Pontificia Universidad Católica Argentina

Facultad de Ciencias Sociales

El diálogo entre tradiciones y culturas en el pensamiento de Alasdair MacIntyre y Charles Taylor

Mauro Javier Saiz

Fecha de presentación: 26 de abril de 2019

Pontificia Universidad Católica Argentina

Facultad de Ciencias Sociales

El diálogo entre tradiciones y culturas en el pensamiento de Alasdair MacIntyre y Charles Taylor

Mauro Javier Saiz

Director: Dr. Joaquín Migliore

Co-directora: Dra. María Liliana Lukac

Fecha de presentación: 26 de abril de 2019

ÍNDICE

Introducción 1

Capítulo 1. Revisión de literatura y marco teórico..... 7

Capítulo 2. Metafísica, epistemología y lenguaje 51

Capítulo 3. Identidad, racionalidad práctica y acción humana 97

Capítulo 4. Comunidad, tradición y política 149

Capítulo 5. Educación 237

Capítulo 6. Religión y secularización 267

Capítulo 7. Racionalidad, diálogo, debate..... 307

Conclusión..... 367

Referencias bibliográficas 375

INTRODUCCIÓN

Una miríada de fenómenos en diversos escenarios y niveles de agregación nos enfrentan hoy al problema del contacto con aquellos que son diferentes. Son muchos los procesos que confluyen para generar tal situación, entre los que la globalización, las migraciones y el multiculturalismo son ejemplos notables. En un sentido un tanto distinto, no es necesario recurrir al encuentro entre pueblos geográficamente lejanos para hallarnos con la misma situación de ajenidad y dificultad en la comprensión. Ya internamente, las propias sociedades occidentales modernas nacen inmersas en el desafío de la convivencia en la diversidad – desde las guerras religiosas europeas de los siglos XVI y XVII a las sociedades aluviales como Estados Unidos y la propia Argentina. A ello no podemos dejar de agregar otro tipo de distancia cultural, sobre la cual la tradición hermenéutica no ha dejado de llamar la atención: la que media entre textos y personas separadas por el tiempo histórico. De una u otra forma, el mundo contemporáneo parece ser uno irremediablemente plural, donde no hay modo de eludir situaciones que nos fuerzan a un encuentro con lo extraño, que puede aparecer a primera vista irracional o moralmente despreciable. Pero simplemente resignarnos a la intraducibilidad e incomprensión mutua pone una carga excesivamente pesada sobre nuestras comunidades: el acuerdo político fundamental, la posibilidad de una deliberación fructífera y la propia convivencia cotidiana pueden correr riesgo; en última instancia, el resentimiento e incluso la violencia aparecen como una amenaza latente, nunca demasiado alejada, si la experiencia pasada y presente tienen algo que enseñarnos.

Los intentos de respuesta al desafío del pluralismo han sido tan variados como las causas y los diagnósticos. A la par de reacciones prácticas, acomodamientos, objeciones y verdaderas luchas, también el mundo intelectual se ha visto llamado a interpretar la situación y ofrecer una respuesta. En el campo de la filosofía y las ciencias humanas, la línea predominante fue la liberal, aunque este impreciso término acoge dentro de sí propuestas a veces bastante diversas en su justificación. Lo que puede identificarse como carácter común es su individualismo metodológico y ético, su apelación a un tipo de razonamiento universal y, en lo que se refiere al tema de la diferencia cultural, una cierta insensibilidad a la particularidad específica de cada una, oscilando entre una tolerancia indiferente y una traducción naturalista etnocéntrica al lenguaje común.

Pronto, muchas voces críticas se alzaron contra estos paradigmas metafísicos, epistemológicos y antropológicos mayoritarios. Dentro de ese amplio espectro de posturas, en las décadas de 1980 y 1990 adquirió una gran visibilidad en el espacio académico anglosajón aquello que se dio en llamar "comunitarismo".

En su oposición al liberalismo, este movimiento enfatizaba la dimensión esencialmente social del ser humano, su localización particular e histórica, los vínculos estrechos del individuo con la comunidad, tanto a nivel psicológico como político. Olvidar estos marcos y conceptualizar un individuo racional, abstracto y universal, argüían, era no solamente un craso error de comprensión, sino que además había traído nocivas consecuencias prácticas sobre nuestra vida colectiva. Como era de esperarse, dadas estas preocupaciones, el problema acerca del modo adecuado de interpretar y tratar la diversidad moral y política, tanto internamente a las comunidades como entre ellas, no podía dejar de tener un papel crucial en la discusión.

Sin embargo, el comunitarismo nunca constituyó una escuela ni una corriente unificada y homogénea, sino más bien una etiqueta con la que identificar a un número de autores con preocupaciones y críticas similares, aunque a veces trabajando a partir de influencias y tradiciones intelectuales (incluso disciplinas) distintas, y llegando a conclusiones y respuestas variadas de cara a esta situación. La mayoría de los pensadores que fueron, en su momento, incluidos dentro de esta categoría serían insuficientemente descritos mediante la simple apelación a tal título; todos ellos han trabajado en otras áreas temáticas, antes y después del punto álgido del debate liberal-comunitarista. A pesar de ello, incluso en aquel momento era fácil reconocer matices entre sus exponentes.

En esta tesis abordaremos el pensamiento de dos filósofos comunitaristas –a pesar de que ambos rechazaron y buscaron distanciarse de dicho mote, como veremos–, habitualmente considerados como representantes de polos opuestos dentro de este movimiento. Alasdair MacIntyre es uno de los más agudos y radicales críticos del liberalismo y, más en general, de la herencia filosófica, política y social de la Modernidad. Por el contrario, Charles Taylor siempre ha sido tenido por un objetor más moderado, presentando importantes (y reconocidas) afinidades con el liberalismo y apreciando un número de ganancias fruto de los avances específicamente modernos. Nuestro objetivo será comparar el modelo que cada uno de ellos propone para el diálogo entre tradiciones o culturas diversas: qué dificultades encuentran para ello, qué condiciones serían imprescindibles para que tal contacto fuera fructífero, qué resultado

cabe esperar del proceso de interacción y conocimiento mutuo, en qué sentido es posible –si lo es en absoluto– evaluar, comparar y criticar los puntos de vista sostenidos desde una cosmovisión distinta de la propia. A pesar de la distancia que suele reconocerse entre ellos, nos preguntaremos si sus respectivas respuestas a estos interrogantes verdaderamente son incompatibles entre sí o, por el contrario, coinciden y en qué medida.

Ahora bien, ambos intelectuales han tenido una larga y prolífica carrera que cuenta ya varias décadas y que, como decíamos más arriba, apenas puede ser captada por el apelativo de "comunitarismo". A través de todos estos años, podemos identificar etapas, influencias e interlocutores que han ido impactando sobre su pensamiento. Dada la inmensa cantidad de temas y problemas que cada uno ha abordado en algún momento, resultaría vano el intento de exponer sus posturas en lo que hace al diálogo intercultural sin atender al conjunto de sus obras, de donde emerge un cierto espíritu de sistema o, cuanto menos, actitudes interrelacionadas en cada ámbito, que permiten reconstruir una imagen coherente de la realidad y del hombre. En consecuencia, nuestra investigación deberá recuperar dicha imagen global, previo a exponer la respuesta a la pregunta inicial, para evitar así caer en distorsiones y errores de interpretación que han sido frecuentes entre lectores parciales de los autores bajo análisis. En el curso de esta exposición sistemática podremos formarnos una idea precisa, no únicamente de las respectivas concepciones, sino también de los numerosos puntos de contacto y de disenso que emergen en cada uno de los planos tratados.

Con estas consideraciones en mente, a continuación describimos la estructura que adoptará la tesis. En el primer capítulo realizamos una revisión de la literatura relevante para nuestros propósitos. Allí se considera, en primer lugar, la biografía de los dos filósofos, entrecruzando la narración de su vida con la presentación cronológica de sus obras más importantes. Esta forma de exposición permitirá situar contextualmente los trabajos citados, apreciar su evolución en el tiempo y también visualizar los paralelismos existentes entre ellos, no solamente a nivel teórico sino también experiencial. El capítulo continúa con una revisión de la literatura secundaria. En virtud de las obvias limitaciones de espacio, no ofrecemos un listado exhaustivo –aunque sí se indican fuentes donde se puede acceder al mismo–, sino que mencionamos las obras más completas y actualizadas sobre el pensamiento general de cada autor, así como algunas de las de mayor profundidad e impacto sobre aspectos específicos, para terminar con los (notablemente escasos) trabajos comparativos entre ambos que existen

hasta el momento. Finalmente, el capítulo concluye con una presentación del método que emplearemos en el curso de toda la investigación.

A partir de allí, cada uno de los capítulos subsiguientes se detiene sobre uno o unos pocos aspectos sustantivos de la obra de los pensadores, siempre procediendo de manera comparativa – lo cual, sostendremos, es parte esencial del modelo que buscamos construir. El segundo comienza por un abordaje sobre dimensiones más teóricas o abstractas, como lo son la metafísica, la epistemología y la filosofía del lenguaje. Como argumentaremos en su momento, los propios autores sugieren la relevancia de esclarecer la postura que uno adopta en estos planos, debido a las cruciales repercusiones que ello conlleva en los niveles más prácticos del planteo, promoviendo o justificando *a priori* ciertas opciones y cursos de acción, ocultando o excluyendo otros. A la vez, la propia relación entre ontología y epistemología (y la incorrecta prioridad que muchas corrientes contemporáneas le han dado a la segunda sobre la primera) están en la raíz de una serie de dificultades teóricas y prácticas en otros ámbitos.

El tercer capítulo aborda más directamente la concepción antropológica de los autores: su caracterización del ser humano, ciertas notas universales del mismo, la estructura de su razonamiento práctico y la formación de su identidad, así como las consecuencias que tal imagen trae aparejada para el método que las ciencias sociales deban adoptar, si han de comprender adecuadamente dicho objeto de estudio. Uno de los rasgos fundamentales que los filósofos estudiados comparten en este sentido es su definición del hombre como una criatura esencialmente sociable y constituida por su interacción con otros significativos. Esto nos conduce inmediatamente al capítulo cuarto, que complementa al anterior al desarrollar la dimensión comunitaria. En este (extenso) capítulo tratamos una amplia cantidad de temas conexos, como la ya mencionada centralidad de lo social, pero también el carácter histórico de las comunidades humanas, la evaluación que cada autor realiza de la transición a la Modernidad y el proyecto político que cada uno busca defender a partir de ese diagnóstico – aquí emergerán muchos de los desacuerdos más importantes entre ellos, por lo que será importante identificar el grado de la contradicción y potenciales estrategias de conciliación de los respectivos puntos de vista. Entre estas consideraciones, una de las contribuciones cruciales de este capítulo es la de intentar delimitar lo que nuestros autores entienden por “tradición” y “cultura”, qué estructura presentan, cómo evolucionan en el tiempo, qué impacto tienen sobre nuestra vida cotidiana y sobre nuestra aprehensión de la realidad natural y social.

En el capítulo quinto nos adentramos en un área conexa: la educación. MacIntyre muy especialmente ha reflexionado abundantemente sobre este tema en los años recientes, pero para ambos filósofos la educación es una pieza central, tanto para la formación de las personas en el marco de una tradición como para proveer las herramientas y constituir los espacios favorables a la puesta en práctica del diálogo y debate entre ellas.

El sexto capítulo parece desviarse marginalmente del curso del argumento, para considerar las opiniones de estos autores en materia de religión y secularización. La inclusión de estos temas se explica, por una parte, porque ambos son declaradamente católicos y esto muchas veces ha suscitado interpretaciones críticas entre aquellos que creen ver en sus propuestas teóricas indebidas interferencias de sus convicciones personales. Por otro lado, los trabajos de Taylor durante las últimas dos décadas, incluyendo algunas de sus obras más importantes, han versado en gran medida sobre el tema de la secularización, que se convierte así en parte del análisis más amplio sobre los rasgos, virtudes y defectos de las sociedades occidentales modernas. De este modo, la pregunta sobre el legítimo papel que lo religioso (su lenguaje, sus modos de argumentación, sus criterios y sus prescripciones morales) pueda o deba ocupar en las sociedades contemporáneas se convierte en una pieza más en la reconstrucción teórica de nuestra situación contemporánea, así como uno de los ámbitos donde se evidencia la necesidad de un modelo que permita conectarnos con quienes se expresan en términos diferentes y, a primera vista, incompatibles.

Finalmente, en el capítulo séptimo volvemos a nuestra pregunta original al integrar los conceptos, discusiones y tomas de posición desarrollados a lo largo de toda la tesis en la exposición y discusión de las respectivas propuestas para el diálogo y el debate inter-tradicional o intercultural.

Habiendo identificado e intentado resolver las contradicciones (reales o aparentes) en cada área temática analizada en las secciones anteriores, aquí también será necesario un trabajo de compatibilización, por cuanto todas esas divergencias previas repercuten en este último nivel. Así, concluimos reconstruyendo un modelo sintético que, es nuestra intención demostrar, recoge las principales intuiciones de cada autor y pretende contribuir al desarrollo teórico y práctico del diálogo intercultural, enunciando las condiciones estructurales, personales y sociales necesarias para que el debate sea fructífero.

CAPÍTULO 1. REVISIÓN DE LITERATURA Y MARCO TEÓRICO

Para llevar adelante este estudio, indudablemente la fuente privilegiada será la obra de los propios autores bajo análisis. Sin embargo, cabe señalar que tanto Taylor como MacIntyre son filósofos profesionales con una larga trayectoria y una vastísima producción. Cada uno cuenta en su haber con múltiples libros y varias decenas de artículos académicos, sin mencionar conferencias, entrevistas y notas de opinión en medios de difusión. Adicionalmente, cada uno de ellos se ha granjeado cierto renombre y reconocimiento en el ámbito intelectual, excediendo notablemente los límites del mundo anglosajón, que muchas veces funciona como un espacio cerrado sobre sí mismo, sea para diferenciarse de la tradición "continental" europea, como de otros espacios geográficos e intelectuales. El pensamiento de ambos autores ha impactado en el debate filosófico contemporáneo, pero también ha tenido alguna recepción en las ciencias sociales, como la antropología, la educación, la sociología, la psicología y la ciencia política, por mencionar sólo algunas. Este éxito en trascender las fronteras disciplinarias y geográficas –que, como veremos, es una intención explícita de estos pensadores– tiene como consecuencia la existencia de una abundante literatura secundaria, que recoge, critica y avanza las posiciones y propuestas teóricas de cada uno.

En este capítulo comenzamos presentando los principales hitos de la producción intelectual de MacIntyre y Taylor. Como se podrá apreciar mejor en los capítulos siguientes, uno de los puntos en común entre sus perspectivas es la insistencia en el carácter inevitablemente histórico de la interpretación del pensamiento y acción humanos. En consecuencia, la mencionada presentación no podría sino fundirse con su narración biográfica, que permite identificar más claramente sus influencias, sus adversarios teóricos, su contexto social e intelectual y la evolución de sus proyectos a lo largo del tiempo.

En la sección subsiguiente seleccionaremos las piezas más importantes de la literatura secundaria, sea de carácter general, específicamente orientadas a un aspecto o tema específico, o bien la producción comparativa entre ambos autores, la cual es más escasa. Ello permitirá justificar la utilidad y el aporte del presente estudio, que pretende focalizar una dimensión relativamente poco trabajada desde este punto de vista comparativo.

Finalmente, la tercera sección del capítulo explica el método general desde el cual se abordará el estudio de los dos filósofos, la estructura que adoptará el trabajo y la hipótesis central que lo orienta.

1.1 Vida y obra. Una revisión biográfica de la literatura primaria.

1.1.1 Alasdair MacIntyre[1]

Alasdair Chalmers MacIntyre nació en 1929, en la ciudad de Glasgow, Escocia. Su padre, Eneas John MacIntyre, provenía de una familia protestante de Irlanda del norte, mientras que su madre, Margaret Chalmers, era de familia escocesa. Ambos eran médicos de clase media. Muy pronto, la familia se desplazó a Londres, en Inglaterra. Allí, en Surrey, cursó sus estudios en el Epson College. A los dieciséis años, MacIntyre fue admitido al Queen Mary College de la Universidad de Londres, donde obtuvo un título de bachillerato con honores en Clásicos. Durante este período despertó su interés por la filosofía y asistió a algunos seminarios y charlas dadas por algunas de las figuras del ambiente filosófico del momento, como A. J. Ayer. Tras graduarse, decidió inscribirse en el programa de maestría en filosofía de la Universidad de Manchester (el único posgrado en filosofía existente en ese momento en Inglaterra [D'Andrea 2006, xvii]).

De su infancia, adolescencia y primeros años universitarios hay varios elementos que merecen ser destacados, ya que resultan iluminadores de los intereses e influencias que el joven MacIntyre conservaría durante el resto de su vida.

Mencionemos, en primer lugar, el peso que tuvieron las dos culturas distintas en las que se vio inmerso desde su niñez. Por un lado, durante sus primeros años en Escocia y también en el tiempo pasado en Irlanda –tras la muerte de su padre, su madre se

[1] El propio MacIntyre ha hecho escasas pero iluminadoras reflexiones autobiográficas. Las más importantes entre ellas se dieron con ocasión de entrevistas: con Giovanna Borradori y con la revista *Cogito* (ambas reeditadas en Knight 1998), así como otra con Ricardo Yepes Stork (1990). También ver su Dewey Lecture, *On Not Knowing Where You Are Going* (2010) y la conferencia *On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century*, dictada en el marco de una jornada en su honor organizada en el University College Dublin en 2009 (luego editada en O'Rourke 2013).

