



**AUTONOMÍA,
DEPENDENCIA Y
RACIONALIDAD:
UN CONTRASTE
ENTRE KANT Y
MACINTYRE**

ARMANDO ROJAS CLAROS



AUTONOMÍA, DEPENDENCIA Y RACIONALIDAD UN CONTRASTE ENTRE KANT Y MACINTYRE



**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE
MAGISTER EN CIENCIA POLÍTICA**

**PRESENTADA POR
ARMANDO ROJAS CLAROS**

**DIRIGIDA POR
GUISEPPE CACCIATORE**

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE COLOMBIA
BOGOTÁ 30 DE NOVIEMBRE
2012**

Agradecimientos

“Dame no ser ingrato: pues a tu misericordia debo mis triunfos”

Rabindranath Tagore

Me siento agradecido por la salud, la entereza y disposición que me ha sido concedida para la realización de este proyecto de grado, con el doctor Giuseppe Cacciatore quien ha sido mi director de tesis, con el doctor Humberto Grimaldo quien nos ha apoyado de diversas maneras y nos ha animado en su desarrollo, con el doctor Antonio Scocozza por su interés en buscar directores de alta cualidades humanas y académicas, con la Universidad Católica de Colombia por el espacio que me ha brindado para dedicarme a este trabajo, y con el doctor Jorge Aurelio Díaz por sus valiosos aportes.

Un especial agradecimiento a los profesores y amigos Francy Garnica, Alexander Aldana, Luis Miguel Vergara, Rubén Gelvez, Javier Garzón, Fredy Prieto por sus observaciones y contribución en la realización de mi trabajo, a Andrea, por su ayuda incondicional y el bello diseño de la portada, a mis familiares más cercanos por la confianza que han depositado en mí y por sus cuidados y colaboración; gracias a esa ayuda desinteresada he podido dedicar mayor tiempo a esta investigación, sin ella mi vida habría sido difícil.

DEDICATORIA



A mis padres:

*José Ulises Rojas en
su dos años de
fallecido, por su
tranquilidad y
nobleza.*

Y

*María Nieves Claros
por sus cuidados,
dedicación y
laboriosidad.*

ÍNDICE

Agradecimientos

Dedicatoria

Introducción 7

I. AUTONOMÍA Y LIBERTAD FUENTE DE LA MORALIDAD 14

1. Apuntes sobre el contexto histórico 14

2. El punto de vista práctico 17

3. La bondad de la voluntad ideal de la moralidad 23

4. Autonomía y libertad 29

5. El argumento de la libertad 37

II. INDEPENDENCIA Y ANIMALIDAD 42

1. La influencia de Aristóteles en Alasdair MacIntyre 42

2. La condición animal del ser humano, origen de la vulnerabilidad 48

2.1. Lo común entre el animal humano y las especies inteligentes 52

3. Desarrollo de capacidades, búsqueda de bienes y relaciones sociales 57

3.1. Razonadores prácticos independientes 61

3.2. Identidad, redes de reciprocidad y virtudes 64

4. La versión narrativa de la persona 71

III. KANT Y MACINTYRE: ASPECTOS INELUDIBLES Y CRÍTICAS MUTUAS	82
1. Aspectos ineludibles e influyentes de Kant	82
2. Aspectos ineludibles e influyentes de MacIntyre	90
3. Críticas desde MacIntyre a las pretensiones éticas de Kant	92
4. Críticas desde Kant a las pretensiones éticas de MacIntyre	99
Conclusiones	105

INTRODUCCIÓN*

“El hombre en su esencia no debe ser esclavo, ni de si mismo ni de los otros”.
Rabindranath Tagore

Kant es considerado un pensador liberal que busca analizar el individuo en toda su complejidad, hasta el punto de postular principios universales y categóricos que se fundamentan en la razón práctica, mientras MacIntyre es un filósofo que crítica fuertemente la modernidad, en especial el yo abstracto, sin referencia a escenarios concretos; partiendo de la condición histórica, biológica y vulnerable de los seres humanos, base del desarrollo de los razonadores prácticos independientes. Frente a estas dos visiones éticas resulta interesante examinar si a pesar de sus divergencias existe en ellos convergencias que valga la pena rescatar. Tal propósito puede traducirse en el siguiente interrogante: ¿cuáles son los puntos de encuentro, los argumentos y las diferencias más significativas que los separan respecto a las líneas fundamentales de su concepción moral, en particular su modo de entender la autonomía y libertad humana?

Tratar de comprender este aspecto de la moralidad es crucial por varios motivos: en primer lugar, el modo de entender la libertad individual o la autonomía está en la base de las discusiones actuales que conciernen a las problemáticas éticas y políticas de la sociedad. Si se le pregunta a una figura pública a cerca de los matrimonios o la adopción

**Abreviaturas:*

Fundamentación de la metafísica de las costumbres FMC: Para la referencia de este texto citaré la abreviatura, enseguida la numeración internacional de la publicación de la Real Academia Prusiana de Berlín y después el número de página de la edición en español de Luis Martínez de Velasco y traducción de Manuel García Morente, 1999. Ej, (FMC [428] 102).

Crítica de la razón práctica CRPr.

Política (Pol) y *Ética a Nicómaco (EN)* de Aristóteles.

Norma bibliográfica: formato MLA

de niños entre parejas del mismo sexo, por la eutanasia o el aborto, incluso por la desregulación de los mercados, o cualquiera de estos temas candentes o controvertidos, es probable que afirme que no está de acuerdo, *pero que respeta la libertad de las personas para que puedan decidir*. Su argumento se apoya en la idea de que *somos dueños de nosotros mismos y en la capacidad del ser humano para ejercer la autonomía* y elegir el tipo de vida que quiere realizar. Es evidente que el favorecimiento de la libertad en las cuestiones políticas y morales, es muestra implacable del ambiente moderno en el que se vive.

En segundo lugar, *las ideas y las prácticas sociales* configuran la mente y las actitudes de los individuos dentro de sus comunidades y su cultura, por ello es fundamental revisar las nociones que conforman sus más sinceras convicciones al igual que las nuestras. Estas creencias, son en su mayor parte la fuente de las decisiones que hacen parte de la forma como vivimos, de la determinación y organización de las instituciones sociales. Téngase en cuenta además que la “[...] gran filosofía moral no proviene inicialmente de intereses surgidos en la filosofía misma. Proviene del compromiso generado por serios problemas acerca de la vida personal, social, política y religiosa” (Schneewind 2009 12), de aquellos momentos cruciales que constituyen la historia. El modo de entender y enfrentar esos conflictos con sus interrogantes, determina la existencia humana.

En tercer lugar, la libertad individual y la autonomía ha sido uno de esos fenómenos que el filósofo de Königsberg pudo ver de una manera muy aguda. Muchos de sus intérpretes consideran que el objetivo que tenía en la mira estaba dirigido a asegurarle a los seres humanos una conciencia y un ejercicio firme de su libertad, en el

seno de sociedades que buscaran regirse a la luz de su razón (cf. Díaz 2010). *Conocer estas raíces es clave para entender los problemas que conciernen al ser humano, máxime cuando su filosofía se convirtió en un hito de la reflexión moderna.*

Su influencia inmediata se encuentra en el desarrollo del Idealismo alemán, a tal punto que puede afirmarse que sin Kant no resulta posible entender el surgimiento de esa importante corriente del pensamiento filosófico. Es así como a finales del siglo XIX apareció el llamado neokantismo, pensamiento que dominó la escena filosófica entre los años mil ochocientos setenta y mil novecientos veinte. Del mismo modo, movimientos tan significativos como la fenomenología y la filosofía existencial son deudores de sus ideas.

A mediados del siglo XX se puede citar a K. O. Apel, Hare y Singer, quienes toman el principio de la generalización como criterio moral fundamental. Adela Cortina se inspira por su parte en los postulados del filósofo alemán para desarrollar su reflexión ética y política, alimentando con propuestas sugerentes el debate contemporáneo y John Rawls, se apoya en el concepto kantiano de autonomía para elaborar su *Teoría de la justicia*. Finalmente la ética constructivista de la escuela de Erlangen y la ética del discurso de Habermas, las cuales toman algunos conceptos fundamentales de su pensamiento para desarrollar sus posturas. En todas ellas se hacen presentes no sólo conceptos claves de la doctrina kantiana, sino elementos no menos fundamentales de su método.

No sólo se reconoce en él al inspirador de muchas de las ideas filosóficas en el transcurso de estos dos siglos, sino que algunas de sus tesis fundamentales están además implícitas en nuestra vida pública (cf. Sandel 2011 123), en especial aquellas que le

otorgan firmes raíces al pensamiento liberal. Su propuesta es el talón de Aquiles para muchos de los pensadores que están en sintonía con las ideas del profesor escocés, Alasdair MacIntyre. Confrontar *sus formas de racionalidad* y las implicaciones que tiene su formulación de la libertad y la autonomía para la vida moral y política, contribuye con el esclarecimiento de lo que somos como agentes morales. A su vez es una oportunidad para incentivar la renovación y el compromiso ciudadano.

Con este fin desarrollo *un primer capítulo* concerniente algunos elementos claves de la filosofía práctica de Kant, de acuerdo a un hilo en el que confluyen aspectos históricos y culturales, con la necesidad del autor de establecer una argumentación y articulación conceptual que pueda dar cuenta de la responsabilidad moral, y por ende, de la posibilidad de vernos a nosotros mismos como seres autónomos y libres, gracias a la razón. Si bien, no deja de tener dificultad el estudio de su planteamiento ético, el entendimiento de sus líneas fundamentales suscita un aprieto aun mayor, pues aceptar sus postulados, es para muchas personas casi que un suicidio, al considerar que su rigidez y rigorismo es insoportable y algunas de sus premisas repugnantes. Pero tal como lo sugiere Schneewind (2009 12), esto no tiene por qué ocultar el valor de su proyecto moral. Su racionalidad formal es precisamente el punto de apoyo de los principios universales y en consecuencia de los derechos y valores que se asumen como tal.

Su entusiasmo en la razón y la necesidad de establecer pautas válidas para todas las personas, con independencia de sus creencias y deseos personales, así se lo exigía. Dicha iniciativa me recuerda la intervención del Secretario General de la ONU Kofi

Annan, en un discurso pronunciado en Tubinga en el 2003, donde se refería a la idea de los valores universales:

“Si condenar un determinado credo o sistema de valores porque hay ciertos partidarios que no están de acuerdo, es un error; igual de equivocado sería renunciar a la idea de que ciertos *valores son universales* por el solo hecho de que algunas personas no parecen aceptar esos valores. ¿Existen valores universales? Sí, sí que existen, pero no podemos darlos por evidentes. Deben ser ponderados cuidadosamente, defendidos y fortalecidos. Debemos cultivar en nosotros la voluntad de vivir conforme a los valores que anunciamos: en nuestra vida privada, en nuestras comunidades locales y nacionales, en el mundo” (Küng 2008 39).

En este mismo sentido asegura Hans Küng, no reconocer y apoyar los valores y principios que afectan a toda la humanidad, sería descalificar a quienes se esfuerzan y sacrifican por hacerlos vida en distintos lugares de nuestro mundo, con la ayuda de diversas instituciones que han sido fundadas con ese propósito (*cf.* 1999 230-237). Al parecer, la universalidad de los puntos específicos que propone Kant, es decir, su concepción del ser humano como alguien que es un fin en sí mismo y no un medio, y su consideración de la autonomía, sigue siendo vigente, y da cuenta de los debates actuales relacionados con la fundamentación de los derechos y el respeto de las libertades individuales.

En el *segundo capítulo* abordo los presupuestos y postulados de la concepción ética de MacIntyre, comenzado por la influencia que Aristóteles ha ejercido en su pensamiento. Si bien no se analiza la influencia de santo Tomás de Aquino, se indican las referencias donde se pueden encontrar esos estudios. Paso de ahí al desarrollo de algunas de sus ideas más relevantes en lo tocante a la condición biológica y vulnerable del ser humano. Los argumentos que se entrelazan con esa tesis y los aspectos que

comparte con los animales no-humanos, junto al carácter histórico y contextualizado de sus acciones y juicios morales, engloban las categorías esenciales de su enfoque. En un párrafo esclarecedor recoge aspectos decisivos de su propuesta:

El significado que el florecimiento tiene para el ser humano —nos dice— varía de un contexto a otro, pero en cada uno se desarrollan las potencialidades para florecer de un modo específicamente humano cuando el individuo ejercita las capacidades propias del razonador práctico independiente (2001a 95).

Tales afirmaciones suponen el rechazo de una razón que prescindiera de la existencia concreta de las personas y por el contrario rescata la noción de ataduras morales, propias de los seres humanos reales, no ideales, su identidad narrativa y su historia compartida. Para alcanzar dicho *florecimiento*, la comunidad adquiere un papel central en la supervivencia de sus integrantes, lo mismo que para su *desarrollo personal* como *razonadores prácticos independientes*. Sin el reconocimiento de la propia vulnerabilidad y la presencia vital de los otros, sería imposible aprender a desplegar las propias capacidades, las relaciones y vínculos que configuran el propio carácter, por consiguiente, las virtudes que aseguran la vida en común.

En el tercer capítulo resalto los aspectos más convincentes e influyentes de sus posturas. Así mismo, señalo algunas críticas que desde ambas perspectivas se consideran pertinentes, para finalizar de modo natural con unas *conclusiones* en las que espero ofrecer al lector, los frutos del desarrollo del interrogante planteado al inicio de este trabajo. Teniendo en cuenta que ambas posturas de la persona: la voluntarista y la narrativa, quieren exponer *racionalmente* los fundamentos de las obligaciones morales y que sus modos de racionalidad responden a preocupaciones distintas, motivo por el cual un autor la interpreta en una dirección netamente formal y el otro como una condición

contextual y vulnerable, al estar ésta en relación directa con su carácter biológico, igualmente frágil y finito.

Ya es obvio para cualquier lector, que la amplitud de una temática como la que se expone a continuación, exige la precisión de su objetivo y las fuentes primordiales que han de ser estudiadas. De ahí que concentre el análisis en la obra: “La fundamentación de la metafísica de las costumbres” de Kant, y “Animales racionales y dependientes” de MacIntyre, junto a algunos capítulos selectos de su obra pionera “Tras la virtud”, por ser estos escritos los que revelan y desarrollan con mayor claridad el objeto de la discusión. Además cuando ha sido necesario se sugieren las referencias bibliográficas que permiten ubicar puntos decisivos y sugerentes que colindan con la argumentación de sus propuestas.

I. AUTONOMÍA Y LIBERTAD FUENTE DE LA MORALIDAD

¿Qué podemos *saber*? Que el hombre es un fin en sí mismo. ¿Qué *debemos* hacer? Tratar a todos como personas. ¿Qué nos es lícito *esperar*? Que a partir de la razón práctica y de una buena voluntad se establezca un reino de justicia, libertad y humanización, donde impere el respeto a la dignidad humana y a sus derechos¹ (cf. Herrera 2002 137).

1. Apuntes sobre el contexto histórico

Tanto los acontecimientos históricos como la necesidad de procurar una articulación conceptual han jugado un papel importante en la categorización de las ideas morales de Kant. En este horizonte, el avance de los conocimientos científicos ponían en duda la existencia misma de la libertad humana y las ideas de Leibniz al respecto no parecían resolver el problema de manera satisfactoria. Su propósito claramente era buscar una manera conceptual de salvaguardar la libertad humana (cf. Colomer 1986), como fundamento de la moral y por ende de la dignidad de los seres humanos. A continuación se indicará brevemente algunos rasgos de ese momento histórico para pasar luego al estudio del hilo argumentativo que nos propone el autor.

Recordemos que la época que le tocó vivir a Kant en el siglo XVIII, estaba marcada por un espíritu de *suficiencia racional* que invadía los ideales de aquella sociedad. Precisamente la idea de emancipación se ve con claridad en los distintos movimientos de la época: el protestantismo en el terreno religioso, el cientificismo en el campo del conocimiento de la naturaleza y el liberalismo en lo político, son sucesivas aplicaciones del mismo movimiento de autonomía humana.

¹ Si bien la cuestión del *saber*, del conocimiento científico, responden en Kant al ámbito de la razón teórica y el *deber* al de la razón práctica, parafraseando al fenomenólogo Daniel Herrera, permítase pensar aquí las preguntas kantianas en relación con su perspectiva ética y esperanzadora de la condición humana.

Dicha época se hallaba a la sombra de un gran acontecimiento: la Revolución Francesa de 1789 y la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (cf. Botero 209-213). La publicación de sus obras coincide con el ambiente cultural en los que se ha originado la Revolución Americana, la Declaración de Independencia de 1776 (cf. Hunt 13-33) y los *Principios de la moralidad y la legislación de Bentham* en 1780.

A su vez Kant ha publicado la *Crítica de la razón pura* en 1781, sus escritos morales más importantes: la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en 1785, la *Crítica de la razón práctica* en 1788, la *metafísica de las costumbres* en 1797. Para hacerse una idea más amplia del *contexto* de su filosofía moral, *La invención de la autonomía* (cf. Schneewind 2009) es a nuestro parecer una obra de consulta obligada, si se quieren comprender las preguntas a las que Kant ha intentado dar respuesta, examinar el valor de sus aportes éticos y su lucidez para abordar el carácter de la propia *legislación*.

Su pensamiento es posible entenderlo a partir de la estrecha relación que hay entre los conceptos de razón práctica, ley moral, buena voluntad, deber ser, fin en sí mismo. La base de su proyecto es la concepción del ser humano como un individuo que posee una voluntad libre y autónoma. El siguiente contraste nos acercará a su modo de reflexionar:

	Moralidad:	deber, inclinación
Razón	Mandato:	imperativo categórico, imperativo hipotético
	Libertad:	autonomía, heteronomía
	Punto de vista:	reino de lo inteligible, reino de lo sensible. (cf. Sandel 147).

Kant con su pensamiento ético puso los cimientos de la igual libertad para todos. El argumento de que somos fines en sí mismos (*cf.* FMC [428] 102) por nuestra *capacidad* de razonar y nuestra *capacidad* de ejercer la libertad constituye una posición certera e invaluable de la comprensión humana. Al afirmar su dignidad más allá de la contingencia del tiempo, los cambios sociales y la valoración cultural. Sus ideas de libertad y dignidad de la persona tienen hoy día grandes repercusiones para la ética y la política. Para la formulación de la justicia y los ideales concernientes al respeto de la individualidad y la autonomía de los seres humanos.

Cuando la persona está a la deriva de sus intereses individuales, de los fines prescritos por una llamada naturaleza, por la convención social o la fe religiosa —nos dice Kant—, su acción estará dirigida por una voluntad ajena a la suya. A ese criterio de orientación el autor le dio el nombre de heteronomía, que consiste en actuar movidos por apetitos, deseos o fines que no hemos escogido. Para el autor, vivir con dignidad, consiste en respetar la condición de seres humanos autónomos y libres, que participan de *los principios de la razón*, sin dejarse llevar de cualquier forma de voluntad que no se haya elegido. La capacidad de auto-determinarse y de trascender los referentes culturales está reservada a la reflexión de aquello que él denomina con el nombre de *razón práctica*. Veamos cómo nace y se articula su enfoque de la dignidad humana con su idea de autonomía y libertad.

2. El punto de vista práctico

La separación entre el conocimiento teórico y la reflexión práctica es un punto decisivo de su pensamiento, entender esta distinción es clave para comprender su planteamiento ético. Kant parte de la objetividad de la ciencia, para él sólo puede catalogarse como tal aquello que puede conocerse como experiencia fenoménica (*cf.* Hoyos 2006 13-41). Postulada esta tesis centra su estudio en las condiciones que se dan en el sujeto para que el conocimiento sea posible. En este sentido afirma Rafael Gamba: “[...] en la razón del hombre se halla el secreto del ser y el conocer. En el espíritu, y no en la realidad exterior, radica la universalidad y necesidad de la ciencia, del único conocimiento posible” (195).

Ya es bien sabido que la conclusión a la que llega Kant tras el análisis que ha hecho de las condiciones del conocimiento científico, es que la metafísica tal como la considera la tradición, es inviable, no es posible como ciencia. Su crítica de la razón le ha mostrado que no hay objetos metafísicos que puedan ser conocidos por el uso teórico de la razón; a ella sólo le es posible alcanzar lo que hoy conocemos como desarrollo técnico y tecnológico al servicio de las disciplinas empíricas.

Pero hay para él una vía de acceso metafísico que no está relacionada con el modo como procede la razón cuando formula los juicios de la ciencia, es decir, mediante las sensaciones provenientes del mundo exterior y las formas o categorías del entendimiento; sino que se vale de la acción, de la intención de la voluntad, la cual no puede catalogarse como un objeto científico. La vía de acceso del pensar metafísico que

adquiere con Kant un nuevo sentido, estará dada por el uso práctico de la razón (cf. Hoyos 2006 15), allí va a situar el estudio de la moralidad.

La voluntad es la razón práctica, a través de ella se señalan las condiciones del pensar de acuerdo a lo que *debe ser*. Según la perspectiva kantiana: la vida humana no se desenvuelve únicamente a partir de las cosas que pueden conocerse fenoméricamente. Ella se constituye a partir de todas las experiencias a las que se les atribuye un sentido, mediante las cuales se inventa, interpreta y valora su quehacer y su razón de ser. Para abrir espacio a la realización de la humanidad, Kant presupone la idea de libertad, ella hace parte de lo que denomina como *ideas reguladoras*, formas vacías a partir de las cuales el ser humano puede establecer contenidos.

La razón práctica señala las condiciones que hacen posible *el ideal moral*, pero no prescribe nuevos ideales, ni leyes, sino la manera como se presenta esa norma, la ley moral. Lo que hace la filosofía es *expresar* el ideal moral que se encuentra patente en la comunidad, no lo determina (cf. García 142-3). La moralidad se rige realmente por normas concretas que se legitiman en el tiempo por la vivencia de las sociedades. Lo que hace Kant es *expresar* la base común que tienen todos esos ideales de vida, es decir, la conciencia del deber. En la consciencia humana yace la idea del deber, es lo que nos dirá el filósofo. Así que su proyecto moral no consiste en prescribir deberes, si no en señalar su característica fundamental.

Responder por el interrogante de la ley moral y las condiciones que la hacen posible, es su tarea primordial. Su propósito consiste en hacer ver, en desvelar el principio de la moralidad, sus características especiales, distintivas; lo que todos los ideales morales tienen en común, esto es, su carácter de universalidad e

incondicionalidad. Podríamos decir en nuestro lenguaje, que hay en el corazón humano unas coordenadas morales que nos señalan el *deber ser*, y Kant ha ubicado estas coordenadas en la razón humana.

La razón práctica es entonces la reflexión sobre lo que *debe ser*, sobre la acción y la capacidad que el ser humano tiene de tomar decisiones. La idea moral se presenta a la razón que quiere, no a la que conoce, porque no hay objetos que conocer sino decisiones que el ser humano ha de tomar, a través del uso de la razón práctica. La voluntad es entonces el pensamiento de algo como propósito. Es un modelo que debe ser realizado, se presenta a la consciencia para ser realizado, no para ser conocido (*cf.* García 144). La razón teórica *conoce* lo que *es*, con base en la experiencia empírica y, la razón práctica *piensa* lo que *debe ser*. La condición de lo que debe ser es el principio de la razón práctica. “*La voluntad es la razón práctica*, la razón, cuando no piensa lo que es, sino lo que *debe ser*” (*id.* 145). **Debes**, es el verbo característico del juicio práctico, y el verbo **es** el término típico del juicio teórico. Es la misma razón en su doble uso, en su especialidad para estudiar los objetos empíricos y su capacidad para atribuir sentido, para pensar los principios que definen el carácter de las instituciones. Los juicios de carácter práctico mandan una acción pero no indican el comportamiento de un fenómeno, no señalan un estado. El problema que observa Kant de la reflexión ética de la tradición, es la incapacidad que tienen para distinguir entre la verdad teórica y la verdad práctica.

