

## DOSIER

Tradición viva, emotivismo y vulnerabilidad: La  
racionalidad encarnada como 'paraíso perdido'  
en Cassirer y MacIntyre<sup>1</sup>

Living tradition, emotionalism and vulnerability:  
'Rationality embodied as a 'lost paradise'  
in Cassirer and MacIntyre

Jorge Martín Montoya Camacho  
Universidad de Navarra  
jmontoya.1@unav.es

Recepción: 20/12/2025 – Aprobación: 22/04/2026

DOI.

---

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de una estancia de investigación de tres meses sobre *Neo-Aristotelian Theories of Ethics and Human Action*, llevada a cabo entre mayo y julio de 2025 en el Department of Philosophy del College of Liberal Arts de la University of Texas at Austin (Estados Unidos). Agradezco al profesor Patricio Fernández (University of Texas at Austin) su invitación a dicha estancia de investigación. Asimismo, agradezco al profesor Gustavo Adolfo Esparza Urzúa (Universidad Panamericana, campus Aguascalientes, México) sus valiosos comentarios en la elaboración final de este trabajo.

## Resumen

El artículo examina la convergencia entre Ernst Cassirer y Alasdair MacIntyre frente a la crisis moderna de la racionalidad. Cassirer interpreta el mito como una forma originaria de pensamiento simbólico donde emoción y razón se entrelazan, pero advierte que su absolutización en la política –como el mito nazi– genera dominación y pérdida de libertad. MacIntyre, por su parte, diagnostica la modernidad como una cultura emotivista en la que los juicios morales se reducen a preferencias subjetivas, y propone la “justa generosidad” como virtud que reconcilia racionalidad y afectividad en la comunidad. Ambos convergen en la necesidad de una racionalidad encarnada, que una simbolismo, virtud y vulnerabilidad para reconstruir el sentido ético y cultural de la vida humana.

**Palabras clave:** Racionalidad encarnada; mito; emotivismo; vulnerabilidad; virtud

## Abstract

The article explores the convergence between Ernst Cassirer and Alasdair MacIntyre regarding the modern crisis of rationality. Cassirer conceives myth as an original symbolic form where emotion and reason intertwine, yet warns that its political absolutization –as in the Nazi myth– leads to domination and the loss of freedom. MacIntyre, in turn, diagnoses modernity as an emotivist culture reducing moral judgments to subjective preferences, proposing “just generosity” as a virtue that reconciles rationality and affectivity within community life. Both converge on the need for an embodied rationality integrating symbolism, virtue, and vulnerability to restore the ethical and cultural meaning of human life.

**Key words:** embodied rationality; myth; emotivism; vulnerability; virtue

## 1. Introducción: crisis cultural y fragmentación moral

El pensamiento filosófico contemporáneo ha estado atravesado por el intento de comprender las condiciones de posibilidad en la que se puede desarrollar la cultura y la vida moral en un mundo en crisis. Dos autores que ofrecen diagnósticos complementarios son Ernst Cassirer y Alasdair MacIntyre. Cassirer analizó el nazismo como encarnación de un mito político que, al absolutizar la función expresiva del mito, absorbió las formas culturales en un Estado totalitario (Cassirer, 1947: 264-352). MacIntyre, por su parte, describió la modernidad moral como una cultura emotivista, en la que los juicios morales se reducen a expresiones de preferencia subjetiva, incapaces de sostener prácticas comunitarias (MacIntyre, 2013a: 40-56).

Ambos coinciden en que la raíz de estas patologías es una crisis antropológica de autocomprensión. Cassirer lo formula como una pérdida de unidad en la idea de hombre, que da lugar a una “anarquía del pensamiento” (Cassirer, 1965: 15-44). MacIntyre, por su parte, lo explica como consecuencia del abandono de la teleología aristotélica, lo que dejó a la moralidad atrapada en disputas interminables y sin fines compartidos (MacIntyre, 2013a: 19-39).

Este artículo se propone poner en diálogo a Cassirer y MacIntyre, mostrando cómo la sublimación del mito político y la consolidación del emotivismo moral son, en primer lugar, expresiones paralelas de la misma crisis cultural. Frente a ello, ambos ofrecen claves de superación: Cassirer mediante su concepción de la cultura como autoconocimiento simbólico (Cassirer, 1965: 45-49; Esparza, 2017: 149-169); MacIntyre mediante su propuesta de la tradición viva, en la que narrativa personal y las virtudes humanas sostienen una equilibrada racionalidad práctica en la vida comunitaria (MacIntyre, 2013a: 226-277). Pero, además, en segundo lugar, estas líneas tienen como finalidad mostrar que no se trata solo de propuestas paralelas con algunos puntos de contacto, sino que existe entre ellas una clara complementariedad

que tiene su centralidad en el fracaso moderno de intentar establecer una adecuada relación entre la racionalidad y la vida afectiva.

Por tanto, la relación entre Ernst Cassirer y Alasdair MacIntyre que proponemos no es sólo de paralelismo diagnóstico (ambos detectan una crisis cultural donde mito/política y emotivismo socavan las normas compartidas), sino también de complementariedad metodológica y antropológica. La tesis central es que, además de converger en la crítica a la modernidad, Cassirer y MacIntyre coinciden en subrayar la importancia de tener como base de la vida comunitaria una noción de “racionalidad encarnada”: Cassirer lo hace desde la centralidad del símbolo en la configuración humano-cognitiva (Cassirer, 1965: 47-48); mientras que MacIntyre desarrolla la consideración de los fines que surgen desde la vulnerabilidad y la dependencia biológica, como condiciones de posibilidad de la razón práctica (MacIntyre, 2001: 81-151; Giménez Amaya & Lombo, 2022: 105-114). De esta manera, dicha “racionalidad encarnada” se presenta, en estos autores, como una especie “paraíso perdido” del que las explicaciones ético-políticas contemporáneas se han autoexpulsado.

## **2. El mito como forma de pensamiento y de cohesión comunitaria en Ernst Cassirer**

En el tomo II de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Ernst Cassirer aborda el mito no como un estadio irracional que debe ser superado, sino como una estructura originaria del pensamiento humano, dotada de lógica propia y de una función positiva en la configuración del mundo simbólico (Cassirer, 1965: 45-49). Su tesis central es que el mito constituye una de las formas mediante las cuales la conciencia humana organiza la experiencia, de manera semejante al lenguaje, el arte o la ciencia. De este modo, el mito no se reduce a una fase precrítica de la historia cultural, sino que configura un modo de aprehender la realidad y, por tanto, un modo de conocimiento y verdad (Cassirer, 1947: 7-22; Esparza, 2019a: 41-73).

Cassirer insiste desde el inicio en que no se puede comprender el mito si se le aborda únicamente como un cúmulo de narraciones fantásticas o supersticiones. Para él, se trata de una forma de pensamiento, con reglas y estructuras que, aunque diferentes de la lógica conceptual (como se da en el caso de las ciencias), poseen coherencia y eficacia simbólica:

Mientras que el pensamiento, sirviéndose de sus propias normas, investiga e inquiere, duda y somete a prueba lo que se presenta como su “objeto” con la pretensión de objetividad y necesidad, la conciencia mitológica desconoce esa forma de hacerle frente. Ella “tiene” el objeto solo cuando se ve dominada por él; no lo posee en tanto que lo va construyendo progresivamente por sí misma, sino simplemente es poseída por él. Aquí no domina la voluntad de aprehender el objeto en el sentido de abarcarlo intelectualmente y disponerlo en un complejo de causas y efectos, sino que aquí el objeto simplemente se apodera de la conciencia. Pero justamente esta intensidad, este poder inmediato con que el objeto mitológico se presenta a la conciencia, saca a ésta de la mera sucesión de lo uniforme y homogéneamente iterativo. En lugar de estar aprisionado en el esquematismo de una regla, de una ley necesaria, cada objeto que impresiona e invade la conciencia aparece como algo incomparable y propio que solo se pertenece a sí mismo. Por así decirlo, vive en una atmósfera individual, es algo irrepetible que sólo puede aprehenderse en su individualidad, en su aquí y ahora inmediatos. Sin embargo, los contenidos de la conciencia mitológica, por otra parte, no se disuelven en meras individualidades inconexas, sino que en ellos también impera algo universal de índole y origen totalmente distintos a lo universal del concepto lógico. Pues justamente por su carácter especial, todos los contenidos que pertenecen a la conciencia mitológica integran nuevamente un conjunto (Cassirer, 1972: 106).