En cuanto a la literatura secundaria, se pueden encontrar referencias a la biografía de este autor en los trabajos de Lutz (2004, cap. 1), De la Torre Díaz (2001, 15-20; 2005, 7-18), Hannan (2012, 387-390). D'Andrea (2006) ha publicado un excelente libro estructurado completamente como en torno a la evolución intelectual del filósofo escocés. Más recientemente, Bello Rodríguez y Giménez Amaya (2018) han escrito una concisa pero exhaustiva introducción narrativa en español a su biografía y obra.

mudaría cerca de Belfast–, aprendió de sus mayores y parientes el legado gaélico, una tradición conservada fundamentalmente de manera oral, a través de historias y vidas ejemplares. Por otro lado, su educación y ambiente cultural en Londres lo enfrentó con los valores, prácticas y modos de pensar modernos y burgueses, que enarbolaban sobre todo el conocimiento analítico y científico, la productividad y la universalidad. El propio pensador ha resaltado la importancia de esta doble herencia cultural:

> Long before I was old enough to study philosophy I had the philosophical good fortune to be educated in two antagonistic systems of belief and attitude. On the one hand, my early imagination was engrossed by a Gaelic oral culture of farmers and fishermen, poets and storytellers, a culture that was in large part already lost, but to which some of the older people I knew still belonged with part of themselves. What mattered in this culture were particular loyalties and ties to kinship and land. To be just was to play one's assigned role in the life of one's local community. Each person's identity derived from the person's place in their community and in the conflicts and arguments that constituted its ongoing (or by the time of my childhood no longer ongoing) history. lts concepts were conveyed through its histories. On the other hand, I was taught by other older people that learning to speak or to read Gaelic was an idle, antiquarian pastime, a waste of time for someone whose education was designed to enable him to pass those examinations that are the threshold of bourgeois life in the modern world.
>
> (…)
>
> The modern world was a culture of theories rather than stories. It also presented itself as the milieu of what purported to be 'morality' as such; its claims upon us were allegedly not those of some particular social group, but those of universal rational humanity. So, part of my mind was occupied by stories about Saint Columba, Brian Boru, and Ian Lom, and part by inchoate theoretical ideas, which I did not as yet know derived from the liberalism of Kant and Mill. (MacIntyre 1998f, 255-256)

Otro aspecto que resulta especialmente relevante durante la juventud de MacIntyre es la dimensión religiosa. El propio Alasdair fue bautizado presbiteriano, aunque su educación fue cristiana no denominacional. Durante su época escolar descubrió que la familia de su padre se había mantenido católica durante varias generaciones después de la Reforma, antes de convertirse al protestantismo. Esta herencia y la amistad que trabó con algunos sacerdotes dominicos lo llevaron a interesarse por la tradición católica, especialmente por el pensamiento de Tomás de Aquino. No obstante, mantenía cierto escepticismo y decidió no convertirse formalmente (MacIntyre 2013). Su interés en materia religiosa continuó durante un largo tiempo y en su época universitaria participó del Christian Student Movement. Como podremos apreciar más adelante, el

cristianismo tuvo un papel muy relevante en su pensamiento juvenil, aunque luego sería abandonado, sólo para retornar a la fe cristiana definitivamente en su madurez.

Una tercera influencia ineludible durante la última parte de sus años formativos es la del marxismo. MacIntyre entra en contacto con el Partido Comunista Británico mientras estudiaba en Queen Mary, a cuyas reuniones asistió durante un tiempo, haciendo suyas las críticas al Partido Laborista, al cual acusaban de haber incorporado en lo esencial la ideología liberal. La adhesión fue breve, ya que la defensa del régimen soviético por parte del partido pronto condujo al alejamiento del joven pensador. Con todo, MacIntyre permanecería muy ligado a la teoría marxista durante los años venideros.

Como él mismo indica, su educación universitaria de grado y de posgrado lo harían consciente de las tensiones e incongruencias entre las diferentes tradiciones y puntos de vista que había ido incorporando durante su vida, llevándolo a apreciar la importancia de un sistema de creencias no contradictorio. Esta aspiración, sin embargo, le resultaría imposible de concretar en ese momento; en cierto sentido, las tres décadas siguientes (es decir, hasta fines de los años '70) pueden interpretarse como una constante lucha por su parte para lograr integrar las diferentes facetas de su pensamiento y alcanzar algún tipo de síntesis no problemática (MacIntyre 1998f, 256).

Durante la década de 1950 y parte de la de 1960 MacIntyre participó en el movimiento conocido como la Nueva Izquierda Británica (*British New Left*; a veces llamada "primera" Nueva Izquierda, para distinguirla de etapas subsiguientes). Este grupo se caracterizó, más allá de las diferencias entre sus miembros, por intentar desarrollar una teoría marxista de corte humanista, inspirándose en mayor medida en los escritos del joven Marx. Eran críticos tanto de la sociedad liberal contemporánea como del régimen soviético stalinista, al que consideraban filosóficamente injustificable, y condenaban moral y políticamente (Blakely 2016, 25-27).

No es un dato menor el que durante este período, junto con su creciente inmersión teórica en el marxismo, MacIntyre mantuviera su adhesión a las otras líneas que habían alimentado su visión del mundo hasta entonces. En 1953 publicó su primer libro, *Marxism: An Interpretation*, donde intentaba conciliar de algún modo el marxismo con el cristianismo. Allí consideraba al marxismo como la única cosmovisión secular post-ilustrada, y la trataba como algo similar a una herejía cristiana (MacIntyre 2006b, 145-6); reconocía que la crítica marxista de la religión como opio de los pueblos era válida para una parte importante del estado actual del cristianismo, pero creía que no alcanzaba

a aquellos que se mantuvieran fieles al núcleo duro del mensaje evangélico y que se negaran a aceptar el orden establecido (Lutz 2004, 14-17). Esta atención a lo religioso se mantiene durante los años siguientes: en 1955 co-edita *New Essays in Philosophical Theology* con Anthony Flew y en 1959 publica *Difficulties in Christian Belief*, donde ya se puede apreciar el paulatino desencanto y alejamiento del autor respecto de la fe cristiana. En ese entonces, se inclinaba por una comprensión fideísta inspirada por Karl Barth, que concebía a lo religioso como una esfera independiente y autónoma, con sus propias reglas internas, que sin embargo debería atravesar y marcar toda la forma de vida de la persona (De la Torre Díaz 2005, 8-9; Lutz 2004, 17-18).

También de este período es su *The Unconscious: A Conceptual Analysis* (1958), donde estudia algunos conceptos centrales de la corriente psicoanalítica freudiana. Aunque abiertamente crítico, el libro busca separar la teoría del psicoanálisis –la cual ciertamente no es ciencia positiva, pero esto no es suficiente para descartarla; aun tratándose de una metafísica incorrecta en última instancia, el filósofo escocés ya se mostraba anti-positivista– de la práctica psicoterapéutica, la cual siempre condenó como parte de la forma de vida peculiarmente moderna contra la que luchaba desde los inicios de su carrera intelectual (Cowling 1994, 33-34).

Sin embargo, durante los últimos años de la década de 1950 y la de 1960 MacIntyre siente cada vez más punzantemente las contradicciones e inconsistencias entre sus diferentes creencias e influencias filosóficas (MacIntyre 2010, 61-63), que terminan por llevarlo a rechazar y abandonar tanto el cristianismo como el marxismo, que no se mostraban capaces de construir una alternativa teórica y práctica viable frente al liberalismo predominante. Este alejamiento ya se anticipa en dos ensayos significativos que serían publicados entre 1958 y 1959 bajo el título de *Notes From the Moral Wilderness I* y *II*, donde criticaba los errores de algunas de las líneas principales dentro del marxismo y proponía recuperar la categoría de naturaleza humana en el pensamiento de Marx para fundar la relevancia y parcial autonomía de la dimensión moral. En su libro *Marxism and Christianity*, de 1968 (una versión revisada y ampliada de su primera obra) se hace patente la actitud crítica y desilusionada de MacIntyre hacia estas dos doctrinas, con las cuales ya no podía sentirse identificado en un sentido pleno – más allá de que indudablemente conservaría importantes elementos teóricos de cada una de ellas durante el resto de su carrera intelectual.[2] Es también en esta época donde publica *A*

[2] Para una defensa de la importancia del marxismo en la obra de MacIntyre, así como una compilación de sus principales escritos en esta línea, ver la obra de Blackledge y Davidson (2009). También en la obra

Short History of Ethics: A History of Moral Philosphy from the Homeric Age to the Twentieth Century (1966), que, como su nombre indica, intenta un repaso histórico de la evolución de las principales corrientes filosóficas éticas. Aunque de una manera limitada y que más adelante el propio autor se encargaría de criticar (MacIntyre 1998f, 260-261), esta obra ya anticipa un aspecto central de su trabajo posterior: la necesaria historicidad de cualquier estudio moral y, consecuentemente, la separación del estilo y métodos de la filosofía analítica predominante en el ámbito anglosajón.[3]

Durante las dos décadas posteriores a su graduación, el filósofo había ocupado diferentes cargos docentes en diversas universidades británicas. Sin embargo, también había entrado en contacto con círculos intelectuales en los Estados Unidos –principalmente a través de Marjorie Grene–, a donde emigró en 1970. Allí también trabajaría en una serie de universidades (Brandeis, Wellesley, Vanderbilt, Notre Dame, Duke), en el curso de lo cual conoció a su futura esposa, la también filósofa Lynn Sumida Joy. Aquí tiene lugar uno de los puntos cruciales en el desarrollo intelectual de este pensador. Como él mismo reconoce –y según hemos visto en las páginas precedentes–, su producción hasta este momento había estado marcada por la pluralidad de preocupaciones, creencias, influencias y métodos, muchas veces incompatibles o, cuanto menos, en tensión. Con la publicación de la compilación de sus artículos más importantes en 1971, bajo el título de *Against the Self-Images of the Age*, comenzó una nueva etapa para él. Hasta entonces –como este último libro atestigua– había sido capaz de elevar poderosas críticas contra diversos aspectos de la vida e ideología liberal contemporánea, así como contra aquellas presuntas alternativas que, a sus ojos, finalmente no eran tales. Sin embargo, no había sido capaz de construir una alternativa positiva frente a esta ubicua realidad – es precisamente en esta tarea que sentía que sus anteriores compromisos teóricos habían fracasado. En consecuencia, la mayor parte de la década de 1970 supuso para MacIntyre un proceso de búsqueda y elaboración de una formulación sistemática novedosa, que pudiera proporcionar las bases de una crítica coherente y al mismo tiempo ofrecer un punto de vista propositivo alternativo.

---

colectiva dirigida por Knight y Blackledge (2011) varios de los contribuidores enfatizan el carácter revolucionario de su pensamiento y las continuidades con su etapa marxista. Él mismo reconoce explícitamente su deuda con el marxismo en múltiples ocasiones (MacIntyre 2007, xvi).

[3] Aunque no fue mencionado hasta aquí, su oposición al *mainstream* de la filosofía moral no le impidió adoptar algunos rasgos centrales de su método y modo de exposición y análisis en sus propios trabajos. Blakely resalta el papel que la asunción de la filosofía analítica jugó en la evolución intelectual de MacIntyre (y también de Taylor), tanto en lo que tomó de ella como en las razones de su rechazo y crítica (Blakely 2016, cap. 3). Véase también la reflexión del propio filósofo escocés al respecto en su entrevista con Giovanna Borradori (MacIntyre 1998f, 259-260).

Hacia 1977 el filósofo empezó evidenciar ciertos avances en lo que sería la dirección subsiguiente de su trabajo a lo largo de las siguientes décadas. Ese año publicó un artículo titulado *Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?*, donde ya insinúa la necesidad de una concepción no individualista de la vida y acción humana para fundar la moralidad de manera sólida y superar el relativismo. No se ofrecen todavía respuestas (ya que aún se muestra crítico frente al aristotelismo y la propia teología), aunque se comienza a vislumbrar un acercamiento hacia la revalorización de la ontología como parte esencial de la solución.

Ese mismo año, MacIntyre publicó uno de sus artículos de mayor repercusión: *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*. Allí ya adopta el concepto de "tradición" (que abarca marcos conceptuales religiosos, morales, científicos) como una estructura teórica de larga duración y con una cierta evolución específica interna, así como en sus contactos recíprocos – de manera similar a los "paradigmas" en la terminología de la filosofía de la ciencia, que estaban en el foco de la discusión de la época a partir de los debates entre Kuhn y Lakatos, entre otros. No podemos detallar aquí el contenido y ramificaciones de este trabajo seminal, el cual será objeto de un análisis en profundidad en los capítulos finales de esta tesis, ya que se trata de la primera formulación sistemática del problema central de nuestra investigación: la vida interna de las tradiciones y cómo arbitrar entre ellas en su conflictiva inconmensurabilidad. Baste decir por el momento que con esta formulación MacIntyre comenzó a definir positivamente varias de las categorías centrales de su obra posterior, como "tradición", "narrativa" y "crisis epistemológica", entre otras (MacIntyre 2006a, 3-23).

Esta ardua labor productiva comenzada en 1972 finalmente culminó en 1981 con la publicación de la que se convertiría en su obra más famosa y controvertida, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (se publicaría una segunda edición en 1984, con interesantes agregados en respuesta a algunas de las observaciones recibidas, y una tercera en 2007). El núcleo de este libro pretende ser una demoledora crítica de varias de las principales características de las sociedades modernas, fundamentalmente atravesadas en el plano filosófico por el conjunto de posiciones morales, epistemológicas y ontológicas que MacIntyre engloba bajo la etiqueta de "liberalismo". Una de las proposiciones más sugerentes que el pensador escocés adelanta aquí es que el mundo contemporáneo es el resultado del olvido y superposición de fragmentos de tradiciones morales e intelectuales distintas, tras la "catástrofe" que la Ilustración

conllevó. Esto explicaría tanto la situación del debate moral actual –interminable y sin consenso acerca del sentido de los términos ni los criterios de racionalidad– como las prácticas predominantes en las sociedades occidentales avanzadas,[4] fundamentalmente guiadas (a veces de una manera implícita, inarticulada) por la cosmovisión liberal que le subyace. Frente a este diagnóstico, MacIntyre explícitamente adhiere a la tradición aristotélica, a la cual considera la única capaz de ofrecer tanto una explicación adecuada de las limitaciones y errores del liberalismo moderno, como una alternativa teórica y práctica – especialmente a través de una ética de las virtudes, categoría a la que es frecuentemente asociado su nombre.

Como muchos han observado y el propio autor ha mencionado en más de una oportunidad, su producción posterior fue una continuación y expansión del proyecto iniciado en *After Virtue*. En *Whose Justice? Which Rationaly?* (1988) y *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition* (1990) MacIntyre amplió el mismo esquema teórico, realizando una narración histórica de diversas tradiciones morales y mostrando cómo cada una de éstas encierra una concepción específica respecto de lo que la justicia y la racionalidad práctica son. En estas exposiciones, por una parte, el autor vincula cada tradición analizada a las comunidades particulares que históricamente las encarnaron en sus prácticas sociales. La interpenetración de teoría y práctica es uno de los legados más duraderos que el filósofo conservó de su adhesión marxista –aunque no es ésta su única fuente; la influencia de Collingwood, Vico y otros también es frecuentemente citada y reconocida–, y constituye una marca esencial, tanto de su teoría general acerca de la naturaleza de las tradiciones, como del método adecuado para su estudio. Por otro lado, los libros mencionados también abordan el problema fundamental (para la coherencia de la teoría misma, pero especialmente para la tesis que aquí presentamos) del modo en que las diversas tradiciones pueden entrar en diálogo, compararse entre sí y si es posible llegar a determinar de manera racional la superioridad de una sobre otra.

De este período de quince o veinte años, durante las décadas de 1980 y la primera parte de la de 1990, MacIntyre resalta ciertas evidentes continuidades: la crítica radical al liberalismo post-ilustrado y la convicción de que el sistema aristotélico es el más adecuado para resolver los problemas morales, políticos y metafísicos. Al mismo tiempo, reconoce que ha habido algunos cambios. Después de *After Virtue*, se acercó al

[4] Ilustradas, por ejemplo, en los personajes modélicos del terapeuta, el administrador corporativo y el esteta (MacIntyre 2007, cap. 3)

pensamiento de Santo Tomás –con el que, como vimos más arriba, ya había tenido algún contacto en su juventud–, el cual considera la variante más correcta y defendible del aristotelismo; ello lo llevó también a revalorizar el papel de la metafísica, que en *After Virtue* había intentado soslayar y separar del cuerpo de proposiciones morales aristotélicas, lo cual se revierte en sus escritos posteriores (Yepes Stork 1990, 87-88). Esta secuencia intelectual fue de la mano de importantes cambios existenciales para el pensador, que se convirtió definitivamente al catolicismo en esta época.

El propio MacIntyre es quien mejor ha sintetizado su evolución intelectual hasta el punto que venimos describiendo. En una conocida entrevista de 1991, él mismo la ordena en tres etapas:

> So my life as an academic philosopher falls into three parts. The twenty-two years from 1949, when I became a graduate student of philosophy at Manchester University, until 1971 were a period, as it now appears retrospectively, of heterogeneous, badly organized, sometimes fragmented and often frustrating and messy enquiries, from which nonetheless in the end I learned a lot. From 1971, shortly after I emigrated to the United States, until 1977 was an interim period of sometimes painfully self-critical reflection, strengthened by coming to critical terms with such very different perspectives on moral philosophy as those afforded by Davidson in one way and by Gadamer in quite another. From 1977 onwards I have been engaged in a single project to which *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* and *Three Rival Versions of Moral Enquiry* are central, a project described by one of my colleagues as that of writing *An lnterminably Long History of Ethics*. (MacIntyre 1998g, 268-269)

Sin embargo, la producción del autor escocés no se ha detenido hasta el presente. Después de su famosa trilogía, su proyecto se mantuvo globalmente inalterado, aunque sucesivas publicaciones fueron ramificando el nuevo marco teórico hacia diferentes áreas de la filosofía y las ciencias sociales. Una segunda edición de *Marxism and Christianity* vio la luz en 1995, donde el filósofo evalúa sus anteriores puntos de vista en función de sus nuevos compromisos como católico tomista. En 1999 publicó *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. En esta obra reconsidera su anterior rechazo de la "biología metafísica" aristotélica; al contrario, reconoce que las características biológicas esenciales de la especie humanas (algunas de las cuales compartimos con otras razas animales) resultan insoslayables a la hora de definir las virtudes que permitirían alcanzar el *telos* específico de nuestra naturaleza. Esto lo conduce a una revalorización de las que da en llamar "virtudes de la

dependencia reconocida" (*virtues of acknowledged dependence*), frente al excesivo énfasis de otras tradiciones, como la liberal, en el carácter de razonadores prácticos independientes. A su vez, ello le permite considerar qué tipo de estructura sociopolítica permitiría desarrollar estas virtudes, renovando su rechazo al Estado moderno y proponiendo una forma alternativa de comunidades locales.