La experiencia de la vida cotidiana señala un dato incontrovertible: los seres humanos en su mayoría poseen una tendencia natural hacia la búsqueda de la felicidad. De la comprobación de ese hecho, del modo como se comportan las personas en su vida

cotidiana; la moral tradicional de inspiración religiosa o laica, formulaba criterios de actuación para juzgar las acciones morales en concordancia con el fin que se quería alcanzar, es decir, la felicidad. Este dato de carácter psicológico o sociológico, a partir del cual se postula una teleología y se fija un orden moral, pertenece según Kant al uso teórico de la razón.

De la observación empírica de la realidad humana, piensa el filósofo (*cf.* FMC [389] 46), no es posible deducir normas para el comportamiento moral ni mucho menos el principio de la moralidad, ya que la reflexión teórica, puede decirnos cómo *son* las personas, pero no puede decirnos cómo *deberían ser*. De los juicios de hecho no se puede reclamar ningún tipo de *obligatoriedad*. Esto es lo que el pensamiento clásico en general confunde, no ha sabido distinguir entre el ámbito de la felicidad y el de la moralidad. Por otra parte toda esta tradición —de línea aristotélica, cristiana y utilitarista— que se sintetiza en el ideal teleológico del eudemonismo o de la salvación, carece de un lenguaje común que le permita universalizar sus postulados; dejando la moral al vaivén de la experiencia contingente y de las preferencias personales. Motivo que lleva a todas estas posturas a luchar entre sí por ganar la tierra prometida de la verdad, sin darse cuenta que no hay desde el punto de vista ético una posición que pueda demostrarse concluyente.

El interés del filósofo de Königsberg es encontrar los fundamentos de la moralidad, no de la felicidad. Los problemas relativos a la felicidad —nos dice—, no son fenómenos que le corresponda resolver a la razón práctica, ella sólo tiene por objeto de estudio las cuestiones concernientes a la *moral*. Aunque no se esté de acuerdo con su distinción, ésta permite comprender el uso exclusivo que le atribuye a la razón práctica

en la determinación de la moralidad y del juicio estético. No se trata de saber cómo *son las personas* o de indicar los hechos que conducen a la felicidad, tarea que llevan a cabo las doctrinas teleológicas, sino como *deberían ser*, aunque nunca lo sean. Esta es la tarea primordial de la reflexión moral.

Para Kant la comprensión de la moral requiere que se aísle todo contenido, que se prescinda de todo elemento empírico. “[...] La base de la obligación —nos dice— no se ha de buscar en la naturaleza humana, ni en las circunstancias del mundo en el cual está situado *el hombre*, sino *a priori*, simplemente en los conceptos de la razón pura” (FMC [389] y [410] 49). El conocimiento moral es *a priori* puesto que es independiente de la experiencia, de las impresiones de los sentidos, no depende de los estudios del comportamiento humano, o de lo que estos realizan en su vida corriente, sino del análisis de la razón y de lo que ésta manda universalmente. Pues se trata de encontrar la forma de los principios con los cuales se rige la conducta, no de establecer contenidos específicos.

Por la necesidad de atribuir objetividad y validez universal a la ley o el principio supremo de la moralidad; y por la idea de otorgarles a todos los hombres la misma dignidad, ésta ha de determinarse *a priori*, ya que ha de valer para todos los seres racionales. Es una reflexión que no se puede fundar en la condición humana concreta pero se puede aplicar a esta. Es en definitiva una moral basada en la pura razón. Precisamente así se vincula el principio de la autonomía, el cual consiste en elegir siempre de tal modo que las máximas de una acción *puedan* ser comprendidas como leyes universales. Desde la autonomía de la voluntad cada sujeto se impone a sí mismo la ley, que es válida para todo ser racional. En perspectiva kantiana no es posible

considerar a un ser humano como autónomo, cuando se deja llevar por la inclinación, o por el agrado o desagrado que una determinada acción le produce.

En consecuencia ningún juicio que condicione la voluntad empírica o teleológicamente puede ser aceptado pues no deja en libertad a la persona para elegir sus propios fines. Dedicarse a satisfacer los deseos o alcanzar un propósito que ella misma no ha elegido, no es verdadera libertad. De ahí que Kant establezca una distinción crucial entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de la libertad. Para él, la reflexión teórica pertenece a la naturaleza, la reflexión práctica, la moralidad, pertenece a la libertad (*cf.* García 160).

Esta última no es posible hallarla en la razón teórica: es decir, en la ciencia natural o en los actos que se manifiestan en la vida cotidiana tras la consecución de un fin, ni en el ámbito de la experiencia psicológica y muchos menos en el discurso metafísico. En las dos primeras porque pertenecen ambas a la reflexión teórica y en esta última, porque no hay allí contenidos que puedan ser conocidos. Al fundar la libertad en el discurso metafísico se estaría extendiendo la razón teórica más allá de sus fronteras.

La libertad se entiende no como una *esencia metafísica*, se comprende como una *idea reguladora* que no expresa un hecho, sino el *supuesto* básico a partir del cual se postula el sentido y se establece el tipo de sociedad que *debería* realizarse. En otras palabras, gracias a la idea de libertad, se trazan las pautas de organización de las instituciones, se orienta la vida humana y se entiende a la persona como un ser al cual se le puede atribuir responsabilidad por los actos que realiza. Sin esta comprensión nuestra idea de humanidad no sería viable. Para sintetizar, en los párrafos anteriores hemos

dicho que la voluntad es la razón en su uso práctico. ¿En qué consiste esta voluntad?

Este será el tema del siguiente apartado.

3. La bondad de la voluntad ideal de la moralidad

Las dos líneas fundamentales de la reflexión del filósofo alemán respecto a esta cuestión, giran en torno a la bondad y a la autonomía. La voluntad concebida como buena en sí, por un lado, libre y auto-legisladora por el otro, es decir, autónoma. Así comienza su estudio de la moral: “Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción excepto una buena voluntad” (FMC [393] 53). Esta voluntad como buena en sí, sin calificaciones, sin ningún fin o propósito determinado, que no presta atención a la utilidad o inutilidad de los intereses de la inclinación, no es la voluntad humana concreta, pues ésta última siempre actúa por algún fin determinado en la consecución de su acción; y está constantemente persiguiendo algo que considera útil, en todo momento busca un interés, debido a que está bajo el influjo de la inclinación, nos dice Kant. Cada individuo está en una lucha entre lo que le señalan sus deseos y lo que le prescribe la razón. Para esta voluntad es realmente necesario el establecimiento del imperativo moral:

Por eso los imperativos constituyen solamente fórmulas para expresar la relación existente entre las leyes objetivas del *querer* en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional, por ejemplo, de la voluntad humana (FMC [414] 83).

Esto quiere decir que la voluntad humana no es perfectamente buena, porque si lo fuera no necesitaría del imperativo; no es santa como la voluntad de Dios, y tampoco es buena

en sí, según la representa la razón. Pero aunque la voluntad humana no es perfectamente buena, *debe* tratar de serlo.

Las concepciones morales contrarias a Kant niegan toda posibilidad de que existan hombres o mujeres en los que pueda darse una pureza de intención como la que él pretende. El mismo hecho de perseguir un fin, como la felicidad, es una prueba de ello. Valga mencionar las objeciones que al respecto han formulado autores tan diversos como Schopenhauer y Jürgen Habermas, para quienes la motivación y el interés en el obrar es algo imprescindible. Sin embargo, aunque los móviles de la voluntad no son directa ni necesariamente racionales, tampoco por ello directa y necesariamente contrarios a la racionalidad (*cf.* Hoyos 1997 79). Tal representación es oportuna, en la medida que se ofrece como modelo o ideal de perfección al que toda voluntad humana ha de aspirar, y porque en lenguaje Kantiano, es una tesis obligada para la determinación de aquello que es bueno de forma objetiva, válido para todos los seres racionales.

Es bueno prácticamente, en cambio, aquello que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, en consecuencia, no por causas subjetivas sino objetivas, es decir, por fundamentos que son válidos para todo ser racional en cuanto tal (FMC [413] 81).

La afirmación de la voluntad como buena en sí misma, nos informa además de otra idea clave. Para el pensamiento clásico y los estudios éticos en general, la acción moral se juzga como *buen*a si corresponde a ciertos fines prescritos con anterioridad, como la búsqueda de la salvación, la felicidad o la bondad del acto. A sí procede el punto de vista cristiano, hedonista, utilitario y aristotélico. Kant toma distancia de esa interpretación. Para él lo importante no son ya los *actos morales*, sino, *la persona que los realiza*, de tal modo que la voluntad es buena cuando concibe el acto como debido.

Sitúa de este modo el carácter de la moralidad en la consciencia individual. La acción moral radica en la motivación del individuo, la moralidad del acto depende de la voluntad de la persona. “*cuando se trata del valor moral, no importan las acciones que se ven, sino sus principios íntimos que no se ven*” (FMC [407] 72). Un acción moral no es buena porque cumpla con un fin justo y bondadoso, o porque los medios con los cuales se realiza sean los más apropiados; es buena por la intención que la persona le imprime a ese acto, por la motivación o disposición que tiene para llevarlo a cabo, si quiere el acto llanamente porque es debido, sin ninguna otra razón (cf. García 153 -155).

Lo cual no quiere decir que la persona no tiene la posibilidad de sentirse a gusto por la acción que practica; le es perfectamente lícito experimentar felicidad. Lo importante es la consciencia del acto moral. Es decir, éste *debería* realizarse aunque no se sintiera gozo, placer o satisfacción. Toda persona puede sentirse feliz por hacerle el bien a los demás; mas el acto sólo será moral si se lleva a cabo por respeto al *deber*, sin importar el sentimiento que la persona experimente. Hay actos que son honrosos y dignos de alabanza nos dirá Kant, pero no de *estimación*, al ser hechos por inclinación y no *por deber* (cf. FMC [398] 60). No está mal tener buenas inclinaciones y buenos sentimientos y actuar *conforme* a ellos; de hecho es posible que coincida la acción hecha *por deber* y los buenos sentimientos, pero no son estos últimos los que le confieren valor, al acto moral.

Lo importante para Kant no es que en la realidad no haya ni una sola persona que pueda colocarse como ejemplo de ese comportamiento —que actúe por puro deber—, sino que la razón puede pensar a un ser humano como debería ser aunque no lo sea. El que no haya existido ninguna persona capaz de obrar de acuerdo al ideal de

perfección moral, no quiere decir por esto que no *deba* señalarse. Es en la *disposición* de la persona donde radica el acto moral, esta es la idea base de todos los ideales morales, lo que estos tienen en común con independencia de los cambios que se susciten en el tiempo y de los ideales de las culturas. La interpretación de la idea de *deber ser* sin condición, es un aspecto central de la moralidad.

Una acción realizada por deber tiene que excluir completamente, por tanto, el influjo de la inclinación, y con éste, todo objeto de la voluntad. No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad más que, objetivamente, la ley, y subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, incluso con prejuicio de todas mis inclinaciones (FMC [401] 64).

“[...] *el deber ser* nos manda, inclusive aunque no hubiese Dios” (García Bacca 184), con independencia de premios y castigos otorgados por Dios o la sociedad. Es La sentencia según la cual el *deber ser* se expresa mediante la idea de universalidad-objetividad e incondicionalidad. *Deberías* ser honesto, leal, actuar con justicia, sin más, sin ningún otro propósito que el *puro deber*. Es la forma del denominado imperativo categórico²: “obra según una máxima que puedas querer al mismo tiempo que su universalidad sea ley” (FMC [421 y 437] 65 y 115), 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, y nunca sólo como un medio” (FMC [429] 104).

Dichas formulaciones se refieren al hombre como fin en sí mismo y a la autonomía de la voluntad; “[...] *la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*” (FMC [431] 107) es la tercer afirmación o forma

² Para analizar aspecto puntuales de la noción del imperativo categórico (cf. Rosas 2006)

mediante la cual Kant nos expresa su idea de la moralidad. Si el hombre es fin en sí mismo y no existe otro ser que esté por encima de él, lo más natural es pensar que cada individuo tiene la capacidad de darse su propia ley. De esta manera la idea de hombre como valor supremo, se halla en perfecta concordancia con la idea de la autonomía de la voluntad. No perdamos de vista que esta ley es precisamente la que manda la razón de una manera objetiva.

Este es, según Kant, el único imperativo de carácter moral, porque es el único que incluye el elemento de universalidad; por tanto es objetivo y contiene un concepto de *deber* que se caracteriza por su incondicionalidad; no requiere de una relación entre los medios y el fin que se persigue, como es el caso de los llamados imperativos hipotéticos, en los cuales al querer el fin hay que querer también el medio (*cf.* MacIntyre 1970).

Otro aspecto interesante que señala la noción de deber kantiano es el siguiente: ante la realidad contundente de los hechos, se presenta la presencia innegable del *deber ser*, ante el cual se abren las posibilidades, no se puede simplemente legitimar los hechos como si estos no pudieran cambiarse, como si reconocer la evidencia de los hechos fuese lo mismo que aceptar que la realidad humana no puede ser transformada. La fuerza de esta idea la retomó años más tarde John Rawls, para analizar la situación de las instituciones sociales con el fin de proponer un ordenamiento más justo:

Deberíamos rechazar el argumento de que la ordenación de las instituciones siempre será defectuosa porque la distribución de las aptitudes naturales y el capricho de las circunstancias sociales son injustos, y esta injusticia debe trasladarse necesariamente a las disposiciones humanas. En ocasiones, esta reflexión se ofrece como excusa para ignorar la injusticia, como si rehusarse a aceptar la injusticia fuese parejo a ser incapaz de aceptar la

muerte. La distribución natural ni es justa ni injusta; ni es injusto que las personas nazcan en la sociedad en alguna posición particular. Son, simplemente, hechos naturales. Lo que es justo e injusto es la manera en que las instituciones tratan esos hechos (2006 sección 17).

Es un párrafo iluminador, en el que se expresa la pertinencia del *deber ser*, como motivación para mejorar la realidad social, para no dejarla como se encuentra, para que el ser humano no se conforme con los hechos dados. Es la manifestación de un aspecto crucial, el *deber ser* le señala a la persona *la idea de la libertad*, para organizar y determinar el sentido de su vida en sociedad y su razón de ser en cuanto a su condición humana.

Hemos llegado así a la raíz y fuente de la moralidad: La voluntad como lo único bueno que puede concebir el pensamiento junto a la idea de libertad y autonomía. La caridad es algo bueno, el respeto a los amigos, la lealtad, la responsabilidad; pero estas acciones son buenas al no perseguir ningún interés particular, si no han sido impuestas por una *noción de bien*, si la persona no está condicionada por algún deseo o propósito, por ejemplo de la realidad de los mercados. En una palabra, la voluntad buena en sí, libre y autónoma, constituye el corazón de la moralidad. Es la que hace buenas todas las otras acciones.

Conectamos de este modo con la idea de libertad y autonomía. La persona tiene la libertad de actuar en concordancia con el *deber ser*, ignorarlo o ir en contra de esa obligación. La obligatoriedad moral de la voluntad se justifica cuando el *deber ser* nace de la autonomía de la persona y de la racionalidad, es decir, de la ley indicada por la razón práctica.

4. Autonomía y libertad

No es sólo a través de una mente brillante como la noción de individualidad, libertad y autonomía ha entrado en la escena de la vida moderna, ella es fruto de la manifestación de un despertar cultural, político y religioso de una época, no de un momento concreto por supuesto. Es un aprendizaje en el que las personas iban haciendo consciencia de su capacidad para decidir cómo querían ser gobernadas. El modo como cada individuo se dirige a sí mismo, la dirección de las almas y la orientación de las conductas que asume la pastoral católica y protestante, el camino a seguir para conducir al niño en la escuela, asunto que concierne a los planteamientos de la pedagogía. La imposición de las penas, los castigos para los individuos que no se adaptan a la sociedad, los modelos de administración económica y judicial están todos ellos relacionados nos dice Michael Foucault, con *el arte del gobierno* y con una nueva forma de entenderlo. A partir del análisis de documentos que han sido un hito para la constitución del gobierno, en especial *El príncipe de Maquiavelo*, el autor sitúa en el siglo XVI las preguntas fundamentales que se relacionan con el arte de gobernar “¿cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros, por quién se debe aceptar ser gobernado, cómo hacer para ser el mejor gobernante posible?” (2006 110 -113).

El estudio que Shnnewind recoge en su obra *La invención de la autonomía* se orienta en esta perspectiva (cf. 2009 24 - 35). De ahí que no podemos interpretar la autonomía exclusivamente como una idea novedosa y genial del sabio de Königsberg, es

además una *expresión* de la cultura³. Sin embargo su formulación de la moralidad y la autonomía significaron un punto de inflexión en el pensamiento ético y sigue siendo una concepción central de los *debates* contemporáneos. No en vano ha sido llamado el filósofo de la Revolución Francesa (cf. Botero 210). Estas *discusiones* tienen que ver también con la idea de “cómo llegamos a una forma inconfundiblemente moderna de entendernos como *agentes morales*” (op. cit. 25). Kant se pregunta si tenemos derecho a reclamar esa capacidad para nuestra condición humana y ha traducido afirmativamente su respuesta en la idea de autonomía y del hombre como fin en sí mismo. Con esa finalidad ha intentado darle un sustento conceptual a ese fenómeno cultural.

Ahora bien, para concebirnos como seres autónomos hay que *promulgar la ley moral*, a su vez, la formulación de la ley *supone la afirmación de la libertad*:

No es el concepto del bien como objeto el que determina y hace posible la ley moral — nos dice—, sino al revés, la ley moral la que determina y hace posible el concepto de bien. *Esta es la razón de*⁴ [...] todos los errores de los filósofos en consideración del principio supremo de la moral. [...] Los antiguos dejaban ver abiertamente esta falta, al poner su investigación moral enteramente en la determinación del concepto del supremo bien, *en vez de establecer la ley de la moralidad* (CRPr 86).

Este bien u objeto al que se refiere es la felicidad, la idea de perfección moral y el acatamiento de la voluntad de Dios; que los pensadores clásicos al formular su especificidad buscaban luego poner como fundamento o ley de la moralidad. Ese modo de proceder —considera Kant—, no deja lugar para la autonomía y libertad de la persona, para que ella elija sus propios fines; pues cualquier concepción del bien le impondrá a la voluntad unos *medios* que ha de llevar a cabo para alcanzar lo que se

³ Para fortalecer este mismo argumento revítese la primera parte del escrito de Lynn Hunt, *La invención de los derechos humanos*, 2009.

⁴ La cursiva es mía.

propone como fin. En otras palabras, las personas estarán abocadas a evitar todo lo que les cause dolor y procurar aquello que concuerde con el bien que desean (*cf.* CRPr 85). Por supuesto, a partir de una concepción ética en particular no es posible determinar la universalidad e incondicionalidad de una *ley* que pueda ser la base de la moralidad.

Siguiendo esta estela de pensamiento, John Rawls sostendrá la misma tesis de Kant al afirmar que las doctrinas teleológicas han sido mal concebidas por esforzarse primero en aclarar lo que sea un bien; cuando tendrían que invertir ese estudio y comenzar por indicar el principio o *deber* al que todo bien ha de ajustarse (*cf.* sección 84). De este modo cuando se trata de ordenar u organizar las instituciones que conforman nuestra sociedad hay que hacerlo de acuerdo a los principios y deberes que definen el carácter de nuestros derechos (*cf.* Sandel 246), de tal manera que las personas queden en libertad para elegir sus opciones y estilo de vida. En consecuencia la reflexión que establece Kant le atribuye un máximo respeto a la libertad al dejar al ser humano en capacidad de escoger sus propios fines; sin prescribirle propósitos específicos tal como lo hiciera la *tradición*.

Ciertamente la *relación* de reciprocidad existente entre libertad y ley moral, es lo que le da legitimidad a esta última y traza al mismo tiempo las fronteras del principio de autonomía⁵. A nuestro juicio estos dos conceptos guardan una estrecha relación aunque no idéntica⁶. La idea de autonomía radicaliza el concepto de la libertad humana, la llena de un sentido que la historia del pensamiento occidental no había manifestado. Es

⁵ Otfried Höffe considera equivalentes las nociones de libertad y de autonomía, al respecto véase su texto *Immanuel Kant* 1986 y (Cf Mardomingo 192).

⁶ Para este mismo argumento puede consultarse Guillermo Hoyos Vásquez. *Relaciones entre la Universidad, el Estado y la sociedad en el marco de la autonomía universitaria* 2005. Revisar igualmente (*cf.* Mardomingo 275 -77).

especialmente con la aparición Kant que logra dársele un rostro. Es una noción sin la cual esta última, la libertad, no sería posible. Recordemos además que antes de Kant y también después de él, la libertad estaba restringida a la nobleza, la casta o la clase, a la condición hereditaria, al hecho de ser originario de un lugar, por ejemplo Grecia o Roma, ser miembro del senado romano o pertenecer a una categoría social (cf. Sandel 251). Ese entendimiento no se ajustaba ni se compadecía de la condición humana que los albores de la modernidad reclamaban.

En su respuesta a esa problemática el filósofo de Königsberg enfatizó en la libertad como autonomía, de ese modo la extendió a todo los seres humanos y puso a la persona en el centro de esa comprensión, en cuanto que ella es *legisladora y fin en sí misma*. “El ser racional —nos dice—, debe considerarse siempre como *legislador* [...] gracias a la *libertad* de la voluntad, [...] según máximas que puedan ser una *ley universal*” (FMC [434] 111); es decir, según máximas que coincidan con la *ley* de la moralidad. Ahora bien, la reflexión de Kant concerniente a la libertad humana se puede recoger en esta afirmación: ser autónomo es estar gobernado por una ley que nos damos a nosotros mismos:

La razón vincula, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora⁷ a cualquier otra voluntad [...] por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que *aquella que él se da a sí mismo* (FMC [434] 112).

⁷ El interés de este trabajo no se centra en las inconsistencias internas que su formulación de la voluntad libre y autónoma pueda acarrear. Para la cuestión de la validez objetiva de la moralidad y su congruencia e incongruencia con la idea de autonomía, puede revisarse el análisis de Iracheta Fernández, Francisco. *El problema de la libertad y de la normatividad en la teoría ética de Kant*. Dikaiosyne N° 23, 2009.

Darse una *ley* es la expresión plena de la libertad, significa que el ser humano es su autor, no está sometido a la voluntad de otro. La autoría de la *ley* es la manifestación íntegra de la *autonomía*; ambas van de la mano de la idea de unanimidad y universalidad.

Por esa *ley* que nos damos a nosotros mismos nos hacemos partícipes de la razón práctica pura. Idea según la cual la razón le dictaría lo mismo a todas las persona en las mismas circunstancias. Aunque se precisa de esta relación de reciprocidad, ella no anula la idea de la libertad de la persona para fijar sus propósitos y su concepción de la vida. Ya que de acuerdo al pensamiento de Kant, sólo son válidas para un ser racional, las máximas y la *ley moral* que ha surgido de una voluntad autónoma. Si alguien no diese su consentimiento, la ley no tendría legitimidad.

[N]o hay en ella —en la persona— ninguna grandeza en cuanto que está *sometida a la ley moral*, pero si la hay en cuanto que es ella al mismo tiempo *legisladora* y sólo por esto está *sometida a la ley* [...] y la *dignidad* de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser *legisladora universal*, aunque bajo la condición de estar al mismo tiempo sometida a esa legislación (FMC [440] 119).