En esta afirmación del filósofo de Breslavia, se percibe su distancia tanto de las teorías racionalistas clásicas –que veían en el mito una fuente de errores o ilusiones– como de las reducciones positivistas, que lo interpretaban únicamente como una explicación defectuosa de fenómenos naturales.

La característica principal del pensamiento mítico afirma Cassirer a través del texto citado, es su carácter inmediato e intuitivo (Cassirer, 1972: 105-194). No separa sujeto y objeto, interior y exterior, sino que vive en una totalidad indiferenciada en la que los fenómenos se enlazan mediante asociaciones simbólicas. Esto se refleja, por ejemplo, en la manera en que las culturas míticas conciben las relaciones causales: no desde un principio lógico abstracto, sino a través de fuerzas y simpatías que

vinculan realidades heterogéneas. Cassirer lo formula así para dos realidades como el ‘poder’ y la ‘santidad’:

En las etapas primitivas de la conciencia mitológica, el “poder” y la “santidad” aparecen todavía como una especie de cosas: como un algo senso-físico del cual fuese portadora una determinada persona o cosa. Pero al irse desarrollando la conciencia mitológica, esta característica de santidad va transfiriéndose gradualmente de las personas o casos individuales a otras determinaciones puramente ideales para nosotros. Ahora son los lugares y recintos sagrados, los periodos y épocas sagradas y, finalmente, los números sagrados los que aparecen dotados de esa característica. Y sólo así la antítesis de lo sagrado y lo profano deja de ser concebida como particular para concebirse como una antítesis verdaderamente universal. Puesto que todo ente se ajusta a la forma del espacio y todo evento al ritmo y periodicidad del tiempo, toda determinación que afecte a una determinada *posición* espacio-temporal se transmite de inmediato al *contenido* que en ella está dado; y al revés, el carácter particular del contenido dota también de un carácter distintivo a la *posición* que ocupa. En virtud de esta mutua determinación, todo ser y todo acaecer van entretejiéndose gradualmente en una red de las más finas relaciones mitológicas. Así como desde el punto de vista del conocimiento teórico puede probarse que espacio, tiempo y número son medios fundamentales y etapas del proceso de *objetivación*, también representan las tres principales fases esenciales al proceso de “apercepción” mítica. Aquí se abre la perspectiva de una teoría especial de las formas del mito que complementa las consideraciones sobre la forma general de pensamiento en que se funda, dotándolas plenamente de contenido concreto (Cassirer, 1972: 115).

Por tanto, el mito no conoce la separación tajante entre las cosas; se mueve en un mundo donde toda diferencia se diluye en una red de correspondencias. Esta perspectiva permite comprender por qué en el mito los nombres poseen poder, los ritos producen efectos reales o las imágenes se confunden con lo representado. No se trata de ignorancia, sino de una lógica distinta, fundada en la fusión entre significante y significado, donde la palabra no designa, sino que participa de la cosa. Así, cuando Cassirer habla del mito de Dionisio Zagreo, para ilustrar el origen y sentido de estos relatos, indica:

Lo que aquí se cuenta no es un fenómeno físico ni un fenómeno histórico. No es un hecho de la naturaleza, ni una remembranza de los actos o de los sufrimientos de un antepasado heroico (...). Tiene un *fundamento in re*; se refiere a una cierta ‘realidad’. Pero esta realidad no es física ni histórica: es *ritual* (Cassirer, 1947: 54).

En efecto, el mito “no surge solamente de procesos intelectuales; brota de profundas emociones humanas” (Cassirer, 1947: 55), pero no puede ser descrito como una

simple emoción, “porque constituye la expresión de una emoción. La expresión de un sentimiento no es el sentimiento mismo –es una emoción convertida en imagen. Este hecho mismo implica un cambio radical. Lo que hasta entonces se sentía de una manera oscura y vaga, adquiere una forma definida; lo que era un estado pasivo se convierte en un proceso activo.” (Cassirer, 1947: 55).

Cassirer explica lo que venimos indicando, al señalar que la actividad racional del mito no se reduce a narraciones, sino que manifiesta su aspecto activo en gestos, fórmulas y prácticas rituales. Esto es, en actividades que son desarrolladas por un conjunto de acciones plenamente significativas para el individuo y la comunidad. En la conciencia mítica, la identificación entre las cosas y las representaciones asociadas a ellas es tan inmediata que se puede decir, prácticamente, que la imagen sustituye a los actos y objetos físicos, topándose siempre con algo puramente significativo: “el pensamiento mitológico carece de la categoría de lo ‘ideal’” (Cassirer, 1972: 63). Por tanto, las acciones como expresión de los deseos humanos configuran los ritos que luego darán lugar a los mitos: “Concebidos de este modo, ninguno de los ritos tiene de origen un sentido meramente “alegórico”, imitativo o representativo, sino siempre real; están entrelazados con la realidad de la acción de tal modo que forman una parte integrante indispensable de ella” (Cassirer, 1972: 63). El origen de los mitos está en el deseo humano de llevar a cabo una transformación en el mundo.

Cassirer nos hace ver lo indicado, también del siguiente modo, al referirse a la relación entre la narración mitológica y el culto:

La narración mitológica la mayoría de las veces sólo es un reflejo de esta relación inmediata. Una multitud de motivos mitológicos muestran con claridad que no tuvieron su origen en la intuición de un proceso natural, sino en la intuición de un proceso del culto. De donde tales motivos se derivan y lo que explícitamente representan no es cualquier entidad o acontecimiento físicos, sino una *conducta* activa del hombre. Un determinado proceso que se repite con frecuencia en el culto es interpretado y “comprendido” mitológicamente al ser relacionado con un suceso temporal irrepetible y al ser considerado como reproducción y reflejo del mismo. Pero este reflejo, en verdad, se produce en una dirección opuesta. La acción es lo primero, a lo cual se sucede posteriormente la explicación mitológica, el *ἱερὸς λόγος*. Esta explicación sólo describe en forma narrativa lo que está presente como realidad inmediata en el acto sagrado. Así pues, esta narración no ofrece la clave para

comprender el culto, sino que es el culto el que constituye el antecedente y el fundamento “objetivo” del mito (Cassirer, 1972: 271).