En 2005 presentó su *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922*; en tanto que en 2006 se publicó una colección de varios de sus ensayos más importantes en dos volúmenes, titulados *The Tasks of Philosophy* y *Ethics and Politics*, respectivamente. Desde fines de la década de 1990 y a lo largo de los años 2000, MacIntyre se interesó crecientemente por el tema de la educación. Fruto de sus investigaciones y conferencias de ese período es *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition* (2009). En dicho libro, como su nombre indica, realiza un repaso de la filosofía cristiana –aunque también hay apartados dedicados a otras tradiciones– desde San Agustín en adelante, prestando especial atención al vínculo entre filosofía y fe, así como al papel de los filósofos y teólogos en el modelo educativo a partir del nacimiento medieval de las universidades y en su evolución hasta la actualidad. Aquí y en otros artículos de la misma época el autor desarrolló una fortísima crítica del modelo universitario contemporáneo, que a sus ojos está fuertemente viciado, al tiempo que propuso un modelo alternativo, en línea con ideas que ya venía sosteniendo, al menos, desde *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.

Su última obra hasta el momento es *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (2016). El objetivo central de este texto es desarrollar en mayor detalle la ética de las virtudes, explicándola desde el punto de vista de la psicología y la crianza del ser humano. Rescata la capacidad humana de evaluar reflexivamente nuestros propios deseos y, por lo tanto, de intentar modificarlos en función de algún criterio racional. Así, busca contraponer las limitaciones tanto de la concepción expresivista (donde nuestros principios morales no son más que una proyección subjetiva de preferencias) como de la moralidad racionalista de raíz ilustrada, que se pretende la única racionalidad universal, contraponiéndoles un modelo neoaristotélico.

Como se hace evidente en el último título mencionado, toda la producción intelectual de MacIntyre desde la publicación de *After Virtue* en adelante puede razonablemente considerarse parte de un único proyecto coherente, inspirado por la misma cosmovisión subyacente. De esto mismo da cuenta el propio autor en el prólogo

a la tercera edición de aquella obra (2007), al reafirmar su adhesión a los principios allí contenidos, explicitando su posterior adhesión al tomismo y la recuperación de la dimensión biológica de la antropología humana. A pesar de que gradualmente se va extendiendo el alcance y los ámbitos del análisis, los principios filosóficos fundamentales siguen siendo los mismos hasta el día de hoy. Desde luego, esta etapa final de su pensamiento significó grandes rupturas con las anteriores –y en ocasiones se le ha reprochado el eclecticismo que parece haber exhibido a lo largo de su vida– pero también hay importantes continuidades, como puede apreciarse en la somera reseña de las páginas precedentes – así, por ejemplo, con la crítica al liberalismo, muchas intuiciones y herramientas heredadas del marxismo, el historicismo, el interés por la religión, la crítica al cientificismo y el racionalismo iluministas, entre varias otras cosas.

1.1.2 Charles Taylor[5]

Charles Margrave Taylor nació en 1931 en Montreal, Quebec, Canadá, el menor de tres hermanos. Su padre, Walter Taylor, anglófono y anglicano, era socio en una empresa metalúrgica. Su madre, Simone Beaubien, pertenecía a una antigua familia francófona y católica, y trabajaba como diseñadora de moda. Él mismo destaca cómo ya desde entonces se encontró inserto en dos culturas diferentes, en sus tensiones y conflictos, sin sentirse exclusivamente ligado a una sola de ellas.

Uno de los primeros choques a los que el joven Taylor se vio enfrentado fue el que generó la Segunda Guerra Mundial en su familia –la cual siempre tuvo un fuerte interés político (Rogers 2008)– y en su comunidad. La opinión pública canadiense estaba dividida en torno a la participación de tropas locales en la guerra. Como regla general, los anglo-canadienses, que sentían una mayor identificación con Gran Bretaña, estaban

[5] Quizá la mejor fuente para conocer la vida de Taylor es un radio documental titulado *The Malaise of Modernity*, producido por la Canadian Broadcasting Company y emitido en 2011. También otras entrevistas aportan elementos interesantes (Rogers 2008) y él mismo hace una breve recapitulación de su trayectoria en el discurso de recepción del Kyoto Prize (Taylor 2008).

En cuanto a las fuentes secundarias, las referencias biográficas en obras académicas son escasas, a pesar de la enorme fama del autor en círculos intelectuales y de su carácter de personaje público en la vida social y política canadiense. Una de las reseñas más completas se puede encontrar en el trabajo de Palma (2014, 6-17). El mismo autor dirige a otras fuentes de interés. La narración de esta sección sigue en su mayoría la exposición de Palma.

Alguna literatura secundaria que aporta ciertos datos biográficos de manera relativamente tangencial incluye los trabajos de Smith (2002, 10-17), Laforest 2018, Abbey (2000, 1-8), Blakely (2006). También se pueden hallar interesantes (aunque anecdóticos) datos biográficos en algunos de los ensayos incluidos en el número especial de la revista *Philosophy and Social Criticism* en 2018, dedicado al octogésimo quinto cumpleaños de Taylor; entre ellos, las contribuciones de Laforest, Fraser, Bernstein, Habermas y Nagl.

mejor predispuestos a participar, en tanto que los franco-canadienses se inclinaban en la dirección contraria. Precisamente, en el Quebec una proporción importante de la población era contraria a la participación en la guerra, que veían como una nueva empresa del imperialismo británico. Sin embargo, el abuelo materno de Charles, quien era senador por la provincia, se mostró a favor de la conscripción y de la facción gaullista en el exilio antes que del régimen colaboracionista de Vichy, lo cual le generó fuertes antipatías dentro de la familia como entre sus vecinos. Esta posición intermedia, resaltando la necesidad de atender al punto de vista de cada parte, ya se hace patente en este episodio temprano y sería una de las constantes a lo largo de toda la vida (práctica e intelectual) del autor (Cayley 2011).

Otro factor digno de mención es que su crianza fue bajo el signo del catolicismo. Sin embargo, también aquí las influencias y perspectivas eran múltiples: al catolicismo de su madre se sumaba el anglicanismo de la línea paterna e incluso la presencia de un voltairismo anti-clerical en la figura de su abuelo. En parte debido a esta variedad de modelos, la pertenencia temprana a la Iglesia Católica no implicó una convicción personal fuerte de su parte en ese momento. Según él mismo narra –y como veremos más adelante– su fe despertaría más vivamente en torno a la década de 1950 (Rogers 2008) y no estaría verdaderamente tematizada en su trabajo intelectual hasta fines del siglo.

Taylor cursó sus primeros estudios en Selwyn House, una escuela privada en el Quebec, para completarlos luego en Trinity College School, una de las escuelas preparatorias más antiguas de Canadá, localizada en la adyacente provincia de Ontario. Allí, una vez más, vivenció directamente esa pertenencia dual y la necesidad de tender puentes, frente al prejuicio anti-quebequense predominante. En todo caso, logró desarrollar una brillante trayectoria, tanto académicamente como en el plano extracurricular.

Tras graduarse, regresó a Montreal y decidió inscribirse en la carrera de Historia de la universidad McGill, título que obtendría en 1952. En ese punto, se le concedió la prestigiosa Rhodes Scholarship para continuar sus estudios en Oxford. Allí cursaría un programa denominado Philosophy, Politics, and Economics. Sin embargo, la primera impresión de Taylor en Oxford no fue buena. A principios de los años 1950 la filosofía analítica ocupaba el centro de la escena, a través de algunos de sus principales referentes: Ayer, Austin y Ryle. Al joven estudiante canadiense esa filosofía lingüística, excesivamente preocupada por el análisis conceptual, le resultó “un estilo seco,

positivista, que parecía desvalorizar y desechar las más importantes y más profundas preguntas de la vida" (Taylor 2008, 2, la traducción es mía). Sin embargo, su encuentro con la filosofía fenomenológica de Merleau-Ponty en Francia despertaría en él un renovado interés; la influencia de esta tradición acompañaría a Taylor durante el resto de su vida (Smith 2002, cap. 1).

Bajo el influjo de estos debates, en 1955 decidió comenzar sus estudios para lograr el título de Doctor en Filosofía en Oxford. Cabe mencionar que, como él mismo indica, Taylor siempre se vio atraído en múltiples direcciones. Su elección del primer curso de grado en la universidad británica había estado marcada por la intención de dedicarse a la política. También la participación en el mundo de las organizaciones no gubernamentales lo atraía – y, de hecho, en 1956 se tomó un año sabático a fin de colaborar con la ONG *World University Service* para establecer una oficina de campo en Viena que asistiera a los refugiados de la Revolución Húngara. Aunque su decisión de enrolarse en el doctorado significara que desarrollaría una carrera académica universitaria de allí en más, no se puede encontrar en la vida del filósofo canadiense una escisión insuperable entre vida contemplativa y activa (política y social). Como se hará evidente a continuación, el involucramiento práctico continuaría estando muy presente en los años venideros (Taylor 2008, 5).

En otro orden de cosas, ese mismo año de 1956 Charles contrajo matrimonio con Alba Romer, una artista y trabajadora social de familia polaca, con quien tendría cinco hijas.

Durante su período en Oxford, Taylor también estuvo involucrado estrechamente con el movimiento de la primera *British New Left*, participando de la fundación del periódico *Universities and Left Review*, así como contribuyendo en varios otros. Tuvo contacto directo (e importantes discusiones) con algunas de las figuras más representativas de dicho grupo, como E. P. Thompson, Raymond Williams y Stuart Hall. Taylor compartía el interés por una versión humanista del socialismo, así como el disgusto y el rechazo por la versión estalinista. Otro elemento que el canadiense enfatizaría en este ámbito –y que seguiría siendo un tema constante a lo largo de su producción intelectual posterior– es la crítica a los modelos positivistas y naturalistas de las ciencias sociales, así como las concepciones tecnocráticas del conocimiento y del poder, y la preferencia por una versión que reconociera la peculiaridad de la acción y la libertad humanas. Aunque Taylor jamás fue un marxista doctrinario, sí mostró simpatía hacia ciertas intuiciones, especialmente en el joven Marx. A pesar de su alejamiento del

movimiento a partir de comienzos de la década de 1960, éste constituiría una duradera influencia en la vida del autor.[6]

Una vez obtenido el título de doctor en 1961 con una tesis crítica acerca de la teoría conductista en psicología, Taylor regresó a Montreal. Dicha tesis sería publicada como libro en 1964 bajo el título de *The Explanation of Behaviour*, el cual le granjearía cierta fama en el ámbito intelectual. Ya en su país de origen, el filósofo aceptó un cargo docente en la universidad McGill, su *alma mater*. Con todo, la década de 1960 fue una de intensa participación social y política para él. Formó parte e intervino activamente en el *New Democratic Party*, por el cual se postuló como candidato al parlamento federal en cuatro ocasiones (1962, 1963, 1965 y 1968), siendo derrotado en todas ellas. Al mismo tiempo, mantuvo una presencia en los debates sociales de la época a través de su intervención en diferentes publicaciones no académicas y círculos intelectuales.

En 1970 abandonó su cargo en el partido y concentró su atención en la vida universitaria. En 1975 publicó un exitoso libro sobre Hegel y al año siguiente se le ofreció un cargo como profesor de Teoría Social y Política en Oxford, el mismo que había ocupado Isaiah Berlin, quien fuera su maestro en sus años como estudiante doctoral. Estando allí, publicó *Hegel and Modern Society* (1979), una versión más corta de su obra anterior, a fin de alcanzar a un público más amplio. La influencia de Hegel en la teoría de Taylor ha sido reiteradamente comentada (Descombes 1994; Smith 2002, 58-59; Laitinen 2008, 81-84; Bellomo 2011, 277-279), así como también el impacto que su interpretación tuvo en la lectura del filósofo alemán por parte de muchos otros estudiosos de renombre (Honneth 2018).

El referéndum por la secesión del Quebec en 1980 lo movió a regresar a Canadá y tomar parte en las discusiones del momento. Tras el rechazo de la propuesta y a lo largo de las dos décadas siguientes, Taylor dictó clases en diversas universidades en su país y en otros lugares del mundo (Berkeley, Princeton, Yale, Universidad Hebrea de Jerusalén, Universidad J. W. Goethe en Frankfurt). Este período fue, al mismo tiempo, muy fructífero en la dimensión intelectual. Algunos artículos de los primeros años (Taylor 1980; 1981), junto con el libro *Social Theory as Practice* (1983)[7] abordan el problema de las razones y las causas en la acción humana y del lugar de la

[6] Caldwell (2009) ha realizado un exhaustivo trabajo en torno a la importancia de Taylor dentro de la Nueva Izquierda Británica. También se puede consultar al respecto la obra de Blakely (2016, cap. 2). Por su parte, Fraser (2003; 2007) ha rastreado en algunos artículos y un libro la continuada influencia de Marx en el trabajo de Taylor.

[7] Esta obra luego será dividida en tres artículos separados e incluida en sus *Philosophical Papers* (1985a y b).

interpretación en las ciencias sociales – temas sobre los cuales, como vimos, ya venía reflexionando desde sus años en Oxford. En 1985 se editó una colección de sus principales ensayos hasta la fecha en dos volúmenes, titulados *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1* y *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, respectivamente. Allí también tendrían un lugar central su preocupación por el carácter, fundamento epistemológico y métodos en las ciencias sociales, y por la naturaleza de la capacidad de agencia y psicología humana, junto con otras áreas en las que también venía trabajando desde hacía tiempo, como la filosofía política y la filosofía del lenguaje.

Con todo, el hito más importante de la década indudablemente fue la publicación de la que por mucho tiempo sería su obra más reconocida a nivel mundial, *Sources of the Self* (1989). El objetivo de la obra era rastrear a través de una narrativa histórica el largo proceso de emergencia de la manera específicamente moderna de entendernos a nosotros mismos o, lo que es lo mismo, la concepción moderna del yo. Después de unos primeros –y extremadamente ricos– capítulos conceptuales donde el autor expone su propia teoría de la psicología y ontología moral (incluyendo conceptos clave, como los de horizonte de significado, topografía moral, evaluación fuerte, hiperbienes y bienes constitutivos), el resto del libro se organiza en torno a tres grandes transformaciones que a través de los últimos siglos fueron dando lugar a nuestra peculiar identidad: la idea de una profundidad interior, lo que denomina "afirmación de la vida corriente" (por oposición a modos "elevados" o superiores de vida) y la revolución expresivista a partir del Romanticismo (Taylor 1994b).

En una entrevista realizada veinte años después, Taylor rememora ese momento de la siguiente manera:

> That was the first book where I systematically presented what I wanted to say. Before, I wrote books on Hegel, and a lot of articles on aspects of social science. I was very much wanting not just to argue against certain positions in social science, psychology and so forth, but to understand why people were defending those positions which I thought were false and very implausible. But in order to see why, you have to see the development of the modern conception of the self. So that was the first attempt I made to open up that area – not simply arguing against certain errors, but trying to explain how the situation could arise in which those errors would be plausible to people. I still feel that was a real turning point in my work, because from then on I could expand and work on that field of problems – how we got to the point where the things we're arguing about are 'x and y' as opposed to 'y and z' or 'z and q' – why the obvious alternatives seem to be these and not

> something else. And that's a real effort of retrieval, trying to see how we got here, and trying to understand it differently. (Bloor 2009)

Sources le ganó fama mundial, incrementando el prestigio que ya había alcanzado, pero también constituyó, como él mismo indica, un paso fundamental en la proposición y puesta en práctica de una concepción de fondo y un método propios para el análisis del mundo contemporáneo. En 1991, Taylor dio las *Massey Lectures* para la Canadian Broadcasting Company, que serían subsiguientemente publicadas como *The Malaise of Modernity* (en Canadá) y *The Ethics of Authenticity* (en los Estados Unidos). En esta obra, que puede verse como una continuación del análisis iniciado en su libro anterior, aborda el ideal ético moderno que sostiene que cada persona tiene una forma propia, única de realizarse como ser humano. Aunque el autor reconoce el valor y la potencia de esta idea moral, también presenta críticas y pone reparos frente a ciertas versiones del mismo, argumentando que éste no tiene por qué suponer una concepción individualista radical ni caer en el escepticismo o relativismo moral.

Al año siguiente fue elegido para dar las *Tanner Lectures on Human Values* en la Universidad de Stanford. En esa ocasión, su exposición se tituló *Modernity and the Rise of the Public Sphere* (1992) y también puede ser vista como un nuevo paso en su multidimensional proyecto de explicar el mundo político, social y moral contemporáneo desde una narración histórica. Aquí el objeto fue la noción de una "esfera pública" como un espacio de discusión metatópico (no localizado físicamente) entre múltiples participantes simultáneos, que será esencial a la constitución de las democracias modernas al habilitar la noción de una opinión pública y una participación discursiva de todos los individuos que forman el pueblo soberano. Estos conceptos, así como el de "imaginario social", que introduce en la mencionada conferencia serían retomados en su trabajo posterior.

A pesar de tan intensa labor intelectual, el filósofo continuó –y continúa, al día de hoy– involucrado en los debates políticos de su país natal y del mundo. En 1987 Canadá había sido atravesada por la polémica en torno a los Meech Lake Accords, un acuerdo que pretendía concederle al Quebec un status especial por vía de reforma constitucional. Taylor apoyó el acuerdo, pero éste terminó fracasando. Otro tanto sucedió en 1992 con el Charlottetown Accord, el cual también buscaba resolver disputas constitucionales en torno al federalismo canadiense. Nuevamente en 1995, un segundo referéndum que

buscaba la secesión fue derrotado en el Quebec, aunque por un margen mucho menor que el de quince años antes.

El conjunto de estas experiencias directas de los conflictos relativos a la convivencia pacífica y ordenada entre personas y grupos culturalmente diversos en sociedades plurales, tal como lo había visto durante largo tiempo en Canadá y más específicamente en el Quebec, lo llevaron a escribir el ensayo *The Politics of Recognition*, con ocasión de la inauguración del University Center for Human Values en la Universidad de Princeton. El mismo sería publicado, con el comentario de otros intelectuales, en 1992 bajo el título *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* – y luego reeditado en una versión extendida, con nuevos trabajos de J. Habermas y K. Appiah en 1994 bajo el título *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. En ese trabajo, que se ha convertido en uno de referencia obligada en el campo de los estudios sobre multiculturalismo, el filósofo defiende la noción de que el reconocimiento es una categoría central de la identidad moderna, y que la falta de aquél o una imagen distorsiva, podría representar un daño real para la persona o grupo afectados. En consecuencia, aboga por una política que busque reconocer y proteger la identidad cultural de los grupos minoritarios, permitiéndoles su supervivencia frente a la imagen asimiladora y homogeneizante que muchas veces el Estado liberal moderno ha impulsado.