Esa especial dignidad y el trato que la persona merece como fin en sí misma, equivale a respetar su capacidad de autonomía. “[...] La voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo como *legisladora*, pues sino no podría pensarse como fin en sí mismo” (FMC [434] 111). Para lo cual la noción de universalidad y unanimidad de la ley es un presupuesto básico (*cf.* Mardomingo 196-197). Lo anterior significa que somos al mismo tiempo autoridad en el establecimiento de la ley moral y libres para someternos a ella, y no nos podemos someter más que a esta ley que manda categóricamente (*cf.* Deleuze 1974). La ley y las máximas morales no pueden regir para

quienes no las aceptan, pues sólo tienen validez si el afectado se las dicta a sí mismo, si estas descansan sobre la autoría de la persona. Valen sólo para quien desea obrar de acuerdo con ellas (*cf.* Bittner 136). Queda abierta de este modo la interpretación subjetiva de la autonomía. Si la persona no da su consentimiento por ser ella *legisladora*, sino acepta que su comportamiento deba ajustarse a la condición de universalidad de la *ley moral*; entonces queda en libertad de afirmar o rechazar dicha ley. Sin embargo su autonomía puede seguir intacta por ser ella la autora de ese mandato. Dworkin lo formula en los siguientes términos: “la persona A es autónoma si y sólo si sus principios morales son sus *propios* principios” (*cf.* Mardomingo 276). Aunque en seguida sostiene que es en vista a una caracterización de la moral que los principios entendidos como *propios* pueden sostenerse.

Para Kant, la autenticidad de la autonomía guarda una estrecha relación con el carácter de la universalidad. Esto quiere decir que la persona está llamada a realizar la soberanía de su ser de acuerdo a lo que la razón le manda, en otras palabras, le corresponde llegar a un estado de madurez para que su *máxima subjetiva* concuerde con la *ley moral*. No está sometida sin más a la ley, sino que lo está en la medida que ella misma es auto-legisladora, es decir, cuando hay concordancia de “la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad *universalmente legisladora* (FMC [431] 107).

La autonomía es una *capacidad* que el ser humano puede desarrollar, mediante la madurez de su racionalidad. En esta perspectiva, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, prosperaron hacia la inclusión en las constituciones políticas, códigos civiles y penales, haciendo manifiesto con esa experiencia que las libertades políticas crean el ambiente para el logro de la libertad personal. Aunque la normatividad

y la consciencia de estos derechos de todos los hombres hayan venido evolucionando poco a poco; ello no es un hecho suficiente para propiciar la libertad existencial de los seres humanos, se precisa de un ejercicio especial que la haga posible. El hombre no es libre por pura fundamentación racional, porque esta se *exprese* en códigos civiles y cartas constitucionales. El ser humano cuenta con la *capacidad* de ser libre y autónomo, lo será si ejercita su racionalidad con ese fin. De ahí que la libertad y la autonomía no hay que entenderla exclusivamente como una experiencia ya realizada, si no como una *capacidad*⁸ que es posible desarrollar. Así nos lo recuerda el filósofo cuando reflexiona en el pedagogo sobre "la idea de una educación que desarrolle en el hombre todas sus disposiciones naturales" (1985 4). La invitación de Kant a sus conciudadanos de *atreverse a pensar y alcanzar una mayoría de edad*, puede comprenderse en ese sentido. Tomar la vida en la propia cuenta para lograr la libertad y la autonomía.

En coincidencia con los párrafos precedentes, es posible afirmar que la razón manda, pero no obliga de modo *ipso facto* a obedecer la ley moral. Ella no se impone en contra de la voluntad de una persona, pero le dice que *debería* actuar de un modo determinado. Cada ciudadano está en libertad de obedecer el mandato. Al hacerlo, actúa moralmente; si no lo hace, se deja llevar por otros fines y con ello da muestra de un comportamiento que no caracteriza completamente su condición humana, nos dirá el filósofo.

⁸ Comprender al ser humanos en cuanto poseedor de capacidades que puede desarrollar, es una interpretación que tiene por mentor a Aristóteles. En este sentido no puede decirse que Kant sea original, más puede afirmarse que su postura está en armonía con las formulaciones de los pensadores modernos que se inspiran en el Estagirita. Véase por ejemplo: Dewey, J. *Experiencia y educación*, 2004. Los escritos de Martha C. Nussbaum: *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*, 2010 y *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, 2012. En el segundo capítulo presentaremos algunas ideas en esta línea de reflexión al exponer algunos planteamientos de MacIntyre.

En perspectiva kantiana actuar libremente no consiste en escoger los mejores medios para un fin dado; consiste en elegir el fin mismo por lo que es (*cf.* Sandel 128), sin dejarse llevar por motivos que favorezcan el propio interés, los resultados, la utilidad, la convicción, la conveniencia personal, un fin placentero o el dictamen de la mayoría. Con su ejemplo de la conservación de la vida y del hombre que ha perdido todo sentimiento de humanidad, intenta mostrarnos el significado de una acción llevada a cabo *por deber* y no sólo *conforme al deber*.

Supongamos —nos dice Kant— que una persona este nublada por su propio dolor y no tiene la más mínima consideración con su prójimo y la “miseria ajena no lo conmueve, porque le basta la suya para ocuparle; si sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo *por deber*, entonces, y sólo entonces, posee esta acción su verdadero *valor moral*” (FMC [398] 60). El fin por lo que es no es fruto de nuestro deseo, es hijo de la razón que piensa universalmente. Ya hemos dicho que el ser humano puede convivir con sus inclinaciones, no hay nada malo en tener buenos deseos al actuar, lo que sucede es que allí no se funda el carácter de la moralidad. La acción solo merece estima si se hace *por mor del deber*. Este es el punto clave del verdadero ejercicio de la autonomía y la libertad, poder llevar a cabo una *acción moral por lo que es*, no por propósitos o fines dados desde fuera. Precisamente aquello que le da valor moral a las acciones de las personas consiste en poder actuar de acuerdo a los principios promulgados por la razón —la autonomía— y el fin mismo por lo que es, es decir, por la pureza de intención al obrar.

La autonomía Kantiana apela de este modo a la razón como su guía, así queda clara la *prioridad* de la libertad como criterio de la acción moral y de orientación, para definir la organización y ordenamiento de lo que son hoy nuestras instituciones políticas. En esta perspectiva Rawls considera que lo más importante de Kant no es el postulado de la universalidad si no su idea de autonomía (*cf.* Hoyos 2005). Así lo ha desarrollado en su obra principal *Teoría de la justicia*. La interpretación que allí asume comprende al ser humano como un hombre libre, capaz de comprometerse con ideales de justicia.

5. El argumento de la libertad

Hemos sostenido que ser autónomo significa estar gobernados por una ley moral que nosotros mismos nos hemos dado y que cada ciudadano puede elegir actuar en conformidad con ella o no. Que hay una fuerte comunión entre la *ley moral*, *el principio de la autonomía y la libertad humana*; “[...] pues la libertad y la *propia legislación* de la voluntad son ambas autonomía” (FMC [450] 135). Sin tal principio —piensa Kant— la libertad no sería más que una veleta al viento; estaríamos gobernados por la dirección hacia donde soplasen las emociones, los intereses personales o la necesidad del momento, por propósitos que no hemos escogido. En consecuencia nuestro carácter de personas como fines en sí mismas, carecería del valor que se merece.

En ese contexto es de vital importancia para Kant afirmar la *idea* de la libertad tanto para los objetivos que persigue en el orden moral, frente a cualquier forma de determinismo⁹:

Ahora bien; yo sostengo —nos dice— que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la *idea* de la libertad bajo la que obra. [...] Tiene que considerarse a sí misma como *autora* de sus principios [...] En otras palabras, su voluntad no puede ser voluntad propia más que bajo la idea de libertad, con lo que, en consecuencia, ésta ha de ser atribuida *en sentido práctico*¹⁰ a todos los seres racionales” (FMC [448] 132).

Que cada ser humano, en cuanto es un ser racional, tiene la capacidad de gobernar su vida y por tanto sólo de este modo es posible atribuirle responsabilidad por los actos que realiza. Es una afirmación que requiere el *supuesto* de la libertad. “Por ello, su principal preocupación en el ámbito moral, es defender la tesis según la cual la voluntad es libre, pues sin voluntad libre la acción moral no sería posible y no habría lugar para la responsabilidad” (Colomer 228).

Para argumentar en favor de la libertad, Kant se vale de la distinción entre el punto de vista nouménico y fenoménico. Por fenómeno entiende todo aquello que hace parte de los objetos de la sensibilidad, lo que nos es dado por los sentidos, el mundo empírico. En expresión de García Morente:

⁹ Para el caso de las discusiones en torno al problema de si *todos* los seres humanos tenían la capacidad de determinarse, junto al problema de la obediencia a la ley natural y las leyes divinas que están enlazadas con esta primera idea véase Shnnewind. *La invención de la autonomía*, especialmente la parte dos y tres de ese trabajo. Puede revisarse también el escrito de Eusebi Colomer. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Vol. I, 1986. Allí ilustra aspectos fundamentales de su pensamiento teórico y práctico. Para una aproximación sucinta (cf. Anzenbacher 1993).

¹⁰ cf. *La vía práctica*. En este apartado expusimos lo que está significa. Se mostró en ese punto que Kant hace una distinción entre el *uso* teórico y el *uso* práctico de la razón; con el fin de atribuirle a esta última un modo de pensar que se refiere exclusivamente a la posibilidad de la *voluntad* para asignar sentido moral, gracias a la idea de la libertad humana.

Fenómeno es aquello que aparece, no en sentido ilusorio sino real; dicho concepto es usado con el objeto de expresar el campo del conocimiento, aquello que nos es permitido conocer; ya que de aquellos objetos no cognoscibles, de lo no aparente no puede haber conocimiento (109).

La clave de su reflexión consiste en afirmar que la realidad humana no se agota ni se reduce al ámbito del mundo fenoménico; si esto fuera así, no tendríamos cómo explicar la posibilidad de éste. Lo que hace posible la experiencia es distinto de ella. A esta realidad la llama el autor cosa en sí, o noumeno¹¹. Qué sea esta cosa en sí, es algo que no sabemos, lo que sí sabemos es que no es objeto de nuestra visión sensible. De hecho, sólo podemos referirnos a la cosa en sí de modo negativo, es decir, como no-fenómeno.

Al afirmar que el noumeno —la cosa en sí— es no-fenómeno, no estamos adelantando mucho, no podemos afirmar lo que es ni qué sea realmente la cosa en sí. Si nos preguntan por ejemplo quién es Carlos, podríamos decir que él no es alto, no es blanco, no es de nacionalidad Colombiana..., con ello no estaríamos diciendo quién es él, sino lo que no es. Esto mismo sucede con la cosa en sí.

Es un concepto que nos da la posibilidad de expresar el supuesto del mundo fenoménico (Hoyos¹² 1978 67) a la vez que lo usamos como idea límite, es decir, para indicar que hay un algo, —la cosa en sí— que posibilita el fenómeno, pero ese algo nos es totalmente incognoscible, éste es nuestro límite. De la cosa en sí, del noumeno, podemos decir que es el punto de vista del pensar. Aquí no se da ningún conocimiento de objetos, pero nos sirve como *idea reguladora* para postular la libertad y de ese modo atribuirle

¹¹ Para una exposición contemporánea de este concepto (cf. Rosas Alejandro. 2001).

¹² Del mismo autor su artículo titulado: *Por un concepto crítico de libertad en la filosofía práctica de Kant.* (cf. Hoyos1985).

sentido a la realidad humana (García 161-164). Por el contrario, el mundo natural, la experiencia sensible, es el punto de vista del conocer, ya hemos dicho que allí se dan las cosas como *tienen que ser*, no como *deben ser*.

Hoy diríamos en nuestro lenguaje que somos carne y espíritu, que no estamos gobernados de modo exclusivo por las leyes de la ciencia natural: física, biología genética, microbiología, neurobiología. Que ellas no pueden *determinar* el actuar humano en su *totalidad* y que a las personas les corresponde un campo de acción al que llamamos cultura. Si estuviésemos *gobernados completamente* por nuestra sensibilidad, nuestra psiquis, o por los condicionamientos sociales que se ejercen a través de los medios de comunicación, el arte, la educación, el mercado, la presión social, no habría posibilidad para la autonomía y la libertad. Por tanto, la libertad y la moralidad no hay que buscarla en ese campo que Kant considera pertenece al dominio teórico de la razón. Según él, el hombre se puede concebir en una doble perspectiva, como un ser perteneciente al campo de la sensibilidad está *regido* por la causalidad, pero como partícipe de un mundo inteligible se puede pensar como un ser libre capaz de *gobernarse* a sí mismo. Pues bien, al ser humano hay que comprenderlo entonces bajo esos dos puntos de vista.

De tal modo que el supuesto de la libertad es “*sólo una idea de la razón, cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa*” (FMC [455] 142). Es una noción reguladora que vincula a todos los hombres como libres. Obedece a la necesidad humana de atribuirse una especial dignidad y de pensar el mundo que habita con un propósito que Kant intenta hacer patente mediante su concepción de la moralidad. Así lo ha expresado en la *fundamentación*:

La razón, por tanto, puede y debe pensarse a sí misma como práctica y como poseedora de una causalidad propia e irreductible a toda determinación sensible, y para hacerlo se coloca en el punto de vista de un mundo inteligible, en el que sin embargo no puede intuir objeto alguno, y del que únicamente sabe que su condición formal es la autonomía de la voluntad, esto es, la ley de la validez universal de todas sus máximas (FMC [461] 150).

Esta idea reguladora es la que le concede a la razón práctica la supremacía sobre la teórica. A sí podemos afirmar que la autonomía no es sólo el supuesto de la responsabilidad, si no el lugar donde la moralidad adquiere su fundamento. Kant ha resaltado la centralidad del ser humano y desde su reflexión le ha dado el puesto de jefe, de actor y de autoridad. De tal modo que ha impreso a la realidad del *conocer* y del *obrar* las características específicamente humanas.

La propuesta del sabio de Königsberg que aquí hemos expuesto, nos lleva irremediabilmente a preguntarnos lo siguiente: ¿En los contextos contemporáneos, su idea de autonomía y libertad, es suficiente para el desarrollo de nuestra vida personal y comunitaria, o carece ella misma de elementos que son vitales para la realización de nuestra realidad humana? Con lo cual habría que pensar modos diferentes de entendernos como agentes morales y políticos. Esto es precisamente lo que intenta hacer MacIntyre.

II. INDEPENDENCIA Y ANIMALIDAD

“La patria no es la tierra. Sin embargo, los hombres que la tierra nutre son la patria”
Rabindranath Tagore

“El verdadero a priori trascendental no es la subjetividad pura independiente del mundo, y de la historia, como tampoco una objetividad pura independiente de la subjetividad. El verdadero a priori trascendental concreto es el mundo de la vida”
Husserl.

1. La influencia de Aristóteles en Alasdair MacIntyre

Configurar un ideal de vida buena y a partir de este propósito establecer las formas de organización política que la ciudad necesita, es el objetivo primordial que enlaza la posición de Aristóteles en su reflexión ético-política¹³.

Su planteamiento en la *Política* [*Pol*], desde el libro primero, parte de la siguiente tesis: “el hombre es por naturaleza un animal político” (*cf.* [1253^a3] 2000); es decir, ha nacido con una esencia y ha de alcanzar su fin. Vivir en sociedad no constituye un simple acuerdo, sino algo que le corresponde por su realidad humana. Su naturaleza se muestra en la capacidad que tiene para comunicarse con otros, establecer comunidad y asociarse en la *Polis*. La necesidad de estar y compartir con otros ciudadanos pertenece a su esencia en cuanto ser que posee lenguaje y logos (*cf.* [*Pol*] 1253a).

De acuerdo a esa tesis, es correcto pensar que para la satisfacción de las necesidades vitales, los individuos requieren sin excepción de la ayuda y el apoyo de los otros. Solos no podrían cumplir con sus objetivos ni realizarse como seres humanos. Así lo expresa el pensador griego:

¹³ Para acercarse a un trabajo crítico y sugerente del modo como se ha interpretado el pensamiento ético-político del estagirita véase: Miguens, José Enrique. *Desafío a la política neoliberal: comunitarismo y democracia en Aristóteles*. 2001.

El hombre aislado, incapaz de participar de los beneficios de la asociación política o que no necesita esa participación porque ya es autosuficiente, no forma parte de la *polis* y, por lo tanto, o es una bestia o es un dios (ibíd).

La razón principal de esa asociación no radica en que se puedan suplir los bienes básicos, sino en que el hombre puede realizar una vida buena, esto es lo que le indica su naturaleza. Pero ¿cómo ha de lograr ese buen vivir? Ello es posible por su pertenencia al Estado (*Polis*), ya que es a través éste como los ciudadanos, las familias y la comunidad logran su fin supremo, gracias a la capacidad de ejercer el lenguaje y la deliberación moral.

Para alcanzar su finalidad, los ciudadanos han de pensar los propósitos que la ciudad ha de buscar en conjunto, las leyes que se quieren y disponer de un ambiente .que posibilite el desarrollo de los talentos de los ciudadanos y el bien común. Como sabemos, la naturaleza de un ser está orientada hacia la realización de su excelencia. La del ser humano, en cuanto animal hablante, consiste en la capacidad para entablar relaciones, para vivir en sociedad. Por naturaleza pertenece a una *polis*, a un Estado.

¿En qué consiste ese fin supremo? En su *Ética a Nicómaco* [EN] el estagirita se aproxima mucho más a la caracterización de esa idea. En esta obra afirma con claridad que esa finalidad es el logro de una vida buena, el buen vivir, la felicidad¹⁴. A esta se llega a través de unas prácticas morales que conducen a una vida virtuosa (cf. [1095a] 2007). Ténganse en cuenta que las virtudes no se refieren al cumplimiento de un reglamento moral, sino a una disposición natural que lleva a los ciudadanos a comportarse de un modo especial. Ahora bien, como resulta que el hombre tiene muchas

¹⁴ Cf., Ossandón, J. C. “Felicidad y política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles”. 2001. Allí puede verse un estudio interesante sobre este tema y los aspectos que se encuentran vinculados a él.

nociones de lo que es la felicidad o el buen vivir, debe entonces educarse en las virtudes que conducen a ese fin. Esta educación le corresponde a la familia, a la comunidad y en particular al Estado, mediante el dictamen de ciertas leyes que tienen un propósito para regir la ciudad y que han sido pensadas a partir de la comprensión de la naturaleza humana, al señalar que los ciudadanos sólo podrán realizar su bien supremo, su felicidad, como integrantes de un Estado bueno, pues este “existe para permitir el buen vivir” ([*Pol*] 1252b).

Esta concepción tiene dos consecuencias importantes: por una parte, el Estado es previo al individuo; es decir, el bien del Estado tiene *prioridad* sobre el bien de los individuos (*cf.* [*EN*] 1094b). Por lo tanto, éste debe legislar para bien de los mismos. En segundo lugar, sus leyes deben conducir a un buen vivir, al perfeccionamiento moral de los ciudadanos. En otras palabras, las leyes deben reflejar lo que significa llevar una vida moralmente buena, a partir de una educación que se ejerce desde las primeras etapas de la infancia. El carácter de una vida buena sólo se adquiere *por la vida que se lleve* (*cf.* [*EN*] 1095b), es decir, por los comportamientos virtuosos que ponen en práctica desde una edad temprana. Esta es en síntesis la característica primordial de la idea aristotélica. Un Estado que tiene como finalidad organizar la vida social de los ciudadanos; teniendo en cuenta su naturaleza, su perfeccionamiento moral, por tanto las leyes que se promulguen deben ir en orden a ese fin. El objetivo del ejercicio político tiene como tarea principal, formar buenos ciudadanos y cultivar un buen carácter

De este modo podemos decir que la forma de razonar que propone Alasdair MacIntyre, obedece en gran parte, al pensar teleológico de Aristóteles. Como se ha afirmado en dicha perspectiva, si se quiere determinar el sentido de la vida humana, del

ejercicio político y del establecimiento, por ejemplo, de la justicia, hay que acudir al *telos*, es decir, al propósito, finalidad, o naturaleza esencial que caracterizarían la condición humana y los derechos en la sociedad. Valga señalar que ese *telos* es siempre discutible. Ya que Aristóteles no está proponiendo un modelo ideal si no que se basa en la realidad, por lo regular compleja de los ciudadanos (*cf.* [Pol] 1279b). De este modo lo interpreta el profesor Víctor Martín Fiorino, para quien el estagirita es un autor problemático, no un pensador sistemático (*cf.* 1981 121-126), en la medida que no estipula unos criterios universales, mediante los cuales se pueda afirmar un modelo específico para vivir una vida buena¹⁵.

Desde la filosofía que se inspira en Aristóteles puede afirmarse sin lugar a dudas que las perspectivas ético-políticas que se desprende de ese tronco son teleológicas y honoríficas (*cf.* Sandel 212). Teleológicas porque parten de una concepción determinada del bien humano y honoríficas porque velan por las virtudes que la sociedad ha de reconocer y valorar. Esto quiere decir que no es suficiente con señalar lo que los ciudadanos han de perseguir para su propio bien, sino que debe pensarse sobre las virtudes que se quieren honrar y las prácticas que se celebran.

Este es un aspecto que se manifiesta en los debates actuales de la sociedad, cuando en las instituciones militares, educativas o en el sector público, se quiere destinar a alguien para un cargo en particular. Deben pensarse los propósitos, los bienes que se desea asignar y las virtudes que se quiere honrar y respetar.

¹⁵ Un estudio reciente sobre esta cuestión ha sido llevado a cabo por Joaquín García-Huidobro. “La justicia natural y el mejor régimen en Aristóteles”. 2012.

En este enfoque cuando se discute por ejemplo sobre la práctica de la justicia, no basta con determinar la forma como se han de administrar los recursos, sino que ha de reflexionarse sobre el *ideal*, o los *ideales* que concuerden y favorezcan el desarrollo de las capacidades individuales, el buen carácter de los ciudadanos y el bien del conjunto (cf. id 209-235). Para Michael Sandel, autor que puede considerarse como uno de los representantes destacados de la tradición aristotélica, los debates públicos de nuestra sociedad actual hacen evidente la experiencia referida. Discuten sobre las virtudes que las instituciones han de respetar y honrar, lo cual presupone un ideal de vida buena.

La perspectiva liberal es, por su parte, opuesta a la visión aristotélica. El liberalismo sostiene la prioridad del individuo, su desarrollo sobre el Estado, la nación o el grupo religioso; en cuanto reconoce al ser humano como un fin y no como un medio para otros fines. Si así es posible interpretarlo, el liberalismo también tiene su noción de la naturaleza humana. Podría entenderse del siguiente modo: “El hombre es por naturaleza apolítico, es esencialmente libertad” (Botero 2005 18). Por lo tanto, el hombre no es en esencia un ciudadano, sino un ser libre e igual a los demás, capaz de perseguir la satisfacción de sus propios intereses.

Esto significa que el Estado es una creación humana y no un hecho natural; por lo tanto, la función primordial del Estado es la protección de los derechos, libertades e intereses de los individuos, en tanto que hay prioridad del individuo sobre el Estado. Por otra parte, este estamento no tiene ninguna obligación sobre la perfección moral de los ciudadanos. Pues, contrario a la posición de Aristóteles, no hay una sola forma correcta de vivir, sino muchas. Por ende, hay que dejar que cada persona elija el estilo de vida que quiere llevar. El Estado ha de proteger esa libertad y velar para que el

comportamiento de un agente moral no impida u obstaculice la libertad de las otras personas y la consecución de sus propios fines.

En concreto, mientras la filosofía política de Aristóteles se centra primordialmente en el Estado y en su función de crear un horizonte de perfección moral, para llevar una vida buena la perspectiva liberal se enfoca en el individuo y la protección de su libertad para que este busque sus propios fines. Este es el decir de los pensadores liberales, según ellos esta es una tarea mucho más viable, que el querer argumentar a favor de un solo estilo de vida particular. Por su parte el enfoque de la racionalidad clásica sostiene que no basta con dejar que los individuos elijan sus propios fines, si con ello se descuida el bien común.

Dentro de este amplio marco del pensamiento filosófico se inscribe la línea de pensamiento que MacIntyre quiere desarrollar. Incliniéndose por supuesto por el modelo reflexivo del estagirita y en *contraste* con algunas de las tesis fundamentales de la filosofía práctica de Kant y las concepciones contemporáneas que se inspiran en esas tesis. John Rawls, representa el ejemplo más destacado de esa perspectiva. Al decir de muchos intérpretes y siguiendo el camino abierto por Kant, el filósofo americano realiza su propuesta centrándose en las características que ha de tener la sociedad para que sea justa y no en las características que debe tener para que sea buena. Ofrecer una alternativa respecto de la ética Kantiana es el objetivo del pensador escocés. Veamos cómo desarrolla su propuesta, en especial los puntos que nos permitirán llevar a cabo la confrontación con la idea de *libertad y autonomía* ofrecida por el filósofo de Königsberg.

