral, individualismo, vínculos, querer, respeto.

*The article examines Alasdair MacIntyre's criticism of the ethical thought of Immanuel Kant and Soren Kierkegaard related to the autonomy of the individual, a thesis that represents for the Scottish thinker the root of contemporary moral individualism. Likewise, the problems raised by its interpretation are raised and discussed, in the face of an ethical proposal that requires the will of individuals to agree on the respect of all.*

**Key words:** moral failure, individualism, bonds, love, respect

---

a. El Doctor Rojas Claro adscrito al Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia. ORCID 0000-0003-4530-0870. Correo electrónico: arojas@ucatolica.edu.com.

b. La Doctora Duvanca Reyes es Profesora Investigadora en la Universidad Católica de Colombia. ORCID 0000-0002-5839-0780. Correo electrónico: eduvanca@ucatolica.edu.co.

c. El Doctor Martín Fiorino es Profesor Investigador en la Universidad Católica de Colombia. ORCID 0000-0003-4057-7974. Correo electrónico: vrmartin@ucatolica.edu.co.

## Introducción

La *politicidad* propia de la vida humana que reconoce Aristóteles al afirmar que sólo las bestias y los dioses no necesitan de la *polis*, se apoya en las definiciones del hombre que, según es sabido, lo caracterizan como instalado en el *logos*, trama de lenguaje, creencias y razón que le permiten, al mismo tiempo y como fuente no sólo de explicación sino de sentido, formar parte activa del tejido ético de *convivencia-poder* que representaba la polis. Sólo en ella y con referencia a los principios comunes que la sostenían, le era posible realizar su felicidad (*eudaimonía*) y ser capaz de construir futuro (*arké ton esómenon*), es decir, ser parte de un ejercicio ciudadano deliberativo capaz de generar la vida buena. En ello está supuesta la apertura a lo ético, como espacio en el que se diseña la vida en común y, para que ésta sea posible, se activa el eje de la dinámica de convivencia que es la práctica de las virtudes. En tal sentido, ya en Aristóteles y posteriormente en Santo Tomás de Aquino, la búsqueda de la felicidad como plenitud humana apunta a conformar la base para la formulación de una ética de las virtudes.

A la fundamentación de la misma y entendiéndola como respuesta al fracaso del intento moderno de justificación racional de la moral, Alasdair MacIntyre dedica buena parte de su obra, en el marco del debate contemporáneo sobre las tensiones del pensamiento moral. Recogiendo influencias y abordando problemáticas que provienen del marxismo, el aristotelismo y el tomismo, dicho propósito le permite, en particular, revisar los fundamentos de la dificultad que, sobre la base del papel de la razón y la concepción de la autonomía, se genera para comprender los fundamentos de la acción moral. En ese marco adquiere una importancia especial la crítica al individualismo moral, expresado especialmente en el pensamiento de E. Kant y S. Kierkegaard

En relación con ello, el conjunto del pensamiento de Alasdair MacIntyre expresa una preocupación por la influencia negativa que ha tenido el pensamiento ético de la modernidad en el mundo contemporáneo. Para el autor, este influjo se ha hecho patente en diversos aspectos, entre los que cabe destacar: (i) los desacuerdos éticos; y, (ii) el discurso emotivista, que, según él, se ha convertido en un lugar común, en el ámbito teórico y en la vida cotidiana bajo una interpretación individualista de la vida moral. Para ilustrar la idea de esos desacuerdos morales, el autor elige varios ejemplos característicos: la guerra, el aborto y la justicia social, como muestra de la imposibilidad de los agentes para alcanzar acuerdos satisfactorios.

Así, por ejemplo, cuando se discute la cuestión de la guerra, quienes la ven como una realidad inevitable, acuden a la necesidad de someter al enemigo para postular acuerdos de paz, o bien a la idea de proteger o liberar a lo más débiles, o al deber que tiene el Estado de proteger a sus ciudadanos de las amenazas externas o de un enemigo potencial. Quienes están en contra de la guerra, pueden argumentar, a su vez, que los enemigos no son claramente identificables, por lo cual toda guerra sería injusta, o bien pueden acudir a los daños humanos e irreparables que deja todo conflicto bélico. Lo mismo pasa con el aborto, la justicia social y en general con cualquier problemática ética que se quiera discernir: siempre se le opondrán una serie de argumentos que buscan rebatir la pretensión de autoridad de las posturas rivales.

Estos desacuerdos, propios del ambiente moral moderno, se profundizan porque beben de *posturas rivales* que tienen orígenes históricos bien distintos, lo cual lleva a discusiones *interminables* o *inconmensurables*, dando la impresión de reducir los argumentos y las convicciones éticas a puntos de vista arbitrarios, ya que no se puede encontrar, en ninguna de las posturas, criterios que sean irrefutables. Por otra parte, no sólo se argumenta a partir de tradiciones teóricas bien distintas, sino que se retoman las ideas fuera de su contexto, con un significado completamente distinto del que alguna vez tuvieron, tomando tan sólo elementos parciales de los autores del pasado, perdiendo con ello el hilo narrativo y la unidad del discurso (MacIntyre, 2001, p. 19-26).

El otro aspecto del pensamiento ético que le preocupa a MacIntyre, es la mentalidad emotivista que se profesa en algunos círculos intelectuales de los países desarrollados de Occidente, y la influencia que esa manera de pensar ejerce en la vida corriente, llevando a los seres humanos a actuar sin apelar a criterios éticos, pues les basta con acudir a sus preferencias personales. La consecuencia de dicho discurso se ha tornado en individualismo moral, el cual consiste en poner en primer plano los intereses de un yo aislado, sin vínculos con los otros y sin referencia al pasado. Motivo por el cual el pensador escocés se propone encontrar la raíz que ha dado origen al discurso emotivista y al individualismo moral; con este fin, en su obra *Tras la virtud* (2001), lleva a cabo un estudio retrospectivo que va del análisis del emotivismo en la vida contemporánea, al pensamiento ético de Kierkegaard, de las ideas del pensador danés a Kant y del filósofo prusiano a Hume y Pascal.