El año 1995 vio la aparición de un tercer volumen de ensayos compilados, correspondientes a los veinte años anteriores, titulado en esta ocasión *Philosophical Arguments*. De manera similar a sus anteriores *Philosophical Papers*, los artículos aquí contenidos abordan un amplio espectro de temas, que, sin embargo, mantienen una notable constancia desde el inicio de su producción filosófica. La discusión con la imagen naturalista predominante en el campo epistemológico, las características y modos de comprender la acción humana, el papel del lenguaje, la exposición y crítica de las estructuras políticas contemporáneas, y el multiculturalismo; todos esos temas vuelven a aparecer en esta colección.

En el plano personal, ese mismo año Taylor contrajo matrimonio con Aube Billard. Su primera esposa, Alba, había muerto de leucemia en 1990. Según Palma (2014, 13-14), su fallecimiento –apenas mencionado tanto en los textos académicos como en las reseñas biográficas– puede haber impulsado el "giro religioso" que según este autor se puede apreciar a partir de entonces en la obra del filósofo canadiense.

Vinculado a este punto, cabe recordar que Taylor había sido educado como católico desde pequeño. Sin embargo, como él mismo relata, el verdadero momento donde comenzó a adherir plena y conscientemente a la fe cristiana fue a inicios de la década de 1950:

> I think the really decisive thing in my religious development was that around 1950-52, a great deal of new French-written theology—which eventually inspired Vatican II—was circulating through the media in Quebec, Cité Libre and so on. I read all this stuff: it gave me a sense of what I felt, what I wanted to believe. At that point, it was a hopeless minority theology. Later, to my astonishment, it became the official story of Vatican II. (Rogers 2008)

Aunque su condición de católico emerge ocasionalmente en su obra anterior –menciones escasas en los trabajos más tempranos, algunas declaraciones importantes, pero en última instancia tangenciales, en *Sources of the Self*–,[8] desde fines de la década de 1990 la religión se convierte en un objeto recurrente y profundamente estudiado. En 1996 fue premiado con el Marianist Award, ocasión en la que pronunció un discurso que sería publicado –con comentarios y respuestas de otros académicos– en 1999 bajo el título *A Catholic Modernity?* La intención central de la exposición era considerar el modo en que la Iglesia Católica podría o debería enfrentar el mundo moderno, algo que viene generando discusiones y tensiones desde hace al menos tres siglos en el seno de dicha comunidad-institución.[9] Esta preocupación se combina con la fundamental consciencia de la diversidad cultural presente en el pensamiento anterior del autor, que aquí cristaliza tanto bajo la forma de una teoría de la pluralidad de formas que la Modernidad puede adquirir, como la pluralidad de inculturaciones bajo las que el cristianismo debe presentarse para ser auténticamente recibido en diferentes contextos histórico-sociales.

En la misma línea, entre 1998 y 1999 Taylor fue invitado a dar las famosas *Gifford Lectures* en la Universidad de Edimburgo. El objeto central de su exposición fue reconsiderar las tesis de la secularización y plantear su propio punto de vista acerca de cómo se fue gestando la transformación histórica del lugar de la religión en nuestra vida

[8] La notable excepción siendo un artículo temprano, de 1960, titulado *Clericalism*, donde Taylor ya anticipa varios de los focos de atención y posiciones que mantendrá en su trabajo maduro al respecto.
[9] La dualidad del sustantivo se debe a que el propio Taylor suele pensar a la Iglesia antes en términos de la comunidad de los creyentes que exclusivamente en términos de jerarquía institucionalizada. Él mismo se ha mostrado crítico del clericalismo, partidario de un mayor involucramiento del laicado (Taylor 1960) e incluso disiente con la posición oficial de la iglesia en temas controvertidos como aborto, anticoncepción y ordenación sacerdotal femenina (Palma 2014, 16-17).

personal y colectiva o, en otras palabras, qué significa vivir en una edad secular. Esta temática sería central en su producción durante la década siguiente, como se puede apreciar en varias obras importantes, y continúa siendo una de las áreas de reflexión sobre la que el filósofo más frecuentemente escribe y es consultado. Fruto de su presentación en Edimburgo fueron tres libros. En *Varieties of Religion Today: William James Revisited* (2002) aborda ese mismo tema bajo el formato de un intercambio con la precursora obra de William James al respecto, escrita casi un siglo antes. *Modern Social Imaginaries* (2004) retoma el análisis de las ideas, imágenes, prácticas e instituciones típicas de la sociedad contemporánea y cómo estas llegaron a ser lo que son hoy, todo ello de manera interrelacionada y englobado bajo el concepto de imaginario social. El núcleo del argumento es que en la modernidad –que tampoco debería ser concebida unitariamente, insiste el autor– emergió una nueva forma de concebir cierto orden moral, que cristaliza en diversos ámbitos que componen nuestra sociedad, como son el mercado, la esfera pública y la idea de un pueblo soberano.[10]

No obstante, en 2007 llegaría el último y principal aporte derivado de sus investigaciones para las *Gifford Lectures*: un voluminoso y detallado análisis histórico titulado *A Secular Age*. Considerada por muchos su *magnum opus*, el propósito de este libro es discutir las teorías predominantes de la secularización, de corte weberiano –a las que llama "historias de substracción"–, según las cuales la religión era un fenómeno primitivo que estaba destinado a desaparecer progresivamente a medida que las sociedades humanas avanzaran en la comprensión científico-racional del mundo. Por el contrario, Taylor sostiene que esto sencillamente no sucedió, sino que, de la mano con la separación entre Iglesia y Estado y el efectivo retraimiento de la práctica y creencia religiosa en algunos ámbitos, en muchos otros el fenómeno religioso subsistió y hasta creció, pero sobre todo se diversificó. En definitiva, la intención que guía toda la obra es mostrar a través de qué procesos, qué transformaciones y la emergencia de qué nuevas formas de concebir la vida y el mundo a lo largo de los últimos quinientos años, la fe religiosa tradicional llegó a convertirse en lo que es hoy: una posibilidad más entre otras muchas. Para ello se vale de una narración histórica de gran alcance, a todas luces

[10] Es evidente la continuidad con los temas tratados en sus *Tanner Lectures* y en otros escritos a lo largo de la década anterior.

hermanada y complementaria con el método desplegado en su otra gran obra, *Sources of the Self*.[11]

El trabajo de los años anteriores tuvo un impacto más allá del ámbito exclusivamente universitario, para alcanzar el debate público en diferentes sociedades. Evidencia de esto es que en el año 2007 Taylor fue galardonado con el Templeton Prize y en 2008 con el Kyoto Prize – ambos con cuantiosas sumas monetarias asociadas.

Nunca muy alejado de la escena pública, ese mismo 2007 el gobierno del Quebec creó una comisión consultiva para investigar la conflictiva cuestión del "acomodamiento razonable" (*reasonable accommodation*), es decir, el ajuste del sistema jurídico-político y la consideración especial que debería concedérsele a las minorías (especialmente culturales o religiosas, aunque el término se ha utilizado también para incluir a personas con discapacidad, grupos definidos por género, etc.) para evitar discriminarlas o violar sus derechos. La cuestión venía siendo controvertida desde hacía tiempo, pero se había acentuado en los años recientes frente a la afluencia de minorías religiosamente muy diversas (judías, musulmanas, sikh, hindúes), lo que a su vez motivó intentos por parte de ciertos grupos sociales y partidos políticos de definir o reforzar la identidad canadiense frente a la percibida amenaza. La comisión fue copresidida por Charles Taylor y el historiador y sociólogo Gérard Bouchard (por lo que a veces es conocida como Comisión Bouchard-Taylor). En febrero de 2008 la comisión presentó su informe, donde planteaba diversas recomendaciones en la materia. En líneas generales, promovía la adopción de un "secularismo abierto" (*open secularism*), que reconociera la neutralidad estatal sin por eso restringir o relegar la expresión religiosa de sus ciudadanos, lo que equivaldría a una violación de la libertad de consciencia. Entre otros puntos, sostenía que era razonable exigirles a las más altas autoridades gubernamentales resignar su derecho a exhibir símbolos religiosos ostensibles, aunque deliberadamente excluían de dicha restricción a la mayoría de los funcionarios públicos de nivel inferior, al tiempo que recomendaba permitir el uso de atuendos o símbolos religiosos en las escuelas públicas y hospitales. Además del informe en cuestión, a partir de esta experiencia, en 2011 Taylor publicaría un libro titulado *Secularism and Freedom of Conscience*, en coautoría con Jocelyn Maclure.

[11] El mismo Taylor ha señalado la complementariedad entre ambas, que no intentan sino estudiar el mismo largo proceso de emergencia de la Modernidad (o al menos algunas variantes modernas) desde un punto de vista histórico que integra ideas y prácticas, sólo que focalizando en aspectos diferentes en los respectivos libros (Taylor 2007, 21-22; Russell Weinstein 2010).

El mismo 2011 se editó una cuarta colección de ensayos y artículos del filósofo canadiense, titulado en esta ocasión *Dilemmas and Connections*. Nuevamente podemos apreciar aquí la presencia de algunos de los temas recurrentes den la obra del autor, como la comprensión intercultural, la filosofía del lenguaje, el nacionalismo y las identidades políticas modernas, aunque con un lugar predominante ahora para los trabajos más recientes relativos a la secularización.

El impulso intelectual de Taylor no se detuvo en los últimos años. En 2015 publicó junto con el filósofo Hubert Dreyfus, interlocutor y viejo amigo suyo, *Retrieving Realism*, donde intentan ofrecer y defender una doctrina realista frente a la imagen epistemológica predominante, que concibe nuestro conocimiento como la mediación entre nuestra mente individual y el mundo a través de "ideas" o "proposiciones" – con las consiguientes dificultades a la hora de fundar un conocimiento cierto e indiscutible, y el peligro del relativismo epistemológico que lo acompaña. Este trabajo resulta de especial interés, puerto que viene a llenar un vacío frecuentemente observado en la teoría tayloriana: a pesar de las reiteradas críticas, tanto al fundacionalismo cartesiano y la epistemología naturalista derivada, como al proyectivismo y escepticismo epistemológico de Rorty y la corriente posmoderna, la gnoseología del propio autor había permanecido presa de cierta ambigüedad, más allá de ser designada como alguna versión de realismo.[12]

Finalmente, en 2016 publicó su obra de gran escala más reciente, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Retomando un campo de investigación que siempre había atraído su atención,[13] aquí Taylor ofrece una presentación sistemática de su propia teoría del lenguaje, inspirada por la tradición expresivista romántica de Hamman, Herder y Humboldt, frente a la que considera como la imagen defectuosa (aunque predominante) inspirada en Locke y Condillac, entre otros. Como muchos lectores de Taylor han observado, la filosofía del lenguaje

[12] Volveremos sobre las dificultades metafísicas y ontológicas de la teoría de Taylor en el capítulo 2, donde consideraremos si este libro reciente logra resolver todas las incógnitas.

[13] Quizá la fascinación por el fenómeno del lenguaje sea uno pre-filosófico para Taylor. Él mismo recuerda haber incursionado en el mundo de la poesía romántica durante sus años escolares en Selwyn House, por influencia de un notable profesor (Cayley 2011). En 1959, incluso antes de completar su doctorado, participó de un simposio junto con A. J. Ayer, donde intentó reconciliar la fenomenología que había aprendido leyendo a Merleau-Ponty y Husserl con el análisis lingüístico propio de la filosofía analítica mayoritaria en el mundo anglosajón. De allí en más, la cuestión del lenguaje estaría siempre presente en mayor o menor grado; esto se puede apreciar en sus cuatro volúmenes compilatorios, donde nunca faltan al menos dos ensayos dedicados a dicho tema.

atraviesa toda su producción intelectual de una manera u otra, y se entremezcla con su epistemología, ética y política (Abbey 2000, 3; Bellomo 2011, 15).

Cabe señalar, antes de concluir esta sección, que la impresionante motivación que impulsa a Taylor no parece estar cerca de agotarse. A lo largo de *The Language Animal* hace reiteradas alusiones a un segundo volumen, aún inédito, dedicado al estudio de la poesía romántica y que funcionaría como continuación y complemento del citado libro. En una entrevista reciente, al ser consultado sobre la amplitud temática de su trabajo –a pesar de lo cual, él siempre se consideró a sí mismo un "monomaníaco"–,[14] el filósofo respondió:

> Yes, I'm still on the same issues, but I see much more needs to be done. I would be very pleased to do so living till 150, there's easily enough work to fill the whole period, if I were to do it myself. I feel that I've just begun to address the real questions. All the things that concerned me really relate to the understanding of what human life is. (Bohmann 2014, 14)

1.1.3 Vidas paralelas

A partir de la sucinta presentación de las páginas anteriores, rápidamente puede apreciarse una serie de notables similitudes entre los dos autores que ocupan esta investigación. No solamente son coetáneos, con sólo dos años de diferencia, sino varios elementos contextuales se repiten en ambos casos.

Tal vez el más importante sea la presencia, desde la infancia, de una pluralidad cultural que pone sobre cada uno demandas incompatibles. Como vimos, ambos resaltan este dato esencial de su niñez como algo que marcó su actitud moral y su perspectiva intelectual posterior. En el caso de MacIntyre, sería el choque entre el mundo gaélico que le llegaba a través de la tradición oral y el ejemplo de los ancianos que todavía la conservaban, por una parte, y la cultura moderna, liberal, científica y pragmática que conociera en Londres y en sus estudios preparatorios y universitarios, por otra. Para Taylor, sería la doble pertenencia franco-quebequense y anglo-canadiense la que marcaría su infancia y seguiría actuando durante toda su vida, hasta el presente. No se trata de un dato menor ya que el intento de mediar o resolver las pretensiones rivales y a

[14] Taylor se autodenomina de tal manera por primera vez en la introducción al primer volumen de sus *Philosophical Papers*, donde afirma que la agenda o área que unitariamente le ocupa y que da coherencia a la multiplicidad de sus escritos es lo que se podría denominar una "antropología filosófica" (Taylor 1985a, 1). Aquella etiqueta le sería recordada en numerosas oportunidades a lo largo de su carrera, pero él siempre –hasta el día de hoy– se mantuvo firme en cuanto a la unidad subyacente a toda su obra.

veces incompatibles de tradiciones, culturas o puntos de vista diversos llegaría a convertirse, en las obras de madurez de nuestros autores, en un problema teórico-práctico central e, incidentalmente, en el objeto específico de esta tesis.

Otro punto de contacto es el papel de la religión católica en los dos filósofos. Aquí su recorrido no es idéntico. El canadiense, a pesar de la presencia de alternativas espirituales, estuvo inmerso en el catolicismo desde el seno familiar, aunque su fe y su interés por las cuestiones religiosas recién despertaría a mediados de siglo, y serían tematizados filosóficamente sólo desde fines de la década de 1990. MacIntyre, en cambio, formado en un cristianismo no denominacional, tuvo algún contacto con el catolicismo en su juventud, pero sin convertirse. En este caso, el cristianismo sí tuvo una presencia teórica más frecuente, hasta su desilusión y abandono hacia fines de la década de 1960. Nuevamente, hacia fines de la década de 1980 el escocés se acercaría al tomismo –que finalmente adoptaría como tradición filosófica propia– y se convertiría, ahora sí, al catolicismo. A pesar de ciertas asimetrías en la secuencia, lo cierto es que desde aproximadamente 1990 en adelante los dos filósofos han otorgado creciente importancia a la dimensión religiosa, fundamentalmente desde una perspectiva católica, y esto se ha visto reflejado claramente en las obras de madurez, como *God, Philosophy, Universities* o *A Secular Age.*[15]

También en el campo de los estudios formales encontramos coincidencias. Jason Blakely (2016) ha resaltado en un libro reciente cómo ambos filósofos participaron en mayor o menor medida en el ambiente universitario británico de la década de 1950. Allí recibieron una doble influencia. En primer lugar, la corriente analítica que predominaba en ese entonces –y que, en alguna medida y con algunas transformaciones de por medio, sigue predominando hoy, como los dos autores aquí estudiados se ocupan de denunciar con frecuencia–, con figuras como Ayer o Ryle, indudablemente los marcó en alguna medida, a lo largo su paso por la educación filosófica de posgrado. Es cierto que ambos rechazaron tempranamente esta corriente y se mostraron críticos de lo que, hasta el presente, consideran sus defectos. No obstante, parte del método y estilo de la filosofía analítica estuvo forzosamente presente en sus trabajos de juventud; pero, lo que es más, el verdadero impacto de la misma yace precisamente en servir como objeto de denuncia y oposición, frente al cual articular la propia posición. Esto es algo que ambos filósofos

[15] Esta misma asunción de ciertos temas religiosos y la asunción explícita de posiciones católicas ha motivado fuertes críticas por parte de algunos observadores que creen reconocer en esto una contaminación de preferencias subjetivas y argumentos no filosóficos o, incluso, irracionales en la teoría de los dos autores (Nussbaum 1989; Nagel 1995; Williams 1990; Sheehan 2013, 237-240).

compartieron a mediados de siglo y que, tal vez de manera más radical en MacIntyre, siguen sosteniendo actualmente.

Al mismo tiempo, como el propio Blakely señala –aunque esto es ya casi un lugar común en los estudios sobre la juventud de los dos filósofos–,[16] los dos estuvieron fuertemente marcados en ese período por su participación en la *British New Left*. Hemos visto más arriba que Taylor estuvo directamente involucrado con los protagonistas del movimiento, así como en algunos de los periódicos que actuaron como sus principales órganos de difusión. Más allá de que Taylor nunca fue plenamente un autor marxista –en ese campo filosófico, su influencia es mucho más claramente hegeliana– él mismo ha reivindicado elementos e intuiciones presentes en Marx (Magee 1978). MacIntyre, por su parte, si bien ligeramente más marginal dentro del grupo, sí fue mucho más convencida y explícitamente marxista durante este período, como sus propios trabajos revelan.[17] Ambos autores terminarían por renegar parcialmente del marxismo en favor de otras tradiciones filosóficas, la aristotélico-tomista para el escocés, la fenomenológica y hermenéutica en el caso del canadiense. Sin embargo, a pesar de reconocer las limitaciones teóricas de aquella corriente, varios temas y posiciones enarbolados en ese momento seguirían presentes en su producción intelectual madura: el rechazo al naturalismo cientificista, la denuncia (vinculada) del Estado tecnocrático capitalista moderno, y la búsqueda de una perspectiva moral humanista (con el consiguiente problema de cómo fundarla o justificarla racionalmente).