2. La condición animal del ser humano, origen de la vulnerabilidad

Es apenas natural que un pensador vaya cambiando o matizando sus posturas a medida que avanza en su reflexión y que va madurando su pensamiento. MacIntyre no es una excepción en este punto. Sin embargo, precisar la evolución que han tenido sus ideas no es el propósito de este trabajo¹⁶. El objetivo consiste en demarcar los aspectos esenciales de su postura en relación con la idea de libertad y autonomía, para establecer de este modo un contraste con la concepción que al respecto tiene Immanuel Kant. Para ello fijaremos la atención en su escrito, *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Por ser este un texto en el que el autor expone con mayor claridad sus ideas y en el que intenta corregir algunos de los puntos que ya había presentado en su obra *Tras la virtud*¹⁷, en mil novecientos ochenta y uno, y *Justicia y racionalidad*, en mil novecientos ochenta y ocho. Se abordarán de forma ocasional otros de sus escritos y algunos aspectos puntuales concernientes a la idea de las virtudes, el papel de la tradición y la vida humana como narración. Nociones abordadas por el autor de modo particular, en el capítulo quince del texto *Tras la virtud*.

En su escrito *Animales racionales y dependientes* MacIntyre aborda tres tesis sustanciales: La primera se refiere a la centralidad de la existencia corporal del ser humano, a su condición de animalidad. La segunda afirma que las virtudes de la actuación racional independiente, sólo pueden ejercerse si están acompañadas de lo que

¹⁶ Cf., Tesis doctoral de García de Madariaga, Manuel. *La crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*. 2002. Para el análisis de la problemática que el autor desarrolla en su trabajo, hace allí una presentación importante de las influencias que ha recibido MacIntyre junto al análisis de sus obras más destacadas.

¹⁷ Para las referencias del libro *Animales racionales y dependientes* se usará la traducción de Beatriz Martínez de Murguía: Paidós, 2001a. Cuya publicación en inglés es del año mil novecientos noventa y nueve. Para las citas del escrito *Tras la virtud*, se seguirá la de Amelia Varcárcel: editorial crítica, 2001b.

el autor denomina las virtudes del reconocimiento de la dependencia, que son primordiales a demás para procurar el florecimiento o desarrollo de las capacidades humanas.

Por último, la tercer tesis sostendrá que ni el Estado moderno ni la familia actual, pueden propiciar el ambiente político necesario para transmitir las virtudes de la racionalidad *independiente*, y el reconocimiento de la *dependencia* (cf. MacIntyre 2001a 23-24). Ese reconocimiento requiere de un tipo de relación social y de concepción del bien, para que pueda realizarse. Para el propósito de este trabajo se dedicará una mayor atención a las dos primeras tesis

Su postura parte entonces de la siguiente afirmación: No es posible *entender* la moralidad y lo que la define, es decir, las normas, bienes y virtudes, si no se comprende *la condición biológica* o animal del ser humano y el desarrollo de esa vida a partir de ese referente. Dicha comprensión es fundamental situarla “en el marco de las prácticas sociales, de la vida de los individuos y la vida de las comunidades” (MacIntyre 2001a 10). La aseveración concerniente a la condición biológica y animal del ser humano, es la base que permite desarrollar la importancia que tiene para la moralidad, el carácter de la *vulnerabilidad y dependencia*. A su vez, la idea de la vida humana en el marco de la historia personal y comunitaria, desde las prácticas y vínculos que allí se establecen, permite señalar las *ataduras* que ligan a los individuos entre sí y es el trasfondo para entender su condición de animal racional.

Es a partir del carácter biológico que se articula su idea de la vulnerabilidad. Los seres humanos —nos dice el autor— se ven de continuo enfrentados a una gran cantidad de aflicciones físico-psíquicas en el transcurso de su vida. Dicha experiencia de

vulnerabilidad se relaciona con la dependencia que toda persona vive, bien sea para su supervivencia o el desarrollo de sus capacidades. “Esta dependencia de otros individuos a fin de obtener protección y sustento resulta muy evidente durante la infancia y la senectud” (id. 2001a 15).

El carácter de la *dependencia* proviene de la condición de *vulnerabilidad* de la vida humana. Sin embargo, el pensamiento occidental en materia de moral, no le ha dedicado a esta experiencia la atención que se merece, por el contrario, ha fortalecido otros patrones de pensamiento concernientes con un ideal de racionalidad y humanidad, caracterizado por el concepto de *autosuficiencia*, que al encarnarse en la cultura, no deja ver la condición real de las personas —su aflicción y dependencia—, y por ende, es una noción difícil de transformar.

Tal forma de pensar concuerda con la idea de considerar a los enfermos como objeto de benevolencia y al resto de los animales humanos como seres “[...] racionales con buena salud, sin alteración alguna” (id. 2001a 16). Ello lleva a concebir a los enfermos como individuos *distintos* respecto a quienes se consideran sanos. Dicho enfoque impide reconocer la condición de *vulnerabilidad y dependencia* que todos podemos experimentar en algún momento de la vida y la importancia que tiene la dimensión corporal de la existencia humana.

En esta perspectiva, quienes sostienen que el propósito de los mercados y de la empresa es el crecimiento económico, les conviene pensar en una persona saludable, pues de que otro modo podría alentar la búsqueda de riqueza. Así lo ha señalado Adam Smith en su escrito: *Teoría de los sentimientos morales* (cf. 2004 libro IV). Esa consideración del animal humano como alguien saludable, lleva al olvido o a la

indiferencia de la condición corporal, aspecto que ha conducido a la separación entre razón y animalidad, entre humanidad y condición animal.

Esta es una forma de pensar que MacIntyre considera no es posible seguir sosteniendo, ya que para ser una agente moral, racional e *independiente*, es preciso comprender las “virtudes propias de los animales racionales y *dependientes*, cuyos rasgos de dependencia, racionalidad y animalidad deben ser entendidos en sus relaciones recíprocas” (MacIntyre 2001a 19). Su racionalidad es por otra parte una característica que pertenece a su condición biológica y no puede verse separada de su animalidad.

De manera que puede afirmarse que la identidad humana es fundamentalmente corporal. Tal como lo hace la reflexión fenomenológica inspirada por Edmund Husserl, para quienes la persona es un ser corporal¹⁸ (cf. 1950 - 1997). Posteriormente Emmanuel Mounier —pionero en los estudios personalistas—, siguiendo esa misma estela de pensamiento, logra recoger dicha idea con una gran belleza:

No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo, yo estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo a la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. [...] Por la sollicitación de los sentidos me lanza al espacio, por su envejecimiento me enseña la duración, por su muerte me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el peso de la esclavitud, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu. (1997 22).

El énfasis que estas posturas han puesto en la condición corporal del ser humano, los retoma MacIntyre para acentuar su existencia biológica y entablar a partir de ahí una *relación* fundamental con los animales inteligentes. El autor considera que los seres

¹⁸ Cf., Herrera Restrepo, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia*. 2002. El destacado fenomenólogo desarrolla en este trabajo una exposición sumamente clara del pensamiento de Husserl. Para el punto aquí referido, consúltese las páginas (39-55).

humanos en su existencia animal comparten en su desarrollo muchos rasgos comunes con otras especies inteligentes. Al igual que otros animales en su estado adulto protegen a sus crías en la edad temprana y en la infancia, el homo sapiens necesita de la contribución de los demás, de las relaciones sociales para su supervivencia y para aprehender a desarrollar las cualidades que lo identifican como un razonador práctico independiente.

2.1 Lo común entre el animal humano y las especies inteligentes

¿Qué es lo que el ser humano comparte con los animales inteligentes? La respuesta a este interrogante es crucial para comprender mucho mejor la condición animal que el ser humano guarda con ellos. El primer aspecto importante, nos dice el autor, consiste en que la “historia humana, antes que cualquier otra cosa, es la historia natural de una especie animal más” (id. 2001a 26).

Sin embargo, en el contexto moderno de la filosofía, los desarrollos llevados a cabo por ejemplo en el área del lenguaje, han estado dirigidos a la consolidación de las diferencias entre el ser humano y otras especies animales inteligentes, más que en el estudio de sus *similitudes*. Al considerar que estos últimos carecen de la facultad compleja del lenguaje de la que gozan los primeros. Efectivamente los estudiosos en ese campo y otros afines, no dudan en atribuirle a ciertas especies animales, capacidad de percepción y un grado especial de inteligencia; pero coinciden en sostener que los

[...] animales no humanos no pueden tener pensamientos, que deben carecer de creencias, que no pueden actuar movidos por razones y que, en su interacción con los objetos de su experiencia, los conceptos les son ajenos (2001a 27).

De este modo se ha creado distancia y se ha obviado la posibilidad de llevar a cabo estudios de la semejanza y analogías de la percepción, sentimientos y comportamientos inteligentes de especies animales junto al modo de proceder del ser humano, para obtener de allí un tipo de conocimiento práctico, que se deriva del contacto con los otros, tanto en el mundo de las especies inteligentes como en el mundo de las personas.

Las observaciones que al respecto se han hecho muestran que los animales inteligentes desarrollan una forma de reconocimiento y respuesta que, según MacIntyre, no difiere mucho de las reacciones humanas (*cf. id 29-32*). Los estudios realizados han privilegiado a los delfines, los gorilas, los chimpancés, los perros, los elefantes y los caballos. La inteligencia del delfín, por ejemplo, ofrece unas características especiales, que permiten relacionar muy bien aquello que el autor quiere destacar de la condición de animalidad del ser humano. En sus palabras, los delfines

Crean diferentes tipos de vínculos sociales y muestran afectos y pasiones; pueden sentir miedo y padecer estrés; albergan intenciones y son juguetones y participan deliberadamente en los juegos, así como en la casa y otras actividades. [...] son capaces de interactuar muy bien con el ser humano e incluso, a veces, son ellos mismos quienes inician la interacción (2001a 35).

Téngase en cuenta que el aspecto que al autor le interesa resaltar son los rasgos comunes que los seres humanos guardan con otras especies inteligentes no humanas. De acuerdo a su pensamiento dicha *similitud* hace patente la condición de animalidad que el homo sapiens, comparte con esas especies.

Al observar el modo como se comportan los animales inteligentes no humanos, es posible sacar enseñanzas concretas para la vida humana, en la medida que se comparten su misma animalidad. Los delfines por ejemplo tienen una capacidad de

aprendizaje y de interacción que desarrollan entre ellos para su supervivencia. En ese proceso de aprendizaje *dependen* de su madre hasta ser adultos y después del grupo, es decir, de sus iguales, en la mayoría de los aspectos que cubren su vida. Gracias a esa habilidad para aprender e interactuar, pueden alcanzar sus objetivos, sus bienes.

En este horizonte de reflexión puede establecerse una conexión con la noción de bienes y bien que se atribuye al ser humano por su capacidad de alcanzarlos y al comportamiento que pone en práctica para tal fin. Aspecto que implica la idea de que aquello que se busca supone una razón que permite comprenderlo como un bien. En esta perspectiva, para expresar la idea de que el bien tiene una *ratio* que señala hacia un fin, santo Tomás de Aquino afirma que “un bien mueve a un agente a orientar su acción hacia ese fin y a tratar el logro de ese fin como un bien logrado¹⁹”.

Es una interpretación que MacIntyre acepta del teólogo medieval, pues según su concepción, el delfín es un *agente* capaz de dirigirse hacia un propósito. Característica que puede atribuírsele porque muchas de las *acciones* que realiza permiten llegar a esa conclusión. La cooperación es un ejemplo de coordinación entre ellos, en la que ponen en marcha diversos mecanismos consecuentes para lograr lo que desean. Esta es una cualidad que *comparten* con los seres humanos, pues éstos también orientan su conducta a la consecución de bienes específicos llevando a cabo estrategias similares.

Son aspectos que ambos viven en la trayectoria de su vida. Del mismo modo que se afirma que los seres humanos orientan sus acciones hacia un fin que consideran bueno o propio de su naturaleza; es posible hablar de los *bienes* que son propios de los *delfines*, ya que ellos tienen al igual que el ser humano, no como él por supuesto, cierta capacidad

¹⁹ Cf., *Summa Theologiae* Ia, q 5, a. 3-5.

para *reconocer* el bien que buscan. No se dirigen hacia los objetivos que persiguen de un modo ciego. Esto implica entre otras cosas la posibilidad de atribuirle razones para la coordinación de estrategias y el reconocimiento de los bienes que desean alcanzar. (*cf.* 2001a 36-43).

Por otra parte el animal inteligente no necesita del lenguaje proposicional para expresar muchas de sus *creencias*, como tampoco lo necesita el ser humano en muchos de sus actos. Ambos pueden actuar por *creencias indeterminadas* (*cf.* id 49). Aunque posteriormente las personas aprenden a explicitar las razones de sus acciones por medio de actos de habla. La observación de estos dos hechos: el *reconocimiento* de los bienes y fines que guían su *acción* para los logros que persiguen, y la *indeterminación* de las *creencias*, desempeñan papeles y procesos muy parecidos tanto en los animales humanos, como en los seres inteligentes no humanos.

Señalar las características prelingüísticas y no lingüísticas de los animales inteligentes, es pertinente para ver con mayor claridad el carácter animal que el ser humano tiene en común con sus parientes no humanos. Junto a esta idea, MacIntyre considera que no son contundentes ni concluyentes, los argumentos que niegan toda posibilidad de atribuirle *creencias* a algunas especies animales por carecer del lenguaje especial del que gozan las personas. Los motivos que se han indicado pretenden dar fuerza y sentido a su postura; razón por la cual no es descabellado —piensa el autor— asegurar que los animales inteligentes pueden albergar creencias (*cf.* id 48 – 58).

Esta es una cuestión controvertible, problemática, pero no es nuestro interés entrar en ese debate. La demostración de los argumentos ofrecidos por la filosofía del lenguaje o las ciencias biológicas que niegan o suscriben en parte dicho reconocimiento

a los animales, es una discusión pertinente. La continuación o verificación de la validez o demostración de dichos argumentos nos llevarían a abordar asuntos fuertes de epistemología y problemas del lenguaje que no tenemos por intención de este trabajo.

Para destacar aquello que queremos hacer ver, es suficiente con tomar la argumentación que lleva a cabo el autor, con el fin de resaltar la *similitud* entre las acciones que llevan a cabo los seres humanos, con mucha frecuencia de un modo pre-reflexivo; y el modo como en este caso se comportan los delfines y otros animales inteligentes con capacidad de aprender, interaccionar entre ellos, reconocer el bien que desean y establecer cadenas de cooperación en el trayecto de su vida.

Esa *similitud* que tiene el ser humano con sus iguales hace más reconocible su condición animal. “Todo el comportamiento corporal humano en relación con el mundo es originalmente un comportamiento animal, *aun con la apropiación y desarrollo de las capacidades de pensamiento y lenguaje*²⁰[...] nunca es enteramente independiente de la herencia y la naturaleza animal” (id 2001a 67). Esto quiere decir en otras palabras, que la educación y la cultura no eliminan por completo el comportamiento animal del ser humano, ya que éste responde a las características que le traza su realidad biológica.

La atención exclusiva a la capacidad de pensamiento y lenguaje, que la reflexión filosófica ha propiciado en la modernidad, ha conducido a una visión unilateral y por supuesto ha impedido el *reconocimiento* que debía habersele otorgado a la dimensión corporal y biológica, en los estudios morales. La incapacidad para dar cuenta de este hecho se debe principalmente al énfasis o división radical de las *diferencias* establecidas entre el ser humano y los animales inteligentes no humanos.

²⁰ La cursiva es mía.

Prestar atención exclusiva o casi exclusivamente a estas diferencias suele impedir que se vea con claridad la importancia de la continuidad y de las semejanzas entre algunos aspectos del comportamiento inteligente de los animales no humanos y la racionalidad práctica, moldeada por el lenguaje del ser humano (2001a 69).

Este es un aspecto central que el autor desea mostrar para resaltar la condición animal del ser humano. En primer lugar la racionalidad práctica está enraizada en la condición biológica, ellas son inseparables. En segundo lugar, el comportamiento de los animales inteligentes —chimpancés, elefantes, perros, caballos y delfines—, puede iluminar y enriquecer el razonamiento moral que el ser humano despliega en la relación con sus semejantes y en la comprensión de sí mismo; en la medida que hay un nivel en que ambos coinciden a la hora de buscar *bienes*, *reconocerlos* y llevar a cabo *acciones* para el logro de sus fines.

3. Desarrollo de capacidades, búsqueda de bienes y relaciones sociales

Así como “los delfines son vulnerables a lo largo de su vida” (*cf. id 81*), los seres humanos y otros animales inteligentes viven esa misma experiencia. La *vulnerabilidad* que hace parte de la existencia de los delfines corresponde a su realidad biológica, a los efectos del entorno y a la intervención de las personas en su actividad de caza y de pesca. Para mantenerse con vida, lograr su supervivencia y desarrollarse o florecer, los delfines establecen redes de cooperación y asociaciones de grupos (*cf. ibid 81*). Dicha interacción puede ser interpretada como cadenas de solidaridad en la medida que se requiere de cierta comunicación y apoyo para conseguir lo que individualmente sería difícil o prácticamente imposible de obtener.

Como ya ha sido mencionado “los bienes concretos que se logran en las diferentes actividades [...] se identifican como bienes porque son objeto de una actividad intencional” (id. 82). Esto quiere decir que la idea de florecimiento o desarrollo que se atribuye al homo sapiens, es posible atribuirla a ciertas especies de animales inteligentes, en cuanto manifiestan en sus acciones específicas, *intenciones* y *creencias* para alcanzar ciertos *bienes*. Por supuesto que cada miembro de acuerdo a la especie a la que pertenece goza de unas características propias que ha de ejercitar como tal para obtener sus fines. Requiere además de un entorno propicio para ello. Sin embargo, esto no impide hablar de la idea común aplicable a los animales no humanos y al ser humano, en tanto que ambos pueden desarrollar su naturaleza. Cada ser florece de acuerdo a sus características. En términos aristotélicos, pueden alcanzar su excelencia o su virtud como individuos de la especie a la que pertenecen.

Es por otra parte natural, pensar que los objetivos del desarrollo personal y la determinación de los ideales de la sociedad, obedecen a los contextos particulares, los modos de vida, la cultura y la educación.

El significado que el florecimiento tiene para el ser humano varía de un contexto a otro, pero en cada uno se desarrollan las potencialidades para florecer de un modo específicamente humano cuando el individuo ejercita las capacidades propias del razonador práctico independiente (2001a 95).

Aunque el autor no especifica propiamente en qué consiste desarrollarse como ser humano, con todos los matices que ello requiere, una cosa es clara, el crecimiento del ser humano, su despliegue como persona poseedora de lenguaje y pensamiento, perteneciente a una comunidad de hablantes, con una historia y tradición personal, le corresponde un modo de realización humana, consecuente con su condición, con su

propio bien. Sin importar los contextos y la cultura a la que cada quien se adscribe, se precisa del trabajo de las capacidades que le caracterizan, y esto puede decirse es un bien para el ser humano, una experiencia que tiene en común con su especie.

Este bien puede tener diversos significados, por ejemplo puede aludir al bien como medio para adquirir otra cosa. La salud en este caso permite al ser humano alcanzar otros bienes. También puede entenderse como la habilidad que una persona tiene para ejecutar una tarea o desarrollar una actividad. Una pintura, una escultura, una novela, un edificio bien realizado, es la manifestación de la habilidad del artista, a la vez que representa un bien para la persona que crea la obra como para quienes la admiran. Sin embargo, la idea de *bien* que el autor quiere destacar consiste fundamentalmente en la afirmación de los *bienes que son buenos para el ser humano en cuanto ser humano*; no basta con disponer de medios o de alguna especial habilidad para ejecutar esta o aquella actividad. Ya que no por ser un artista brillante o un filósofo excelente se es un buen ser humano.

A la pregunta de ¿cuáles son esas cosas que son buenas para el ser humano en cuanto ser humano? Simplemente hay que decir que todo lo que posibilita el crecimiento o el despliegue de sus capacidades es bueno para él como para los demás. Esta concepción presupone la capacidad para brindar razones para actuar, para ordenar los bienes que son prioritarios en la vida, para juzgar lo que es mejor ser, hacer o tener como persona y como sociedad.

El ser humano necesita aprender a verse a sí mismo como razonar 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 (2001a 85).

Por ejemplo, una persona que habita en Colombia puede ganarse una beca para ir a otro país de Europa o de Asia a realizar sus estudios de doctorado o postdoctorado. Dentro de la diversidad de bienes a los que la persona puede aspirar, éste representa un bien para ella, pero puede ser que no lo sea para sus hijos, su esposa o su madre enferma. La elección de su crecimiento profesional en esas circunstancias puede no ser la mejor opción al verse afectada la relación con su familia. En consecuencia todo individuo ha de aprehender a ponderar los bienes que persigue frente a lo que considera es la mejor manera de vivir como persona. No sólo tiene la tarea de alcanzar este o aquel bienestar, sino que ha de pensar y de decidir cómo vivir como ser humano. Para ello ha de poner en marcha el arte de ser un *razonador práctico*.

El proceso de crecimiento como razonador práctico dependiente por el que todo ser humano pasa desde su nacimiento, y en su vida como adulto para llegar a ser un razonador independiente, es una transición, un continuo camino de madurez y mejoramiento que implica la intervención de los otros. Dicha ayuda de sus iguales se requiere no sólo porque todo ser humano nace en una condición de vulnerabilidad y dependencia, que experimenta a lo largo de su vida en distintas ocasiones, y en grados diversos. También es requerida la ayuda y las *relaciones sociales* para desarrollarse como persona, aprehender a comunicarse, vivir en un mundo con otros, dialogar y contrastar las propias opiniones, evaluarlas, cambiar de postura. Los otros son el espejo mediante el cual se aprehende a ser un *razonador práctico independiente*. Permítanme transcribir el siguiente párrafo que aunque largo, sintetiza muy bien la idea de Macintyre en este punto:

Todo individuo necesita ayuda de los demás para evitar padecer una situación de discapacidad, pero cuando ésta llega a darse, bien de manera temporal o permanente, y uno se queda ciego, sordo, lisiado, sufre alguna enfermedad debilitante o un trastorno psicológico, necesita de los demás para mantenerse en vida, para obtener los recursos necesarios, con frecuencia escasos, para descubrir las oportunidades que quedan por delante y para que hagan lo que uno no puede hacer por sí mismo. [...] Desde el momento del nacimiento, y en realidad desde antes, el niño forma parte de un conjunto de relaciones sociales que lo definen y que no son en absoluto obra suya. Y debe transitar aun estado en que sus relaciones sociales son las de un razonador práctico independiente con otros razonadores prácticos independientes, así como quienes posteriormente dependerán de él (2001a 91-92).

El énfasis que se ponen en la infancia junto a la red de *relaciones sociales* necesarias para el propio desarrollo, tiene como finalidad mostrar el *proceso de maduración* que va desde el nacimiento hasta la muerte, y el carácter necesario de los otros, a la hora de enfrentar las amenazas del entorno, la condición física y psíquica de vulnerabilidad, y por supuesto, la necesidad de *aprehender* a ejercer el razonamiento práctico, desarrollar las capacidades, convivir con los parientes, amigos, familiares, desconocidos; también con los iguales del reino animal. Por ejemplo, sin el estímulo temprano de las capacidades del cerebro, el niño podría verse frustrado en algún área fundamental del pensamiento y del lenguaje, sufriendo con ello graves dificultades para convertirse en un agente moral, para relacionarse o ejercitar las habilidades propias de un razonador práctico independiente.