Para los propósitos de este artículo se analizarán a continuación algunos aspectos del emotivismo tal como lo entiende el autor escocés, para pasar de allí directamente a la raíz del problema histórico relacionado con el individualismo moral de Kant y Kierkegaard, el cual es para MacIntyre la fuente principal de las ideas individualistas de la vida moral que, en el mundo contemporáneo, se presentan bajo el rostro del discurso y la mentalidad emotivista.

## El discurso emotivista

El emotivismo es, para el pensador escocés, aquella concepción que sostiene que hay que renunciar a la idea de una justificación moral, basada en criterios impersonales o universales, pues en dicha postura los

*juicios morales no son nada más que expresiones de preferencia, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo. [...] Los juicios fácticos son verdaderos o falsos; y en el dominio de los hechos hay criterios racionales por cuyo medio podemos asegurar el acuerdo sobre lo que es verdadero y lo que es falso. Sin embargo, al ser los juicios morales expresiones de sentimientos o actitudes, no son verdaderos ni falsos<sup>1</sup>. (MacIntyre 2001, p. 26)*

---

1 Para MacIntyre, todos los intentos de los pensadores modernos –David Hume, Adam Smith, Stuart Mill, Jeremy Bentham, Jean-Paul Sartre– por dotar de justificación la moral, incluidos Kant y Kierkegaard, fracasan por igual. Para el autor escocés, el proyecto moral de la modernidad fracasó en su totalidad. Para la confrontación de esas ideas, véase el capítulo cuatro, cinco y seis de la obra que se está analizando (2001). Aquí se analizarán los autores ya mencionados.

En consecuencia, lo único que se puede hacer en el ámbito ético es argumentar a favor de ciertas preferencias, con el objeto de convencer o de persuadir al oyente para que asuma una posición determinada; así, por ejemplo, cuando se trata de motivar a alguien para que emprenda una actitud solidaria, puede acudirse a la imaginación para ver en el otro a un compañero en las distintas formas de sufrimiento, o aludir al rol que se comparte con él o ellos en las actividades diarias o en las fatigas de la vida, más no como alusión a principios o fundamentos universales. Así lo habrá de sostener años más tarde Richard Rorty ([1989]1991).

Como en el emotivismo no se aceptan normas o principios impersonales, los otros vienen a ser siempre medios, y no pueden entenderse como fines en sí mismos. Esto puede verse claramente en la incapacidad de ese enfoque para distinguir entre una relación instrumental y otra no instrumental en el ámbito de las relaciones sociales y laborales. Piénsese en los objetivos de acumulación y concentración de la riqueza que persiguen los ricos empresarios, al poner los *recursos* humanos y no humanos al servicio de sus propios intereses. En esas relaciones laborales, los otros no son tratados como fines en sí mismos, sino como medios mediante los cuales se pueden materializar los objetivos económicos.

En esa línea (para la argumentación emotivista de la moral) los fines relacionados con la producción, la eficiencia, la eficacia y el crecimiento económico, pueden asumirse en el razonamiento mercantil como algo dado, no susceptible a la crítica: los seres humanos, al no poder guiarse por criterios racionales, quedan expuestos a las *preferencias, actitudes o intereses personales* de los ricos empresarios y de la cultura del mercado. En este sentido, lo que le interesa a un gerente o al director de una empresa es “transformar las materias primas en productos acabados, el trabajo inexperto en trabajo experto, las inversiones en beneficios” (MacIntyre 2001, 48). Esto significa que los fines que persigue el director ya están establecidos en la cultura, su *función* no consiste en someterlos a crítica para ver si se ajustan a un trato ético en las relaciones humanas y laborales, si no en hacerlos cumplir. Para ello debe tratar a sus empleados como medios en el logro de dichos propósitos, aunque no sea plenamente consciente de sus relaciones laborales o no pueda distinguir una relación instrumental de una no instrumental, pues no hay una fuente de apelación racional a la cual acudir, basta con señalar las preferencias establecidas por el rico empresario.

En consecuencia, al no aceptarse ningún fundamento, las relaciones morales de los seres humanos pueden asumirse sin una actitud crítica (como la que se presenta en el ámbito laboral entre un jefe y sus empleados), los cuales, a su vez, pueden desligarse libremente de su pasado y de los vínculos comunitarios, comprendiéndose sí mismo como seres aislados, con lo cual se pierde aquello que le otorga *identidad* a una vida humana, pues no hay puntos de referencia a los cuales acudir. Esta manera de vivir en el mundo contemporáneo, en el que priman las preferencias personales, es, por una parte, un hecho negativo que MacIntyre da por sentado, ya que no explora en las evidencias o investigaciones sociológicas de la vida moral, es decir, en las diversas maneras como las personas asumen las relaciones humanas y labores en su vida cotidiana. Por otra parte, el autor considera que el emotivismo y sus consecuencias constituyen un discurso capaz de ser explicado a partir de episodios concretos de la historia de la filosofía moral en occidente, los cuales tienen su raíz en la escisión que la modernidad estableció con el pensamiento clásico y en los sucesivos intentos de justificación racional de la moral que el pensamiento moderno llevó a cabo.