Avanzando en sus carreras, sus principales obras de la década de 1980, *After Virtue* y *Sources of the Self*, los catapultaron a la fama y provocaron que fueran frecuentemente agrupados bajo el mote de "comunitaristas". De contornos indefinidos, esta etiqueta sirvió para identificar una serie de teorías desarrolladas en estos años, que tenían en común su oposición determinados aspectos del liberalismo predominante en la escena filosófica anglosajona – especialmente después de la aparición de *A Theory of Justice* de John Rawls. Autores relativamente diversos entre sí, como MacIntyre y Taylor, pero también Michael Sandel, Michael Walzer, Robert Bellah y, desde otro lugar, Amitai Etzioni o Robert Putnam son algunos de los que en esta época adelantaron argumentos contra la concepción liberal del sujeto moral y político como un individuo "desvinculado", una moralidad formalista o procedimental con pretensiones

[16] Para este tema, ver los trabajos de Foks (2017), Caldwell (2009), Fraser (2003; 2007), Blackledge y Davidson (2008), entre otros.

[17] El escocés también editó un libro colectivo sobre Hegel en 1972, pero la influencia hegeliana en su trabajo le viene dada principalmente a través de su lectura de Marx y el marxismo posterior.

universalistas y el énfasis en el reclamo de derechos antes que el cumplimiento de deberes, entre otras cosas (Bell 1993, 1-15). Si bien los dos filósofos bajo análisis han renegado de una u otra manera del título (MacIntyre 2007, xiv-xv; Knight 2005; Abbey 1996) –y el debate liberal-comunitarista ha menguado hasta casi desaparecer en los últimos veinte años–, lo cierto es que las teorías de ambos efectivamente incorporaron muchas de las críticas y posiciones mencionadas. Algunas de estas posturas ya venían gestándose desde hacía años en la evolución intelectual de los autores, mientras que otras fueron articuladas más recientemente, en los libros que significaron la formulación de un proyecto positivo de su parte. En cualquier caso, hechas las salvedades y distinciones pertinentes, lo cierto es que tanto MacIntyre como Taylor sostuvieron (y sostienen todavía, en medida variable) la importancia de concebir al hombre como un ser ineludiblemente social, cuya identidad es parcialmente construida en contacto con otros, y que, por lo tanto, un estudio social o humanístico requiere una comprensión históricamente situada de las particulares creencias y motivaciones que ordenan la vida de cada grupo o comunidad. Conectado con esto, ambos reconocen la importancia de una ética sustantiva y la articulación de aquello que concebimos como bienes para poder construir un marco socio-político superador de las limitaciones y resultados negativos de las estructuras políticas actuales.

Dicho todo esto, no podemos dejar de reconocer que hay algunas diferencias sustanciales entre las dos teorías. Quizá la más notoria de éstas sea la actitud que cada filósofo adopta frente a las sociedades liberales modernas. MacIntyre es, en este punto, tajante: él considera que gran parte de la confusión y el deplorable estado actual de la filosofía moral contemporánea es una consecuencia de los errores de la Ilustración (MacIntyre 2007, cap. 1), y no cree que el Estado nacional moderno pueda llegar a ser una estructura que ofrezca las condiciones adecuadas para una vida comunitaria y una actividad política plenas, guiadas por una visión compartida del bien moral; la opción sería, en cambio, aspirar a reconstruir un tipo de comunidad local de menor escala, donde esto sea posible (MacIntyre 1999, cap. 11). En cambio, Taylor, menos radical, desea reconocer el valor y el progreso moral que muchas de las transformaciones modernas supusieron, aunque llamando la atención sobre los defectos y consecuencias negativas que las acompañaron e intentando buscar alternativas para su reforma. Así, pretende situarse entre los admiradores incondicionales (*boosters*) y los críticos radicales (*knockers*) de la modernidad (Taylor 1991, 22-23; Dallmayr 1994).

Más allá de este desacuerdo diagnóstico y valorativo, puede apreciarse la diversidad en las raíces de su pensamiento. La relevancia que Taylor asigna a la fenomenología de Merleau-Ponty, a Heidegger y a Wittgenstein no aparece de manera acusada en MacIntyre, al tiempo que el escocés confiere a Santo Tomás un papel central que ciertamente no tiene en el filósofo canadiense (a pesar de que éste sí hace referencia a nociones y teorías aristotélicas en un número de pasajes y artículos). Con todo, también aquí, en el campo de las influencias teóricas, hallamos puntos de contacto. Podría argüirse –y ésta será una contención importante de la presente tesis– que la corriente hermenéutica afectó fundamentalmente el pensamiento de ambos, si bien las referencias son explícitas y frecuentes sólo en el caso de Taylor. Otro tanto podría decirse de cierta concepción de la historia, tomada, entre otras fuentes, de Collingwood. Y es evidente la fuerte influencia hegeliana en el autor canadiense, mientras que MacIntyre ha recibido algunas de las mismas intuiciones y perspectivas a través de Marx.

1.2 Recepción, crítica, extensión. La literatura secundaria.

Ambos autores han logrado fama internacional y son considerados por muchos entre las más importantes figuras de la filosofía moral de las últimas décadas. La consecuencia obvia es que existe una abundante literatura secundaria que analiza, discute, critica y busca aplicar o extender sus teorías, sea en todo o en parte. En esta sección mencionaremos algunas de las principales obras de referencia para cada uno de los dos pensadores, así como aquellos trabajos que buscan contraponerlos, compararlos o vincularlos – literatura esta última que, como veremos, es curiosamente escasa. De ningún modo pretendemos algún tipo de exhaustividad, dada la magnitud inabarcable de la producción (que incluye multitud de libros y centenares de artículos). Simplemente buscamos poner de relieve los estudios más completos, más autorizados, especialmente originales o que resulten particularmente útiles a los fines de esta tesis.

1.2.1 Sobre Alasdair MacIntyre

En términos de una exposición global de la teoría del autor, hay varios libros que pretenden hacer una presentación balanceada, sin enfatizar específicamente un tema o área puntual. Uno relativamente temprano (al menos para el período maduro del filósofo

escocés) es el de Peter McMylor (1994), titulado *Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity*. Éste toma en consideración la etapa de juventud del pensador, dedicando la primera parte al involucramiento con el cristianismo y el marxismo, y pasando luego a la crítica a la sociedad burocrática moderna presente en *After Virtue*, donde también resalta la conexión con la teoría económico-sociológica e histórica de Michael Polanyi. Concluye intentando mostrar la repercusión que la narrativa propuesta en aquella obra tendría para las ciencias sociales y la práctica social contemporánea. Si bien menciona *Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions* –los últimos libros de MacIntyre publicados hasta ese momento– y reconoce su importancia, éstos apenas figuran en el análisis.

Ese mismo año, John Horton y Susan Mendus coeditaron una obra colectiva titulada *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Como su nombre indica, los participantes –que incluyen a Philip Pettit, John Haldane y al propio Charles Taylor– abordan de manera crítica ciertas facetas del pensamiento macintyreano hasta el momento, avanzando objeciones al tiempo que reconocen su mérito.

Ya en la primera década de este siglo y habiendo complementado el filósofo su proyecto anterior con la aparición de *Dependent Rational Animals*, se publicaron varios libros que buscaban presentar los aspectos centrales de su obra madura. Entre éstos, destacan dos. En 2003, Mark Murphy editó el volumen colectivo *Alasdair MacIntyre* para la colección *Contemporary Philosophy in Focus*. En los ensayos que lo componen, los colaboradores buscan reseñar diversos aspectos de la teoría de MacIntyre, como su noción de tradición, su filosofía moral, su concepción y crítica del método de las ciencias sociales o su propuesta política. Más allá de exponer con relativa fidelidad la teoría desarrollada en las obras de madurez, posteriores a 1981, los autores no se privan de realizar observaciones críticas y resaltar puntos contradictorios, aún incompletos o ambiguos.

Thomas D'Andrea publicó en 2006 su libro *Tradition, Rationality and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*. Allí ofrece una exposición comprehensiva del pensamiento del filósofo, que formula en términos de una narrativa histórica. En consecuencia, dedica la primera parte a las raíces e influencias en que se inspira –incluyendo el marxismo, el cristianismo y el psicoanálisis. La segunda parte describe lo que denomina el *After Virtue Proyect*, es decir, la tetralogía de trabajos que va desde *After Virtue* hasta *Dependent Rational Animals* y que forman parte de una única

empresa filosófica, a partir de un mismo marco teórico – o, en términos más precisos, expresada desde dentro de la misma tradición de investigación.[18] Por último, una tercera sección especula sobre futuras direcciones del trabajo y recapitula las críticas más importantes que el planteo había recibido.

En el mundo hispanoparlante MacIntyre también se granjeó un importante número de seguidores, aunque debe decirse que tanto él como Taylor son autores relativamente poco conocidos en la academia sudamericana. Francisco Javier De la Torre Díaz publicó dos libros dedicados al autor escocés. En 2001, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, sobre el que volveré más adelante, dada su evidente relevancia para esta tesis. En 2005, *Alasdair MacIntyre, ¿Un crítico del liberalismo?*, donde se intenta una presentación general de las diferentes dimensiones e influencias intelectuales en este autor (marxismo, psicoanálisis, cristianismo, liberalismo, aristotelismo, tomismo). Posteriormente, Rafael Ramis Barceló publicó *Derecho natural, historia y razones para actuar* (2012), en el que nuevamente se periodizan las etapas en la evolución teórica de MacIntyre, señalando diversos ámbitos de la teoría, aunque con mayor énfasis en las consecuencias para la filosofía del derecho; quizá la principal contribución aquí sea la inclusión de textos más recientes, que comprenden varios artículos de los años 2000 y el libro *God, Philosophy, Universities*. Para una presentación mucho más breve (aunque completa), que también rastrea históricamente la evolución del pensamiento macintyreano en sus diferentes momentos y dimensiones se puede consultar el reciente artículo de H. J. Bello Rodríguez y J. M. Giménez Amaya titulado *Alasdair MacIntyre: introducción narrativa a su obra* (2018).

Dejando de lado los abordajes generales del *corpus*, varios otros trabajos han resaltado aspectos particulares de la propuesta teórica de este filósofo. En 2004, Christopher Lutz publicó *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, que, como su nombre indica, se aboca centralmente al concepto de tradición y lo que ésta significa en su obra (su carácter de racional, su desarrollo histórico, su conexión con la práctica, etc.). Este excelente libro compendia la evolución de su pensamiento, especialmente a lo largo del período posterior a *After Virtue* hasta mediados de la década de 1990, considerando muchas de las críticas que suscitó e intentando darles respuesta.

[18] En este punto hay consenso entre los comentaristas, a pesar de que algunos de ellos marcan la relativa especificidad de la última de dichas obras (y cambios menores de énfasis o definición entre las primeras tres).

Paul Blackledge y Neil Davidson editaron en 2008 una compilación de textos de MacIntyre de las décadas de 1950 y 1960, con el objeto de destacar el impacto que el marxismo había tenido en sus formulaciones teóricas, no sólo en ese entonces, sino también en su obra posterior. El volumen se publicó bajo el título *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism.*

Más recientemente, Kelvin Knight[19] y Paul Blackledge coeditaron *Virtue and Politics: Alasdair Macintyre's Revolutionary Aristotelianism* (2011). En esta obra colectiva numerosos autores buscan destacar el carácter fundamentalmente rupturista y revolucionario de la filosofía política macintyreana, frente a la apropiación que una parte del espectro conservador había hecho de su trabajo posterior a *After Virtue*.

Este mismo año vio la luz el libro de Steven Stolz, *Alasdair MacIntyre, Rationality and Education*, donde se recapitula y sistematiza el pensamiento del autor escocés en materia educativa, integrándola con su concepción general de las comunidades, la racionalidad y la tradición.

Cabe agregar a este listado dos tesis doctorales en español, en función de su magnitud y alcance. M. García de Madariaga Cézar presentó en 2002 su trabajo titulado *La crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*, mientras que J. M. Giménez Amaya hizo lo propio en 2012 con su trabajo *La Universidad en el proyecto sapiencial de Alasdair MacIntyre*. Ambas investigaciones contienen una exposición detallada de los principales elementos del proyecto *After Virtue*, para luego centrarse, como sus nombres indican, en la virtud de la justicia y en la propuesta educativa universitaria, respectivamente.

Antes de concluir este apartado, resulta imprescindible señalar los principales textos que han abordado el problema específico del diálogo entre tradiciones filosófico-morales y la posibilidad de determinar su superioridad racional, los cuales resultarán evidentemente relevantes a los efectos de la presente investigación. Esta idea está, en MacIntyre, asociada fundamentalmente a la racionalidad de las tradiciones de investigación, su evolución en el tiempo y la posibilidad de su superación. El autor ha sido relativamente claro en su exposición de este proceso, que ha reformulado a lo largo de sus diferentes obras (especialmente *Whose Justice? Which Rationality?* y *Three*

[19] Kelvin Knight es uno de los más autorizados lectores de MacIntyre. Además de ser uno de los primeros en defender el tono e intención revolucionarios de su pensamiento, en 1998 había producido una selección de textos del pensador escocés bajo el título de *The MacIntyre Reader*, donde incluyó asimismo dos importantes entrevistas donde el propio filósofo explica puntos controvertidos de su teoría y aporta datos biográficos que ya han sido mencionados en la sección anterior.

Rival Versions). La discusión en la literatura secundaria se ha detenido en los siguientes puntos.

En primer lugar, se ha discutido qué tan auténtico es el declarado rechazo de MacIntyre al liberalismo y si su método es verdaderamente incompatible con aquél. La otra cara de esta pregunta es qué tan fiel es su propuesta metodológica al tomismo al que dice adherir. Porter (1993) considera que, contra las apariencias, el filósofo escocés era más liberal de lo que le gustaría reconocer, dada su aceptación de la tolerancia, el falibilismo y la pluralidad de tradiciones. Isler (2011) coincide con Herdt (1998) en que la teoría incorpora ciertos valores y perspectivas modernas/liberales, pero busca mostrar cómo en rigor, el método histórico de comparación entre tradiciones sigue siendo compatible con el tomismo.

En un sentido similar, otros han resaltado que la estructura general del método de comparación entre tradiciones es similar y en alguna medida deriva de la propuesta de autores como Kuhn –con su concepto de paradigma en el campo de la filosofía de la ciencia– (Hannan 2012b) y Gadamer –que recupera precisamente la noción de tradición, que el propio MacIntyre adopta– (Hoch 2001).

Profundizando en el método de determinación de la superioridad racional, otra importante discusión pasa por si la propia propuesta de MacIntyre efectivamente se mantiene dentro de una misma tradición –como él declara que debe suceder necesariamente– (Kuna 2005; Lele 2017) o si, por el contrario, subrepticiamente está introduciendo una pretensión de universalidad en su formulación de la racionalidad de las tradiciones (Herdt 1998).

Por último, no podemos dejar de mencionar dos obras mayores que exponen en detalle el procedimiento que el filósofo escocés prevé para el contacto, crisis y superación entre tradiciones rivales. El libro ya citado de De la Torre Díaz (2001) está íntegramente dedicado a esta cuestión. Es una presentación completa del tema, aunque no persigue realizar críticas profundas ni innovar demasiado más allá de la propuesta del autor. Por su parte, el importante trabajo de D'Andrea (2006) es mucho más extenso y abarca diferentes aspectos de la noción de tradición en el pensamiento macintyreano, pero específicamente su capítulo noveno describe de manera acabada este mismo método para el potencial diálogo y superación racional de una tradición por otra; además, recapitula las variadas críticas que se le han realizado al autor (de relativista, autoritario, no verdaderamente tomista, conservador, antimoderno) y responde una por una a las objeciones.

1.2.2 Sobre Charles Taylor

Para seguir la misma secuencia respecto de Taylor, comencemos mencionando los principales libros que realizan una consideración global de la teoría del autor en sus diferentes dimensiones. En este sentido, ya en 1994 James Tully y Daniel Weinstock editaron un volumen colectivo dedicado al pensamiento del autor, bajo el título *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*. Aquí, los destacados colaboradores (que incluyen a figuras como Isaiah Berlin, Richard Rorty, Quentin Skinner y Clifford Geertz, entre otros) entraban en diálogo, muchas veces crítico, con diversos aspectos de la propuesta tayloreana, antes que simplemente exponerla.

Para una presentación general de la obra del filósofo canadiense, la referencia obligada es *Charles Taylor*, de Ruth Abbey[20] (2000). Ella intenta dar una perspectiva integral, dedicando capítulos a la moralidad, la noción de identidad, la política y la epistemología, pero señalando siempre su inextricable superposición. La misma Abbey editaría en 2004 un libro colectivo, también titulado *Charles Taylor*,[21] donde ocho colaboradores evalúan áreas más o menos diferenciables dentro de la producción del pensador canadiense, con un ánimo expositivo, aunque no exento de apreciaciones críticas y objeciones.

Junto con Abbey, otro de los lectores más reconocidos del trabajo de Taylor es Nicholas Smith – quien, incidentalmente, también contribuyera un capítulo al libro recién mencionado. Por su parte, publicó en 2002 *Charles Taylor: Meaning, Morals, and Modernity*, otro de los trabajos que intentan ofrecer una imagen sistemática de los elementos básicos que estructuran la teoría del autor, los cuales suelen aparecer de manera parcial y orientada a problemas o temas específicos en la mayor parte de la producción del propio filósofo canadiense (Smith 2002, 9).

---

[20] Ruth Abbey es una de las principales estudiosas del pensamiento de Taylor. Además del libro ya mencionado, le ha realizado entrevistas, publicado diversos artículos y capítulos de libro referidos a él y desde 2003 hasta 2013 fue la encargada de mantener actualizada la página web de la Universidad de Notre Dame donde se recoge toda la bibliografía primaria del filósofo canadiense (incluyendo entrevistas), así como una enorme cantidad de literatura secundaria. El sitio es una fuente invaluable para cualquier estudio sobre el autor. Puede consultárselo en: https://www3.nd.edu/~rabbey1/

[21] En el marco de la colección *Contemporary Philosophy in Focus* de la Universidad de Cambridge; la misma que el año anterior había incluido el libro sobre MacIntyre editado por Murphy, mencionado en el apartado anterior.