3.1. Razonadores prácticos independientes

Esta experiencia de razonador práctico *dependiente* a razonador práctico *independiente*, propio del animal humano, está en relación con una gran variedad de

aspectos y de momentos claves, que llevan a cada individuo por el desarrollo de sus capacidades hasta convertirlo en alguien capaz de ofrecer razones para actuar, de reconocer su vulnerabilidad y dependencia, de ejercer como agente moral autónomo y dependiente; en tanto que esa condición de necesitar de los otros nunca la abandona. Tal transición la describe el autor en tres pasos que no pueden entenderse como definitivos o inamovibles, ni estar separados entre sí. Dichos pasos tienen que ver con la capacidad de evaluar las razones para actuar. Aprender a separarse como razonador práctico de los deseos y ser consciente de las posibilidades presentes y futuras que toda persona tiene o pueda tener para realizarse como ser humano y como individuo.

El primer paso consiste en ir del reconocimiento de un grupo de bienes básicos para la supervivencia, aspectos que comparte con los animales inteligentes, a un reconocimiento de bienes muchos más amplio, y de éste, a un conjunto de posibilidades a cerca de lo que es bueno para él, por su condición de ser alguien con capacidades de lenguaje, pensamiento y habla. Punto que marca la diferencia con los animales inteligentes y muestra de la índole distinta de su vulnerabilidad como animal hablante. Pues no se trata tan sólo de *tener razones*, aspecto común que comparte con otras especies, sino de *saber evaluarlas* para actuar de acuerdo a lo que considera más conveniente o bueno para su vida.

El segundo paso, aprehender a separarse de los deseos, guarda una relación coherente con el primero. Es un movimiento que no consiste en dejar de desear, sino en *aprehender* a argumentar por qué es mejor hacer esto y evitar aquello, en estas circunstancias y contextos concretos. Es el arte de orientarse en orden a un bien, a partir de las mejores razones, sin dejarse llevar exclusivamente por el deseo de placer y dolor,

o una actitud irreflexiva. La evaluación de las razones y la capacidad para planteárselas, fomenta en el individuo la independencia y autonomía junto al arte de distanciarse de sus deseos más infantiles.

Que existen *razones* para actuar y que sería mejor actuar de una manera y no de otra y que hay que hacerlo en relación a un bien, porque éste ofrece la motivación y las razones más pertinentes, para hacer, ser o tener lo que se quiere. Es una tarea que se *debe* aprehender desde niño, es en últimas, una experiencia que continuará y se fortalecerá a lo largo de la vida. En la relación con los otros y mediante el uso del lenguaje, cada individuo aprehende a ofrecer buenas razones y a elaborar sus propios juicios, como agente independiente. A mantener y desarrollar esas relaciones, y hacer posible los bienes comunes en los que participan otros razonadores independientes.

El tercer paso en esta transición de la infancia al arte de ser un razonador práctico independiente, se muestra en la experiencia que MacIntyre describe como la capacidad de una persona para imaginar sus posibilidades futuras y pensar en alternativas que aunque no se encuentren a la mano en el momento presente, estén en condiciones de favorecer su florecimiento y el de los demás. Es un horizonte de acción y prospectiva que todo ser humano necesita aprehender a ver y desarrollar, para evitar el empobrecimiento del presente y abrirse a las posibilidades de un futuro realista, con una actitud consciente y esperanzadora. De otra parte, para superar los aprendizajes que entorpecen su desarrollo o las creencias falsas que haya asimilado de su comunidad, del contexto local o global (*cf.* 2001a 85 – 95).

En resumen, por nuestra condición de *vulnerabilidad y dependencia*, necesitamos de los otros no sólo para sobrevivir, para superar o sobrellevar las aflicciones físicas y

psíquicas a las que nos vemos enfrentados, sino para desplegar las propias capacidades, para aprehender a relacionarnos mediante un trato humano, y para asegurar la habilidad del razonamiento práctico, en la consecución de los bienes humanos, en su dimensión personal y comunitaria. “Llegar a ser un auténtico razonador práctico independiente es un logro, pero siempre es un logro para el que los demás también han contribuido de manera esencial” (id. 100). El reconocimiento de este hecho, y la necesidad de adquirir y desarrollar las virtudes, es la clave para convertirse en un razonador práctico independiente capaz de sopesar los bienes comunes y personales a partir de las ideas de bien y de justicia.

3.2 Identidad, redes de reciprocidad y virtudes

La identidad de un ser humano está formada por las condiciones biológicas y psíquicas que ha recibido como herencia, por lo que éste ha forjado a través del aprendizaje en su comunidad o grupo social al que pertenece, y por la historia que lleva consigo. No hay que olvidar que este sello al igual que sucede con los animales inteligentes, tiene sus raíces en el carácter corporal y biológico que le acompañará a lo largo de toda su vida. “Tanto los delfines como el ser humano tienen una identidad animal y un pasado animal”. (ibid. 100). Este hecho puede no ser tenido en cuenta si se le da un peso exclusivo o se dirige la atención únicamente a la cualidad puramente racional del ser humano.

Ahora bien, aunque comparten ciertas características biológicas y psíquicas comunes, la constitución de la identidad humana, es mucho más compleja, requiere de

una serie de *relaciones sociales*, sin las cuales sería imposible su desarrollo como persona. “[...] a diferencia de los delfines, tiene la posibilidad de entender su identidad animal a través del tiempo desde la concepción hasta la muerte” (id. 2001a 101). Esto significa que puede ser consciente de su pasado, reconocer que ha recibido cuidados, que depende y ha dependido de otros, y que en el presente o en un futuro próximo o cercano, otras personas dependerán de él y que es probable que en su vejez o en un estado de convalecencia, necesite ser cuidado y ayudado por otras personas.

Todo ello es muestra de que el ser humano está inmerso en unas redes de *reciprocidad* en las que es central aprender a *recibir* y aprender a *dar*. Además hay que tener en cuenta que “con relativa frecuencia lo que se da y se recibe es inconmensurable” (2001a 120). El dinero que pueda pagarse no puede cubrir los cuidados que las personas se proveen entre sí a lo largo o en distintos momentos de su vida. Si bien es lícito hacerlo, el cuidado que los seres humanos se deben entre sí, no se limita a una transacción bancaria o al intercambio de servicios por un pago. Por ejemplo el cuidado que los padres dan a sus hijos, o el que los maestros llevan a cabo con sus estudiantes y discípulos, es un tipo de bien que no puede reducirse a términos meramente cuantitativos.

Es mediante la *relación recíproca* que cada persona puede conquistar su humanidad. Esta experiencia en la que se recibe y se da, no sólo para el logro de la supervivencia, sino para el desarrollo de las propias capacidades y la constitución de la identidad humana, ha de llevarse a un estado de reconocimiento tal, que los individuos puedan comprender la necesidad de cultivar la *virtud de la justa generosidad* y lo que esta implica en la vida de las personas.

Apoyado en los estudios realizados por Winnicott en el ochenta y dos y en el ochenta y siete, el autor sostiene que si no se aprehende a reconocer la *dependencia* y los afectos, en definitiva el papel que los otros juegan en nuestra vida, difícilmente se logrará la *independencia*. “El reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia” (id. 2001a 103). En consecuencia, para llegar a ser un razonador práctico independiente es inevitable apelar la racionalidad deliberativa, al diálogo, al debate, al contraste de las razones con otros. Este ejercicio compartido aunque imperfecto es el camino a seguir. Ahora bien, el razonador independiente es aquel que se hace responsable de las razones que evalúa (*cf.* id 126), y de las discusiones que tiene con otros, de sus acciones y de sus propias conclusiones, sin desentenderse del bien que los demás persiguen.

Por lo tanto, quien piensa en el bien común ha de aceptar que no puede validar su comportamiento aludiendo exclusivamente a sus deseos personales, pues lo bueno para cada uno, para los miembros de una comunidad o una familia, no se reduce a la satisfacción de los deseos. Por otra parte, su bien o sus bienes individuales no están supeditados al bien común, pero no pueden ser realizados a espaldas de este. Esto quiere decir que cada persona ha de gozar de libertad para elegir sus bienes personales, pero no lo puede hacer ignorando el bien de los otros. “[...] la obtención del bien individual es inseparable de la del bien común” (id. 134).

El logro de los bienes que los seres humanos se proponen, están en estrecha relación con la práctica de las virtudes que los hacen posibles: “[...] los individuos y las comunidades sólo pueden florecer de un modo específicamente humano mediante la adquisición y el ejercicio de las virtudes” (ibid. 134). Dicho florecimiento expresa la

idea implícita del carácter teleológico de la condición humana, pues el desarrollo de sus capacidades ha de ser pensado en orden a un propósito.

Esto no es todo, cada persona “debe aprender a través de la experiencia el lugar que ocupa tanto la independencia como la dependencia de otros y *la suya*²¹, en las diferentes etapas de una vida floreciente” (ibíd). *El reconocimiento* de la virtud de la vulnerabilidad y dependencia hace consciente la necesidad de fortalecer y desarrollar las redes de *reciprocidad* que la comunidad global y local necesita para lograr el bien común. Desde el punto de vista personal cada agente ha de preguntarse qué recursos necesita para desarrollarse como persona y como puede él contribuir al bien de los otros.

Sin las *virtudes* que posibilitan y fortalecen el florecimiento de los individuos y los vínculos comunitarios y afectivos entre ellos, sería imposible hablar de razonadores prácticos independientes, de relaciones comunitarias de reciprocidad, de la búsqueda de fines comunes y por supuesto del bien común. En esta dirección hay que

“[...] admitir que una buena educación en las virtudes será la que asigne un lugar adecuado a una serie de virtudes que son la equivalencia necesaria de las virtudes de la *independencia*: las virtudes del reconocimiento de la dependencia (2001a 142).

Las cuales comparten una íntima relación con la idea de la *virtud de la justa generosidad*. Para el autor, la expresión *wacantognaka* (*cf*, *ibid* 142) que se usa en lengua lakota, es mucho más acertada o apropiada que las que están disponibles en idiomas de origen germánico como el inglés, o de origen románico como el español,

²¹ La cursiva es mía.

para dar a entender un comportamiento o actitud que no se refiere exclusivamente a la *justicia* por un lado y la *generosidad* por otro, sino que las involucra a ambas²².

Es una expresión que incluye la noción de responsabilidad respecto a la familia en toda su extensión y la tribu en general. No sólo se refiere a los actos de respeto y responsabilidad que se *deben* los unos a los otros, sino que implica ceremonias y encuentros de acción de gracias, compartir de regalos, actos de reciprocidad. No comportarse de ese modo sería faltar gravemente a la generosidad y la justicia (*cf. id* 143). Virtud que se le *debe* no sólo a los miembros de una familia, del clan o la tribu, sino al extranjero (*cf. id*, 145), en razón de que los seres humanos se mueven en unas *redes de reciprocidad*. Tienen la obligación de atender y velar incluso por los desconocidos, por el simple motivo de que ellos también son seres humanos²³.

Esta es según el autor una experiencia que puede extenderse a otras comunidades, ya que los bienes humanos como la amistad, la reciprocidad, la hospitalidad, el reconocimiento de la dependencia o la justa generosidad — wancantognaka— entre otros, no ofrecen razón alguna para convertirse en pertenencia sólo de una tribu o un grupo humano en especial.

El compromiso de la *justa generosidad*, se la deben mutuamente los individuos en virtud de la *reciprocidad* que se ha originado entre ellos, o la que pueda llegar a darse

²² Para una reflexión detallada de la virtud de la *justa generosidad*, véase el interesante estudio llevado a cabo por el profesor Luis Miguel Vergara Gómez, con ocasión de su tesis de Maestría. *Macintyre, una propuesta ética plausible*. 2012. Allí se puede encontrar una exposición clara y fluida del tema. Consúltese especialmente el capítulo tercero.

²³ Este aspecto señala problemas de orden ético y político de no fácil solución: ¿Con quiénes, tienen las personas y el Estado una mayor obligación, con aquellos miembros de su comunidad, de su familia, raza, nación, o con los extranjeros, con los emigrantes? Los objetivos que orientan esta investigación, nos impiden realizar aquí una profundización del tema. Para ampliar dicho debate véase especialmente el capítulo nueve, páginas (236- 276) del trabajo de Michael Sandel, *Justicia ¿hacemos lo que debemos?* 2011.

en el futuro. Por lo tanto, el ejercicio de las virtudes y de aquellas que están ligadas a actitudes de generosidad y justicia “[...] supone siempre el reconocimiento sincero de la dependencia” (MacIntyre 149). En la medida que se acepta la condición de vulnerabilidad por la que se ha pasado desde el inicio de la vida y la que puede vivirse en cualquier momento de la existencia, hasta que llega la muerte. No sólo se precisa de los otros para superar la infancia y hacer frente a las aflicciones, también se obtiene de ellos todo lo necesario para desarrollarse en cuanto ser humano. En suma, el reconocimiento de la *dependencia* es vital para *ejercitar las virtudes* y lograr la *independencia* como razonadores prácticos.

La educación de las virtudes, por ejemplo las que se relacionan con el arte de aprehender a *dar y recibir* (cf. Id. 149), pero en general todas las que hacen parte de la constitución de la persona y de sus relaciones sociales, del bien y los bienes humanos, son una tarea ineludible. Es una *disposición* que no se puede dejar al libre arbitrio de lo que cada cual quiera elegir, respecto a los valores y virtudes que desea incorporar en su vida. Esto no quiere decir que se las deben imponer de un modo arbitrario. Las personas las incorporan libremente en sus vidas desde las prácticas tempranas que se instauran en la comunidad y la familia. Las asumen gracias a la capacidad deliberativa que éstas colectividades han cultivado para ofrecer razones de la importancia de las virtudes, y de por qué esas en especial.

Esto implica un tipo de *educación* que *disponga* a las personas para comportarse de acuerdo con esas virtudes. En este punto coincide en parte Zigmunt Bauman. Para él, la idea de humanidad sería irrealizable si no se dieran actitudes de reciprocidad y de afecto desinteresado entre las personas (cf. Bauman 2005). Actitudes que MacIntyre se

ha esmerado en señalar en el trascurso de su reflexión filosófica. Según él, éstas no podrían darse sin una *educación* que *propicie* y *disponga* conductas de afecto, cuidado y reciprocidad hacia los otros.

Las personas han de pensar las condiciones que deben darse para poder desplegar sus potencialidades y los bienes que se requieren para vivir en sociedad. Es decir, necesitan reflexionar sobre los *finés* que han de perseguir en comunidad y como individuos, junto a las *virtudes* que hacen posible los bienes propios de su condición humana, los personales, y aquéllos que se refieren al bien del conjunto; a lo que MacIntyre llama el florecimiento de la comunidad, no sólo de una o algunas en particular, sino de la humanidad en general.

No hacerlo de ese modo es renunciar a la posibilidad de fomentar y desarrollar razonadores prácticos independientes, comunidades donde florezcan los individuos, las relaciones de reciprocidad, y donde los bienes personales estén en concordancia con los bienes comunes y el bien común. Aún más, si esto no se diera sería imposible sobrevivir y desarrollarse como ser humano. Todo individuo nace en un conjunto de redes y relaciones sociales que él no ha escogido y que son vitales para su vida, como ser biológico y racional (*cf.* id 2001a 91, 101 y 119-139).

Ello plantea una cuestión delicada porque al aceptar la argumentación de MacIntyre, se puede faltar al *respeto de la libertad* que cada quien se merece como individuo. Según el planteamiento de Kant, hay que dejar en libertad a la persona para que ella decida qué tipo de fines y virtudes quiere incorporar, asimilar o encarnar en su vida, por lo cual no es posible partir de una noción de bien o de virtud. Recuérdese que para el filósofo de Königsberg primero hay que establecer la ley moral y posteriormente

la noción de bien²⁴. En otras palabras, se debe partir del pretendido mandato racional que busca orientar la vida de los individuos y servir de guía para ordenar las instituciones sociales, de tal manera que se asegure la libertad y la autonomía de las personas, para que puedan elegir los fines, los bienes o las virtudes que se proponen.

Mediante esa postura se privilegia la libertad sobre la virtud o cualquier tipo de bien o propósito, en cuanto que el argumento Kantiano asume al ser humano como un fin en sí mismo, capaz de darse sus propios fines. Es la posición según la cual se establece el primado de la libertad individual sobre cualquier concepción de orden teleológico. No es que el filósofo alemán ignore la idea de la virtud o lo que esta significa en la vida de las personas y de la sociedad. Lo que sucede es que invierte los términos de la cuestión otorgándole al individuo la centralidad en tanto ser con capacidad de libertad y autonomía.

Para otros autores la deliberación moral consiste más en interpretar la historia de la propia vida, que en ejercer una voluntad libre (*cf.* Sandel 252). Este es precisamente el enfoque que MacIntyre ha llevado a cabo en su propuesta.

4. La versión narrativa de la persona

La versión voluntarista de Kant y la narrativa MacIntyre es una perspectiva decisiva que no puede dejar de tenerse en cuenta a la hora de confrontar la idea de autonomía e independencia que ofrecen estos autores. Quienes están de acuerdo con la línea de reflexión que sigue el pensador escocés, consideran que no todas las

²⁴ En el primer capítulo se ha desarrollado ampliamente este argumento (*cf.* el apartado número cuatro, titulado *Autonomía y libertad*).

obligaciones morales que nos atan obedecen al consentimiento, no todas pueden ser explicadas por medio de la decisión personal, aunque cuenten con esa decisión:

Las peticiones de perdón y las reparaciones públicas; la responsabilidad por las injusticias históricas; las responsabilidades especiales de los miembros de una familia y de los conciudadanos entre sí; la solidaridad con los compañeros; la vinculación con la localidad, la comunidad o el país de uno; el patriotismo; el orgullo o la vergüenza por la propia nación o la propia gente; las lealtades fraternas y filiales. Las exigencias de la solidaridad (Sandel 272).

Dimanan de la pertenencia a una comunidad, pues todos nacemos en sociedades específicas en las que ya se han dado unos vínculos, por lo cual es natural pensar que estamos unidos por unos lazos morales que no se han elegido. Según este pensamiento, las éticas que ponen el énfasis en el consentimiento, como la kantiana, no captan esas obligaciones, por ese motivo tienden a establecer un primado de la libertad sobre la noción de bien o de virtud.

Como alternativa a la versión voluntarista de la persona, Macintyre desarrolla la visión *narrativa*. En su interpretación el papel que las *ataduras* tienen en la vida de los individuos y en su relación con otros conciudadanos, juega un papel decisivo (*cf* Sandel 250). Su concepción lleva a pensar en la probabilidad de que su idea de la persona se ajuste mucho mejor a la realidad humana y lo que ésta significa. Al argumentar en contra de la idea de que todas las *ataduras* morales pueden ser explicadas por vía del consentimiento y considerar por el contrario que hay obligaciones morales como las que se acaban de señalar que competen a los ciudadanos, y pueden exponerse a partir de la adscripción a la comunidad y el carácter narrativo e histórico de las personas.

En su libro *Tras la virtud*²⁵, MacIntyre sostiene que como ser humano “sólo puedo responder a la pregunta ¿qué voy a hacer? si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias resulta que formo parte?” (2001b 266). En otras palabras, para ser conscientes de la propia identidad y abrirse a alternativas de futuro, es necesario conocer la comunidad a la que se pertenece, sus valores y bienes sociales, la historia de sus progresos y de sus desaciertos, sus posibilidades de desarrollo. Esto no quiere decir que los individuos estén totalmente anclados a su tradición o a su pasado, por los vínculos que se han generados en los distintos grupos humanos donde se ha nacido, y la historia que estos llevan consigo.

Toda persona está ante la posibilidad de nuevos horizontes, pero ello no implica que tenga que renunciar o darle la espalda a su pasado personal y comunitario. Aún más, sin ese reconocimiento sería imposible entenderse como individuo y como persona. En consecuencia, para esta concepción, la valoración de la tradición juega un papel central en la comprensión moral y política de la condición humana.

Aunque el autor se declara deudor de las formas de pensar y de las ideas de Aristóteles y santo Tomás de Aquino²⁶. Proponemos aquí entender por tradición no sólo

²⁵ Esta obra recoge aspectos esenciales de su pensamiento, a la vez que se ha constituido en pionera de esa línea de reflexión denominada, *la versión narrativa de la persona*. Al inicio del capítulo se ha indicado que este estudio lo ha llevado a cabo el autor a comienzos de la década de los años ochenta, concretamente apareció publicado en inglés en mil novecientos ochenta y uno.

²⁶ La orientación ética y los esbozos de su reflexión política, tienen por objetivo recuperar muchas de las ideas y del modelo clásico de pensamiento, especialmente de Aristóteles y santo Tomás de Aquino. Su propuesta no se limita a rescatar de un modo ciego esa forma de racionalidad. Su trabajo ha consistido sobre todo en asumir lo que dicha tradición tiene de valiosa y de inspirarse en ella, para ofrecer una comprensión que se ajuste a la realidad concreta de la vida humana. Como nuestro interés en este trabajo no consiste en precisar las fuentes de las que bebe el autor, remitimos al lector al estudio que ha realizado Carlos Isler. “Alasdair MacIntyre: relatividad conceptual, tomismo y liberalismo”. *Ideas y Valores* 147 (2011): 89-111. Allí puede encontrarse una aproximación interesante respecto de su inspiración en los clásicos y de los aspectos modernos de su reflexión.

esa herencia, sino y principalmente los *vínculos afectivos y morales* establecidos con las generaciones pasadas, con la comunidad de la que se es parte. Estas experiencias son comunicadas por quiénes tienen o han tenido que ver de un modo directo o indirecto con la supervivencia y despliegue de las capacidades de los miembros de su familia, del grupo, de su clan o de sus conciudadanos. Como esos aprendizajes les han sido transmitidos a ellos por otros en el pasado, tienen ahora el deber de expresárselos a la generación presente.

Para MacIntyre, los seres humanos tienen una historia, su vida es una existencia narrable; por este motivo, las decisiones que toman están enmarcadas en un contexto particular y esa experiencia de hacer parte de una historia con otros seres humanos no se puede evadir. Son historias que se presentan con un sentido, que por supuesto no es fijo, no está determinado por una autoridad exterior. “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” (2001b 266).

Por tanto, vivir como personas es proseguir una andanza narrable que aspira a una cierta unidad y coherencia. De ahí que podamos afirmar que la perspectiva teleológica y la impredecibilidad coexisten (*cf. ibíd 266*), nuestras vidas no se pueden vivir sin estar proyectadas hacia un sentido, sin importar que tal orientación se encuentre desencaminada.

Los críticos del liberalismo concuerdan con el autor en la idea de reconocer los vínculos narrativos, propios de la vida humana y el papel que desempeñan las personas, la historia y los contextos concretos en la configuración de la identidad personal y comunitaria. Por ejemplo, Charles Taylor al considerar que toda teoría, doctrina y

concepto, es hija de su tiempo y se construye alrededor de una serie de *marcos referenciales ineludibles*²⁷, muestra con esa interpretación su cercanía con el filósofo escocés.

Nuestra identidad se deriva de esas historias de la comunidad de la que hacemos parte, son el trasfondo de las experiencias vividas y nada podemos hacer para desentendernos de las circunstancias y contextos que han marcado lo que somos. El intento de presentar la comprensión de la realidad humana desde una perspectiva puramente racional, desatendiendo el carácter de la tradición, aspecto central al que se ha aludido en los párrafos precedentes; lleva a una imagen idealizada e imprecisa de la persona, al tiempo que impide ver los cambios de la continuidad psicológica, manifiesta en la historia personal y el *hilo narrativo* que da *unidad*²⁸ (cf. 2001b 66-70) a las acciones vividas por cada individuo y el grupo humano del que se es parte, aquéllos con quienes se comparte cierta relación de camaradería:

Todos nosotros nos relacionamos con nuestras circunstancias en tanto que portadores de una identidad social concreta. 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. Ellas 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 moral (id. 271).

²⁷ Para una ampliación del concepto de *marcos referenciales ineludibles*, puede verse el primer capítulo del libro *Fuentes del yo* en: TAYLOR, Charles. *Fuentes del Yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós. Barcelona, 1996.