Así, frente a la pregunta de ¿cómo llegó a darse este discurso emotivista, que representa para MacIntyre una desorientación moral en la que no desempeña un papel importante la tradición de las virtudes?, se llega a una respuesta que presenta el siguiente orden argumentativo: de la ruptura del pensamiento moderno con la tradición clásica -esto es con la visión teleológica y religiosa de la ética-, surge la necesidad de justificar racionalmente la moral, lo cual conduce a la afirmación del individuo. Pero ese proyecto fracasa, dejando al agente moral sin puntos de referencia y otorgando con ello un cheque en blanco a la interpretación emotivista. Ahora bien, como en dicha postura no se cree en criterios racionales o impersonales, deberá presuponerse, por tanto, que la esencia de la acción moral se localiza en el yo, en la *capacidad de decidir* del individuo y en su desvinculación de las tradiciones éticas y contextos sociales, dando paso al individualismo moral. En lo que sigue se abordará el desarrollo de este orden argumentativo.

## **Fracaso moral y primacía del individuo**

La Ilustración, según MacIntyre, es la etapa que marcó una ruptura con el pasado, provocando un gran desconcierto<sup>2</sup>. Desde el siglo XVII en adelante, el discurso moral de Europa del Norte -Alemania, Prusia, Inglaterra, Escocia, Dinamarca- comenzó a independizarse de la autoridad religiosa y de la concepción teleológica de la naturaleza humana, porque ya no resultaban creíbles a la razón. Se produce un distanciamiento del esquema aristotélico (básicamente aquel que se desarrolla en la *Ética a Nicómaco*) y también de la concepción sobre el orden moral que Dios había establecido, discurso que en la Edad Media se presentaba bajo un mismo prisma. Los preceptos de la ética no sólo se entendían como mandatos teleológicos, sino como la expresión de una ley divinamente ordenada por Dios (MacIntyre, 2001, p. 76), razón por la cual los pensadores medievales “creyeron por descontado que este esquema moral era parte de la revelación divina, pero también descubrimiento de la razón y racionalmente defendibles” (id, p. 77).

Aquí se ubica precisamente la ruptura que el pensamiento ilustrado estableció con la tradición clásica; para los modernos, los argumentos de fe y los planteamientos metafísicos deben quedar claramente separados de aquellos que se basan en un discurso racional e inmanente; en otras palabras, para ellos los argumentos de fe y las cuestiones metafísicas no tienen cabida en el discurso moral. Para los modernos, “la razón no distingue naturalezas esenciales ni rasgos teleológicos en el universo objetivo. [...] Todos rechazan cualquier visión teleológica de la naturaleza humana [...] que defina su verdadero fin”. (id, p. 78). Es partir de este punto, según el cual la razón humana no comprende esencias o pasos de la potencia al acto, que adquiere vital importancia para el pensamiento ilustrado y anti-aristotélico la necesidad de ponerle estrictos márgenes a la razón y de justificar racionalmente las creencias morales.

MacIntyre por su parte, considera que el proyecto moderno de justificación racional de la moral fracasó sin remedio<sup>3</sup>. Para ver por qué el autor asume esta posición, se revisarán algunos elementos

2 Para la referencia de este texto se cita la abreviatura y la numeración internacional de la publicación de la Real Academia Prusiana de Berlín, de la traducción al español de Manuel García Morente y Carmen García Trevijano, (2005).

3 Para una revisión detallada de las críticas del universalismo y el formalismo de Kant, véase: Heinz Krümpel. *La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant: aspectos hermenéuticos de la interculturalidad* (2010); Alejandro Rosas. *El imperativo*

del pensamiento ético de Kant y Kierkegaard tal como los presenta el pensador escocés en su obra *Tras la virtud* (2001), porque según él, es a través de estos autores que podrá verse con claridad las razones de dicho fracaso; en especial por la centralidad que el filósofo prusiano le otorgó a la razón y a la autonomía del individuo, en el proceso de justificación de la moral y por el énfasis que el pensador danés puso en la capacidad de elección del ser humano.

Será precisamente Kant quien, al proponerse una justificación estrictamente racional de la moral, busque separarla de la idea teleológica de felicidad, por considerar que se trata de un concepto vago y condicional, asociado a la obediencia a mandatos religiosos que no son comprensibles para la racionalidad humana. Con este propósito intentó sentar las bases de la moral en la autoridad de la razón, entendiendo que es a través de ella y no de la creencia como todo ser racional debe pensar las normas morales, ya que lo racional es aquello que debe ser válido para todos; en otras palabras, si un mandato religioso nos prescribe una conducta, ese mandato debe tener una razón y esa razón debe ser la misma para todos.

De acuerdo con el filósofo de Königsberg, “la razón práctica no emplea ningún criterio externo a sí misma, [...] pertenece a su esencia postular principios universales, categóricos e internamente consistentes” (MacIntyre, 2001, p. 66). Esta idea de racionalidad conduce naturalmente a la afirmación de la autonomía del individuo en su respuesta moral, ya que no es posible cimentar el obrar moral en la creencia o en postulados metafísicos que son sospechosos a la luz de la razón, no queda más remedio que centrar las decisiones morales en la autoridad exclusiva del sujeto.

Por ende, lo que tenía que hacer el filósofo prusiano era encontrar un procedimiento que probara la universalización consistente de las máximas. Ya son bien conocidas las tres fórmulas que bautizó con el nombre de imperativo categórico, en su texto *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, en adelante (FMC<sup>4</sup>, 2009): “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (FMC [421 y 437]), o mediante esta otra bella formulación: “obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio” (FMC [429]), finalmente “[...] la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora” (FMC [431]) representa su tercer formulación. Con ellas el filósofo de Königsberg pretendía demostrar la universalización de las máximas morales<sup>5</sup>.