El pensamiento mítico se plasma, por tanto, en dramatizaciones colectivas que actualizan la experiencia de lo sagrado y confieren cohesión a la comunidad. En este sentido, el mito es tanto una forma de conocimiento como una forma de vida. Además, la importancia del mito radica en que revela la productividad del espíritu humano, y por tanto su profunda racionalidad y vitalidad. Aunque el mito no opera con categorías lógicas abstractas, sí que configura imágenes y símbolos que expresan la unidad vital del mundo. Esto significa que la conciencia mítica percibe realidades vivas, dinámicas, cargadas de fuerzas, más que objetos de la naturaleza neutrales o que se rijan por leyes universales (Cassirer, 1965: 113-165). Por esto, Cassirer insiste en que dicha forma de entender la naturaleza es ajena al pensamiento mítico, sino que:

su mundo es dramático, de acciones, de fuerzas, de poderes en pugna. En todo fenómeno de la naturaleza no ve más que la colisión de estos poderes. La percepción mítica se halla impregnada siempre de estas cualidades emotivas; lo que se ve o se siente se halla rodeado de una atmósfera especial, de alegría o de pena, de angustia, de excitación, de exaltación o de postración. No es posible hablar de las cosas como de una materia muerta o indiferente. Los objetos son benéficos o maléficos, amigables u hostiles, familiares o extraños, fascinadores y atrayentes o amenazadores y repelentes. Podemos reconstruir con facilidad esta forma elemental de la experiencia humana, pues tampoco en la vida del hombre civilizado ha perdido en modo alguno su fuerza original. Si nos encontramos bajo la acción de una emoción violenta, se conserva esta concepción dramática de las cosas. Ya no presentan su aspecto habitual, cambian bruscamente de fisonomía y se hallan matizadas con el tinte específico de nuestra pasión, con amor u odio, con temor o esperanza (Cassirer, 1965: 119-120).

Por tanto, Cassirer afronta el reto de establecer el mito como un modo de acceder a la verdad, un auténtico modo de conocer, que no es un simple antecedente de la ciencia. Su objetivo es evitar tanto el desprecio ilustrado como la romantización acrítica. Por un lado, como hemos observado, señala que el pensamiento mítico no es una forma de ciencia primitiva; por otro, defiende que posee su propia normatividad y capacidad de objetivación. Aquí radica una de las contribuciones más significativas de Cassirer: mostrar que la racionalidad no es unívoca, sino plural, y que el mito

constituye uno de los caminos mediante los cuales la humanidad accede a la realidad, y alcanza una cierta percepción unitaria de la misma.

Sin embargo, al mismo tiempo, Cassirer reconoce los límites del mito, especialmente en las dificultades que tiene este tipo de pensamiento para establecer, por sí mismo, distinciones críticas entre la representación y lo representado. Este límite explica tanto la fuerza sugestiva del mito como su potencial de manipulación. De ahí que, tal como veremos más adelante, Cassirer advierta del riesgo de que el mito político se apropie indebidamente del pensamiento de la modernidad bajo formas totalitarias (Cassirer, 1947: 273-292). Así, el análisis del mito como forma de pensamiento debe conectar con un diagnóstico histórico y ético: la fuerza del mito no desaparecerá nunca, sino que puede reconfigurarse en nuevas formas simbólicas, para bien o para mal.

Por lo indicado, se resalta el pensamiento mítico como una forma de pensamiento profundamente impregnada por la vida afectiva. Según Cassirer, la clave para comprender esto último está en reconocer que los sentimientos y emociones no son añadidos accidentales, sino constitutivos de la cosmovisión mítica. En este horizonte, la percepción y la emoción se entrelazan de modo indisoluble. Por tanto, a diferencia de la ciencia o la filosofía, que buscan clasificar y explicar, el pensamiento mítico interpreta el mundo en un plano expresivo y emotivo. Los afectos son, pues, las fuerzas que modelan el paisaje mítico, configurando un universo dramático y no neutro.

En dicho universo, las diferencias empíricas entre los objetos quedan subsumidas bajo una convicción emotiva más fuerte: la de una solidaridad fundamental entre todas las formas de vida. De esta manera, como afirma Cassirer:

[...] abstractamente tomadas, son las mismas especies de relación, de unidad y pluralidad, de comunidad, coexistencia y sucesión las que rigen las explicaciones mítica y científica del mundo. No obstante, cada uno de estos conceptos, apenas lo trasladamos a la esfera mitológica, adopta un carácter muy especial y, por así decirlo, una “tonalidad” peculiar determinada. A primera vista, esta tonalidad, esta matización de cada uno de los conceptos dentro de la conciencia mítica parece ser algo completamente individual que sólo se pudiera sentir, pero no conocer ni

“comprender”. Sin embargo, también esto individual se funda en algo universal. Un examen más a fondo muestra que en la naturaleza y carácter particulares de cada categoría individual se repite un tipo determinado de pensamiento. La estructura básica del pensamiento mítico –que se manifiesta en la orientación de la conciencia mítica del objeto y en el carácter de su concepto de realidad, sustancia y causalidad– va más allá: engloba y determina también las configuraciones particulares de este pensamiento y, por así decirlo, le imprime su sello (Cassirer, 1972: 89-90).

De ahí que el animismo o el totemismo no sean meras fantasías, sino expresiones de ese sentimiento de consanguinidad y continuidad con animales, plantas o elementos de la naturaleza (Cassirer, 1972: 247). En este contexto del pensamiento mítico se puede comprender que los sentimientos desempeñen un tipo de función normativa. El respeto, como venimos advirtiendo, el temor o la veneración no son solo vivencias subjetivas, sino componentes estructurales del mundo mítico. El miedo a quebrantar un tabú o a ejecutar mal un rito no responde a una mera superstición, sino a la convicción emotiva de que se juega la continuidad de la vida y la cohesión de la comunidad.

Un ejemplo de lo que venimos explicando es la concepción mítica de la muerte. Para la conciencia científica, la muerte se entiende como un fenómeno biológico necesario; en cambio, en el mito, “así como no hay una distinción rígida entre sueño y vigilia, para el pensamiento mítico tampoco hay una separación tajante entre la esfera de la vida y la de la muerte. Ambas se comportan no como ser y no ser, sino como partes iguales y homogéneas de un mismo ser. Para el pensamiento mítico no hay ningún momento determinado y claramente delimitado en que la vida se transforme en muerte o la muerte en vida. Así como el nacimiento es concebido como retorno, la muerte es concebida como continuación.” (Cassirer, 1972: 60-61). La emoción de solidaridad vital impide aceptar la finitud como ley universal. Por ello, en los mitos, cada muerte debe ser explicada por brujería, maldiciones o transgresiones de lo sagrado.

Cassirer advierte también que esta carga emotiva explica tanto la plasticidad como la rigidez del mito. En efecto, para él, uno de los rasgos más significativos del pensamiento mítico es su resistencia al cambio. La conciencia mítica vive de la

“santidad” de los tiempos y se aferra a las fórmulas y gestos que aseguran la permanencia del orden vital (Cassirer, 1972: 140-156). No se trata de una falta de creatividad, sino que la creación misma está subordinada a la repetición, a la actualización constante de lo originario, y la continuidad en una tradición que se mantiene unitaria.

Así, la intensidad de los afectos da lugar a narraciones ricas, imágenes plásticas y dramatizaciones rituales compartidas por una comunidad. Además, la misma intensidad afectiva que suscita colectivamente el afecto exige la repetición. La emoción, lejos de ser arbitraria, impone una disciplina precisa sobre la vida mítica. Para Cassirer, la estructura del mito no es la de un razonamiento, sino la de una expresión afectiva, en cierta forma, organizada.

Para finalizar este apartado podemos decir, siguiendo a Cassirer, que los afectos y sentimientos cumplen en el pensamiento mítico una doble función, la cual asegura o mantiene la unidad y la continuidad de una tradición en la que dicho pensamiento se inserta: constituyen su base generadora y aseguran su eficacia normativa. Son ellos los que convierten la experiencia del mundo en un drama poblado de fuerzas sagradas, que debe ser actualizado en los ritos y protegido por los tabúes.