²⁸ Para el desarrollo de la idea de la unidad narrativa de la vida humana consúltese el trabajo ya citado del profesor Luis Miguel Vergara Gómez, las páginas (72-77).

MacIntyre considera que el ser humano es especialmente alguien que cuenta historias y que vive y se proyecta desde esa dimensión. De acuerdo con su interpretación, lo que cada uno es, es inseparable de su condición histórica. Por el contrario, el individualismo moderno presupone la abstracción de las *identidades* y *ataduras* morales (cf. Sandel 253). Según esa manera de pensar “yo soy lo que haya elegido ser” (op. cit. 271). Aspecto que el filósofo escocés considera desencaminado, ya que implica ignorar el carácter histórico, la identidad personal que es fruto de las relaciones, y los vínculos comunitarios que se han creado allí donde cada quién desarrolla su vida.

Desconocer esas *ataduras* que nos ligan a otros aunque no las hayamos escogido, impide asumir actitudes de reciprocidad hacia los miembros de la comunidad o hacia el extranjero. No se puede ignorar nos dice MacIntyre, la idea de que “Nunca podré buscar el bien o ejercer las virtudes *qua* individuo” (*ibid.* 271). Pues nadie es un puro individuo, todos somos parte de algo, aunque ello no sea positivo, aunque la historia vivida por nosotros mismos o las generaciones pasadas sea corrosiva para nuestro propio desarrollo.

Las decisiones que se ponen en práctica, las acciones que se llevan a cabo no pueden entenderse exclusivamente como un acto soberano de la voluntad. Es verdad que toda persona tiene la posibilidad de elegir, pero su elección deriva de la interpretación que hace de la historia de su vida, o nace de la historia que ha vivido aunque no sea consciente de ella. En esta perspectiva, el aspecto teleológico y narrativo de la reflexión moral y política tiene lugar dentro de esos relatos. Desde la experiencia de la adscripción, del ser parte de algo.

Como vemos, la *versión narrativa de la persona* pone el énfasis es en los *vínculos* comunitarios. Lo que tiene de valioso esta racionalidad, consiste precisamente en que fundamenta los lazos, las ataduras desde la pertenencia a la comunidad. No desconoce los vínculos que se crean por ejemplo desde la fe religiosa. Para millones de personas ésta ha sido y seguirá siendo la fuente que la inspira a vivir determinados valores y asumir compromisos para luchar por la transformación personal y la realización de ideales compartidos. En este sentido, en junio de 2006, en uno de sus discursos para optar a la presidencia de Estados Unidos, Barack Obama, reconocía e invitaba a reconocer, el valor de los *vínculos* religiosos para la orientación de la vida moral y política:

Encarar problemas como la pobreza y el racismo, o que haya quienes no tienen seguro médico o un trabajo, requerirá que cambiemos en nuestro corazón y en nuestra cabeza. Fue un error, pues, haberse empeñado en que las convicciones morales y religiosas no les tocan ningún papel en la política y el derecho. Los laicistas se equivocan cuando les piden a los creyentes que dejen su religión en la puerta antes de entrar en la plaza pública. A Frederick Douglass, Abraham Lincoln, William Jennings Bryan, Dorothy Day, Martin Luther King, no solo les movía la fe, sino que repentinamente usaban el lenguaje religioso para defender su causa. [...] Nuestras leyes son, por definición, una codificación de la moral, buena parte de la cual se fundamenta en la tradición judeocristiana (Citado por Sandel, 279).

No se pueden descuidar los fenómenos humanos que crean vínculos y posibilitan el florecimiento de la comunidad, amparados en la idea de la neutralidad de la razón²⁹.

Desde esta perspectiva puede afirmarse que el pensamiento de MacIntyre no desconoce

²⁹ La reflexión ética y política que se inspira en Kant y posteriormente en John Rawls, presupone la idea de *neutralidad* respecto a las creencias religiosas, las nociones de bien o de virtud, y las concepciones de carácter teleológico que tengan las personas en los diversos contextos, para orientar su vida y sus instituciones. Así lo exige la ley moral o los principios de justicia, que se limitan fundamentalmente asegurar la libertad de los seres humanos, para que estos puedan elegir sus fines y ordenar sus instituciones sociales, sin que a dicho planteamiento le anteceda una tradición moral o un *ideal* de vida *específico*, propio de un grupo social en particular.

el valor de las tradiciones religiosas ni lo que ellas pueden aportar al individuo y a la sociedad. Por el contrario, sus actitudes de reciprocidad y respeto hacia los otros es una experiencia que puede extenderse a todos los ciudadanos, ya que no son virtudes exclusivas de los creyentes, o de aquellos que comparten la misma fe religiosas. Pueden ser compartidas por los ciudadanos, sin importar su credo; respetando claro está la fuerza motriz que lleva a las distintas colectividades al logro de sus bienes personales y comunitarios.

Sin embargo, la reflexión que nos sugiere la *versión narrativa de la persona* se sustenta en el hecho de considerarnos adscritos a una comunidad, localidad, nación o país y en las redes y relaciones de reciprocidad que se suscitan en ella. El otro elemento característico de su postura consiste en una forma de racionalidad, que no se basa en principios universales y abstractos. Si no en un razonamiento que obedece a los contextos específicos en los que cada individuo está inmerso. Es gracias a esos lazos y a las *motivaciones* para actuar mediante los cuales los seres humanos cultivan las virtudes y se hacen responsables del cuidado y desarrollo de los otros.

El ser humano es además responsable de sus acciones y de las experiencias que conforman una vida narrable, es decir tiene la obligación de dar cuenta de sus acciones, (*cf.* MacIntyre 2001b 268), y de pedirle a los otros, cuentas de las de ellos. Actitud que distingue a un razonador independiente. En esta dirección puede afirmarse sin lugar a dudas que los relatos personales están relacionados con otros relatos. Esto indica que la vida humana se desarrolla en términos de corresponsabilidad. Somos responsables de los otros, por las *ataduras* visibles o invisibles que así lo demandan, allí donde existe algún tipo de lazo que une a los individuos entre sí.

Cuando este lazo no existe, la responsabilidad por el desconocido, por el extranjero no desaparece, ya que la virtud de la *justa generosidad* así lo exige. Como se ha expuesto en estas páginas, el desarrollo de dicha virtud posibilita la realización de los objetivos comunes, de los bienes humanos. Sin ella no podría hablarse de razonadores prácticos independientes, de vínculos comunitarios, de respeto por los valores de la tradición, de las ataduras morales que ligan a los individuos entre sí, ni del ejercicio de las capacidades que hacen posible el crecimiento personal y la madurez de la humanidad.

Un razonador independiente es entonces aquel que ha aprehendido a comportarse de un modo tal, que en sus relaciones y en sus actos pone en marcha esas virtudes. Da razón de lo que hace y por qué lo hace y es capaz de asumir su condición humana. Sabe que es un animal racional, que su carácter biológico y corporal juega un papel central en la determinación de su comportamiento moral. En consecuencia, reconoce que es un ser *vulnerable y dependiente* que ha necesitado de la ayuda de los otros para sobrevivir y desarrollarse como persona, y que es probable que en su estado de adulto y en el futuro los siga necesitando. Del mismo modo que otras personas necesitarán de él. Aun así es un razonador práctico que puede lograr la *independencia* con el concurso de los otros, del mismo modo que otras personas la lograrán con su apoyo, cuidado y participación.

MacIntyre ha hablado del animal humano como un razonador *independiente*. Habría podido hablar de animales racionales *autónomos*. El autor considera que la idea moderna de un agente moral como un ser independiente o autónomo, es una interpretación correcta, si se reconoce que el ser humano no es un *puro individuo* y que requiere de la relación con los otros para lograr ese estado de autonomía, en el que nunca

desaparecerá por completo su condición de *dependencia*. Ya que siempre habitará en unas redes sociales de reciprocidad.

Esto implica una consideración fundamental: no se puede renunciar sin más a los valores que ha puesto en marcha la modernidad, específicamente su idea de comprender al ser humano como alguien que tiene la capacidad de ser autónomo y libre, gracias al ejercicio de su racionalidad. Ha sido sobre todo Immanuel Kant quien ha llevado el análisis de la razón hasta sus últimas consecuencias, al otorgarle a esta actividad un papel decisivo para que el ser humano pueda salir de su minoría de edad (*cf.* 2009) y lograr la madurez que su condición racional le exige. De tal manera que pueda alcanzar el denominado *reino de los fines* y todos puedan ser tratados acordes con su dignidad.

La razón por la que no es posible renunciar sin más a los valores que han robustecido los modernos se debe quizás a la interpretación que ha señalado Marshall Berman en un destacado libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Allí nos introduce a la comprensión de lo que somos, bajo la idea de la *paradoja*:

Ser modernos —nos dice— es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo *y que, al mismo tiempo*, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernas atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y de la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad (2006 1).

Los desastres que se denuncian de la modernidad no son más que los resultados de esa paradoja. Los daños morales provocados por el entusiasmo puesto en el progreso o el desarrollo, y el énfasis exclusivo en la idea de la libertad individual, han llevado a MacIntyre a propinar una fuerte crítica a la forma de pensar y aquellos valores

heredados por la modernidad, que no dejan espacio para *fundar* la comprensión de la condición humana desde la *concepción narrativa* de la persona y el carácter ineludible de las virtudes. Ahora bien, el rechazo de las ideas, valores y actitudes que se consideran negativos de la modernidad, según lo interpreta Marshall Berman no pueden eliminar la experiencia de vernos a nosotros mismos como sujetos modernos.

De ahí que la propuesta del filósofo escocés puede ser entendida desde esta dimensión paradójica. Creemos que el autor sabe que no puede renunciarse sin más al ambiente moderno del que hacemos parte, ni tampoco a uno de sus valores máspreciados, a la idea del ser humano como alguien autónomo y libre. Pero ello tampoco supone que tengan que aceptarse sus postulados sin una actitud crítica y propositiva. De hecho los mismos ideales de la modernidad así lo exigen. Ningún filósofo o pensador moderno ha creído jamás que tengan que asumirse sus postulaos sin una actitud crítica. Las alternativas son posibles en la medida que tengan argumentos que las respalden.

MacIntyre se ha propuesto con su argumentación ofrecer una alternativa que tiene en cuenta la idea de la *independencia o autonomía*. Concepción que supone la libertad individual, pero que se interpreta a luz de la idea de vulnerabilidad y dependencia y de la *versión narrativa de la persona*: es decir, de sus ataduras, de sus relaciones de reciprocidad, de los relatos personales y la historia de las comunidades, de la educación y práctica de las virtudes.

En el siguiente capítulo y en la conclusión esperamos analizar el contraste de estas dos posturas. Para ver hasta dónde el pensamiento ético-político, concretamente la idea de libertad individual, de autonomía, permite establecer algunas coincidencias entre Kant y MacIntyre, o si por el contrario sus enfoques son completamente irreconciliables.

III. KANT Y MACINTYRE: ASPECTOS INELUDIBLES Y CRÍTICAS MUTUAS

“Un entendimiento todo lógica es como un cuchillo de hoja sola, que hiere la mano de su dueño”. Rabindranath Tagore.

1. Aspectos ineludibles e influyentes de Kant

Las posiciones filosóficas nacen en una época y un contexto determinado, se fortalecen a partir de las respuestas que se dan para hacer frente a las necesidades que su realidad concreta les reclama. En este orden las problemáticas a las que responde Kant en su momento, son como es obvio, distintas de las que quiere responder MacIntyre. Su intención originaria no estaba dirigida a ofrecer el sustento de los derechos humanos, pero aunque esta no fuera su prioridad, efectivamente sus postulados enarbolan al ser humano al considerarlo como un fin en sí mismo, al asignarle un respeto inviolable en tanto es un ser capaz de autogobernarse y de elegir con autonomía, gracias a su *condición racional*.

Sus respuestas en torno a la concepción humana de la autonomía y la dignidad de la persona se han convertido en ideas que al parecer son imprescindibles para el ámbito ético y político. El testimonio de las discusiones filosóficas de estos dos últimos siglos es una muestra de ello (*cf.* Camps 2004 11-27) Su consideración de la persona humana como un ser que es fin en sí mismo, es una reflexión poderosa (*cf.* Sandel 122-124) y sin precedentes en la historia de Occidente. El aspecto *decisivo de su influencia* se expresa en las fuertes bases que estableció para el reconocimiento de lo que son hoy los derechos

humanos. Con su pensamiento ético puso los cimientos de la igual libertad para todos, no de la igualdad en sentido general, sino de la igualdad de derechos.

Siguiendo este horizonte de pensamiento en la esfera ético-política, John Rawls ha considerado que el *principio de la autonomía* que el filósofo alemán ha señalado es clave para definir el carácter de la justicia, la organización institucional y una sociedad más equitativa. En la medida que no propone ningún ideal, sino que indica la base que las diversas posturas éticas han de tener en común para hacer viable sus modelos de vida y respetar los derechos de cada uno.

Aunque Kant era un creyente, es lo que nos dicen sus biógrafos (*cf.* Borowski 1993), no estableció la dignidad del ser humano en premisas religiosas ni en la naturaleza humana, ni en la idea de utilidad o el bienestar de la mayoría de los ciudadanos ni en que seamos dueños de nosotros mismos, tal como lo asegura el pensamiento liberal inglés (*cf.* Locke 2008), sino en la *mera razón humana*. El talante racional de su propuesta ética que es una de sus mayores virtudes, será señalado al mismo tiempo como un grave defecto.

A pesar de las críticas que suele atribuírsele, su argumento de la persona como fin en sí misma (*cf.* FMC [428] 102) constituye una posición certera e invaluable de la comprensión humana. Al afirmar su dignidad más allá de la contingencia del tiempo, los cambios sociales y la valoración cultural. Por ejemplo, cuando al Estado colombiano se le acusó ante la Haya por su violación de los derechos humanos, independientemente de los intereses políticos que en dichos acontecimientos hayan existido, lo que hay que entender es que esa denuncia no se hizo en nombre de los valores de los ciudadanos norteamericanos o europeos, sino en nombre del respeto y dignidad que merece cada

cual, por su condición de compartir la humanidad con todos los hombres y mujeres del mundo. En términos Kantianos, por ser un ser racional, un fin en sí mismo.

No es por el lugar de trabajo, la profesión que se desempeña, la nacionalidad, la familia a la que se pertenece, el rol que se ejerce en la sociedad, la raza o el buen nombre por lo que se le da valor a un ser humano. El respeto a la condición humana no depende de motivos particulares, contingentes o subjetivos, o de los valores que una cultura específica estime como tal, sino de la idea de que toda persona es fin en sí misma. En esta perspectiva, los valores de las culturas sólo pueden tener sentido cuando están en consonancia con ese principio.

El carácter moral y los derechos fundamentales tampoco se atribuyen a las personas por el mérito de sus acciones. El economista y filósofo moral Adam Smith, propuso la recompensa al mérito ético en su libro *Teoría de los sentimientos morales*, publicado en mil setecientos cincuenta y nueve (cf. 2004 libro II). El mérito como recompensa de los talentos, ya no sólo de las acciones morales, ha constituido las bases del liberalismo moderno; es una idea que ha hecho carrera a lo largo de los dos últimos siglos. El acceso a bienes básicos fundamentales como el alimento, la vivienda o la salud beben de ella. Michael Walzer en su reflexión sobre la justicia ha llevado a cabo una defensa de esa idea. Pero ha sido John Rawls, inspirado en el pensamiento de Kant quien le ha propinado una fuerte crítica a la noción de mérito, como forma de asignar derechos fundamentales en la sociedad, por ejemplo el acceso a la educación (cf. 2006 sección 17 y 48).

La idea de que somos fines en sí mismos por nuestra *capacidad* de razonar y nuestra *capacidad* de ejercer la libertad no puede depender de los méritos y talentos

personales, la persona vale por lo que es. Desde el punto de vista moral se establece con esta reflexión la idea de que no hay superioridad de un ser humano respecto a otro y que esa *capacidad* de razonar y de ser libres es común a todos los hombres; guarda además una estrecha relación con el desarrollo de la autonomía. Su ejercicio está referenciado a una *ley que nos damos a nosotros mismos*. Sólo si actuamos de ese modo es posible atribuirle a los seres humanos responsabilidad moral por sus acciones. Todos gozan del derecho de ser respetados como personas allí donde se encuentren, pero al mismo tiempo tienen la obligación de responder por los actos que omitan o las acciones que estén dirigidas a perpetrarle daños físicos, psicológicos y morales a cualquier ser humano.

El relato ofrecido por la sobreviviente al genocidio Immaculée Ilibagiza (*cf.* 2007) nos brinda un testimonio protagonizado no hace mucho en Ruanda. La *condición de inferioridad* que otras tribus le atribuyen a los Tutsi, de la cual ella es parte, es en gran medida la fuente de los conflictos que estos seres humanos han enfrentado. Ha tenido que trabajar con tenacidad para ganarse un asiento en un aula de estudio que no le era permitida por pertenecer a los Tutsi, y luego mantener viva la esperanza para continuar sin su familia, a quiénes los Hutu le arrebataron la vida.

Nos cuenta en su narración que nunca comprendió por qué personas que pertenecían a su misma raza, ejercían esa forma de violencia contra ellos, sólo por considerarlos inferiores por su tono de piel, su estatura o sus creencias. Su vida es una manifestación de valor y de una auténtica experiencia de fe. A pesar del maltrato que ha padecido, su mensaje sigue siendo el mismo, *sin perdón no hay liberación*, afirma esta mujer africana.

Parecida es la experiencia de Daw Aung San Suu Kyi (*cf.* Shetty 38) quien ha dedicado su vida a la defensa de los derechos de las personas. Lo cual le llevó a estar presa en Birmania acusada de distintos cargos, cerca de un periodo de veinte años; desde 1989 hasta noviembre de 2010. El premio nobel de paz que le había sido otorgado en 1991, sólo pudo recibirlo en el 2012. El testimonio de estas dos mujeres, en lugares y contextos tan distintos, nos permite hacer un vivo contraste en torno al significado del respeto que los seres humanos se deben entre sí, imagen que hoy ha sido traducida bajo la idea de derechos humanos.

La motivación que las personas tienen para defender lo que creen son sus derechos fundamentales, se debe a distintas fuentes, pero no hay duda que es el pensador de Königsberg, quien ha logrado ofrecer una fundamentación poderosa a favor de estos derechos, que hoy consideramos comunes a todos los seres humanos. Seguramente los derechos fundamentales se respetan porque las personas se sienten afectivamente adheridas a ellos más que por el carácter racional que profesan. Sin embargo, ello no desmerita la fundamentación.

Su pensamiento va de la mano de esta otra idea según la cual, en ética no es posible *prescribirle* a las personas cuestiones referidas a sus costumbres. Lo que es válido son las ideas, las reflexiones y los argumentos que se ofrecen en los distintos grupos sociales para que los ciudadanos orienten su conducta. De acuerdo con este enfoque ningún modelo ético está en condiciones de *determinar* el modo como los seres humanos deben vivir. Cada agente moral goza de libertad para decidir qué es lo que más le conviene, cuáles son los fines que ha de perseguir y las virtudes que quiere incorporar en su vida.

Mediante esta perspectiva se salva la autonomía del individuo para poder decidir. Dicho punto de vista tiene su base en la reflexión que adelantara Kant para ofrecer un criterio que le permitiera al estado organizar las instituciones y a las personas orientar su conducta. “El ser racional —nos dice— debe considerarse siempre como legislador en un reino de fines posibles gracias a la libertad de la voluntad” (FMC 111). Esta idea de la libertad individual y autonomía concuerda y se articula perfectamente con su enfoque de la dignidad humana y por ende con el respeto de sus derechos.

La famosa regla de humanidad, que se inspira en la experiencia de la fe: “trata a los otros como quieres ser tratado”, (cf. Küng 1999 111), la expresó Kant en términos racionales: trata a los otros como *deberían ser* tratados. Puede que no los trates como un fin en sí mismo, pero *deberías* hacerlo. Trata tu propia humanidad y la de otros como un fin (cf. FMC [429] 104), porque los otros comparten tu misma humanidad y tú también eres un fin y no un medio.

Kant es el pensador moderno que brinda las bases racionales de la condición humana igual para todos. Con sus postulados nos da la posibilidad de soñar con una humanidad donde todos nos tratemos con respeto, donde nos relacionemos mediante el *reconocimiento*³⁰ del otro como un fin en sí mismo. Puede asegurarse sin lugar a dudas que en su perspectiva un solo ser humano es igual a toda la humanidad, es decir, goza del mismo valor que les corresponde a los otros.

³⁰ Sin esta concepción del ser humano como fin en sí mismo difícilmente podría darse la reflexión sobre el *reconocimiento de los otros*, que autores como Jean-Luc Nancy en “La comunidad inoperante”, 2000. Roberto Esposito en “Origen y destino de la comunidad”, 1998. “Comunidad, inmunidad y biopolítica”. 2009 y Paul Ricoeur en “Caminos del reconocimiento”, 2004 quieren destacar.

En esa misma dirección asegurará Wittgenstein, casi dos siglos después, que “Ningún grito atormentado puede ser mayor que el grito de un solo hombre. O mejor, 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 2009 110). El filósofo Vianés se refiere 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. Significa además que todos los hombres se merecen el mismo respeto.

Es en esta línea que el pensamiento de Kant nos invita a ejercer la racionalidad y a pensar en aquello de que somos capaces con nuestra razón. Para él, “el hombre está autorizado como ser racional a examinar antes de someterse a ella toda afirmación, toda doctrina que le impone respeto, para que este respeto sea sincero y no fingido” (Mardomingo 2002 195). Aun con las críticas que pueda atribuírsele por llevar el ejercicio de la razón hasta sus últimas consecuencias, por atreverse a señalar sus límites, ha de agradecersele su valiosa iniciativa, ya que tras estos dos siglos de reflexión, la humanidad puede tener hoy un poco más claro los alcances y posibilidades de esa confianza en la razón.

El aspecto decisivo de su aporte, aquello que para los ciudadanos de hoy puede ser valioso y rescatable de su fundamentación, y que en particular es pertinente rescatar de este trabajo, es su concepción del ser humano como fin en sí mismo y su consideración de la persona como alguien que es capaz de darse sus propias leyes; aun con las consecuencias que su postura pueda acarrear. Su modo de entender la

racionalidad plantea problemas cruciales, pero al mismo tiempo señala presupuestos que son centrales para comprender la *universalidad* de la dignidad de la persona. Aspecto que desde el punto de vista de los derechos y de la dimensión humana en general resulta imprescindible.

Aunque la incidencia práctica de la libertad y la autonomía del pensamiento moral de Kant no sea notoria; su reflexión ha contribuido con la fundamentación de los problemas éticos y políticos que hoy son centro de debate en nuestra sociedad. La autonomía individual se extiende a la autonomía de las instituciones, autonomía de la universidad, autonomías territoriales, soberanía de las naciones. Su reflexión ética tiene consecuencias políticas (*cf.* Sandel 121-124), que positivamente se expresan en la defensa de los derechos y el ejercicio de la racionalidad intersubjetiva (*cf.* Cortina 1992).

En esta dirección de pensamiento suele atribuírsele la idea según la cual es el autor que ha llevado la reflexión del individuo a su máximo esplendor, al punto de abstraerlo de la realidad concreta y vital. De todos modos esa crítica, no impide ver en él, al pensador que establece bases poderosas para comprender la humanidad en un reino donde *todos* tienen asegurados los mismos derechos. La paradoja está dada porque la fundamentación que Kant ha establecido para comprender la condición humana como una realidad inviolable no ha llevado en la cotidianidad a un trato respetuoso e igual para todos. Al parecer la sociedad moderna se caracteriza mucho más por sus prácticas y actitudes individualistas (*cf.* Bauman 2005). Ello se debe en particular, nos dice MacIntyre, a la ausencia del desarrollo de las virtudes en el ámbito de la reflexión y del comportamiento concreto de los ciudadanos.