Es verdad que MacIntyre no se detiene a analizar en detalle las tres formulaciones del imperativo categórico ni los puntos neurálgicos del pensamiento ético de Kant, lo cual representa un aspecto débil del rechazo que el pensador escocés<sup>6</sup> dirige a la idea de universalidad y autonomía del

---

*categórico* (2006); Luis Eduardo Hoyos. *Tres críticas a la filosofía práctica de Kant* (2007); Jorge Aurelio Díaz. *La crítica de Hegel a Kant* (2003).

4 En el apartado correspondiente a la confrontación con MacIntyre se desarrollará este punto.

5 Es en esta línea que muchos estadounidenses, a partir de los argumentos individualistas, han podido negar la responsabilidad relacionada con los efectos de la esclavitud sobre los estadounidenses negros, al sostener que ellos nunca han tenido ningún esclavo (MacIntyre, 2001, p. 271), aunque, por supuesto, disfrutaban de los beneficios que han obtenido por el resultado de esas acciones.

6 No es que el hombre sea autónomo si obedece los mandatos de la razón pura como lo pensaba Kant, porque la obediencia a un mandato de la razón no es algo que responda a lo que la persona quiere, sino la respuesta a una norma que busca someter la voluntad; del mismo modo, que se dice que el hombre es bueno si obedece los mandatos de Dios, es decir, si se somete a la voluntad Divina, lo cual indica que el obrar estaría determinado por una ley heterónoma. Por el contrario, “lo

filósofo prusiano. Sin embargo, su crítica a la idea de un individuo aislado, sin referentes históricos y contextualizados representa un argumento importante en contra de la primacía del individuo y de las pretensiones de una moral de carácter universal. Pero antes de abordar esta cuestión, veamos los señalamientos que MacIntyre dirige a Kierkegaard para indicar después el elemento en común que crítica de ambos autores.

Será Kierkegaard quien, tras su crítica al optimismo de la razón subrayado por Kant, ponga el acento en la libertad del individuo, sin referencia a criterio alguno más allá del individuo mismo. Pero aun con su crítica al filósofo prusiano, no puede dejar de ser deudor del análisis que éste estableciera entre inclinación y deber, ideas que serán incorporadas en su obra *O lo uno o lo otro* ([1843] 2006 & 2007), bajo el paradigma de una vida ética basada en el compromiso, o de una opción estética orientada por los intereses personales. El estudio de este escrito presenta al individuo despojado de cualquier criterio o fundamento racional que le obligue a escoger entre la opción ética o la estética. Por supuesto, el individuo puede ofrecer razones para apoyar cualquiera de esos dos modelos, pero no está obligado a mantener una opción hasta el final o a pesar de las consecuencias; por ejemplo, ante el cumplimiento de una promesa en el plano ético, si le es más conveniente retractarse, puede hacerlo sin ningún reparo, ya que no importa la obediencia a leyes racionales o impersonales -que no existen- sino la capacidad de decidir.

Tal conclusión lleva al pensador danés a postular la idea de la “elección radical” como base de la ética. Por tanto, los criterios morales sólo tendrían para Kierkegaard, la autoridad moral que el individuo decida concederles, cayendo así, según el juicio de MacIntyre, en una notable incoherencia, ya que si lo “ético es presentado como un dominio en el que los principios tienen autoridad sobre nosotros con independencia de nuestras actitudes, preferencias y sentimientos, [...] que clase de autoridad tiene cualquier principio si está abierto a que *elijamos* concederle o no autoridad” (MacIntyre 2001, p. 63). Esto indica que los principios son adoptados sin razón alguna, al tiempo que se rechaza de plano la tradición racional de la moral, pues es claro que la interpretación de Kierkegaard establece una ruptura entre razón y autoridad, ya que, al no haber un principio incuestionable al que acudir, sólo quedaría el acto de elección, o la referencia al individuo como única autoridad posible. Por esta razón el pensador escocés considera que deben ser rechazadas las ideas del filósofo danés, quien al quedarse con la capacidad de elección del ser humano como punto de partida para la elección moral, lo dejó sin criterios para llevar a cabo dicho obrar.

De esta manera, con las ideas de Kant y Kierkegaard se abrió paso el individualismo moderno, trayendo consigo tres tipos de consecuencias: en primer lugar, un discurso que privilegia el respeto de las libertades individuales y las decisiones autónomas de los ciudadanos frente a los bienes comunes. Este es para MacIntyre un error, porque la demostración racional del filósofo prusiano según la cual la razón humana está en condiciones de pensar criterios éticos universales no pasa la prueba, pues las máximas morales no pueden ser universalizables sin caer en contradicción con los

---

que buscamos cuando preguntamos por una moral autónoma es una concepción de moral en que podamos decir qué es lo que yo mismo quiero” (Tugendhat, 2008, p. 99). De ahí que podamos dar el siguiente paso y preguntar si lo que queremos es vivir en una relación moral con otros, que se traduzca en exigencias recíprocas. Lo cual quiere decir que el “concepto de una moral autónoma sólo se puede entender como autonomía compartida” (id, p. 109). Esto quiere decir que los seres humanos, nos sometemos a unas reglas, basados en el reconocimiento de la igualdad de la autonomía.

contextos culturales, con lo cual la afirmación de la autonomía del individuo se queda sin puntos de referencias para juzgar las acciones morales, ya que es imposible desconocer los contextos y la tradición histórica con el fin de obtener máximas morales de carácter universal.

Según MacIntyre, la razón humana no está en condiciones de abstraer al individuo de sus contextos y su pasado con el fin de postular principios universales, porque pensarlos de ese modo es concebir un ser que, en última instancia, no es nadie, que no tiene puntos de referencia para juzgar sus acciones más allá de su propia individualidad, y porque no es posible entender la vida humana y ejercer las virtudes sin acudir a los vínculos que se tiene con otros. Respecto al pensador danés, éste ha fallado porque al renunciar sin tapujos a la posibilidad de encontrar un fundamento racional para juzgar el obra humano, se quedó sin criterios que orientasen la valoración ética; pues, no es suficiente con postular la idea de “elección radical” o acudir a las preferencias individuales para decidir el valor de una acción ética, sin tener ningún punto de referencia, más que el querer del individuo.