Cassirer muestra así que el mito es, ante todo, una forma emotiva de organizar la experiencia, que revela la dimensión expresiva de la conciencia humana. Sin embargo, como el propio pensador afirma, el pensamiento mítico no puede convertirse en el pensamiento constitutivo de una cultura, ni de un Estado. En sus propias palabras, comentando obras platónicas como el *Fedón* y la *República*: “Si toleramos los mitos en nuestros sistemas políticos [...], toda esperanza de reconstrucción y de reforma de nuestra vida social y política está perdida. Sólo hay una alternativa: tenemos que elegir entre una concepción ética y una concepción mítica del Estado.” (Cassirer, 1947: 86).

### 3. La necesidad de la ética en el pensamiento mítico: la crítica de Cassirer al mito nazi

En las últimas páginas de su libro *El mito del estado* (1946), Ernst Cassirer ofrece un análisis del nazismo no solo como fenómeno político, sino como expresión del poder del mito en la vida moderna (Cassirer, 1947: 327-351).

Frente a explicaciones centradas exclusivamente en factores económicos, sociales o psicológicos, Cassirer insiste en que es preciso comprender el nazismo como mito político, es decir, como una forma simbólica que organiza la percepción, los valores y la acción colectiva. En efecto, Cassirer advierte que el mito no desaparece con la modernidad. Si bien fue reforzado en el siglo XX por la técnica, permaneció como una posibilidad latente de la conciencia humana. Así, el filósofo de Breslavia indica cómo el mito reapareció bajo formas políticas peligrosas, aprovechando las viejas ideas del totalitarismo de la raza (Cassirer, 1947: 274). Su visión sobre la importancia complementaria del culto a los héroes y el desarrollo de la técnica, para tales totalitarismos, se expresa en las siguientes palabras:

Si intentamos descomponer nuestros mitos políticos contemporáneos en sus elementos, descubrimos que no contienen ningún rasgo que sea completamente nuevo. Todos los elementos ya eran conocidos. La teoría de Carlyle del culto de los héroes y la tesis de Gobineau de la fundamental diversidad intelectual y moral de las razas, han sido examinadas una y otra vez. Pero todas estas discusiones eran, en cierto modo, puramente académicas. Para convertir las viejas ideas en armas políticas fuertes y poderosas se requería algo más. Tenían que ponerse al alcance de la comprensión de un auditorio diferente. Para este fin, se requería un nuevo instrumento, y no solo un instrumento de pensamiento, sino de acción. Tenía que elaborarse una nueva técnica. Este era el factor final y decisivo. Para expresarlo en términos científicos, podemos decir que esta técnica tuvo un efecto catalítico. Apresuró todas las reacciones y provocó su completo efecto. Aunque el suelo destinado al 'Mito del Siglo XX' había sido preparado mucho antes, su fruto no se hubiera producido sin el hábil empleo de una nueva herramienta técnica (Cassirer, 1947: 327).

Sobre esta temática, Fabien Capeillères ha mostrado cómo la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer constituye una herramienta singularmente adecuada para analizar el nazismo. Para él, dicha filosofía permite examinar la génesis de las estructuras de conciencia que hacen posible la construcción de un enemigo absoluto,

y de un Estado totalitario que subordina todas las demás dimensiones culturales (2015: 435-468).

Capeillères destaca que la hegemonía del mito nazi se hizo posible por la concurrencia de tres condiciones. En primer lugar, como hemos indicado previamente, una crisis antropológica de autoconocimiento: la filosofía y la cultura modernas habían perdido un centro de unidad en torno a la idea de hombre. Cassirer lo formula como una “anarquía del pensamiento”, en la que las múltiples ciencias humanas ofrecen imágenes fragmentarias e incompatibles de lo humano. Esta falta de un marco racional unificador permitió que el mito se erigiera como principio de cohesión. En segundo lugar, una crisis social, política y económica: la inflación, el desempleo y la humillación nacional tras el Tratado de Versalles crearon un terreno fértil para que el mito se alimentara de las emociones de miedo, resentimiento y frustración (Capeillères, 2015: 443-446). En tercer lugar, Cassirer recuerda que el mito nunca desaparece por completo: la “función expresiva” que lo caracteriza permanece latente en toda cultura (Capeillères, 2015: 446-451). Si bien puede sublimarse en religión, arte o poesía, cuando se instala en la política adquiere un carácter devastador:

En política se vive siempre sobre un volcán. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten al resurgimiento de las viejas míticas, pierden la seguridad en sí mismas. En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esa hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoniacos poderes míticos. (Cassirer, 1947: 331).

La política se convierte así en el vórtice que hace que la cultura quede absorbida por el torbellino del mito. Como advierte Cassirer, el Estado totalitario nazi no solo controló la vida política, sino que absorbió religión, arte, ciencia e incluso el derecho (Cassirer, 1947: 327-351)<sup>1</sup>. El *Führerstaat* se sustentaba en la creencia en la

---

<sup>1</sup> Tal como indica Cassirer, a todas ellas las une la expresión simbólica (Cassirer, 1947: 58).

infalibilidad del líder y en la supremacía de la raza, principios que se inscribían en un horizonte mítico y no racional (Cassirer, 1947: 327-351).

La función del mito nazi no era solo explicar la realidad, sino configurar un nuevo concepto de humanidad que excluía a quienes eran definidos como ajenos a la “comunidad de sangre” para, de esta forma, poder lograr un control sobre el destino del propio pueblo o Estado (Capeillères, 2015: 456-465). Para Cassirer, todas estas ideas se encuentran en la obra del pensador francés Joseph Arthur de Gobineau, para quien “los verdaderos ‘universales’ no hay que buscarlos en el pensamiento de los hombres, sino en estas fuerzas sustanciales que determinan su destino. De estas fuerzas, la raza es la más poderosa” (Cassirer, 1947: 273).

El análisis de Cassirer subraya que este poder del mito no proviene de su racionalidad argumentativa, sino de su capacidad expresiva: convierte emociones primarias como el miedo y la angustia en fervor colectivo y entusiasmo nacionalista. En este sentido, se trata de un conocimiento superficial, inmediato y emotivo.

La consecuencia de esta hegemonía mítica es la invalidación de los campos culturales autónomos. Allí donde la ciencia, el derecho, la religión o el arte podían desarrollarse con sus propias normas, el mito los subsume en un esquema único, subordinando su racionalidad a la lógica de la política totalitaria. El resultado es lo que Capeillères denomina una “reconfiguración antropológica” (2015: 437): la humanidad misma es redefinida bajo el prisma mítico, fundamentalmente emotivo. De este modo, la crisis de autoconocimiento y la pérdida de unidad racional dejan paso a una unidad ficticia basada en la emoción, que clausura la pluralidad simbólica y erosiona la libertad cultural.

Cassirer reconoce, además, que el nazismo no solo expulsó al pueblo judío del círculo de la obligación moral, sino que lo convirtió en la encarnación del mal (Capeillères, 2015: 462-465). Su explicación es polémica pero filosóficamente significativa. En ésta, indica que el judaísmo, al transformar el mito en ética y prohibir la idolatría, constituía la mayor amenaza para un mito político (Cassirer, 2007: 197-208). El exterminio fue, entonces, la consecuencia extrema y criminal de un

mito que no podía tolerar la existencia de un principio alternativo de racionalidad y universalidad.