2. Aspecto ineludibles e influyentes de MacIntyre

El aporte del autor escocés se expresa en un doble sentido: En arremeter la crítica contra toda visión abstracta de la persona que desconozca sus contextos específicos y las *ataduras* que posibilitan su desarrollo en tanto ser humano. En segundo lugar y en sentido propositivo, en hacer avanzar el pensamiento teleológico de Aristóteles y santo Tomás de Aquino respecto a la idea de las virtudes y las relaciones sociales, al incluir el argumento de la vida como narración, esto es, al hacernos caer en cuenta del hecho de que somos seres que se constituyen a partir de relatos.

Como el carácter abstracto y universal de la razón práctica sólo puede sostenerse desde su aspecto formal, carece de motivación para el comportamiento moral de los seres humanos y de vínculos entre ellos. Pero son los lazos comunitarios los que devuelven al individuo su sentido de pertenencia al grupo y no unos principios racionales alejados de la experiencia vital. La ausencia de la consciencia y los aspectos que liga a las personas entre sí corroe el sentimiento de ser parte de algo, de ser ciudadanos de este o aquel lugar, de pertenecer vivamente a una democracia, además de imposibilitar el reconocimiento de las necesidades con quienes se comparte la existencia.

La reflexión ética que sugiere MacIntyre, quiere hacer caer en la cuenta al lector del valor de las ataduras, clave para comprender el armazón de la historia personal y comunitaria y las tradiciones que a través del tiempo dan identidad y carácter al ser humano. Junto a la noción de *ataduras* la idea de *dependencia* y *vulnerabilidad* es esencial para entender el desarrollo, apropiación y nacimiento y de las virtudes. Todo

esto significa que la identidad del ser humano está constituida por la comunidad a la que pertenece, por las relaciones que ha establecido y por su pasado, por las experiencias vividas y los aprendizajes logrados o malogrados en el contexto concreto del conjunto de la sociedad.

En esta perspectiva uno de los aspectos llamativos que el autor rescata en su propuesta, es el proceso de maduración que va desde la más temprana infancia y continúa a lo largo de la vida del adulto. Indicando la necesidad que el niño tiene de los otros para poder convertirse en un razonador práctico independiente. Al respecto MacIntyre nos dice lo siguiente:

En gran parte de la filosofía moral el punto de partida supone ya la existencia de razonadores prácticos, independientes y maduros cuyas relaciones sociales son del mundo adulto. Si se llega a hablar de ella, la infancia es un tema al que se presta poca atención y de manera circunstancial. Pero los razonadores prácticos entran al mundo adulto con relaciones, experiencias, actitudes y capacidades que traen consigo desde la infancia y la adolescencia (2001a 99).

Kant no desconoce el hecho de que la racionalidad práctica en la que él está pensando requiera de un individuo que alcance esa madurez (Martínez 1999 9). Pero es el pensador escocés desde un enfoque filosófico, quien le da una importancia crucial al infancia en el despliegue moral, que sólo es posible desde el seno de una red de relaciones confiables y desde el núcleo de diferentes concepciones del bien, que recorre el ejercicio de la *razón prudencial*.

De modo específico la reflexión de MacIntyre es una invitación para poner atención a la historia, a la necesidad de la reciprocidad y un carácter virtuoso. Pero no sólo eso, también es una posición sugerente que quiere propender por la transformación

concreta de los ciudadanos y de las instituciones políticas, jurídicas, educativas, religiosas, de servicio médico (...), con el fin de que las decisiones que implican a todos los ciudadanos, no queden al amparo de unos principios *neutrales* indiferentes con las disposiciones *personales* que cada uno acoge y desarrolla en su corazón y en su vida privada.

3. Críticas desde MacIntyre a las pretensiones éticas de Kant

Las críticas dirigidas a Kant³¹ son de todo tipo, sus mismos contemporáneos no vacilaron en plantearle fuertes reparos. Hegel la calificó de *hipócrita*, Schopenhauer de *mística*, Schiller la vio como una postura *tiránica* y Fichte como *inconsecuente* (cf. Martínez 1999 9). De igual manera las objeciones que desde MacIntyre se pueden trazar están en parte emparentadas con las de estos clásicos modernos; sus intentos de refutación encaran la visión abstracta y los anhelos de fundamentación del filósofo de Königsberg.

Quienes están familiarizados con el pensamiento ético de Kant, saben de sobra que su atención se ha centrado en la cuestión del *motivo*, no en la motivación. Su interés ha consistido en señalar el *fundamento* de la moralidad, no en indicar las motivaciones que han de tener las personas para actuar en su vida cotidiana. La *ausencia* de este vínculo entre *fundamentación* y *motivación* es la raíz del debate de la comprensión moderna de la ética. Para Kant es central establecer una fundamentación de la moral que

³¹ Sobre este punto, un estudio reciente lo ha llevado a cabo el profesor Luis Eduardo Hoyos Jaramillo. Véase su artículo “Tres críticas a la filosofía práctica de Kant, en: *Immanuel Kant: Vigencia de la filosofía crítica*, 2007.

sea válida para todas las personas, para MacIntyre si dicha fundamentación aunque valiosa, carece de motivaciones concretas que posibiliten a los seres humanos los lazos de solidaridad, y camaradería, pierde su fuerza y vitalidad, no pasa de ser una *posición estéril*. La abstracción del individuo de sus contextos particulares y de sus intereses personales que precisa ese ideal moral, es erróneo, aún más es imposible de llevar a cabo.

Recordemos que en el planteamiento de Kant la *ley moral* le pide al ser humano que se abstraiga de sus intereses y fines contingentes para que puede actuar dignamente, “[...] el concepto de lo bueno y malo —nos dice— tiene que ser determinado, no antes de la ley moral, sino sólo después de la misma y por la misma” (CRPr 85). Esto implica un yo desvinculado basado puramente en la razón. En la interpretación del filósofo escocés, el precio que ha tenido que pagar el pensador de Königsberg para mantener la *racionalidad* formal de su postura moral, ha sido muy alto: ha tenido que desprenderse de la condición humana concreta para poder mantener la racionalidad formal y universal de su postura.

Es esta medida, MacIntyre, quien es el pionero de la versión narrativa de la persona y de una forma de racionalidad que destaca el carácter biológico y vulnerable del ser humano y sus vínculos comunitarios en la reflexión moral, no hace esperar su crítica respecto al modo kantiano de concebir la libertad, la individualidad y la neutralidad del Estado respecto a la vida pública, al considerarla irrealizable y desencaminada, porque contribuye a romper los vínculos de la reciprocidad que se deben las personas entre sí y que unen a la comunidad a la que pertenecen.

Nadie es un puro individuo —nos dice— (cf. Macintyre 2001b 271), todos somos parte de algo, la vida humana obedece a un entramado histórico, “toda racionalidad práctica está acotada al contexto reflexivo que representa una tradición y dentro de la cual se articula aquello que cuenta como significativo para individuos determinados” (cf. Trucco 2004 5).

El problema de la reflexión que subrayó Kant respecto al individuo, consiste en que lo desapareció en el mismo análisis, se olvidó del individuo concreto y se quedó con la pura idea, es decir, con un individuo inexistente, que sólo podría ser pensado por la pura razón. Pero las acciones morales se dan siempre en contextos y a la hora de tomar una decisión la persona no puede comportarse como si fuera nadie. Es un imposible tratar de abstraernos de nuestra identidad individual y comunitaria.

En esta perspectiva, servirse de la propia razón para desarrollar la autonomía, no consiste en desechar las *tradiciones*, las creencias compartidas, los hábitos o valores específicos de la comunidad. De lo que se trata es de aprender a “leer la racionalidad que se encuentra en el interior de las tradiciones, costumbres y pautas éticas de comunidades específicas” y no de abolir las *tradiciones* en nombre de un supuesto ideal —un deber ser— alejado de la vida real, pues en últimas son las relaciones comunitarias las que crean cohesión y arraigo entre las personas.

Reconocer la racionalidad del *etos* concreto de los pueblos, no significa que los *ideales de vida buena* tengan que ser universalizados y aplicados a todas las personas. Lo que quiere decir es que las opciones morales son legitimadas al interior de las comunidades donde se ponen en práctica, y mientras no se muestre su irracionalidad son dignas de ser vividas. Gozan de lo que el profesor Jorge Aurelio Díaz ha llamado la

“presunción de racionalidad” (2012 183), lo cual significa que el peso de la prueba le corresponde a quien hace la crítica. Esto no quiere decir que deban aprobarse sin más todos los rasgos tradicionales, pero mientras no se desvele su arbitrariedad, no pueden ser puestos en duda. En este sentido lo que se propone MacIntyre es:

reivindicar aquello que puede y debe ser rescatado del pensamiento conservador, a saber, la desconfianza frente a las pretensiones desorbitadas de una razón abstracta que busca cubrir toda la tradición bajo el manto de la duda, aplicando al ámbito de la acción humana esa desconfianza que Descartes supo muy bien que sólo podía aplicarse a lo meramente cognoscitivo. [...] [L]a razón moderna por su parte pretende trasladar su desconcierto cognoscitivo al ámbito de los principios morales (ibíd. 183).

La consecuencia directa de la concepción de la individualidad que se fundamenta en Kant, tras su rechazo de todo vínculo o atadura, consiste en que deja poco espacio para la responsabilidad colectiva. Pues en ese modo de pensar las personas *son lo que hayan elegido ser* (cf. MacIntyre 2001b 271) y sólo son responsables de las obligaciones que voluntaria o individualmente hacen suyas, desplazando con ello el compromiso que se deben entre sí los seres humanos, junto al reconocimiento de los vínculos que los unen.

Estrictamente el problema central del individualismo consiste en que para las personas en general no hay compromisos ciudadanos (cf. Sandel 254), más allá de la obligación de no cometer injusticias entre ellos. Esto es muy grave para una sociedad democrática. Los efectos de su postura no dejan lugar para pensar en ciudadanos que cultiven el sentimiento de ser parte de algo ni el vínculo que los ata mutuamente, o la consciencia de que se deben los unos a los otros, en cuanto participes de un país, una nación, o la comunidad donde se desenvuelve su vida.

De acuerdo con esa crítica, las posturas que privilegian la pura racionalidad, o afirman el primado de la razón mediante principios abstractos para guiar la vida concreta de los hombres y mujeres en distintos contextos culturales, es equivocada. Los juicios morales son válidos si están encarnados en la realidad histórica y en una cultura específica, la pretensión exclusiva de fundamentarlos en la razón, no es más que necesidad, es una forma de desvirtuar el carácter de la moral y de la condición humana concreta.

La cuestión no consiste en valorar sin más todos los aspectos de la tradición, sino en rescatar su *continuidad*, en el sentido de que hay un hilo que une a los seres humanos a partir de los relatos mediante los cuales construyen su vida. De ahí que no pueda darse un *etos*, que sea válido para todas las personas, una posición objetiva que pueda demostrarse concluyente, ni siquiera la fundamentación de Kant.

La diversidad y disparidad de las propuestas morales que señala MacIntyre hacen evidente esta consideración (*cf.* 2001b). Ello no quiere decir que todas las posiciones gocen de la misma respetabilidad o que no puedan existir culturas que hayan desarrollado en el tiempo unas concepciones mucho más significativas para la sociedad en su conjunto.

Ahora bien, sin necesidad de hacer una apología de Kant, hay que aceptar que la manera de concebirnos hoy como personas autónomas y libres, por lo menos desde el punto de vista de la reflexión, obedece sin dudas a su inspiración, sin que por ello tenga que admitirse la radicalidad de sus presupuestos. Por ejemplo, el liberalismo igualitario

de John Rawls y su modo de comprender la libertad³², tiene fuertes raíces en la fundamentación que ha elaborado el profesor de Königsberg. En distintos apartes de su obra ética ha establecido la primacía de la ley sobre cualquier noción de bien. En esa perspectiva nos dice:

Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales mediante leyes comunes. *Ley que sólo es posible mediante la abstracción de todo interés particular con el fin de que pueda ser universalizable.* [...] [R]esulta que, si prescindimos de las *diferencias personales* entre los seres racionales y así como de todo *contenido de sus fines* privados, es posible pensar una totalidad de los fines [...] En efecto estamos sujetos a la ley de tratarnos y de tratar a los otros siempre como fin en sí mismo (FMC [433] 110).

En el horizonte reflexivo de Kant, el ser que elige libremente y el Estado neutral van de la mano, ser libre es estar sujeto a las obligaciones que voluntariamente un agente moral hace suyas. Es un modo de proceder que pone la *libertad humana* como fundamento de las decisiones morales y políticas, le da *prioridad a la libertad* humana respecto a las nociones de bien. Sólo así nos dicen, pueden fundamentarse los deberes y derechos igual para todos, estos no pueden depender de una visión particular o teleológica de la libertad.

Dicha concepción asegura MacIntyre tiene fuertes repercusiones que no son deseables para la vida pública y privada de los ciudadanos. Por una parte, desconoce las obligaciones morales que van más allá del consentimiento: el hecho de estar adscritos a

³² En el mismo sentido el filósofo norteamericano considera que es necesario dejar a un lado los intereses particulares, las metas y apegos, al igual que el puesto o papel que las personas tienen en la sociedad, para poder aceptar los principios de la justicia como imparcialidad. El argumento del velo de ignorancia quiere ilustrar la tesis, según la cual, los seres humanos pueden ubicarse en un punto de partida en el que todos están en las mismas condiciones. En esas circunstancias podrán elegir de modo natural unos principios que respalden la equidad y el bienestar del conjunto. Para la sustentación de estas ideas véanse las secciones (24, 33, 84 y 85) de su *Teoría de la justicia*.

un contexto o comunidad específica, de compartir una historia con otros y la condición de seres vulnerables y dependientes hace patente esa obligación. Por otra parte, Kant y sus seguidores les asignan el mismo valor a todas las formas de vida que asumen los individuos en una sociedad democrática (cf. Sandel 295). Dándoles carta de ciudadanía, sin reflexionar sobre los *modelos* que es posible se acerquen más a la verdad y la justicia, al bien de la sociedad en su conjunto. *La tesis de la libertad como prioridad y neutralidad las legítima.*

Los autores que se inscriben en la misma línea de pensamiento que el filósofo escocés, están de acuerdo en afirmar que ese modo de concebir las cosas es un desacierto, ya que los vínculos de los seres humanos, la formación del carácter y las virtudes ciudadanas pasan en esa visión a un segundo plano, con lo cual se fracturan las bases de la democracia, pues sin solidaridad y reciprocidad es imposible su realización. Para lograr una sociedad más justa —nos dicen— no es suficiente con garantizar la libertad de elección, sino que “hemos de razonar juntos sobre el significado de la vida buena y crear una cultura pública que acoja las discrepancias que inevitablemente surgirán” (Sandel 295).

Según este pensamiento “una política vaciada de un compromiso moral sustantivo, conduce a una vida civil empobrecida [...], es además una invitación a *legitimar* los moralismos estrechos de miras e intolerables” (Sandel 275). No incluir una teleología mínima y sustantiva es un error, ya que no contribuye con el fortalecimiento de los *lazos* y las *ataduras* que unen a los seres humanos entre sí, ni los dispone para desarrollar actitudes de reciprocidad. De acuerdo con esta forma de pensar, las personas deben razonar juntas sobre el tipo de vida que deben llevar y sobre su modo de valorarla

(*cf.* id. 296) ese es un hecho inevitable y la versión liberal no les puede ahorrar esta tarea.

4. Críticas desde Kant a las pretensiones éticas de MacIntyre

Las críticas que le dirigen al pensador escocés versan sobre el historicismo y relativismo que se le atribuye junto a su dificultad para reconocer los aspectos significativos de la modernidad, debido quizás al desencanto que expone en sus obras. Todos estos son puntos interesantes, sin embargo, el análisis que se desarrollará a continuación, busca cuestionar desde la reflexión Kantiana, algunas de las conclusiones éticas a las que ha llegado MacIntyre. Con este fin se tendrán en cuenta los escritos que del autor se han examinado en este trabajo. Las objeciones que al respecto se presentarán incluyen su rechazo de los derechos vistos como principios universales que se fundan en la razón, junto a la ausencia de un proyecto político que esté en concordancia con los matices y aristas que ofrece su reflexión moral.

Así como a las líneas de reflexión neokantianas le corresponde el peso de la prueba al poner en duda la tradición, a MacIntyre y a sus seguidores, al ponderar la versión narrativa de la persona y poner entre paréntesis la universalidad de los derechos, le corresponde por tanto la carga de justificar o de hacer patente sus elementos menos racionales.

El autor escocés pone en tela de juicio la universalidad de los derechos humanos al considerar que el bien es incommensurable y que los principios que se pretenden totalizadores obedecen al modo como los ciudadanos los perciben en los distintos

contextos culturales³³(*cf.* MacIntyre 2001b). Ya que suponen un conjunto de reglas que se han establecido en la sociedad con anterioridad, se apoyan en las instituciones y prácticas sociales de la comunidad; su autoridad surge del grupo humano que las valora como tal.

Su argumento se basa en el fracaso de todos los intentos por dar buenas razones para creer que tales derechos existan. Al respecto continua diciendo: el último defensor de los derechos, Ronald Dworkin, considera que estos no pueden ser demostrados, pero que ello no implica que no sean verdaderos (*cf.* MacIntyre 2001b 96). Desde Thomas Jefferson la Declaración de los derechos se presenta como *evidente*. La Declaración que se llevó a cabo en el cuarenta y ocho, al incluir la expresión legal *considerando que*, la cual significa literalmente *siendo un hecho que*, asume la idea de los derechos como *evidentes*³⁴. Es decir, considera que su existencia no es posible probarla o refutarla.

Que estos bienes humanos se *invocan*, no se justifican, es una observación poderosa que reconoce MacIntyre. Estos tienen fuerza expresiva y significativa muy superior a la argumentación de sostener un interés individual o una necesidad personal. Los derechos ponen contra la pared a quien quiera negarlos, a quien quiera interferir, a quien quiera manipularnos. La carga de la prueba recae plenamente en el violador, en el interventor o en el manipulador. Es un lenguaje moralmente fuerte, pero que al no reflejar un único patrón moral indudable y sólido, y al no poder apelar a una autoridad

³³ En su escrito *Tres versiones rivales de la ética*. Traducción de Rogelio Rovira, puede consultarse una exposición sugerente sobre el tema: p, 238-240.

³⁴ Véase el valioso estudio que ha llevado a cabo Lynn Hunt: *La invención de los derechos humanos*, 2009.

plena incontrarrestable, *piensa el autor escocés*, no es más que un lenguaje inconmensurable y abierto a la expresión del arbitrio y del poder. (cf. García 2001 10).

Su rechazo de toda postura con pretensiones totalizadoras, pone en tela de juicio los derechos que hoy resultan tan caros a la sociedad. A pesar de que sus objeciones son pertinentes, su idea del fracaso ilustrado de la moral, no está plenamente justificada. Su actitud anti-ilustrada y su esmero por reconstruir la tradición le lleva obviar aspectos que son decisivos para la modernidad, sus argumentos no pueden borrar de la escena la idea de la *prioridad* de la libertad individual y la autonomía, ni la pretensión de universalidad de los derechos.

Precisamente Charles Taylor, quien es uno de los autores que está en la línea de reflexión de la versión narrativa de la persona, se separa en este aspecto de la propuesta ofrecida por el filósofo escocés, al aceptar la universalidad y la existencia de los derechos y al situarse en un equilibrio entre la tradición y la modernidad, con el ánimo de recomponer sus postulados. A partir de su enfoque es posible afirmar la dimensión universal de los principios en los cuales se fundan los derechos del respeto humano junto a la existencia de los contextos culturales que los determinan.

El filósofo canadiense sostiene que tales derechos existen porque se fundan en un sólido principio que les da continuidad en la historia y que apela a una noción fuerte de reconocimiento de principios universales: *el reconocimiento del respeto que se merecen los seres humanos* (Taylor. 1996 18-19). Continúa diciendo: “Lo que es peculiar en el occidente moderno, al que podemos contar entre las civilizaciones más avanzadas, es que su formulación privilegiada para dicho principio de respeto se haya dado en forma de derechos” (id. 25). Estos caracterizan a los seres humanos en cuanto agentes

racionales, y por ende, son poseedores de una dignidad que trasciende cualquier otro ser, por lo tanto, se les debe respeto.

Recuérdese que la idea de naturaleza en el siglo XVII se entendía como un sello de nacimiento³⁵. La reflexión moderna de la libertad humana comienza a afirmar que podemos escapar de los dictámenes de esa supuesta naturaleza. De ese modo se descalificó la idea según la cual se asignaba a las personas los bienes y las oportunidades en razón de su condición natural, hereditaria, social o religiosa (*cf.* Sandel 251).

La única fuente de las obligaciones morales y las decisiones políticas pensó el liberalismo moderno, están referidas al modo cómo los individuos quieren ser gobernados. Para ello había que extender los derechos a todos los seres humanos. Aunque en su momento no fue así, en el transcurso de estos dos siglos se ha avanzado en su reconocimiento, de tal manera que es una de los problemas centrales de los debates éticos y políticos de nuestro tiempo y una de las brújulas morales que resulta imprescindible para nuestra sociedad.

De este modo llegamos a la segunda objeción que puede plantearse a MacIntyre tras su propuesta moral. Esta consiste en sostener que el autor “es ciego para la cuestión política de la modernidad que se constituye alrededor de la relación poder-justicia y para la cual el medio de entendimiento es una razón crecientemente desprovista de notas sustantivas” (*cf.* Trucco 2004 6). Ya se ha expuesto con suficiencia que la razón por la que se ha de prescindir de los modelos que ofrecen contenidos, es con el fin de otorgarle universalidad a los principios morales que orientan la política.

³⁵ *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral.*, de J.B. Schneewind, 2009. Es una obra que abarca con amplitud esta idea, además de brindar un excelente contenido bibliográfico. Consúltese toda la primera parte, de modo particular el capítulo dos y el ocho.

La idea del profesor Onelio Trucco de que el filósofo escocés es ciego para la cuestión política, la interpretamos aquí no como que el autor sea ignorante respecto a esos asuntos, sino en cuanto que no ha elaborado una alternativa lo suficientemente argumentada como la que ha puesto en marcha John Rawls y los autores que se mueven en esa dirección, para hacer frente al cuestión de la equidad y los desequilibrios de la globalización en los mercados. Por el contrario el énfasis de su pensamiento ha estado concentrado en el desarrollo de su filosofía moral.

Es cierto que el llamado de MacIntyre para que se impregnen todos los ambientes: la economía, la educación, la política los medios de comunicación, el arte, la religión y todos los espacios de la actividad humana, con el talante de la reciprocidad y una actitud virtuosa, es una inquietud vital. Pero no es suficiente con la idea de que los ciudadanos se deben a una comunidad y al hecho de tener una existencia narrable para asegurar la equidad desde el punto de vista institucional.

Tal como lo analiza el teólogo y filósofo Hans Küng “las llamadas a la moral tienen en el mejor de los casos una eficacia limitada si no van unidas a *acciones políticas*” (1999 230). Del mismo modo reconoce tal como el pensador escocés que “las acciones políticas en la perspectiva de un ordenamiento económico mundial, [...] en modo alguno pueden llevarse a cabo sin motivaciones éticas” (ibíd). En consecuencia, la crítica que dirige MacIntyre y los pensadores que están en contra de los excesos del liberalismo político, por considerarlo imposible de realizar o indeseable en el caso de poder llevarse a cabo, por su idea de la neutralidad; no reconoce el carácter decisivo del desarrollo político que se requiere para que pueda darse el ideal moral del respeto

humano y las condiciones institucionales para lograr una sociedad cada vez más equitativa.

Por último una de las discusiones populares con MacIntyre y los investigadores que desde diversos puntos de vista siguen sus mismas coordenadas de pensamiento, lo constituye la *oposición* respecto a la idea de un Estado rector de las costumbres y el comportamiento de los seres humanos. Si bien su postura se presenta no bajo la imagen de prescripción de reglas, si no bajo el concepto de un ambiente político que les permita a los ciudadanos desarrollar el carácter e incorporar en su vida actitudes y virtudes de reciprocidad, con el fin de asegurar la vida civil. La concepción teleológica sostiene sus *críticos* no respeta la libertad para decidir los modos de vida al querer un Estado tutor de la moralidad de sus ciudadanos.