Así, el pensamiento moral moderno, al afirmar la individualidad se ha independizado de la tradición cultural a la que pertenece y ha fragmentado la vida humana, separando lo privado de lo público, lo personal de lo comunitario y con ello, la unidad de la vida y de un *telos* adecuado, orientado por la búsqueda del bien; con lo cual presenta la vida humana como si fuera secuencia de acciones y episodios sin conexión, fortaleciendo así la idea de un yo solitario, sin lazos ni ataduras morales, como si el individuo estuviera en condiciones de *buscar el bien* y ejercer las *virtudes* por sí mismo, sin la intervención de los otros y sin referencia al pasado.

Este es para MacIntyre un error, tanto del filósofo prusiano como del pensador danés, pues la vida humana no se puede concebir sin punto de partida; pero esto no significa que deba darse por sentada una tradición sin más, sino que aquellos aspectos que requieren ser cuestionados, eliminados o transformados deben ser sometidos a la crítica, pero reconociendo que esto sólo tiene lugar dentro de los procesos históricos y en contextos específicos (MacIntyre, 2006). Por otra parte, los seres humanos sólo pueden responder por la mejor manera de vivir, si reconocen la historia de la que hacen parte, ya que la identidad personal de un individuo es en esencia identidad social, se nace con un pasado y, nos guste o no, la vida nos recibe con una herencia que se sustenta en el peso de una tradición:

*Todos nosotros nos relacionamos con nuestras circunstancias en tanto que portadores de una identidad social concreta. Soy el hijo o la hija de alguien, primo o tío de alguien más, ciudadano de esta o aquella ciudad; miembro de este o aquel gremio o profesión; pertenezco a este clan, a esta tribu, a esta nación. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, de mi ciudad, de mi tribu, de mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas y obligaciones. Ellas constituyen lo que le ha sido dado a mi vida, mi punto de partida moral. (2001, p. 271).*

Es a través del ambiente comunitario en el cual un individuo está adscrito, que establece su identidad, crea vínculos y compromisos que le dan la posibilidad de pedir y dar cuenta de lo que hace y de lo que es como padre de familia, profesor, ciudadano o servidor público. De acuerdo con esta



interpretación, lo que cada uno es, es inseparable de su condición histórica; por consiguiente, vivir humanamente significa proseguir una andanza narrable que incluye todos los aspectos de la vida en la convivencia con otros. En otras palabras, la acción humana sólo puede ser entendida y explicada por unas “creencias y por unas intenciones que se insertan siempre en historias más amplias que las del propio individuo” (De La Torre, 2005, p 193).

En segundo lugar, el discurso individualista, al desplazar la visión tradicional de las virtudes por una ética de las reglas, se incapacitó para diferenciar entre bienes internos y externos a una práctica. Cuando alguien es reconocido por el ejercicio de una actividad técnica o científica, artística o deportiva, política o comercial, obteniendo prestigio, poder adquisitivo, una posición destacada en la escala social y, por tanto, la capacidad de influir en la toma de decisiones, dicho individuo se encuentra ante un bien externo que es legítimo. Al mismo tiempo que puede estar expuesto a la competencia rapaz y deshonestas para alcanzar esos bienes que sólo contribuirán a su beneficio personal. Por el contrario, si en la realización de esas actividades el agente moral ejerce las virtudes con el fin de buscar los bienes internos a esas prácticas: excelencia, creatividad, avance constante y desarrollo humano, está ante un bien que no sólo lo favorece como individuo, si no que contribuye con él al enriquecimiento de la comunidad.

Pero, en la moral moderna, el foco de atención no se dirige a la identificación de los bienes internos que propician las virtudes sino a la consecución de los bienes externos, lo cual tiene como efecto negativo el deterioro de las instituciones y de la vida comunitaria, reduciendo las virtudes a una habilidad profesional capaz de contribuir con los logros individuales, más no con la vida entera de la persona. Aunque MacIntyre interpreta este cambio como una pérdida de contenido y estructura esencial, el pensamiento ilustrado lo concibió como una ganancia, pues a través de la ruptura que estableció con el pasado logró afirmar la autonomía del individuo, con lo cual “el yo se liberaba de las formas de organización social desfasadas que lo habían aprisionado simultáneamente por medio de la creencia en un mundo teísta y teleológicamente ordenado” (MacIntyre, 2001, p. 85).

En este sentido, la separación que estableció el individualismo moderno, entre el pasado y el presente, lo personal y lo comunitario, condujo a un ambiente moral que no es propicio para el ejercicio de las virtudes ni para el reconocimiento de la tradición de la que se es deudor. La postura individualista olvida que, para la búsqueda de los bienes comunes, se requiere de los vínculos que se establecen en las pequeñas comunidades, en los lugares de trabajo, en las instituciones educativas, los consultorios médicos, los clubes deportivos y de juegos, las congregaciones religiosas, las juntas comunales, las parroquias... (MacIntyre, 2001a, p. 159) y por supuesto, de virtudes específicas que incluso hoy discípulos del kantismo consideran son capitales para la construcción de la democracia (Cortina 2007, 2008 & Camps 1993, 2011). En esta misma perspectiva, la independencia de la tradición que asume la mentalidad moderna, le permite rechazar fácilmente cualquier tipo de responsabilidad o maltrato que los familiares, la nación o la religión hayan infligido a otros en el pasado<sup>7</sup>. Por tanto, el desconocimiento de los vínculos sociales, presupone para el individualismo moderno, la abstracción de las identidades y las ataduras afectivas y morales que nos ligan a otros (Sandel, 2011, p. 253).