En suma, la crítica de Cassirer al mito del Estado nazi muestra cómo la ausencia de un centro antropológico y la absolutización de la función expresiva del mito dieron lugar a una forma de conocimiento superficial y emotiva. El nazismo triunfó en la medida en que ofreció una falsa unidad en medio de la crisis, pero a costa de invalidar la racionalidad simbólica que permite comprender los signos en su universalidad y mantener la pluralidad cultural. A continuación, mostraremos cómo la propuesta ética del filósofo Alasdair MacIntyre presenta ciertos paralelismos con relación a lo que indica Cassirer sobre la crisis de la modernidad y la necesidad de la ética. De esta forma pondremos en evidencia la importancia que tiene para ambos pensadores la relación entre la racionalidad y la vida afectiva para alcanzar una vida comunitaria justa.

#### **4. El emotivismo y la crisis de la moral moderna en Alasdair MacIntyre**

Uno de los diagnósticos más influyentes de la filosofía moral contemporánea es el que Alasdair MacIntyre presenta en *Tras la virtud* (*After Virtue*, 1981). Según él, de manera similar a Cassirer, la modernidad atraviesa una profunda crisis moral caracterizada por la fragmentación y el carácter irreconciliable de las posturas éticas vigentes (MacIntyre, 2013a: 21-24). Tal como indica el propio filósofo británico, al hablar de un pensador tan influyente en la modernidad como Karl Marx:

Marx estaba fundamentalmente en lo cierto al contemplar el conflicto y no el consenso como el corazón de la estructura social moderna. No es solo que convivamos con diversos y múltiples conceptos fragmentados, sino que estos se usan al mismo tiempo para expresar ideales sociales y políticas rivales e incompatibles y para proveernos de una retórica política pluralista, cuya función consiste en ocultar la profundidad de nuestros conflictos. (MacIntyre, 2013a: 310).

El rasgo más llamativo de dicha crisis es la imposibilidad de alcanzar consensos racionales en cuestiones fundamentales, desde la justicia hasta el aborto, pasando por la legitimidad de la pena de muerte o la naturaleza del bien común (MacIntyre, 2013a: 17-39). La causa de este fracaso radica en la pérdida de la teleología aristotélica que había sostenido durante siglos la ética occidental. Como explica MacIntyre, en la tradición antigua y medieval las normas morales se fundamentaban en el *telos* del ser humano, es decir, en su plenitud o fin último. La modernidad, en cambio, con el rechazo de la metafísica aristotélica y de la “biología teleológica”, desarraigó las normas de su contexto original (Montoya Camacho & Giménez Amaya, 2024a: 33-42). De este modo, “la pérdida generalizada de una comprensión práctica compartida de la estructura teleológica de la naturaleza y la actividad humana en el umbral del mundo moderno [...] fue resultado de una pérdida anterior de un modo compartido de vida práctica” (MacIntyre, 2013b: 30). Como indica Rodríguez Duplá:

Responsable de este naufragio del discurso moral fue el advenimiento de la modernidad, que trajo el rechazo de la tradición aristotélica, o más bien de partes esenciales de ella. Las normas morales se habían justificado hasta entonces como reglas que ayudaban al ser humano a alcanzar su plenitud, su *telos*. El abandono moderno de la concepción teleológica de la naturaleza, hasta entonces dominante, privó a la ética de este argumento legitimador. Sin embargo, las normas morales no perdieron de inmediato su vigencia, sino que, absurdamente desgajadas de la cosmovisión que les daba sentido, siguieron dominando las conciencias. No es de extrañar que los posteriores intentos ilustrados de justificar racionalmente la moral se vieran abocados al fracaso: intentaban salvar las ramas habiendo talado el tronco. Por cierto, que esta sentencia condenatoria alcanza de lleno al individualismo liberal y a la creencia en los derechos naturales. Creer en ellos, dirá MacIntyre, es como creer en unicornios (Rodríguez Duplá, 2001: 209).

MacIntyre sostiene que la Ilustración intentó reemplazar esta fundamentación teleológica con una justificación puramente racional, independiente de tradiciones concretas (Bello Rodríguez & Giménez Amaya, 2018: 141-191). Sin embargo, el resultado fue un fracaso, pues ni Kant, ni Hume, ni Bentham pudieron ofrecer argumentos compartidos que sirvieran de base universal. Así, para MacIntyre, los proyectos morales de la Ilustración estaban destinados al fracaso desde el principio,

porque intentaban encontrar un sustituto secular de la teleología aristotélica (Madigan, 2024: 1-77). El resultado de este fracaso no fue la neutralidad, sino la hegemonía de una ética reducida a expresiones de preferencia, es decir, el emotivismo (MacIntyre, 2013a: 40-55).

El emotivismo constituye, para MacIntyre, la expresión perfecta de la crisis moral en la cultura moderna, y la define como “una forma de cultura en la que los que hacen afirmaciones morales creen que están apelando a algún tipo de norma moral independiente de sus propias preferencias y sentimientos, aun cuando, de hecho, no exista el tipo concreto de norma moral a la que están apelando y, por consiguiente, se limitan exclusivamente a expresar sus propias experiencias y sentimientos de forma enmascarada” (MacIntyre, 1990: 90). Es decir, los sujetos emotivistas no poseen un contenido objetivo ni apelan a normas impersonales, sino que funcionan como manifestaciones disfrazadas de la subjetividad. MacIntyre formula la expresión social del emotivismo, y sus consecuencias morales, de la siguiente manera:

¿Cuál es la clave del contenido social del emotivismo? De hecho, el emotivismo entraña dejar de lado cualquier distinción auténtica entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras [...]. Los juicios de valor en el fondo no pueden ser tomados sino como expresiones de mis propios sentimientos y actitudes, tendentes a transformar los sentimientos y actitudes de otros. No puedo apelar en verdad a criterios impersonales, porque no existen criterios impersonales. Yo puedo creer que lo hago y quizá otros creen que lo hago, pero tales pensamientos siempre estarán equivocados. La única realidad que distingue el discurso moral es la tentativa de una voluntad de poner de su lado las actitudes, sentimientos, preferencias y elecciones de otro. Los otros son siempre medios, nunca fines (MacIntyre, 2013a: 40-41).

Por tanto, MacIntyre va más allá de mostrar las consecuencias sociales de esta concepción y las dirige a un plano ético: en una cultura emotivista, las relaciones sociales se convierten en escenarios de manipulación. De este modo, el juicio moral no es más que un intento de influir en las emociones o actitudes del otro.

Este diagnóstico explica por qué los desacuerdos morales contemporáneos parecen interminables e irreductibles: si los juicios éticos no son más que expresiones

emotivas y subjetivas, no existe posibilidad real de deliberación racional. Así, la moralidad se convierte en una especie de “engaño institucionalizado”, donde todos fingen sostener normas universales, pero en el fondo se trata de preferencias personales (MacIntyre, 1990: 90).

La crítica macintyreana al emotivismo se enmarca en una dimensión filosófica y cultural más amplia. En primer lugar, desde el plano de la filosofía, MacIntyre critica el ‘expresivismo’ como una versión actualizada del denominado emotivismo moral que tiene sus raíces en el filósofo empirista Hume. En el fondo viene a indicar que las convicciones éticas no son más que ‘expresiones’ de compromisos éticos prerracionales –considerados esencialmente como emocionales o emotivos– que producen los hechos que juzgamos, y no, en cambio, la indagación racional práctica de su contenido de verdad. Así, cuando MacIntyre describe el ‘expresivismo’, en el fondo, está criticando una valoración moral del ser humano exclusivamente basada en datos empíricos o en valoraciones empíricas de corte emotivo (MacIntyre, 2017: 46-58).