Más allá de estos análisis generales, otros se concentran en temas específicos del pensamiento tayloreano, lo cual muchas veces conduce a incluir una presentación de varios otros componentes, necesarios para explicar adecuadamente el punto bajo análisis. Así sucede con Arto Laitinen, académico finés que ha dedicado varios artículos a este filósofo, publicando en 2008 su *Strong Evaluation without Moral Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics.* Este libro, producto de la tesis doctoral de Laitinen, se aboca al campo de la evaluación moral, que según Taylor es constitutiva de nuestra identidad humana.

Más recientemente, Michiel Meijer vuelve sobre el mismo tema en *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation. Ethics and Ontology in a Scientific Age* (2018), donde –como el nombre indica– conecta el tema de la evaluación moral con la ontología subyacente y considera las respuestas que el filósofo ha dado a este complejo temático (así como su potencial limitación), a la luz de sus más recientes escritos. Sin embargo, se trata de un trabajo que intenta vincular las múltiples dimensiones y líneas argumentales en la obra del canadiense.

En una línea un tanto distinta, la tesis doctoral de Anthony Palma, *Recognition of Diversity: Charles Taylor's Educational Thought* (2014), intenta reconstruir el pensamiento de Taylor en relación a la educación a partir de la teoría de sus obras centrales, ya que –a diferencia de MacIntyre– este pensador no ha dedicado ningún trabajo explícitamente al tema en cuestión.

En los últimos quince o veinte años, una gran proporción de los estudios sobre el autor canadiense se concentran en su teoría de la secularización, que ha gozado de especial atención desde la publicación de *A Secular Age*. Ejemplos de esta tendencia son *How (Not) to Be Secular*, de James Smith (2014), e *Interpreting Charles Taylor's Social Theory on Religion and Secularization*, de Germán McKenzie (2017). El primer texto está más acotado al tema puntual de la secularización, mientras que el segundo incorpora un análisis más amplio, que considera (de manera relativamente breve) otras fuentes de su teoría sociológica y otros elementos de su antropología.

En el mundo hispanoparlante también ha tenido alguna repercusión el pensamiento de Taylor. El libro de Santiago Bellomo, *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor* (2011), busca exponer de manera exhaustiva la teoría tayloreana en los tres grandes campos indicados en el título. Aunque no toma en consideración otras caras de su filosofía (como las consecuencias políticas o la teoría de

la secularización), el estudio permite, por su profundidad, una acabada comprensión de varias de las nociones centrales que estructuran la cosmovisión del autor.

También en este caso concluyamos indicando las principales fuentes que se refieren al problema del diálogo intercultural, las posibilidades y modos de alcanzar la mutua comprensión y, en el mejor de los casos, el acuerdo entre las diversas perspectivas en juego. Para ello se hace necesario adelantar el modo en que esquematizaremos el tema en los capítulos pertinentes – que, debe decirse, es sólo una forma posible de organizarlo, y no una que haya utilizado explícitamente Taylor. En diferentes lugares, el filósofo encara el problema del diálogo y el acuerdo entre culturas, filosofías o concepciones del mundo distintas e inconmensurables de dos modos distintos. En ocasiones, expresa la esperanza de (y postula como programa) lograr un "consenso traslapado" (*overlapping consensus*), tomando la expresión de Rawls, sobre ciertos valores, reglas o modos de acción – siendo el ejemplo recurrente el de los derechos humanos. A pesar de que existen diferencias importantes entre la formulación rawlsiana de esta idea y la suya, en este caso la intuición básica es que actores –individuos o grupos– provenientes de diferentes marcos culturales podrían coincidir en un programa de acción o el reconocimiento de estos valores, aunque cada uno podría justificar esa adhesión –e incluso la misma conceptualización del objeto de coincidencia– de maneras diferentes y/o con lenguajes distintos.

Un segundo campo en el que Taylor se ha ocupado del diálogo y comparación racional entre sociedad o culturas es el de su concepción hermenéutica de las ciencias sociales. Allí, defiende la posición de que para lograr una verdadera comprensión de un esquema conceptual alternativo al nuestro es necesario generar una "fusión de horizontes", en términos de Gadamer, que nos permite ampliar nuestro punto de vista para incorporar nociones y criterios que originalmente nos eran extraños, pero respetándolos en su particularidad, sin traducirlos a nuestros propios términos. En el contexto de esta discusión es que Taylor rechaza el relativismo cultural y sostiene que es posible mantener ciertos criterios de racionalidad y de verdad en esta comparación transcultural. En este mismo plano, también la noción de racionalidad práctica ofrece una vía de acceso alternativa a la comparación entre concepciones o proposiciones alternativas.

Sin entrar en mayores detalles, dado que desarrollaremos este tema en los capítulos centrales de la tesis, baste esta primera presentación para permitirnos mencionar algunos de los trabajos que se han ocupado de estos aspectos de la obra del pensador canadiense.

Tal vez sea oportuno aclarar que no se trata de respuestas necesariamente contradictorias ni mutuamente excluyentes al problema del diálogo y acuerdo entre tradiciones, sino que él mismo los concibe como momentos sucesivos, que se refuerzan mutuamente.

Así, Barnhart (2004) desarrolla la noción tayloreana de consenso traslapado en paralelo con la caracterización de este mismo fenómeno que hace Rawls, buscando destacar en qué medida la formulación del canadiense logra superar las objeciones que le han sido planteadas a la propuesta rawlsiana.

Otros autores se centran en la manifestación política práctica de esta concepción, bajo las diferentes etiquetas (y estrategias) del multiculturaismo e interculturalismo (Modood 2014) o lo que algunos han dado en llamar "diversidad profunda" (*deep diversity*; Redhead 2001).[22]

En todo caso, los estudios más directamente relevantes para la presente investigación son aquellos que profundizan la propuesta epistemológica hermenéutica para las ciencias sociales, su herencia gadameriana y las consecuencias para la relatividad o validez universal del conocimiento que se puede alcanzar. Smith (2002, 128-138), en el capítulo quinto de la obra ya citada más arriba se detiene en estos puntos, así como también lo hace Laitinen en su obra principal (2008, cap. 6). En artículos más específicos, Lehman (2006) explora las múltiples críticas que han sido realizadas a la posición de Taylor y resalta la inspiración liberal que le subyace a pesar de su crítica de ciertas formas del liberalismo, mientras que Hung (2017) toma en consideración este procedimiento en el campo del diálogo interreligioso (comparándolo con la postura de Habermas).

Pero también en el mundo hispanoparlante esta dimensión específica del pensamiento tayloreano ha sido frecuentemente analizada. Entre otros, Catoggio (2008) identifica las ambigüedades intrínsecas al uso que el filósofo hace del concepto gadameriano de fusión de horizontes. Gracia Calandín ha escrito una extensa y detallada tesis doctoral (2009a), así como numerosos artículos desarrollando los elementos hermenéuticos en la concepción de Taylor, en lo referido a interculturalidad (2010a), las consecuencias y posibilidades de la relación individuo-sociedad (2010b; 2011; 2012) y su concepción de la modernidad (2010c), por mencionar sólo algunos de ellos.

[22] Esta obra es finalmente crítica de la propuesta de Taylor, sugiriendo la necesidad de abandonar la aproximación ontológica en pro de una que no imponga esta restricción teórica sobre la diversidad.

Más recientemente, Ospina Muñoz ha escrito una tesis doctoral (inédita) precisamente sobre las condiciones del consenso en el pensamiento de Taylor, que abarca las diferentes etapas o momentos mencionados más arriba, y que por el momento ha publicado en artículos menores (Ospina Muñoz 2017a y b).

1.2.3 Análisis comparativos

Es sencillo apreciar, a partir de la somera revisión de la literatura secundaria en las secciones anteriores, que los dos autores bajo análisis han captado la atención de incontables académicos alrededor del mundo, incluso más allá del ámbito intelectual anglosajón. La consecuente producción secundaria que escruta, disecciona, discute y aplica sus ideas es abundante. Esto inevitablemente ha conducido a la aparición de algunos trabajos comparativos, que contrastan sus respectivas teorías con otros sistemas alternativos.

Sin embargo, es curioso comprobar que muchas de estas conexiones se dan con distintos filósofos, más cercanos o más distantes, tanto temporal como teóricamente,[23] mientras que existen sorprendentemente pocas comparaciones directas entre Taylor y MacIntyre (a pesar de los claros paralelismos que existen entre ellos, tal como se ha podido ver en este capítulo). Recientemente, Steven Lukes (2018: 737) observó, al pasar, este mismo contraste entre los dos autores, pero casi no se han realizado trabajos a gran escala que consideren las diferentes facetas de su pensamiento. El mismo comenta cómo la interacción entre ellos ha sido muy limitada. Cuanto más, han intercambiado consideraciones acerca de algunas de sus publicaciones. A continuación, las presentamos en orden cronológico.

En 1984 Taylor reseñó *After Virtue*, indicando el gran valor del libro, especialmente en cuanto a su aguda crítica de la sociedad contemporánea y las teorías morales a ella asociadas. Sin embargo, ya entonces concluía su análisis difiriendo de MacIntyre al afirmar que éste no prestaba suficiente atención a los bienes morales específicamente modernos, lo que constituiría la principal (y la más citada) diferencia entre ambos pensadores (Taylor 1984b).

[23] Existen estudios vinculando a MacIntyre con Dewey (Carden 2006), Maritain (Wallace 1999; Stibora 2013), Heidegger (Piercey 2016), Gadamer (Hoch 2001), Gewirth (Walters 2003) y Habermas (Gunneman 1994; Smith 2006; Hannan 2016). Otro tanto se puede decir respecto de Taylor, que ha sido asociado o comparado con Dilthey (Woodford 2012), Girard (O'Shea 2010), Ricoeur (Laitinen 2002), Rawls (Barnhart 2004) y Habermas (DeSouza 1998; Hung 2017).

Más adelante, en 1994, en un número de *Philosophy and Phenomenological Research* dedicado a *Sources of the Self*, MacIntyre evaluó dicho libro en un sentido positivo, aunque señalando lo que percibía como sus insuficiencias (MacIntyre 1994a).[24] En ese mismo número de la revista, Taylor respondía a sus comentaristas, dirigiéndose brevemente a MacIntyre (Taylor 1994c).[25]

Pocos años después, MacIntyre reseñó el libro colectivo sobre Taylor editado por Tully, mencionado en el apartado anterior (MacIntyre 1996),[26] y su colección de ensayos *Philosophical Arguments* (MacIntyre 1997).[27]

En tanto, Taylor contribuyó un capítulo al paralelo libro colectivo sobre MacIntyre, editado por Horton y Mendus (Taylor 1994f),[28] donde el escocés también ofrece una respuesta a los diferentes intelectuales participantes (MacIntyre 1994b).[29]

Adicionalmente, en 2018 MacIntyre aportó una elogiosa reflexión al número de *Philosophy and Social Criticism* dedicado al filósofo canadiense en su cumpleaños, como ya ha sido indicado más arriba.[30] Aquí se agota el intercambio textual entre ambos. Más allá de algunas sugerentes observaciones y declaraciones contenidas en estos breves escritos –los cuales serán de gran importancia para nuestro trabajo–, salta a la vista que la atención de cada uno de los autores pocas veces se cruzó con la del otro.

Si atendemos ahora a la literatura secundaria, la mayoría de las discusiones globales sobre la corriente comunitarista suele mencionarlos a ambos, en un listado que incluye a otros pensadores, como Walzer o Sandel, pero ofreciendo solamente notas generales

---

[24] Allí aplaudía el espíritu general de la obra, pero criticaba la ausencia de un criterio de racionalidad clara para optar entre bienes o modos de vida en conflicto, tema que retomaremos en capítulos posteriores.

[25] Él no considera que reconocer la existencia de conflictos entre bienes implique, por sí mismo, subjetivismo en la elección, como MacIntyre parece interpretar. Al contrario, cree que los conflictos pueden ser resueltos, pero no por apelación a un único criterio moral externo e independiente… ¡Y reconoce haber aprendido esto precisamente del propio MacIntyre!

[26] Además de repasar brevemente el contenido de cada capítulo, insiste sobre la cuestión de la evaluación racional de los diferentes bienes –con motivo de la introducción realizada por Berlin– y los fundamentos del realismo de Taylor – frente a la sofisticada crítica de Rorty.

[27] Nuevamente, después de elogiar la obra, las principales críticas que MacIntyre realiza son: 1) que Taylor no considera suficientemente cómo la epistemología y concepción del lenguaje que está rechazando viene asociada a toda una cultura, lo que hace necesario reflexionar sobre la comparación entre culturas; y 2) que no interpreta adecuadamente la noción aristotélica de *phronesis* como aplicación que combina las reglas explícitamente articuladas y las prácticas inarticuladas, permitiendo una crítica racional de las mismas.

[28] Repasa diferentes posiciones teóricas éticas y metaéticas sobre la justicia y la racionalidad práctica. Si bien coincide en general con la posición de MacIntyre, se distingue de él claramente al concluir que lo que es necesario hoy es un reconocimiento y reinterpretación de los bienes modernos que ya no podríamos abandonar.

[29] En efecto, MacIntyre rechaza la propuesta tayloreana de valorar los bienes morales modernos. Él cree que éstos no son compatibles con los reconocidos por la tradición aristotélica. Esto yace en el fondo de la diversa apreciación que cada autor hace de la Modernidad, que, como dijimos, es una de sus diferencias más marcadas y más frecuentemente mencionadas.

[30] Ver la nota 5 en este capítulo.

compartidas por todos ellos (Buchanan 1989; Nino 1989; Neil y Paris 1990; Bell 1993; Benedicto Rodríguez 2010). En algunos casos, se realizan análisis específicos de cada uno, pero sin llevar adelante una comparación sistemática; así sucede, por ejemplo, con el libro de Mulhall y Swift (1996), uno de los tratados más comprehensivos sobre el debate liberal-comunitario. Lo mismo puede decirse, entre nosotros, de Carlos Thiebaut, quien ha trabajado en varias ocasiones este movimiento intelectual, y que les dedica a estos dos autores sendos capítulos de *Los límites de la comunidad* (1992), donde uno y otro son considerados sucesivamente.

Ahora bien, un puñado de artículos se han aproximado comparativamente a los autores. En el ámbito hispanoparlante, García Pino (2001) contraponía la idea de "derechos" en cada uno, señalando sus acuerdos y desacuerdos – fundamentalmente que MacIntyre rechaza tajantemente la noción moderna de derechos subjetivos, mientras que Taylor los valora, lo cual no es sino otra cara de su diferente apreciación de la moralidad moderna. En tanto, Llano (2002) expone de manera entrelazada el modo en que ambos buscan superar el nihilismo, que este autor identifica como resultado del proyecto ilustrado moderno. Aunque se tocan sumariamente varios aspectos de la obra de cada filósofo, no se trata aquí realmente de un trabajo comparativo, cuanto de una complementariedad donde ocasionalmente se señalan las divergencias.

Trabajos más recientes, ahora en el mundo angloparlante, incluyen un artículo de Moore (2013), donde sostiene que ciertos elementos de la filosofía de cada autor –las "redes de reciprocidad" (*networks of giving and receiving*), en el caso de MacIntyre; la distinción lingüística *Langue/Parole*, en el de Taylor– pueden funcionar como fundamentos metafísicos para una filosofía política no atomista.[31] Meijer y Compaijen (2016), por su parte, se concentran en la relación entre seres humanos y animales en el pensamiento de nuestros dos filósofos, para intentar definir qué es lo distintivamente humano para ellos. A pesar de las diferencias en cuanto a la relación misma con los animales,[32] concluyen que ambos pensadores comparten una imagen similar de la agencia humana, que atribuye especial centralidad a nuestra capacidad reflexiva y evaluativa a la hora de reconocer bienes y formar razones para actuar.

Interesantemente, existen dos libros en italiano que se apoyan en la obra de los autores bajo análisis. Paolo Nepi, en su *Individui e persona. L'identità del soggetto*

[31] Se trata de un texto corto, donde no hay realmente una dimensión comparativa fuerte –ya que se da por supuesta más bien su complementariedad– y solamente se cita un trabajo de MacIntyre y tres de Taylor.
[32] Donde MacIntyre enfatizaría la continuidad entre unos y otros, mientras que Taylor lo haría con la discontinuidad entre las capacidades específicas de cada especie.

morale in Taylor, MacIntyre e Jonas (2000) principalmente se orienta hacia la crítica del individualismo moderno y el intento de recuperar una noción fuerte de persona, que sin caer en el colectivismo y conservando su dignidad y autonomía, sí estaría fundamentalmente vinculada socialmente. En 2015, Gianluca Cavallo intenta reconstruir un modelo político dirigido hacia el bien común a partir de la crítica al liberalismo y la propuesta superadora de nuestros pensadores en su *La pratica del bene comune. Etica e política in Charles Taylor e Alasdair Macintyre*.

Con todo, existen dos fuentes más pertinentes y cercanas a la presente investigación. La primera es el libro de Jason Blakely que ya fuera citado en secciones anteriores, *Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and the Demise of Naturalism. Reunifying Political Theory and Social Science* (2016). En dicho estudio, el foco de atención está puesto en la oposición al naturalismo en las ciencias sociales, esto es, a la concepción que las asimila a las ciencias naturales o exactas, buscando aplicar los mismos criterios metodológicos, las mismas restricciones en cuanto a la evidencia, generar el mismo tipo de leyes generales, etc. Tiene, además, la virtud de considerar las raíces del pensamiento de MacIntyre y Taylor en la *British New Left* y en la filosofía analítica de mediados de siglo, y cómo su evolución posterior los llevó a alejarse parcialmente de esas influencias para abrevar en nuevas fuentes (la filosofía aristotélico-tomista en el primer caso, la de Heidegger –entre otros–, en el segundo). Las propiedades que los dos filósofos atribuyen a las ciencias sociales, incluyendo su fundamental carácter interpretativo, la imbricación con juicios valorativos o su historicidad, son esenciales para la concepción general que ambos tienen de la comprensión de otras personas, tradiciones o culturas, aunque en este libro no se desarrollan las ramificaciones ético-políticas del aspecto científico.