---

<sup>7</sup> Para las controversias del proyecto de justificación moral de estos autores véase el capítulo cuatro, cinco y seis de *Tras la virtud* (2001).

En tercer lugar, Kant y Kierkegaard y en general el pensamiento ilustrado tomaron de la tradición una serie de elementos comunes, que eran centrales para los clásicos, pero con un significado completamente nuevo. Compartieron el mismo interés por un grupo de preceptos relacionados con el matrimonio, la familia, el cumplimiento de las promesas y la práctica de la justicia, entre otros mandatos; pero buscaron una justificación racional ajena a la concepción teleológica que se desprendía del concepto de naturaleza humana desarrollado por Aristóteles y enriquecido por el pensamiento medieval.

En este sentido lo que una vez fue un discurso coherente de pensamiento y acción en el pensamiento clásico, en los filósofos ilustrados se presentó como un esquema incoherente, desprovisto de contenido (MacIntyre, 2001, pp. 75 -81), pues, aunque se asumían los mismos preceptos, ya no se justificaban mediante la idea de una naturaleza humana capaz de orientar el obrar hacia fines específicos. El problema para MacIntyre radica entonces en lo siguiente: según él, en la mentalidad moderna se vive y se piensa como si el proyecto moral de Kant y Kierkegaard y, por ende, el del yo individualista, fuera cierto; como si se hubiera podido salvar el sujeto moral autónomo, proyecto moral que el pensador escocés considera ha fracasado; pero ¿es correcto su diagnóstico? En el apartado que viene a continuación se abordará esta cuestión.

## Los problemas del planteamiento de MacIntyre

En primera instancia, aunque MacIntyre no lo reconozca, fue precisamente con la invención o descubrimiento de la autonomía que ganó profundidad la cuestión de la justificación moral. El motivo por el cual la tradición clásica fue rechazada se refiere a que su esquema conceptual no estaba justificado, la autoridad de sus normas, al basarse en premisas trascendentes, debía suponerse. Una sociedad donde no se había desarrollado la idea del individuo como base de justificación moral, no estaba en condiciones de elaborar un concepto de lo bueno sin caer en contradicción, ya que, por un lado, mantenía la *creencia en una autoridad* y, al mismo tiempo, buscaba *universalizar* el concepto de lo bueno sin ser consciente de ello. En este sentido, la primacía que la modernidad filosófica le asignó a la voluntad del individuo y su autonomía<sup>8</sup> han sido determinantes para esclarecer la justificación de la moral y el respeto de todo ser humano:

*[...] El último recurso de toda disputa moral sólo puede tomar como referencia el querer de los individuos. El sentido metódico del recurso al querer de los individuos —de todo individuo— y a su autonomía consiste tan sólo en no aceptar nada meramente dado de antemano, [...] el querer de los individuos es el único trasfondo pensable de apelación no trascendente a partir del cual se puede justificar la esfera práctica (Tugendhat, 2010, p. 190).*

8 Un derecho moral en este sentido puede de ser la promesa que hacemos a alguien de guardar un secreto, entregar un bien o realizar una tarea. La promesa lleva consigo la posibilidad de reclamar debido al compromiso que se ha adquirido. Véase (Tugendhat, 2010, p. 318 – 320).

Afirmar el individuo como la única base de justificación de la moral, significa reconocerle a Kant y a Kierkegaard que el paso hacia lo ético debe estar afianzado en la voluntad del individuo y que no puede concebirse otra fuente de apelación distinta a ésta, por ser ella la única que puede aspirar a unos acuerdos de carácter universal, tal como lo representa el reconocimiento del respeto de todos, expresado en los derechos humanos. Con el recurso a la historia o a una entidad trascendente, no es posible llegar a acuerdos que queden justificados racionalmente y sean capaces de despejar las fronteras que establecen las convicciones de las tradiciones culturales. Lo que ha buscado mostrar la ética ilustrada, es que las exigencias morales no pueden basarse en la fe religiosa, ni en ningún otro tipo de autoridad que no sea el individuo mismo. Precisamente lo que ha ganado la modernidad, en particular con la conceptualización de Kant, es haber planteado el problema ético desde un punto de vista que no parte de los contextos ni de la condición histórica, sino del entendimiento del ser humano como un fin en sí mismo.

Es claro que la primera formulación del imperativo categórico de Kant, expresa un concepto de razón que no está libre de dificultades y contradicciones, las cuales se hacen patentes cuando se quiere universalizar ciertas máximas. Piénsese, por ejemplo, en la idea de justicia: el intento de universalizar un comportamiento justo puede ser objeto de distintas interpretaciones y malentendidos, como lo manifiestan las diversas concepciones de justicia que conforman el centro del debate contemporáneo. Pero la segunda formulación del imperativo categórico: “obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio” (FMC [429]), expresa el valor de un planteamiento que afirma el *respeto de todo* ser humano, con independencia de las concepciones de bien y los contextos culturales.

De acuerdo con esa formulación ningún ser humano posee mayor valor que otro, pues un solo ser humano es igual a toda la humanidad, tal como también lo diría tiempo más tarde Wittgenstein, al afirmar que “ningún tormento puede ser mayor que el que puede sufrir un solo ser humano. Todo el planeta no puede sufrir un tormento mayor que una sola alma” (citado por Bauman, 2005, p. 110). El filósofo vienés se refería aquí a las luchas violentas en las que se habían enfrascado sus compatriotas europeos para indicar que las cifras sobre el sufrimiento o las bajas en la guerra, dicen muy poco sobre lo que es un ser humano y que es suficiente con que una sola persona sufra para que nos escandalicemos. Por tanto, respeto significa acuerdo establecido para “[...] tratarnos siempre como fines en sí mismos (FMC [433] 110), es un acuerdo, porque el respeto mutuo no se afianza en la mera idea de una razón universal que lo cubre todo con su manto, si no en el hecho de ver en el otro a alguien que merece el mismo reconocimiento en cuanto a su valor como ser humano.