Desde el punto de vista de la cultura, el emotivismo se caracteriza por la exaltación de la autonomía individual y la reducción de la vida moral a la satisfacción de deseos inmediatos. Postura totalmente opuesta a la afirmada por el filósofo escocés (Hernández González , 2022: 47-57). En efecto, MacIntyre muestra cómo en las sociedades liberales avanzadas las elecciones personales tienden a justificarse no por referencia a un bien humano compartido, sino por su congruencia con un proyecto de vida individualista, gobernado por deseos que no se rigen por la vida virtuosa, y desligados de toda teleología común (MacIntyre, 2013a: 40-86). Esto genera el ya mencionado campo de conflictos irreconciliables, en el que cada uno actúa según su propio criterio sobre lo que es racionalmente justificable, pero donde esos criterios son, a la vez, incomparables con los de otros sujetos (MacIntyre, 2013a: 19-39).

Pero la crítica de MacIntyre al emotivismo no desemboca en un simple pesimismo. Como subraya Oakes, su propuesta se completa con una alternativa

positiva: la reconstrucción de la vida moral a partir de las virtudes y de la tradición (Oakes, 1996: 22-26). A partir de *Animales racionales y dependientes*, este proyecto se enriquece considerablemente con una reflexión novedosa sobre la vulnerabilidad y la dependencia humanas (MacIntyre, 2001: 81-195). Para MacIntyre, la vulnerabilidad y la dependencia no son meras categorías abstractas, sino realidades que todos los individuos experimentan en algún momento de su vida y de manera impredecible. Esto podría llevar a la sociedad a repensar colectivamente el bien común en términos que sitúen, en el centro de la deliberación ética, la realidad y la dignidad de aquellos que más requieren del cuidado y la reciprocidad. MacIntyre lo expresa de esta manera:

Mi intención es imaginar una sociedad política que parta del hecho de que la discapacidad y la dependencia es algo que todos los individuos experimentan en algún momento de su vida y de manera impredecible, por lo que el interés de que las necesidades que padecen las personas discapacitadas sean adecuadamente expresadas y atendidas no es un interés particular, no es el interés de un grupo específico de individuos concretos y no de otros, sino que es el interés de la sociedad política entera y esencial en su concepto del bien común (MacIntyre, 2001: 154).

Por tanto, el ser humano, como ‘animal racional y dependiente’, necesita de los demás no solo en la infancia, sino a lo largo de toda su vida. Desde esta perspectiva, la tesis central de MacIntyre en *Animales racionales y dependientes* puede enunciarse de la siguiente manera: la vulnerabilidad y la dependencia son características universales que deben reconocerse como fundamentos culturales de la ética y la política. De acuerdo con este punto de vista, la bondad y la realización personal no se alcanzan a través del mero individualismo ni de la acumulación de bienes materiales que incrementen el poder, sino a través del ejercicio de virtudes que proliferan precisamente en el entramado de relaciones de dar y recibir. Es en este entramado donde se articula la justa generosidad, expresión de un adecuado equilibrio entre querer dar y saber recibir, unidas ambas acciones por la condición vulnerable que comparten emisor y receptor.

Sin embargo, para MacIntyre, la justa generosidad no representa una simple vuelta al *ethos* de la *polis* aristotélica, ni un nostálgico rescate de la comunidad antigua: se entiende que la narrativa histórica tiene toda la fuerza de una evidencia, permitiéndonos ver que no vivimos en la Grecia clásica ni en la Europa medieval. Es en este contexto donde surge la noción de “justa generosidad”, que MacIntyre desarrolla inspirado tanto en la tradición aristotélica como en Tomás de Aquino y en algunas culturas comunitarias (MacIntyre, 2001: 145-151). Se trata de una virtud que integra tres dimensiones: la justicia, en cuanto da a cada cual lo que se le debe; la misericordia, en cuanto atiende a la necesidad extrema del otro sin condiciones; y la amistad, en cuanto reconoce al otro como semejante y digno de cuidado. Como afirma MacIntyre, “hay cosas exigidas por la liberalidad, pero no por la justicia, hay lo que se debe por compasión, pero no por caridad; pero, por lo general, las virtudes requieren acciones que sean a la vez justas, generosas, benéficas y que se realicen por compasión” (MacIntyre, 2001: 143-144).

Frente al individualismo moderno que propicia una cultura emotivista, la justa generosidad pone de relieve la reciprocidad: dar y recibir son actos igualmente virtuosos. En palabras de Alasdair MacIntyre: “cuando faltan las virtudes de la justa generosidad y la deliberación común, las comunidades son siempre propensas a corromperse por la estrechez de miras, la complacencia, el prejuicio contra los extraños y por una diversidad de otras deformaciones, incluyendo las que se derivan del culto a la comunidad” (MacIntyre, 2001: 167). Por el contrario, cuando esta virtud se ejerce, la comunidad se abre a la hospitalidad y al cuidado de los más vulnerables, superando los límites de una supuesta autosuficiencia aristotélica (MacIntyre, 2001: 149-150).

Esta caracterización, sin embargo, exige una precisión conceptual adicional si se quiere captar el alcance propiamente innovador de la propuesta de MacIntyre. Más que oponerse frontalmente a la distinción moderna entre justicia y generosidad, su planteamiento muestra la insuficiencia de ese esquema al reconstruir la vida moral desde la dependencia. Ahora bien, la novedad de la justa generosidad en su

pensamiento no puede comprenderse adecuadamente si se mantiene la oposición moderna –y en parte también clásica– entre justicia y generosidad como virtudes separadas e incluso tensionales. En efecto, mientras que la justicia ha sido tradicionalmente entendida como la virtud que regula lo debido en términos de estricta reciprocidad, la generosidad ha sido interpretada como un excedente supererogatorio, ajeno al ámbito de la obligación. Sin embargo, esta distinción presupone un modelo de sujeto autosuficiente que no se corresponde con la antropología que MacIntyre propone. Desde la condición del ser humano como “animal racional y dependiente”, la experiencia de la vulnerabilidad compartida desdibuja la frontera entre lo debido y lo dado, no porque la suprima, sino porque muestra que, en contextos de dependencia, lo debido incluye formas de don no reducibles a la equivalencia. En este sentido, la justa generosidad no amplía la justicia: redefine sus condiciones de inteligibilidad, al poner de manifiesto que solo en el marco de relaciones de interdependencia puede comprenderse adecuadamente qué es lo que, en rigor, se debe a cada uno (Montoya Camacho, 2026: 113-148). Esto implica que la justa generosidad no debe entenderse como una virtud entre otras, sino como el principio que hace inteligible el ejercicio mismo de la justicia en contextos de vulnerabilidad, condición que, como hemos señalado siguiendo a Alasdair MacIntyre, es constitutiva del ser humano.

En este marco, la justa generosidad no es la yuxtaposición de dos virtudes, sino su integración en una práctica unitaria de reconocimiento del otro (Montoya Camacho & Giménez Amaya, 2024b: 139-154). Dicha integración solo es posible si se asume, en primer lugar, la vulnerabilidad como condición constitutiva de la vida humana y, en segundo lugar, la estructura asimétrica del dar y recibir. En efecto, para MacIntyre, toda relación de dependencia incluye momentos en los que el sujeto no puede devolver en términos equivalentes lo recibido, lo que rompe el esquema contractual de reciprocidad estricta. Esta asimetría no invalida la justicia, sino que la profundiza: la obliga a incorporar en su propio núcleo prácticas de cuidado,

paciencia y sostenimiento del otro que no pueden ser plenamente compensadas. De este modo, la justa generosidad expresa una racionalidad práctica en la que dar y recibir no son actos opuestos, sino dimensiones complementarias de una misma estructura moral, fundada en el reconocimiento de la interdependencia humana (Montoya Camacho, 2026: 113-148).