Finalmente, Arto Laitinen, a quien ya mencionáramos como uno de los grandes comentaristas del pensamiento de Taylor, también ha escrito una serie de trabajos comparativos entre ambos. En un artículo de 1998, titulado *'Baffling' Criticism of an 'Ill-Equipped' Theory: An Intervention in the Exchange between MacIntyre and Taylor* reflexiona sobre las críticas cruzadas que los dos filósofos intercambiaron en las páginas de *Philosophy and Phenomenological Research* en 1994, tal como se indicó algunas páginas más atrás. Allí busca poner en evidencia que ambos filósofos tienen algo de razón en sus observaciones y que su falta de comprensión mutua es resoluble, contribuyendo a señalar debilidades que debían efectivamente ser subsanadas en la teoría tayloreana. Mucho más recientemente, el mismo académico contribuyó un

capítulo al libro *The Routledge Companion to Hermeneutics*, editado por J. Malpas y Hans-Helmuth Gander, donde ofrece una comparación sistemática, aunque muy abreviada, de las teorías de Taylor y MacIntyre en distintas áreas temáticas. La apretada exposición resulta de enorme utilidad para sintetizar la evolución y aspectos centrales de su pensamiento (Laitinen 2015).

No obstante, el mismo Laitinen ya había realizado un aporte decisivo a nuestro tema de investigación en su tesis de maestría, defendida ante la Universidad de Kent en 1995, titulada *Rationality and Evaluative Frameworks* (Laitinen 1995).[33] En este trabajo, el cual prácticamente no es citado, ya que nunca se publicó, el investigador finés aborda precisamente el problema de la racionalidad y comparabilidad de los marcos conceptuales (científicos o evaluativos-morales) a partir de las propuestas de Taylor y MacIntyre, señalando su potencial complementariedad, una vez incorporadas ciertas modificaciones y correcciones. La tesis de Laitinen resulta una fuente insoslayable a los efectos de nuestro objetivo actual. De todos modos, se trata todavía de un estudio breve, que no busca conectar el tema específico con las muchas otras dimensiones complementarias del pensamiento de estos autores. En el mismo sentido, las fuentes empleadas, sin ser escasas, abarcan una proporción relativamente menor del *corpus* de los dos filósofos y no pudo en su momento tomar en consideración la producción de ambos a lo lago de los últimos veinte años hasta el presente. Por todo ello, creemos que aquella investigación puede ser corregida y ampliada con provecho.

No hemos podido encontrar otros estudios comparativos específicamente dedicados a los dos filósofos objeto de esta tesis. Como se puede apreciar a partir de lo expuesto en esta sección, a pesar de los indudables paralelismos y coincidencias en su trayectoria teórica (e incluso biográfica) los pensadores han tenido un intercambio intelectual limitado y la misma literatura secundaria es notablemente escasa a la hora de realizar comparaciones sistemáticas entre ellos. Más allá de unos pocos artículos, casi no existen estudios de mayor escala que adopten este enfoque, salvando los de Blakely y Laitinen. Aun éstos son todavía insuficientes, sea por su relativa limitación temática o porque no consideran muchas de las obras más recientes de los filósofos en cuestión.

Dado el actual estado del arte en esta materia, creemos que la presente investigación representa una contribución original que suplementa dicha carencia a partir de una exposición más amplia (aunque no exhaustiva) de varios de los aspectos

[33] Una versión editada y abreviada de la misma sería luego incluida como capítulo 5 de su tesis doctoral ante la Universidad de Jyväskylä en el año 2000.

centrales de la obra madura de MacIntyre y Taylor, los cuales se encuentran conceptualmente interconectados, pero con la mira puesta en las posibilidades y criterios para un diálogo inter-tradicional o intercultural, un asunto poco tratado de manera comparativa (y todavía más en el ámbito hispanoparlante).

1.3 Marco teórico (una aproximación)

Todo lo dicho hasta aquí nos permite explicitar el método que seguiremos en el curso de esta tesis. En alguna medida, la fundamentación del mismo no puede ser completa todavía, ya que es precisamente en el curso de los capítulos siguientes que veremos las consideraciones teóricas acerca de la comprensión en las ciencias sociales y, más generalmente, en la filosofía moral que determinarán qué tipo de conocimiento es posible y cuál es el procedimiento que permite aproximarnos a él. En otras palabras, sólo al concluir la investigación acabará por quedar suficientemente justificada la elección de un método con las características específicas que ahora presentamos.

Por el momento, permítasenos decir que, siguiendo la propuesta de los mismos autores bajo análisis, el estudio no pretenderá ofrecer ningún tipo de ley o generalización universalmente válida sin restricciones. Al contrario, intentando atenernos a las intuiciones de la tradición hermenéutica a la que de uno u otro modo ambos filósofos adhieren, podemos enunciar algunas características generales del enfoque. En primer lugar, se intentará un análisis holista, sin deslindar de manera tajante y artificial las diversas áreas temáticas, ya que una lectura de la ética sin consideración por la ontología, la política o la epistemología resultarían indudablemente distorsivas e inadecuadas. Dicho esto, es menester reconocer que no se trata aquí de un análisis exhaustivo de todas las obras ni todas las consecuencias teóricas implícitas en ellas. Existen estudios en profundidad sobre cada filósofo –sea en alguna de sus diferentes facetas o en un acercamiento general– que superan con creces lo que podremos decir en este espacio. Al tratarse de una investigación comparativa, la intención será ofrecer una imagen suficientemente rica de cada una de las teorías para poder apreciar sus similitudes, diferencias e incompatibilidades y así permitir un diálogo fructífero, sin sobresimplificar esquemáticamente ninguna de ellas y asimilarlas sin más, como muchas veces sucede en trabajos más superficiales.

Una segunda consecuencia de este enfoque –y, en buena medida, de la materia misma– es que no se respetará una tajante distinción entre lo puramente descriptivo o fáctico y lo normativo o valorativo. Como ya se dijo y volveremos a ver en el curso del trabajo, tanto Taylor como MacIntyre rechazan esta famosa distinción, que asocian a lo que podemos llamar naturalismo (entre otros modos de referirse a esa perspectiva) y que reputan una separación artificial que impide considerar seria y plenamente elementos insoslayables de la percepción, interpretación y acción humanas. Desde luego, esto no supone abandonar completamente el ideal de cierto desapasionamiento y ecuanimidad en la exposición de los temas, o lo que es lo mismo, no se debe leer como una autorización para teñir todo el análisis a partir de las preferencias del investigador de una manera que pueda llegar a caricaturizar o distorsionar las teorías estudiadas. Lo que sí implica es que para comprender adecuadamente las diferentes posiciones que los autores defienden es imprescindible tomar en cuenta la valoración moral que ellos mismos reconocen que está en juego y estar atentos a las consecuencias prescriptivas que los diferentes marcos conceptuales encierran para la práctica humana – sea ésta ética, política, educativa o científica. Dicho de otro modo, así como estos filósofos morales superponen deliberadamente lo descriptivo y lo normativo en su producción intelectual, será igualmente necesario abordarla sin introducir esta escisión forzada en ella ni excluir las consideraciones morales que se desprenden de la imagen del mundo y del hombre propuestas – y quizá sea esta la única forma fidedigna de abordar ciertos temas filosóficos, antropológicos y sociales, como nuestros dos filósofos propugnan.

Una tercera nota que es preciso resaltar es que este método no puede sino ser, en cierto sentido, historicista. A lo largo de los próximos capítulos precisaremos de manera más clara el alcance del término, pero, como mínimo, este supone que cualquier acto de interpretación humana debe tener en cuenta los marcos contextuales sociales, espaciales y temporales en que está inserto – tanto su objeto de estudio como el propio sujeto que interpreta. Lamentablemente, tal vez sea este el aspecto que más nos veamos obligados a descuidar en el presente trabajo. Por un lado, la distancia temporal y cultural que nos separa de nuestro objeto es relativamente corta: una contención central de nuestro estudio es que existen importantes diferencias culturales en un mismo período temporal e incluso dentro de una misma sociedad, pero evidentemente estamos tratando con autores contemporáneos[34] en el marco de lo que de manera imprecisa podríamos llamar

[34] Ambos están vivos y, aunque formalmente jubilados, siguen produciendo y publicando.

"cultura occidental moderna".[35] Indudablemente deberemos considerar las diferentes tradiciones intelectuales y morales en juego, especialmente a la luz de la polémica que los dos filósofos mantuvieron y mantienen contra las formas predominantes en nuestra cultura; así y todo, la distancia histórica será probablemente menos apreciable que en estudios de autores muy lejanos en el pasado o muy diferentes espacial y culturalmente.

Por otro lado, esta misma característica de historicidad en la interpretación nos exige situar contextualmente y mostrar la secuencia temporal en la vida y pensamiento de MacIntyre y de Taylor. Simultáneamente, de manera similar a lo que dijéramos sobre la exhaustividad temática, las limitaciones de espacio y de capacidad hacen imposible abarcar el extenso período de actividad intelectual y la abundantísima producción teórica de ambos académicos.[36] Por lo tanto, el foco del trabajo estará puesto en lo que podríamos llamar (un poco arbitrariamente) el período de "madurez" de cada filósofo. Esto incluye, en el caso de Taylor, las obras posteriores a sus *Philosophical Papers* de 1985, pasando por *Sources of the Self* hasta llegar a su último libro hasta el momento, *The Language Animal*. En el caso de MacIntyre, consideraremos los libros publicados a partir de *After Virtue*, en 1981, hasta su reciente *Ethics in the Conflicts of Modernity*. En ambos casos, varios artículos no contenidos en las colecciones de ensayos serán citados, tanto pertenecientes al período así delimitado como algunos anteriores, en la medida que sean pertinentes. Las obras anteriores a esta etapa –por ejemplo, la producción de las décadas de 1950 hasta fines de 1970– serán mencionadas sólo ocasionalmente, donde consideremos que pueden iluminar los argumentos del período maduro, donde hagan referencia a interlocutores especialmente relevantes o donde dejan ver cambios significativos de opinión. Esperamos que esta falencia no sea interpretada como una contradicción con los postulados metodológicos aquí expuestos; hemos intentado salvar esta dificultad con la narración biográfica del presente capítulo.

Entonces, para recapitular, el método global de la tesis será exponer de manera lo más sistemática posible las teorías maduras de los dos autores en un conjunto de áreas temáticas vinculadas recíprocamente, intentando evitar una compartimentalización excesiva. A la postre, debería ser posible apreciar cómo todas estas diferentes áreas alimentan la respuesta a la pregunta por el diálogo y evaluación entre tradiciones o culturas rivales.

---

[35] Taylor advierte constantemente contra el error de atribuir excesiva univocidad al término "moderno", sin tener en cuenta la pluralidad de posibilidades que las transformaciones históricas pueden adoptar en distintos ámbitos culturales (Taylor 1992a; 1995b; 1999a; 2004; 2007).

[36] Que abarca decenas de libros y cientos de artículos a lo largo de más de sesenta años.

A lo largo de los siguientes capítulos, la presentación será constantemente paralela y comparativa, señalando similitudes y diferencias – por oposición a una división de la tesis en dos grandes secciones, donde exclusivamente se considerara a uno de los autores analizados. Como veremos al concluir la investigación, este enfoque es parte de la solución misma al problema: para ambos filósofos la comprensión y evaluación racional de una teoría es siempre comparativa.

La hipótesis general que guía la tesis, y que quedará demostrada en los capítulos finales, es que a pesar de las importantes diferencias en algunos de los diversos ámbitos filosóficos que serán analizados, los dos modelos de diálogo presentados por los filósofos acaban siendo muy cercanos y es posible construir una síntesis de ellos en la cual se incorporen elementos de cada uno para mejorar el procedimiento resultante.[37]

[37] Intentamos no prejuzgar en este punto el modo en que se puede alcanzar dicha síntesis –si una de las opciones puede demostrarse superior, si puede darse algún tipo de absorción o si ambas deberían mantenerse en pie de igualdad–, ya que este es precisamente uno de los focos de desacuerdo cruciales entre MacIntyre y Taylor en lo que hace a la forma de relacionarse dos tradiciones filosóficas distintas.

CAPÍTULO 2. METAFÍSICA, EPISTEMOLOGÍA Y LENGUAJE

Uno de los mayores defectos de la filosofía moderna y contemporánea, a ojos de ambos pensadores, es la familia de posiciones predominantes en el campo epistemológico, con connotaciones –muchas veces implícitas y no reconocidas– en la metafísica, la antropología y la filosofía del lenguaje. Las consecuencias de todo este complejo teórico inevitablemente impactan, como veremos más adelante, en la ética y la política, entre tantas otras áreas.

Tanto MacIntyre como Taylor denunciaron tempranamente en sus carreras –ya en sus primeras publicaciones de la década de 1950– ese conjunto de posiciones que, siguiendo a Blakely (2016), podríamos llamar naturalismo.[38] Este término captura especialmente la perspectiva epistemológica que asimila todo conocimiento cierto y válido al modelo de las ciencias naturales, tal como se vienen desarrollando en los últimos siglos, y extienden su metodología, así como el tipo de objetos susceptibles de ser estudiados y el tipo de conocimiento que debería alcanzarse, también al campo de las ciencias sociales y de las realidades humanas en general. Dicho esto, lo cierto es que el problema excede con creces el campo científico.

Como Taylor (1995a, 2) observa, la filosofía moderna –al menos desde Descartes– ha puesto a la epistemología por delante de cualquier otra consideración filosófica, inclusive ontológica. Este fundacionalismo, a ojos de ambos filósofos (y de muchos otros pensadores contemporáneos) ha fracasado; al mismo tiempo, su antifundacionalismo no los lleva a caer en un anti-realismo metafísico, ni en un relativismo epistemológico o moral. En este capítulo reconstruiremos la propuesta de cada uno de los autores para mantener algún tipo de realismo compatible con un antifundacionalismo y antinaturalismo en el campo epistemológico, así como los corolarios que se siguen para la concepción antropológica.

[38] Taylor usa el término explícitamente y lo hace su objeto de crítica en múltiples trabajos a lo largo de su carrera. MacIntyre, aun teniendo muchas de las mismas posiciones teóricas en mente, en ocasiones les da otros nombres, y más generalmente lo asimila bajo la categoría general del "liberalismo" o el "proyecto ilustrado".

2.1 MacIntyre. Realismo clásico, adecuación y verdad.

2.1.1 Las dificultades del antifundacionalismo epistemológico

A pesar de la gran amplitud temática que encontramos en la obra de MacIntyre, no es difícil ver que su foco de atención estuvo generalmente puesto en la filosofía moral. Ya en el período que podríamos denominar "de juventud", durante las décadas de 1950 y 1960, una de las preocupaciones fundamentales que lo agobian es cómo es posible fundar la crítica moral a determinadas prácticas o al mismo orden social. Desde los inicios de su producción intelectual había manifestado su rechazo al esquema liberal, que engloba tanto la estructura sociológica y política occidental moderna como también su formulación teórica – aquí el ataque se dirige a diversas corrientes, como el positivismo, el existencialismo, el utilitarismo, el emotivismo; más allá de que se trate de autores distintos, con notables diferencias entre sí, a ojos de MacIntyre comparten varias características importantes, como su individualismo y la derivación de las normas morales exclusivamente a partir de atributos personales como deseos y preferencias, o lo que es lo mismo, subjetivismo o relativismo en materia moral. Sin embargo, para poder sostener esta crítica era necesario encontrar un fundamento sólido para un sistema alternativo, que pudiera justificar sus propias conclusiones éticas de una manera positiva.

Hemos visto en el capítulo anterior cómo, en este primer período, pretende encontrar en el cristianismo y en el marxismo los principales "sistemas metafísicos con una visión global del mundo que dan motivos para la acción" (De la Torre Díaz 2005, 151). Su eventual abandono –en el caso del cristianismo, por considerar que no logra permear todas las esferas de la vida con su concepción religiosa del mundo; en el caso del marxismo, al reconocer que tampoco lograba ofrecer un fundamento moral propio y distintivo, sino que terminaba recayendo en las mismas formas del utilitarismo o el kantianismo presentes en el mundo liberal–, lo dejará en una situación de desconcierto. Ya en su ensayo de 1958, *Notes from the Moral Wilderness*, la incógnita era cómo lograr justificar una crítica moral al stalinismo, desde qué teoría moral esto era posible. En cierta medida, los trabajos de todo este período no logran resolver el acertijo y el alejamiento de las dos doctrinas mencionadas lo complican aun más. En su *A Short History of Ethics*, de 1966, todavía no hay rastros de afirmaciones metafísicas ni de una

moral objetiva que pudiera sostener posiciones críticas como las que el autor pretendía (Lutz 2004, 24).[39]

El problema se vuelve más complejo debido al rechazo, que el filósofo mantuvo a lo largo de toda su carrera, del fundacionalismo epistemológico. Esta posición, en su planteo, adopta la forma de una crítica a la pretensión del liberalismo (o más precisamente de la Ilustración) de ofrecer una moralidad abstracta y universalmente válida. Esta aspiración descansa sobre el presupuesto de que existe una noción unívoca de racionalidad, a partir de la cual se puede demostrar apodícticamente el conjunto de normas aceptables (uno de los ejemplos paradigmáticos es, desde luego, Kant). En cambio, MacIntyre sostuvo desde temprano que cualquier moralidad descansa sobre una realidad histórica y siempre está permeada de la particular concepción del mundo, valoraciones y presupuestos de una sociedad determinada, como se puede apreciar en los escritos citados en el párrafo anterior (lo cual es una de las herencias más fuertes de su período marxista). Esto mismo, más adelante, lo llevaría a sostener que existen racionalidades múltiples, ligadas a diferentes tradiciones. Ningún dato, evidencia, o argumento existe previamente al marco conceptual que lo configura y le asigna ese rol teórico. Por lo tanto, no es posible hallar un fundamento único que pueda demostrarse apriorísticamente válido para todo individuo racional.

Así, persiste la dificultad: ¿cómo justificar una plataforma moral suficiente para criticar al liberalismo sin caer en un relativismo radical?

2.1.2 ¿Metafísica sin naturaleza?

A lo largo de la década de 1970 MacIntyre trabaja en una respuesta, que recién llegaría diez años más tarde, en *After Virtue*. En un breve artículo de 1979, titulado *Why Is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?*, ya ofrece su diagnóstico del problema y anticipa los lineamientos generales que veremos desarrollados en su obra mayor. Caracteriza la situación de crisis moral contemporánea como una en que los debates pueden emerger efímeramente en la consciencia pública, pero donde cada posición apela a concepciones inconmensurables, lo cual lógicamente conduce a la incapacidad de convencer al adversario. La propia filosofía analítica, es decir, el *mainstream* académico, refleja los mismos rasgos de la moralidad práctica, lo que lleva

[39] Aunque aquí ya se intuyen algunos de los rasgos que la solución debería adoptar: la perspectiva histórica y la consideración por la dimensión sociológica.

a pensar que no es más que su expresión ideológica. Tanto la experiencia moral cotidiana como la investigación filosófica se hallan hoy compartimentalizadas y cada tema se aborda por separado – quedando algunos excluidos. Por lo tanto, lo que es necesario es una integración sistemática de la filosofía de la acción y de la mente, de la metafísica y de la teoría política a la ética (MacIntyre 1979, 21-22).