Es evidente que la reflexión inspirada por Kant para la consecución de algunos acuerdos éticos, consiste en hacer abstracción de los contextos específicos y de las tradiciones morales. Como vimos, para MacIntyre esto es una locura, pues una concepción moral que no pueda encarnarse en una cultura concreta puede darse por refutada, pues los puntos de vista morales sólo pueden tener sentido dentro de los contextos históricos específicos. Es por este motivo que el autor descalifica el discurso ético de la modernidad y porque considera que la moral moderna se sitúa en un plano de controversias insolubles que no pueden encontrar solución en la abstracción de la identidad individual. Pues aunque las posturas ilustradas están de acuerdo en que las normas morales deben

basarse en una racionalidad ajena a las creencias religiosas y principios metafísicos, cada una busca una justificación moral a su medida, piénsese por ejemplo en el esquema de justificación moral de Kant y Bentham<sup>9</sup>, dos proyectos que resultan claramente irreconciliables.

Ahora bien, para probar la tesis de los desacuerdos éticos de la modernidad, MacIntyre tendría que haber demostrado –cosa que no logra– que todas las controversias, por lo menos, las más importantes son insolubles, no sólo algunas de ellas (Tugendhat, 2010, p. 197). Tendría que haber probado que en la modernidad no hay ningún acuerdo racional posible, cosa que queda desmentida por la presencia de los derechos humanos. De ahí que resulte pertinente el potencial kantiano para vincularlo directamente con el respeto de todos y con la expresión de los derechos de *todas* las personas, que deben garantizar las instituciones del Estado.

En segunda instancia, lo que le da vigor a la idea de los derechos humanos es por un lado el reconocimiento del respeto mutuo, que se base en un acuerdo establecido en el que cada uno se reconoce como *fin en sí mismo*; por otro lado, en la moral entendida como respeto universal, como disposición que se expresa en los derechos de *todas* las personas. Estos derechos son entonces bienes que nos otorgamos nosotros mismos, tanto en el ámbito moral<sup>10</sup> como en el ámbito legal, en la medida que tenemos la posibilidad de poder reclamarlos o exigirlos ante alguien, o de exigirle al Estado cuando los derechos que hemos reconocido se incumplen o son vulnerados (Tugendhat, 2010, p. 321 - 325).

Estas exigencias recíprocas que nos hacemos son posibles, porque nos comprendemos como seres morales al otorgarnos respeto mutuo y, porque suponemos ese trato como una acción de carácter universal. En esta perspectiva, “respetar a alguien quiere decir reconocerlo como sujeto de derechos morales” (id, 2010, p. 339). El enfoque de los derechos es por supuesto, una cuestión vital de las sociedades modernas, desde esta fuente de apelación los estados democráticos establecen normas de convivencia y respeto que tienen obligatoriedad jurídica, con lo cual queda claro que es posible concebir acuerdos que estén libres del peso de la tradición histórica y cultural. Por ello no se entiende por qué motivo el autor escocés no llevó a cabo una discusión amplia y detallada de esta cuestión.

Finalmente, el otro aspecto problemático del planteamiento de MacIntyre en su concepción de las virtudes, no de aquellas que conducen al desarrollo humano: veracidad, justicia, reciprocidad; sino de aquellas que se refieren a la perfección de una práctica y que implican un sincero reconocimiento por parte de los otros, en la medida que, como nos dice el autor, “tenemos que aprender a distinguir los méritos de cada quien [...] con arreglo a normas uniformes e impersonales (MacIntyre, 2001, p. 237) lo cual es correcto. Sin embargo, en este punto, el filósofo escocés olvida que el reconocimiento del mérito como recompensa de la virtud, no es sólo un valor de la vida comunitaria, sino un pilar que potencializa las relaciones del mercado al premiar económicamente a quienes se les atribuyen ciertos méritos particulares, con lo cual se aumenta la brecha de la inequidad social. Ya que, a mayor reconocimiento de los méritos, mayor posibilidad de acrecentar el poder

9 Numeración correspondiente a la citación internacional.

10 En esta obra el autor expresa claramente su opción por la tradición aristotélico-tomista por considerar que los elementos que ofrece este discurso, permite comprender cabalmente la estructura moral de la vida humana, frente a las propuestas desarrolladas por la modernidad.

adquisitivo y con ello la concentración de la riqueza, asunto que está estrechamente vinculado en nuestra sociedad con el talón de Aquiles de la búsqueda de la equidad. Precisamente, John Rawls con su crítica a la idea de aptitudes y méritos como criterio de justicia, pudo mostrar que jamás será posible eliminar las situaciones de injusticia que surgen de la práctica de dicho modelo (2012, p. 72), porque éste se basa en la aceptación de las habilidades contingentes de ciertos individuos que terminan obteniendo ventajas significativas, gracias a la lotería de la naturaleza.