En este sentido, la justa generosidad se presenta como el antídoto contra la cultura emotivista. Mientras el emotivismo reduce la moral a la manipulación de sentimientos, la justa generosidad promueve el reconocimiento objetivo de la vulnerabilidad compartida y el cultivo de virtudes orientadas al bien común en la cultura actual. Así, el cuidado del otro deja de ser un mero sentimiento pasajero para convertirse en una práctica social y política fundamental. Se trata, por tanto, de alcanzar una concepción de la vulnerabilidad y la dependencia humana que vaya más allá de su consideración emotiva y sentimental.

De este modo, la crítica macintyreana al emotivismo revela que la crisis moral de la cultura moderna no se debe solo a un déficit de acuerdos, sino a la pérdida de un horizonte teleológico compartido y la conciencia de la vulnerabilidad por parte de los miembros de una sociedad. En una cultura emotivista, los juicios morales se degradan a meras expresiones de preferencia, y la vida dentro de una comunidad se reduce a un campo de manipulación en el que las decisiones humanas pueden decantar en la destrucción de la vida, especialmente de los seres más frágiles. Sin embargo, MacIntyre no se limita a denunciar, sino que propone un camino alternativo: la recuperación de la ética de la virtud, enriquecida por la conciencia de nuestra vulnerabilidad y dependencia.

La virtud de la justa generosidad constituye, de este modo, el eje de la propuesta macintyreana para la superación de una cultura emotivista. Al integrar justicia, misericordia y amistad, esta virtud contrarresta el emotivismo, porque devuelve objetividad a la vida moral y orienta las relaciones sociales hacia el cuidado y el bien común (Montoya Camacho & Giménez Amaya, 2024b: 139-154). De esta manera, frente a la fragmentación de la modernidad, la justa generosidad –la

cual implica la conciencia de la vulnerabilidad propia y ajena, y la deliberación en base a ella– aparece como un pilar para reconstruir comunidades éticas capaces de deliberar racionalmente, y de mantener prácticas de reciprocidad que sostengan la defensa de la vida de seres humanos indefensos (Montoya Camacho, 2025: 12-20).

En definitiva, el pensamiento de MacIntyre muestra que la salida a la crisis moral contemporánea no se encuentra en nuevos consensos procedimentales ni en la mera tolerancia de preferencias divergentes. Para él, dicha salida se dará por el enriquecimiento de la cultura contemporánea a través de una racionalidad distinta de la que se ha postulado en la moral moderna. En este sentido, la recuperación de la vida virtuosa en comunidad es de suma importancia. En esa vida, la justa generosidad no es una opción marginal, sino la clave individual y cultural para reconectar la moral con la verdad de la condición humana: nuestra vulnerabilidad y nuestra dependencia mutua.

## **5. MacIntyre y Cassirer: mito, crisis, tradición y la necesidad de una racionalidad encarnada**

La confrontación con la modernidad, en la que la razón se desgaja de la vida afectiva y de la experiencia simbólica, constituye el punto de encuentro más significativo entre Ernst Cassirer y Alasdair MacIntyre. A pesar de la distancia cronológica y disciplinar, ambos diagnostican la crisis contemporánea como una ruptura antropológica: la incapacidad de mantener la unidad entre racionalidad, afectividad y formas de vida comunitaria. Esta fractura abre el camino tanto al dominio de mitologías políticas manipuladoras –como en el nazismo analizado por Cassirer– como al emotivismo moral descrito por MacIntyre, en el que las relaciones quedan expuestas a la manipulación.

La coincidencia no es circunstancial, sino que se funda en un interés compartido por la biología humana y por la comprensión del hombre como ser encarnado. Cassirer lo desarrolla a través de su teoría de las formas simbólicas como

mediaciones que configuran el acceso al mundo, enraizadas en la vida afectiva; MacIntyre sitúa en el centro la vulnerabilidad y dependencia propias de nuestra condición animal. En ambos casos, la razón no es un principio abstracto, sino que se constituye en prácticas, símbolos y vínculos comunitarios atravesados por la corporeidad.

Cassirer sostiene que el mito no es un residuo irracional, sino una forma originaria de pensamiento, tan fundamental como el lenguaje o el arte. En él, emoción y razón se entrelazan configurando una racionalidad expresiva que, mediante ritos y narraciones, otorga cohesión a la comunidad. Sin embargo, advierte que, cuando esta función se absolutiza sin orientación ética, puede degenerar en manipulación. Su análisis del nazismo muestra cómo el mito político transformó miedos y resentimientos en fuerzas colectivas que anularon la pluralidad cultural. El mito solo se preserva de la violencia cuando permanece vinculado a la justicia y al respeto de la dignidad humana.

En paralelo, MacIntyre diagnostica la modernidad como fragmentada por el emotivismo: los juicios morales se reducen a preferencias subjetivas convertidas en luchas de poder. Esta deriva se origina en la ruptura con la teleología aristotélica, que dejó las normas como fragmentos sin fundamento. Su propuesta no es un retorno nostálgico, sino la reconstrucción de la vida moral en torno a prácticas y virtudes comunitarias. En *Animales racionales y dependientes* propone la “justa generosidad”, virtud que integra justicia, misericordia y amistad y que, fundada en la vulnerabilidad compartida, articula una racionalidad encarnada orientada al cuidado y al bien común.

La afinidad entre Cassirer y MacIntyre muestra que, cuando la racionalidad se debilita, las emociones colectivas tienden a absolutizarse y ser manipuladas. En ambos diagnósticos, la modernidad aparece como un fracaso en la tarea de mantener la unidad entre razón y vida. Pero la relación entre ambos es también de complementariedad. Cassirer ofrece una teoría de la racionalidad simbólica; MacIntyre, una ética de la racionalidad práctica encarnada en virtudes. En el

primero, la racionalidad práctica encarnada es condición para que la cultura no se reduzca a manipulación; en el segundo, para que la moralidad no se disuelva en subjetivismo.

Ambos se apoyan, además, en un trasfondo biológico: Cassirer reconoce el origen afectivo del mito; MacIntyre subraya la base psicobiológica de nuestra dependencia (Esparza, 2019b; 2020: 205–230; MacIntyre, 2006: 86–103; Galindo, 2024: 89–119). La biología se convierte así en el suelo que permite comprender la racionalidad como proceso encarnado. Así, desde esta lectura conjunta, la crisis moderna puede entenderse como un ‘paraíso perdido’: no la añoranza de un pasado histórico, sino la pérdida de una comprensión adecuada de la racionalidad necesaria para entender la naturaleza humana. Cassirer la describe como ‘anarquía del pensamiento’ surgida de la fragmentación del saber; MacIntyre, como pérdida de la teleología que daba inteligibilidad a las normas, desembocando en el emotivismo. En ambos casos, no se trata de nostalgia, sino del reconocimiento de que la unidad de la vida humana solo es pensable desde una racionalidad encarnada en símbolos, prácticas y tradiciones. En este horizonte, la vulnerabilidad no es marginal, sino el eje desde el cual se comprende tanto la pérdida como la posibilidad de restauración (Montoya Camacho & Giménez Amaya, 2024c: 119-141).