Como ya se ha argumentado, tampoco favorece el fundamento y cuidado de los derechos igual para todos. Respetar la libertad, *piensan sus opositores*, implica una concepción del ser humano y de lo que debería ser la vida. La visión narrativa de la persona no cumple con ese objetivo, por lo menos desde lo que al punto de vista institucional se refiere. Más no es por el hecho de que esa visión genere conflictos con otros estilos de vida por lo que es irrealizable, más bien es que en nuestra sociedad moderna, no se notan iniciativas *decisivas* que den muestra ahora o en el futuro de institucionalizar un modelo de vida como el que propone el carácter teleológico y narrable de las personas. En otras palabras, no hay iniciativas de querer dar *prioridad* a la idea de ataduras sobre la idea de libertad y autonomía.

Conclusiones

1. Si bien es cierto que la idea del respeto por la libertad individual y la autonomía podría verse como un ideal romántico, porque en la realidad concreta estamos sitiados por una serie de obstáculos que nos impiden ese ejercicio: las limitaciones de tipo psicológico, los miedos, las neurosis, la propia ignorancia. Desde el punto de vista político, el poder que se expresa allí donde un individuo, una colectividad, una nación goza del poder tecnológico y económico que da paso o le cierra la puerta a las oportunidades (cf. Hans 1997 y Bauman 2004). El poder que da el conocimiento (cf. Foucault 2004 y 2006), el poder de la fama e incluso el poder que genera la belleza (cf. Lipovetsky 2009), atraviesan todas las capas y condiciones sociales, las etnias, la cultura.

Aunque el peso de las formas de sujeción se muestren como un león rugiente, no es posible renunciar al carácter *de la libertad individualidad y la autonomía como valor universal*: tanto en la teoría como en la práctica sigue siendo un bien capital de nuestra sociedad. Los seres humanos lo hacen patente en los distintos lugares del mundo cuando reclaman sus derechos. Esto no significa que tras el reconocimiento de su libertad individual y autonomía en sentido universal, se desconozca su realidad relacional. Pero al asumir la dimensión de la alteridad hay que evitar diluirlo en el cuerpo social. Los estudios dedicados a la categoría de la persona humana abundan en el *reconocimiento* de su individualidad, bajo la denominación de singularidad de la persona.

2. En efecto la ética de principios de Kant ha tenido una decisiva influencia en el ámbito político; su idea de la autonomía y del hombre como fin en sí mismo, se expresa en las instituciones de las sociedades democráticas mediante el primado de la libertad y el respeto de los derechos de las personas. Por el contrario, en el filósofo escocés no es posible encontrar desarrollos sustanciales de carácter político. La reivindicación de su propuesta se suscribe dentro de la reflexión moral. Esto es así porque el autor está interesado en el comportamiento concreto de las personas y en el que una vida virtuosa sea capaz de superar el individualismo en el que se encuentra nuestra sociedad moderna.
3. MacIntyre está de acuerdo en considerar el valor de *la autonomía y la independencia*, siempre y cuando se renuncie a las pretensiones de universalidad y abstracción de los *juicios* y las *acciones* éticas, y a la idea de una razón totalizadora que quiere cubrirlo todo con su manto, sin considerar su condición biológica y vulnerable y como tal dependiente. Su vivo interés en la reconstrucción de las relaciones humanas a través de la práctica de las virtudes, pide como condición necesaria el reconocimiento de esa dependencia y vulnerabilidad que es al mismo tiempo la base de la *independencia y responsabilidad moral*.
4. Para encontrar maneras que permitan cultivar en los ciudadanos un *intenso sentimiento* que refleje interés por los otros y por lo público, no es a través de unos principios fríos y abstractos como se logrará cohesión y afecto por el bienestar de todos. Para ese objetivo y en la misma dirección del autor escocés, piensa Michael Sandel, hay que invertir en la esfera pública, de tal manera que

todas las personas participen y se beneficien de los gastos en educación, salud, vías, transporte, parques recreativos, vivienda, bibliotecas (...).

Con la *inversión privada y la privatización* de los bienes público, de las empresas, de la salud, de la educación, del transporte, de los lugares de recreación, de la vivienda; se incentiva la evasión y el desánimo en el pago de los impuestos, y se contribuye muy poco con el cultivo de un sentimiento de preocupación por el conjunto y el bien común. Por el contrario lleva a los ciudadanos a encerrarse en sí mismos, a favorecer el aislamiento y velar únicamente por sus asuntos privados. Si se tiene dinero para comprar un buen carro o pagar en una institución destacada la educación de los hijos, las personas no tendrán ningún interés en participar con el fortalecimiento y mantenimiento de los bienes públicos al considerarse desligados de su responsabilidad con la comunidad (cf. 298-304). *Lo más grave es que no se desarrollarán sentimientos de reciprocidad y cuidado por los otros.*

5. Por otra parte el énfasis que la visión narrativa de la persona manifiesta por la idea de *ataduras* conduce a un profundo respeto por la experiencia de la fe. Este es un enfoque optimista respecto a las convicciones morales y religiosas de las personas, ya que no es haciendo caso omiso de esas vivencias como se construye una sociedad más humana. En el segundo capítulo, indicamos que el presidente Obama reconocía en uno de sus discursos para optar a la presidencia, que la fuerza para transformar las realidades sociales de nuestras ciudades la sacamos en su mayor parte, de los valores que nos enseñan las religiones.

Además, la *fe* manifiesta otro aspecto significativo que va mucho más allá de las fronteras de la nacionalidad, de los lazos comunes debidos a la historia, la patria, la lengua, al dar el salto a la *fraternidad universal*, para reconocer en un completo desconocido a un hermano. Dentro de la religión cristiano católica Francisco de Asís representa un ejemplo excepcional por su capacidad de ver en cualquier persona a un hermano, incluso en los seres no humanos. Esa *fraternidad* no es fruto de un compromiso moral ni se sustenta en las prácticas sociales o ejercitación de hábitos específicos. Esto no quiere decir que dichas prácticas carezcan de importancia, sino que no son la auténtica fuente de la fraternidad. Ésta brota del corazón humano, porque bebe de una *fuentes* que sólo puede ser entendida y aceptada desde la *experiencia de la fe*.

Ahora bien, no es que la visión de inspiración kantiana desconozca el sentido de la religión y por el contrario el pensamiento de línea macintyreana tenga esa claridad al expresar un vivo respeto por ella. Lo que ha sucedido es que el punto de partida que desde la ética de Kant han asumido sus simpatizantes, no les ha permitido darle la importancia que ésta merece como fuerza motivadora del desarrollo del espíritu humano y la búsqueda de una mejor sociedad. En *Teoría de la justicia*, John Rawls aborda el tema para aludir a la cuestión de la tolerancia; pero ha sido Habermas en los últimos años quien le ha otorgado un mayor reconocimiento a la religión dentro del ámbito público³⁶.

³⁶ Véase el avance de la tesis doctoral de Javier Aguirre: “Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública”. *Ideas y valores* 148 (2012): 59 – 78. En este artículo lleva a cabo una interesante reflexión con anotaciones sugerentes sobre el tema, a la vez que ofrece buen material bibliográfico.

6. Llegados a este punto es posible afirmar sin mayor argumentación que la abstracción del individuo como su desaparición en la comunidad, representa el filo de la navaja de la reflexión y la práctica de la individualidad, de acuerdo a donde se ponga el acento: en el peso de la visión narrativa de la persona o en su carácter autónomo y libre. La disputa en torno a estos dos enfoques sintetiza de modo contundente el carácter *prioritario* que uno de ellos pueda tener sobre el otro. La discusión sobre la **prioridad** de la posición narrativa o voluntarista de la persona que aquí se ha presentado así lo revela.

Es obvio que tanto la interpretación liberal que permea nuestras sociedades, como la racionalidad narrativa, tienen que enfrentar sus propios escollos y sus contradicciones internas, pero ambas ofrecen poderosas ideas que nutren los debates contemporáneos e influyen en la vida pública y privada de los ciudadanos. El encuentro de estas dos cosmovisiones con sus particularidades suscita una cuestión bien interesante: ¿cómo puede ser posible el establecimiento de sociedades donde se respete la libertad individual y la autonomía, y al mismo tiempo se mantengan y promuevan la reciprocidad, los lazos comunitarios, las obligaciones morales que de ellos se desprenden y el desarrollo de virtudes que favorezcan el bien común y la realización personal?

7. Quizás la *disputa* de estos enfoques por ganar la *prioridad* sea tratando de incluir al otro o de mostrar su incompetencia, ha contribuido a afianzar los desacuerdos, con lo cual se tiende a pensar que son posturas *rivales*, aún más que son irreconciliables. De hecho las críticas que aquí se han confrontado parecen confirmar esa tesis. Como ya se ha aludido lo suficiente a esos desacuerdos, al

expresar las objeciones mutuas desde ambos autores, basta con decir aquí que la diferencia que les separa se centra de modo primordial en el modo de comprender la racionalidad: Para Kant la *razón práctica* hay que entenderla desde una *perspectiva formal*, pues es el único camino que permite postular la autonomía y el respeto universal que le corresponde al ser humano. Para MacIntyre la racionalidad se desarrolla en un contexto histórico y se caracteriza por su relación con la condición biológica y vulnerable del ser humano.

Aun con sus notables diferencias se puede intentar ofrecer unos puntos de acercamiento y de convergencia, pues ambos ideales son vitales e imprescindibles; de tal manera que concuerde la *responsabilidad* de lo que uno es, con lo que uno hace y práctica en su vida cotidiana. Así como lo ha sugerido Paul Valéry y más tarde lo ha retomado Hans Jonas (1997) al aceptar que el ser humano no es sólo responsable de lo que hace, sino *de lo que hace, lo que él hace*.

El lector versado en la obras de Kan y MacIntyre pensará que es una tarea imposible, un completo desacierto tratar de encontrar coincidencias entre dos formas de racionalidad tan dispares. Una breve aproximación la sugiere el interés de ambos por brindar lineamientos que permitan comprender la realidad humana y mejorar la sociedad en su conjunto. Esta es una intuición que comparten la mayor parte de las personas. Incluso el filósofo escocés acepta que hay ciertas virtudes que son comunes debido a la realidad vulnerable y dependientes de los agentes morales. Esto no significa que existe una única manera de vivir, pero sí ciertos bienes que son comunes a todos.

Del mismo modo la expectativa de Kant de que los seres humanos alcancen una madurez racional (*cf.* Martínez 1999 13–37), y la de MacIntyre según la cual estamos en capacidad de convertirnos en razonadores prácticos independientes (*cf.* 2001a 81-97), requiere cierto proceso de madurez racional en el que ambos autores están de acuerdo, aunque dicho desarrollo supone por su puesto puntos de vista diversos. Sin embargo el aspecto que hace referencia a un ensayo de aproximación entre Kant y MacIntyre concierne a la manifestación de valores *universales* y *vinculantes* que Hans Küng ha hecho patentes en su proyecto de una ética mundial.

8. Para el filósofo y teólogo suizo³⁷ hay valores que trascienden en el tiempo y son comunes a todas las culturas. Kant piensa que una afirmación de esas características sólo puede sostenerse desde la formalidad de la razón para que pueda ser válida para todas las personas, por lo cual hay que prescindir de todo contenido. Este es el motivo por el cual ha sido fuertemente criticado, al igual que toda postura que asume las mismas características. El autor suizo por el contrario cree que puede mantenerse o legitimarse su universalidad sin renunciar a los contenidos de los valores que las diversas culturas han depurado en el tiempo.

Su originalidad consiste en su capacidad para enlazar la racionalidad de los principios, con la práctica cotidiana, por medio del recurso a las grandes

³⁷ Para una revisión mucho más amplia de la temática que desarrolla el autor, consulte sus obras: *Proyecto de un ética mundial*, 1990. *Una ética mundial para la economía y la política*, 1999. Para una visión sintética de su proyecto ético véase mi escrito: Armando Rojas Claros “Ética mundial en América Latina, 2008” *Ideas y valores* 137 (2008): pp149.

religiones del mundo. De ningún modo ha de confundirse esta iniciativa con la pretensión de una postura ética o una única religión. Lo que se quiere decir es que alrededor de todas ellas se encuentran operando una serie de valores vinculantes e inamovibles, que coinciden con lo que al interior de sí mismas anuncian y promueven. De este modo se puede esperar que ateos y agnósticos y en general todo ser humano con independencia de sus creencias religiosas, y estilos de vida y pensamiento esté dispuesto a aceptar tales valores y principios porque los comprende y le resultan razonables.

Estos criterios éticos, al otorgarles un cierto contenido a los principios de carácter universal, por hallarse ya presentes en las grandes religiones y tradiciones filosóficas del mundo, hacen posible la comunión entre la reflexión teórica y la vida concreta. El proyecto de un *Ethos Mundial* puede considerarse como un aporte valioso en la medida en que el autor logra establecer un vínculo entre:

- Ética mundial y ciencia
- Ética mundial y religión
- Ética mundial y política mundial
- Ética mundial y economía mundial
- Ética mundial y educación

La idea de unos valores vinculantes y obligantes se extienden hacia a la pluralidad de los contextos y a las distintas prácticas y conocimientos humanos como criterios básicos de orientación. Gracias a esos valores es posible hacer *efectivos los derechos* y crea puentes de unidad con otras culturas, debido a aquello que todos tenemos en común, nuestra humanidad. En *Animales*

racionales y dependientes MacIntyre afirma lo siguiente: en estado de vulnerabilidad, de discapacidad o de convalecencia grave, cada quien puede decir *podría haber sido yo* (MacIntyre 2001a 121). Esa reflexión concuerda con el *principio de humanidad* descrito por Hans Küng, base para una *ética mundial* y presente en casi todas las tradiciones éticas y religiosas del mundo; expuesto del siguiente modo: “*todo ser humano ha de recibir un trato humano*”, es decir, que toda persona, sea hombre o mujer, blanco o negro, rico o pobre, niño o viejo, ha de ser tratada humanamente. En el ámbito de las religiones y de las tradiciones filosóficas tal mandato se expresa mediante la llamada regla de Oro: “*no hagas a los demás, lo que no quieres para ti*”. Expuesto de modos distintos de acuerdo a sus propias experiencias culturales (Küng 1999 111).

El pensador suizo *une* la idea de los *principios* con los valores vinculantes e inamovibles. Su iniciativa nos ofrece una alternativa para acoger la necesidad de los derechos y valores universales y la *motivación* que las personas requieren para encarnar en sus vidas valores concretos y comunes a todos. De tal manera que no pueda darse *la justicia sin principios, el respeto sin virtudes, la individualidad sin compromiso, la política sin responsabilidad y actitudes éticas fundamentales*. Para que no se nos aplique el aforismo del filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila, “un pueblo que no tiene sino leyes, no es más que un pueblo bárbaro”.

BIBLIOGRAFÍA

Kant, I. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Edición de Luis Martínez de Velasco. García, M. (trad. Madrid: Espasa-Calpe, 1999

Kant I. *Crítica de la razón práctica*. Miñana E. y García M. (trad). Salamanca: Sígueme, 1997.

Kant I. *¿Qué es la ilustración?* (trad).Maestre, A. y Romagosa, J. Madrid: Tecnos, 2009.

Macintyre, A. *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Martínez B: (trad). Barcelona: Paidós, 2001a.

Macintyre, A. *Tras la virtud*. Varcárcel A. (trad). Barcelona: Crítica, 2001b.

OTRAS FUENTES

- Anzenbacher, A. *Introducción a la Filosofía*. Gancho, C. (trad). Barcelona: Herder, 1993.
- Aranguren, J.L. “Sobre la ética de Kant”. *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid: Muguerza, J. y Rodríguez A.R. (ed.). Madrid: Tecnos, 1989.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco [EN]*. Sinnott E. (trad). Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Aristóteles. *Política [Pol]*. García M. (trad). Madrid: Gredos 2000
- Bauman, Z. *La sociedad sitiada*. Rosenberg, M. (trad) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Bauman, Z. Rosenberg, M y Arrambide, J (trad). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005
- Bauman, Zygmunt. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica. 2005
- Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Morales A. (trad). México: Siglo veintiuno Editores. 2006.
- Bilbeny, N. *Kant y el tribunal de la conciencia*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1994.
- Bittner, R. *Mandato moral o autonomía*. Seña J. M. (trad). Barcelona: Alfa, 1988.
- Botero, J.J.” La filosofía política de Kant”. *Kant: entre sensibilidad y razón*. Hoyos, L.M (ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006. 207-230.
- Camps, V. “Presentación”. *Concepciones de la ética*. Camps, V. Guariglia, O y Salmerón F. Madrid: Trotta, 2004.
- Colomer, E. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Vol. I. Barcelona: Herder, 1986.
- Cortina, A. *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Dewey, J. *Experiencia y educación*. Luzuriaga L. (trad). Madrid : Biblioteca Nueva, 2004.
- Díaz, J. A. “Libertad y Modernidad”. Presentado en el *II Congreso Internacional Philosophia Personae*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia, cuatro de octubre de 2010

- Díaz, J. A. “Diálogos”. *Ideas y valores* 148 (2012): 181 – 183.
- Etzioni, Amitai. *La nueva regla de oro: comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Ediciones Paidós Ibérica. 1999
- Foucault, M. *Seguridad, Territorio y Población. 1977-1978*. Pons, H (trad). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Morey, M (trad). Madrid: Alianza, 2004.
- Gambra, R. *Historia sencilla de la Filosofía*. 25^a ed. Madrid: Ediciones Rialp, S.A. 2001.
- García Bacca, J.D. *Siete modelos de filosofar*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1963.
- García, G. “La idea de Derechos en Alasdair MacIntyre y Charles Taylor: Un contrapunto comunitarista”. *Revista de ciencia política* Vol. XXI / 1 (2001): 3-24.
- García, M. *La crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid: 2002
- García, M. *La filosofía de Kant*. 2^a ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- García, J. “La justicia natural y el mejor régimen en Aristóteles”. *Ideas y valores* 148 (2012) 5–21.
- Gómez C,J. *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Gómez Dávila Nicolás. *Nuevos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Procultura. 1986.
- Guilles, D. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. Monge, F. (trad). Barcelona: Labor, 1974.
- Hans, K. *Una ética mundial para la economía y la política*. Canal Marcos, G (trad). Madrid: Trotta, 1999.
- Herrera, D. *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura. 2002.
- Höffe, O. *Immanuel Kant*. Diorki. (trad). Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- Hoyos, G. “El problema de la libertad humana en Kant”. *Ideas y Valores* 51-52. (1978): 57-74.
- Hoyos, G. “Por un concepto crítico de libertad en la filosofía práctica de Kant”. *Ideas y Valores* 66-67.(1985): 101-115.

Hoyos, G. *Relaciones entre la Universidad, el Estado y la sociedad en el marco de la autonomía universitaria*. Bogotá: Consejo Nacional de Acreditación de Colombia, 2005.

Hoyos, L.E. “¿Qué debo hacer? La filosofía moral de Kant”. *Kant: entre sensibilidad y razón*. Hoyos, L.E (ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006. 123-151.

Hoyos, L.E. “¿Tiene que aceptarse como necesario costo de una moral racional la exclusión de los intereses de la propia voluntad?”. *Ideas y Valores* 105. (1997): 78-87.

Hoyos, L.E. “Tres críticas a la filosofía práctica de Kant” *Immanuel Kant: Vigencia de la filosofía crítica*. Castañeda, F. Durán, V. Hoyos, L.E, editores. Bogotá: Siglo del hombre, 2007.

Hoyos, L.M. “¿Qué puedo yo saber? Crítica de la razón pura”. *Kant: entre sensibilidad y razón*. Hoyos, L.M (ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006. 13-41.

Hunt, L. *La invención de los derechos humanos*. Beltrán J. (trad). Barcelona: Tusquets Editores, 2009.

Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 1950. Zirió A. (trad). México: Unam 1997

Ilibagiza I. *Sobrevivir para contarlo*. Adriana, M. (trad). Estados Unidos: Hay Housey Jiil Kramer, 2007.

Isler, C. “Alasdair MacIntyre: relatividad conceptual, tomismo y liberalismo”. *Ideas y valores*, 147 (2012): 89-111.

Jaspers, K. *Los fundadores del filosofar, Platón, Agustín y Kant*. Simón, P. (trad). Buenos Aires: Sudamericana. 1968.

Jonas, H. *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Fortea Gil, C (trad). Barcelona: Paidós, 1997.

Jospers, J. *La conducta humana*. Ceron, J. (trad). Madrid: Tecnos, 1964.

Kant, I. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Mardomingo, José. (trad). Edición bilingüe. Barcelona: Ariel 1996.

Kant, I. *Tratado de pedagogía*. Bogotá: Ediciones Rosaristas, 1985.

Küng, H. *Ética mundial en América Latina*. Canal Gilberto. (trad). Madrid: Trotta. 2008

Küng, H. *Una ética mundial para la economía y la política*. Canal G. (trad). Madrid: Trotta, 1999.

Lipovetsky, G. *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*. Hernández, F y López, C. (trad). Barcelona: Anagrama, 2009.

Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil, un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Mellizo, C. (trad). Madrid: Alianza Editorial, 1990.

Macintyre, A. *Historia de la ética*. Traducción de Walton, R. J. (trad). Buenos Aires: Paidós, 1970.

Mardomingo S, J. *La autonomía moral en Kant*. Madrid: Universidad Complutense, 2002.

Martín Fiorino, V. “Lo justo humano y la justicia política en Aristóteles”. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1981.

Miguens, J. *Desafío a la política neoliberal: comunitarismo y democracia en Aristóteles*. Buenos Aires : El Ateneo. 2001.

Mounier, E. *El personalismo, acción cultural cristiana*. Madrid. 1997

Mulhall, S., y Shift, A. *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunistas*. Madrid. Temas de hoy. 1996

Nussbaum, M. *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Santos A. (trad). Barcelona: Paidós Ibérica, 2012.

Nussbaum, M. *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Pailaya, J. (trad). Ediciones Paidós Ibérica, S.A, 2005

Nussbaum, M. *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*. Rodil M. V. (trad). Buenos aires: katz editores, 2010.

Ossandón, J. C. *Felicidad y política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra. 2001.

Recuero, J. R. *La Libertad en Rousseau y Kant: de la teoría a la práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

Rojas Claros A. “. Ética mundial en América Latina, 2008” *Ideas y valores*, 137 (2008): pp149.

Rosas A. “El imperativo categórico”. *Kant: entre sensibilidad y razón*. Hoyos, L.M (ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.153-165

Rosas A. “Kant, espíritus y noúmenos”. *Ideas y Valores* 116 (2001): 29-42.

Sandel, Michael J. *Justicia, ¿hacemos lo que debemos?* Campos Gómez J.P. (trad). Barcelona: Debate. 2011

Schneewind, J. B. *La invención de la autonomía, una historia de la filosofía moral moderna*. Ruiz Rivas, J. H. (trad). México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Shetty, S. “Los jóvenes son cada vez más optimistas sobre la situación de los derechos humanos”. *Amnistía Internacional 108* (2011): 38-39.

Smith, A. *Teoría de los sentimientos morales*. O’Gorman E. (trad). México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Taylor, Charles. *Fuentes del Yo: la construcción de la identidad moderna*. 1989. Lizón A. (trad). Barcelona Paidós. 1996.

Thiebaut, C. *Los Límites de la Comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Trucco, O. “Justicia y racionalidad en MacIntyre”. *João Pessoa 5* (2004).

Winnicott, D. W. *Realidad y Juego*. 1982. Mazia F. (trad). Barcelona: Gedisa, 1986.

Winnicott, D. W. *The baby as a person*. Capítulo 11 de *The Child, the Family and Otherside World*. Addison Wesley 1987.