## Conclusiones

En primer término hay que asentir con MacIntyre que los contextos históricos y la tradición de las virtudes tienen un valor importante que no se puede desconocer. Pero no es posible aceptar su posición como fuente de apelación moral, ya que no ha quedado demostrado que el peso que trae consigo la conceptualización histórica deba ser el punto de partida desde el cual se pueda fundar el discurso moral. O que la ruta trazada por el pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino, al que ha ido adhiriendo progresivamente el pensador escocés (2016), sea una postura más consistente y por tanto mejor justificada que la moral moderna, en especial aquella que se inspira en los planteamientos de Kant, moldeados por la autonomía y la comprensión del ser humano *como un fin en sí mismo*. En otras palabras, la propuesta ética de MacIntyre puede verse como una postura complementaria que ayude a contrarrestar los efectos negativos del individualismo moral, pero no como la fuente de apelación de una sociedad laica que requiere del querer de los individuos, del respeto de todos y de la posibilidad de poder reclamar y exigir los derechos que han sido acordados en base al reconocimiento mutuo.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que vivimos en una época en la cual se ha afianzado la consciencia de la autonomía, como característica esencial de la vida humana. Consciencia que por cierto no obedece sólo a los desarrollos que el pensamiento ilustrado ha llevado a cabo, sino que tiene su origen en los planteamientos centrales del cristianismo que los autores medievales más representativos se han encargado de destacar (Arendt, 2010 & Diaz, 2014). Por tanto, no se ve por qué se debería aceptar la interpretación que tiene MacIntyre de la moral moderna como una concepción plenamente enfrentada a la tradición y como una postura incapaz de incorporar en su discurso el papel de las virtudes y lo que ellas significan para la vida comunitaria. El énfasis que el pensador escocés ha puesto en los aspectos negativos del individualismo le ha impedido explorar alternativas que mantengan, por un lado, el respeto por el querer de los individuos y, por otro, el despliegue de virtudes y vínculos que son capitales en la vida de todo ser humano.

En segundo término, el problema de la fundamentación moral y del afianzamiento de los derechos no es una cuestión que haga parte de los intereses de la vida cotidiana, sino que es más bien una discusión que ocupa los intereses de filósofos, juristas y de todos aquellos que consideran que el obrar humano debe responder a una justificación, entendida desde un diálogo racional en el que los hablantes se otorgan el mismo valor. Ahora bien, los planteamientos teóricos, para ser efectivos, deberán materializarse mediante procedimientos jurídicos, de tal manera que puedan tener un incidencia real en la vida de los ciudadanos, pues en última instancia -como lo ha dicho Brunkhorst al referirse al derecho a la solidaridad que se expresa en las estructuras políticas de las democracias

contemporáneas-, es allí, en las disposiciones jurídicas, donde se “[...] fija legislativamente el más o menos de las prestaciones solidarias según el parámetro de los intereses mayoritarios (citado por Arango 2013, p. 186).

Por tanto, aunque la discusión teórica no cubre en principio los intereses de la vida corriente porque parece ser más bien una preocupación de especialistas, las conclusiones jurídicas a las que se llegan pueden influir directamente en los entornos concretos donde las personas experimentan la vulneración de un derecho. Recalcar el papel que la moral de las reglas tiene en la vida cotidiana, es importante frente al reclamo de la moral de las virtudes, según la cual, una ética de principios no cuenta con las condiciones para influir en la vida corriente de los ciudadanos ni para crear vínculos entre ellos, pues lo que mueve a la acción no son los principios abstractos sino las ataduras morales que se forjan en las pequeñas comunidades.

En tercer lugar, aunque MacIntyre manifiesta un claro rechazo del emotivismo por considerarlo un discurso que deja a las personas sin criterios para juzgar su obra, si se examina esta postura como una perspectiva de la motivación moral orientada, sin apelar a la verdad o falsedad de los juicios éticos, a sostener que las decisiones morales se basan en el respaldo que los individuos le asignan y en la posibilidad de desarrollar sentimientos de empatía, nos encontramos entonces ante una propuesta ética que, en definitiva, no tiene por qué ser descalificada en su totalidad.

## Referencias bibliográficas

- Arango, Rodolfo. (2013). Solidaridad en la historia de Occidente: entrevista a Hauke Brunkhorst. *Revista de Estudios Sociales* No. 46, pp. 185-188, mayo – agosto.
- Arendt, Hannah (2010). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt. (2005). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica.
- Camps, Victoria. (1993). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Camps, Victoria. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Cortina, Adela. (2007). *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel.
- Cortina, Adela. (2008). *Lo Justo como núcleo de las ciencias morales y políticas: Una versión cordial de la ética del discurso*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- De La Torre, Javier. (2005). Alasdair MacIntyre ¿un crítico del liberalismo? Madrid: Dickinson, S.L.
- Díaz, Jorge. (2003). La crítica de Hegel a Kant. En: Hoyos, L. *Lecciones de filosofía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz, Jorge. (2015). Julián Marías y la voluntad. *Discusiones Filosóficas*, año 16 N° 27, pp. 163 – 174, diciembre.
- Hoyos, Luis. (2007). Tres críticas a la filosofía práctica de Kant. En: Castañeda, Felipe et al. *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Kant, I. (2009). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kierkegaard, Sören. ([1843] 2006). *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, Sören. ([1843] 2007). *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta.

- Koyré, Alexandre. ([1957] 1999). *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo Veintiuno.
- Krumpel, Heinz. (2010). La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant: aspectos hermenéuticos de la interculturalidad. *Pensamiento. Papeles de Filosofía*. En: <<https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/244>>. Recuperado: 16 nov. 2017.
- MacIntyre Alasdair. (2006). *The Tasks of Philosophy. Selected Essays. Volume I*. New York: Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MacIntyre, Alasdair. (2001a). Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Barcelona: Paidós.
- MacIntyre, Alasdair. (2016). *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative*. New York: University of Notre Dame.
- Rawls, John. (2012). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, Richard. ([1989]1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rosas, Alejandro. (2006). El imperativo categórico. En: Hoyos, L. et al. *Kant: entre sensibilidad y razón*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sandel, Michael. (2011). *Justicia: ¿hacemos lo que debemos?* Bogotá: Debate.
- Stevenson, Charles. (1984). *Ética y lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Tugendhat, Ernst. (2008). El problema de una moral autónoma. En: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, Ernst. (2010). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.