En efecto, la vulnerabilidad humana invita a comprender la fragilidad corporal –enfermedad, envejecimiento, muerte– no como defecto, sino como condición constitutiva. El ‘paraíso perdido’ no designa solo la quiebra teórica, sino la desarticulación de las formas prácticas mediante las cuales aprendemos a dar y recibir en contextos de dependencia. Por ello, la recuperación de la racionalidad práctica exige reconfigurar las prácticas sociales en las que es posible una reciprocidad no reducible a la equivalencia. En este horizonte, la justa generosidad aparece no como virtud añadida, sino como la forma concreta en que se reconstruye la inteligibilidad de la justicia en condiciones de interdependencia.

Por tanto, este 'paraíso perdido' no puede recuperarse mediante teorías abstractas ni consensos procedimentales, sino a través de tradiciones vivas que integren razón y afectividad, justicia y vulnerabilidad, símbolo y práctica. Cassirer ofrece la vía del autoconocimiento simbólico; MacIntyre, la de la virtud comunitaria orientada al bien común. En este entramado, la justa generosidad se configura como mediación ética entre vulnerabilidad y justicia, evitando tanto la dominación como la reducción del cuidado a emotividad.

En este sentido, la pérdida del 'paraíso' de la racionalidad práctica se manifiesta, en último término, como incapacidad para articular formas justas de dar y recibir; su recuperación exige, por ello, la reconstrucción de prácticas de justa generosidad como condición de posibilidad de una racionalidad práctica compartida.

## **6. Conclusión: tradición viva y racionalidad encarnada**

La lección conjunta de Cassirer y MacIntyre es que la modernidad ha fracasado en su intento de separar razón y vida. La cultura emotivista y los mitos políticos muestran cómo, en ausencia de una racionalidad encarnada, la emoción se convierte en principio absoluto de cohesión, con consecuencias devastadoras. Frente a ello, ambos autores insisten en que la vida cultural y moral solo puede sostenerse en tradiciones vivas que integren la dimensión simbólica, la normatividad de la virtud y la conciencia de la vulnerabilidad.

Cassirer demuestra que el mito no es irracionalidad pura, sino forma originaria de pensamiento que debe vincularse con la justicia para no degenerar en manipulación. MacIntyre enseña que la virtud de la justa generosidad, nacida de la vulnerabilidad compartida, puede devolver objetividad y cohesión a la vida moral. Así, lo simbólico y lo ético se revelan como dos dimensiones de una misma racionalidad práctica.

En suma, más que paralelismos externos, existe entre ambos pensadores una relación intrínseca: ambos afirman que solo una racionalidad encarnada –arraigada en la biología, expresada en símbolos, sostenida en prácticas y orientada al cuidado mutuo– puede ofrecer una salida a la crisis moderna. El horizonte no es un regreso nostálgico al pasado, sino la construcción de comunidades capaces de narrar, simbolizar y vivir de nuevo la unidad de razón y vida que la modernidad ha perdido.

## Referencias.

- Bello Rodríguez, H. J. & Giménez Amaya, J. M. (2018). *Valoración ética de la modernidad según Alasdair MacIntyre*. Pamplona: EUNSA.
- Capeillères, F. (2015). Cassirer on the “Objectivity” of Evil. The Symbolic Constitution of *Der Mythos des 20 Jahrhunderts*. En J. T. Friedman & S. Luft (eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment*. Berlín: De Gruyter Brill.
- Cassirer, E. (1947). *El mito del estado*, Eduardo Nicol (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1965). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Armando Morones (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de las formas simbólicas. II: El pensamiento mítico*, Armando Morones (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2007). *Aufsätze und kleine Schriften (1941–1946)*. En B. Recki (ed.), *Ernst Cassirer. Werke*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Esparza, G. A. (2017). Ernst Cassirer: una fenomenología del autoconocimiento en el marco de la tensión vivencial y espiritual. *Agora – Papeles de filosofía* 36 (1): 149-169.
- Esparza, G. A. (2019a). Forma y legalidad del conocimiento mítico en Ernst Cassirer. En C. C. Calabrese, G. Esparza y E. Junco (eds.), *Mito, conocimiento y acción. Continuidad y cambio en los procesos culturales*. New York: Peter Lang.
- Esparza, G. A. (2019b). Ernst Cassirer: una fundamentación biológica de la definición del ser humano como “animal simbólico”. *Revista de filosofía Open Insight* 10 (18).
- Esparza, G. A. (2020). Cuerpo y símbolo en Ernst Cassirer: la función orgánica en la conformación del mundo cultural. *Trans/Form/Ação* 43: 205-230.
- Galindo Cruz, P. (2024). *La vulnerabilidad como origen de la obligación política*. Pamplona: EUNSA.

- Giménez Amaya, J. M. & Lombo, J. Á. (2022). Dependencia y vulnerabilidad en la ética de Alasdair MacIntyre. En F. J. de la Torre, M. Loria y L. Nontol (eds.), *Cuarenta años de after virtue de Alasdair MacIntyre*. Madrid: Dykinson.
- Hernández González, Sandra. (2022). MacIntyre, el deseo y las virtudes. En F. J. de la Torre, M. Loria y L. Nontol (eds.), *Cuarenta años de after virtue de Alasdair MacIntyre*. Madrid: Dykinson.
- MacIntyre, A. (1990). Después de “Tras la virtud”. *Atlántida* 4: 87-95.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Beatriz Martínez de Mugía (trad.). Barcelona: Paidós.
- MacIntyre, A. (2006). What is a human body? En *The Tasks of Philosophy, Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2013a). *Tras la virtud*. Amelia Valcárcel (trad.). Barcelona: Austral.
- MacIntyre, A. (2013b). On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century. En Fran O’ Rouke (ed.), *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (2017). *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico, y la narrativa*. David Cerdá (trad.). Madrid: Rialp.
- Madigan S. J., A. (2024). *Contemporary Aristotelian Ethics: Alasdair Macintyre, Martha Nussbaum, Robert Spaemann*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Montoya Camacho, J. M. (2025). Trascendentales metafísicos, teleología y vulnerabilidad: complementariedad antropológica de dos versiones de la unidad vital de los fines de la acción humana. *Conocimiento y acción*, 1-23.
- Montoya Camacho, J. M. (2026). Vulnerabilidad, dependencia y la “justa generosidad”: recuperación de la vida virtuosa en la sociedad actual según Alasdair MacIntyre. En J. M. Giménez Amaya, J. M. Montoya Camacho y E. Villanueva Cruz (eds.), *Alasdair MacIntyre y la modernidad*. Pamplona: EUNSA, 113-148.
- Montoya Camacho, J. M. & Giménez Amaya, J. M. (2024a). *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación: Apuntes para una antropología de la vulnerabilidad*. Madrid: Dykinson.
- Montoya Camacho, J. M. & Giménez Amaya, J. M. (2024b). La virtud de la “justa generosidad” en las relaciones sociales según Alasdair MacIntyre. En J. de la Torre, M. Loria y L. Nontol, *La política del bien común en MacIntyre*. Madrid: Dykinson.
- Montoya Camacho, J. M. & Giménez Amaya, J. M. (2024c). The recovery of the desire for salvation: foundations for a narrative Dynamic Theodicy model based on the concept of bodily vulnerability. *Scientia et Fides* 12: 119-141.
- Montoya Camacho, J. M. & Giménez Amaya, J. M. (2025). *Encubrimiento y verdad: Algunos rasgos diagnósticos de la sociedad actual*. Pamplona: EUNSA.
- Oakes, E. T. (1996). The achievement of Alasdair MacIntyre, *First Things* 65: 22-26.
- Rodríguez Duplá, L. (2001). *Ética*. Madrid: BAC.