Otros artículos de fines de esa década también expresan esta transformación en el pensamiento del escocés. Lutz observa que frente al relativismo que MacIntyre deseaba rechazar, de a poco comienza a acercarse a la metafísica:

> In order to answer the questions surrounding exceptionless moral claims conclusively, it is necessary to realize that, fundamentally, those questions are neither historical nor practical, but metaphysical, and that if the metaphysical answers to these metaphysical questions have merit, there will be evidence in their favor in both history and practice. (Lutz 2004, 28)

En otras palabras, lo que es necesario es un sistema filosófico completo que logre fundar las normas morales en una visión abarcadora de la realidad; eso mismo que hasta entonces había buscado en vano, pero que en ese momento se consideraba en condiciones de ofrecer.

Precisamente una teoría sistemática de este tipo es lo que *After Virtue* declara haber encontrado. El prefacio original, una vez más, nos recuerda el desafío al que debe hacer frente: el liberalismo ha sido sometido a una crítica devastadora por el marxismo, pero a su vez, a la hora de criticar los abusos de Stalin, los marxistas parecen verse en la necesidad de recurrir a argumentos morales liberales. Todo esto revela que no son más que dos encarnaciones distintas del mismo *ethos* moderno. En el presente no parece ser posible apelar a ningún criterio moral comúnmente compartido y la gran pregunta, en consecuencia, es a qué podríamos recurrir (MacIntyre 2007, xvii-xviii). La respuesta, dirá el autor, yace en la tradición aristotélica.

Es importante destacar que la reapropiación de Aristóteles por parte de MacIntyre no es lineal y acrítica. Para empezar, una de las tesis centrales del libro, que ya se podían apreciar en *A Short History of Ethics* y otras publicaciones posteriores, es que cualquier sistema ético es siempre necesariamente el de una comunidad histórica y se manifiesta en sus prácticas sociales. El libro comienza, famosamente, con una metáfora. Allí, se nos propone imaginar una sociedad que tras una catástrofe natural hubiera perdido la mayor parte de su conocimiento científico y que, tiempo más adelante, al

recuperarse paulatinamente, intentara reconstruirlo a partir de fragmentos de textos y conceptos tomados de teorías diferentes. El resultado sería que estos supervivientes utilizarían términos científicos sin ninguna noción del marco conceptual en el cual se insertaban originalmente y que les daba sentido. Esta misma, nos dice MacIntyre, es la condición del debate y práctica moral contemporáneos: utilizamos términos, principios y modos de razonar tomados de tradiciones filosóficas muy disímiles, y esto es lo que le da a la discusión su carácter irresoluble (MacIntyre 2007, 1-2). A lo largo de la obra, el desastre que ocasiona esta decadencia y dispersión llegará a ser identificado con lo que el autor llama "el proyecto ilustrado" (*the Enlightenment project*). Consecuentemente, la única forma de comprender la situación actual es una reconstrucción histórica. A su vez, esa historia no puede pretender neutralidad, como ya vimos antes. Tendrá que ser narrada desde el punto de vista de alguna tradición concreta y la única que puede reclamar ese papel –el de explicar los defectos del proyecto ilustrado y sus consecuencias fatídicas en el mundo moderno–, a ojos del pensador escocés, es la aristotélica.[40]

Ahora bien, es importante advertir que la reapropiación macintyreana de Aristóteles es, al menos en este momento, sólo parcial. Lo que MacIntyre explícitamente busca recuperar es la noción de un *telos* humano, que dé sentido y dirección a nuestra vida. De la mano de este concepto central vendrán varias consecuencias: es a través de las virtudes como uno logra ir aproximándose a ese fin; las virtudes se adquieren a través de las prácticas sociales; éstas a su vez, encarnan esa misma moral que la comunidad comparte y el sistema moral se transforma en la misma medida que lo hace la comunidad a la cual pertenece. En consecuencia, toda moralidad "is the morality of some particular social group, embodied and lived out in the life and history of that group" (MacIntyre 1998e, 258), el reconocimiento de lo cual, como él mismo señala, es una de las herencias que recibió del marxismo.

Más allá de los elementos no originalmente presentes en Aristóteles (como el historicismo o la definición y papel de las prácticas), sobre los que volveremos en futuros capítulos, hay un aspecto en que MacIntyre deliberadamente busca despegarse de la teoría aristotélica. El *telos*, en la formulación original, depende de la concepción ontológica de una misma naturaleza humana, compartida por todos los hombres. De ello

[40] Esta introducción superficial a la obra será complementada en sucesivos capítulos de la tesis al desarrollar otros aspectos de vital importancia, como la noción de virtud y de unidad narrativa de la vida (cap. 3), la idea de tradición, la relación entre teoría y práctica, o su vínculo con la organización de la comunidad política (cap. 4).

se sigue que la felicidad o perfección que se persigue será aproximadamente la misma (salvando notas accidentales) en todos los casos. Frente a esto, MacIntyre es demasiado consciente de las dificultades de sostener una misma naturaleza –de la que lógicamente se derivan prescripciones morales aproximadamente idénticas para todos–, especialmente a la luz de su constante crítica del fundacionalismo epistemológico y de la imposibilidad de alcanzar un punto de vista puramente neutral y objetivo, así como verdaderamente universal. Entonces, su solución será rechazar lo que llama "la biología metafísica" aristotélica, con la consecuente necesidad de fundar el *telos* humano de otro modo (MacIntyre 2007, 162-163; 196-197). La teleología natural será reemplazada por una sociológica, sin apoyatura metafísica, donde el *telos* derivará, en primer lugar, de los propios bienes u objetivos internos a las prácticas sociales, en una segunda etapa, de la unidad narrativa de la vida de cada persona y, finalmente, de la inserción de esa vida en la tradición moral comunitaria a la que pertenece (Knight 1998, 10).

Previsiblemente, esta estrategia enfrenta una dificultad importante: la aparente recaída en el relativismo cultural. Si cada tradición, en última instancia, define para sus miembros el modelo de vida buena y se lo transmite a través de las prácticas sociales vigentes, no parece que se haya superado el problema original del proyecto ilustrado que MacIntyre buscaba atacar: seguimos sin un criterio moral único que nos permita evaluar las acciones. Según algunos críticos, la definición casi circular que McIntyre ofrece de la buena vida como búsqueda de lo que la buena vida es (MacIntyre 2007, 219) no basta para construir una ética sustantiva alternativa a la contemporánea, ya que no se define objetivamente el bien (Schneewind 1982, 661). De un modo similar, otros han llamado la atención respecto de que una definición de las virtudes derivada de las prácticas no parecería proporcionar una base suficiente para juzgar a las propias prácticas, es decir, podrían existir prácticas moralmente condenables y no habría forma de reconocerlas como tales, ya que cada una define sus propios bienes y objetivos (Frazer y Lacey 1994, 273-275; Lutz 2004, 95). En última instancia, la acusación es que, al aceptar que cada concepción del bien debe insertarse en una tradición y que no existe ningún criterio universal y externo a ellas para evaluar las pretensiones rivales en cuanto al bien y la virtud –lo cual va de suyo con la crítica a la Ilustración–, la única opción restante es el relativismo moral.

Estas objeciones gozaron de mucha fuerza, al punto que MacIntyre se vio obligado a afrontarlas directamente y aclarar lo que él consideraba malas interpretaciones de su teoría. Así lo hace en el *postscript* a la segunda edición de *After Virtue* y en otras

respuestas a sus críticos (MacIntyre 2007, 272-278; MacIntyre 1994b, 289-290). Volveremos sobre el concepto de práctica y sobre el procedimiento para la comparación racional entre tradiciones rivales más adelante.[41] A los efectos de este capítulo, lo que interesa resaltar es que la respuesta del filósofo esencialmente implica reconocer que efectivamente no existen ni pueden existir criterios universales de racionalidad que permitan definir de manera concreta e invariable el contenido sustantivo de las virtudes y de la vida buena independientemente del marco conceptual tradicional en el que el juicio se formula. Sin embargo, en este momento MacIntyre considera que su definición sociológica de la virtud y el bien en tres etapas o niveles es suficiente para excluir ciertas prácticas como malas y ciertas cualidades de la categoría de virtudes.

El descargo del autor, aunque coherente con su teoría tal como la había expuesto hasta entonces, sigue siendo incompleto. Por un lado, en su producción posterior se mantendrá fiel a la intuición de que efectivamente no puede apelarse a un criterio de racionalidad universal, fundacional, que esté más allá de toda duda. Sin embargo, para poder sostener su aserción positiva de que la tradición aristotélica representa la mejor alternativa para comprender las dificultades de nuestro mundo moderno y la guía más adecuada para nuestra vida moral, MacIntyre todavía debía decir mucho más del fondo sustantivo de esta tradición. En otras palabras, si el diagnóstico y crítica de la situación moral contemporánea en *After Virtue* probó ser muy potente, su defensa de un aristotelismo sin recurso a proposiciones metafísicas resultaba todavía insuficiente y parcial. Esa misma carencia es la que intentaría suplir en sus siguientes libros, dentro del conjunto de lo que algunos han dado en llamar el "proyecto *After Virtue*", resaltando la integración y continuidad teórica y de propósito entre ellos.

2.1.3 Realismo aristotélico-tomista

En el prólogo a la tercera edición de After Virtue, publicada en 2007, MacIntyre reconoce precisamente esta evolución en su pensamiento posterior:

> When I wrote *After Virtue*, I was already an Aristotelian, but not yet a Thomist, something made plain in my account of Aquinas at the end of chapter 13. I became a Thomist after writing *After Virtue* in part because I became convinced that Aquinas was in some respects a better

[41] Ver el capítulo 3 para las nociones de práctica y unidad narrativa de la vida en el desarrollo moral de la persona; en el capítulo 4 abordamos la racionalidad interna a una tradición, mientras que en el 7 analizamos específicamente el modo de evaluación entre tradiciones.

> Aristotelian than Aristotle, that not only was he an excellent interpreter of Aristotle's texts, but that he had been able to extend and deepen both Aristotle's metaphysical and his moral enquiries. And this altered my standpoint in at least three ways. In *After Virtue* I had tried to present the case for a broadly Aristotelian account of the virtues without making use of or appeal to what I called Aristotle's metaphysical biology. And I was of course right in rejecting most of that biology. But I had now learned from Aquinas that my attempt to provide an account of the human good purely in social terms, in terms of practices, traditions, and the narrative unity of human lives, was bound to be inadequate until I had provided it with a metaphysical grounding. It is only because human beings have an end towards which they are directed by reason of their specific nature, that practices, traditions, and the like are able to function as they do. So I discovered that I had, without realizing it, presupposed the truth of something very close to the account of the concept of good that Aquinas gives in question 5 in the first part of the *Summa Theologiae*. (MacIntyre 2007, x-xi)

En sus dos libros posteriores, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) y *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (1990), el filósofo escocés ya asume plenamente esa filiación tomista. Knight señala cómo muchos de los lectores de MacIntyre cometen el error de pretender evaluar su metateoría moral como algo independiente y suficiente, cuando él mismo insiste en que ésta sólo tiene por objetivo demostrar la condición esencialmente localizada de cualquier proposición moral dentro de una tradición y la posibilidad de la superioridad racional de unas sobre otras. En tanto, la verdadera comparación indudablemente deber ir asociada a la defensa del contenido sustantivo de cada una de ellas; así, no es posible ni conveniente una separación artificial entre estas dos facetas de la teoría. Como hemos visto, esto requerirá anclar las prácticas y las virtudes en una concepción ontológica de la naturaleza humana como racional y social en el contexto de un universo teísta (Knight 1998, 15).

Desde luego, esta nueva formulación atrajo también numerosas críticas. Varias de ellas provinieron del propio espacio tomista, que tradicionalmente se había interpretado como defendiendo precisamente una metafísica realista objetiva, con sus consecuentes prescripciones morales universales. Por ello, los elementos de historicismo y relatividad conceptual en MacIntyre parecerían ser contradictorios e incompatibles con la posición de Santo Tomás, que puede reconocer cierta variación nominal pero siempre respecto de un fin y una racionalidad que son invariables e independientes de los patrones culturales (Coleman 1994; Haldane 1994). Lutz (2004, 113-119), en su exégesis del pensamiento macintyreano, recapitula esas objeciones y defiende la compatibilidad con las bases metafísicas y epistemológicas del tomismo. Para ello, nos dirige a la Aquinas Lecture

que MacIntyre dio en 1990,[42] titulada *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Esta conferencia, citada con poca frecuencia, resulta imprescindible para comprender la concepción del autor en esta materia, que en otros lugares trata sólo de manera tangencial o más condensada.

Allí se pone en evidencia su realismo tal como MacIntyre lo interpreta. En primer lugar, esta empresa exige reconocer que la noción de primer principio (*archê*; *principium*), tan cara a la tradición aristotélico-tomista, es inmediatamente rechazada por la mayor parte del pensamiento contemporáneo. Esto se debe a que en el lenguaje filosófico técnico actual se distingue entre un principio como primera premisa de un razonamiento y la primera realidad constitutiva de un ente, al que esa premisa se refiere. En cambio, en el tomismo no rige la separación filosófica moderna entre el concepto (como imagen mental o como expresión lingüística, según la corriente) y realidad. Al contrario, se presupone que un conocimiento verdadero es precisamente una relación de coincidencia o adecuación (*adaequatio*) entre una y otra, en tanto estén informadas por el mismo principio. La división tajante entre manifestación mental y fenómeno extra-mental es extraña a esta tradición. También es por ello que el mundo moderno considera que los principios serán relativos al objetivo perseguido, el cual, desde luego, es arbitrario. Mientras tanto, para el tomismo el fin (*telos*; *finis*) viene naturalmente ligado al principio que informa la actividad de la que se trate; es descubierto más que elegido o inventado. Pero esto solamente tiene sentido "within a universe characterized in terms of certain determinate, fixed and unalterable ends, ends which provide a standard by reference to which our individual purposes, desires, interests and decisions can be evaluated as well or badly directed" (MacIntyre 1990b, 7).

Paralelamente a la doble dimensión de la noción de principio, que refleja los presupuestos de una metafísica realista, la filosofía contemporánea también cuestiona el sentido de la primacía de un "primer" principio.

Una primera tesis moderna, que podríamos denominar antifundacionalismo analítico, sostiene que no existen primeros principios epistemológicos, los cuales sean simultáneamente cognoscibles y aceptables para cualquier ser racional, y fundamento de todo otro saber (*cogito* cartesiano). Pero esto no tiene por qué ser perjudicial al tomismo. Por un lado, Santo Tomás distingue dos niveles de evidencia: hay principios evidentes para cualquier usuario competente del lenguaje, pero con poco contenido

[42] Luego sería reeditada en la compilación *The Tasks of Philosophy* (2006).

sustantivo; y hay otros con mayor contenido sustantivo –que actúan como primeros principios– comprensibles sólo para los sabios, es decir, los versados en un marco teórico de mayor escala. Al mismo tiempo, en un segundo sentido, más profundo, la empresa aristotélico-tomista es distinta de la epistemológica. Para Tomás, es posible el conocimiento sin todavía conocer plenamente el primer principio y, por tanto, sin todavía saber que conocemos adecuadamente (sin poder todavía fundar nuestro conocimiento, lo que sería impensable para el cartesiano), aunque aquél esté presupuesto en nuestro conocimiento parcial e incompleto (MacIntyre 1990b, 8-15).

Un segundo rechazo contemporáneo de los primeros principios es el antifundacionalismo deconstructivista – por ejemplo, en Derrida. En esta línea, cualquier término tiene sentido sólo en un par oposicional dentro de un marco lingüístico; en consecuencia, no puede haber primeros principios metafísicos, ya que no existen términos que puedan explicarse o fundarse por sí mismos desde fuera del lenguaje, lo que le confiere una fundamental inestabilidad a toda metafísica. MacIntyre responde que para el tomismo no es un problema que dos términos metafísicos fundamentales se definan parcialmente por referencia mutua, y también está de acuerdo con Derrida en que eliminar los presupuestos metafísicos desestabiliza toda la estructura de sentido; pero eso lo lleva a aceptarlos y no a rechazarlos. También plantea la pregunta acerca de cómo evita el argumento antifundacionalista ser él mismo fundacionalista, es decir, garantizar su propia estabilidad y justificación sin apelación a principios innegables. Han existido diferentes intentos de respuesta, pero todavía es una pregunta abierta (MacIntyre 1990b, 16-21).

Recapitulando, la imagen que emerge de este texto es una que acepta la imposibilidad de un principio epistemológico en el sentido fundacional y simultáneamente pretende evitar las consecuencias antimetafísicas de otras versiones antifundacionalistas. El aristotélico-tomismo concibe un mundo objetivo externo, ontológicamente independiente de nuestra percepción u opinión. Sin embargo, nuestro conocimiento de dicho mundo es parcial y se va aproximando en el curso de nuestra investigación racional, hasta eventualmente lograr la adecuación perfecta entre realidad y conocimiento – resultado que, indudablemente, no está garantizado. De ese modo, en esta tradición los primeros principios son tales únicamente en el marco de un conocimiento científico perfecto, en el cual proporcionan las premisas para la explicación causal necesaria de cualquier fenómeno de manera más acabada que cualquier teoría rival. Hay verdad cuando la adecuación entre ese conocimiento y la

cosa es perfecta. Pero esto no es evidente en el curso de la investigación, que sólo al final de su camino (*telos*) puede reconocer y justificar sus primeros principios y sus conclusiones (MacIntyre 1990b, 23-33).

El proceso de investigación científica no puede partir de los primeros principios, en cuanto poder definir éstos es el resultado final de la investigación y la plenitud del conocimiento. No obstante, en el punto de partida ya están de alguna manera presupuestos. Así, el carácter falsable de cualquier teoría (y de cualquier formulación de los primeros principios) en el curso de su desarrollo está presupuesto en un esquema aristotélico-tomista – aunque recién fue claramente expuesto por Peirce y Popper. Esto no descarta la noción de primeros principios, por cuanto la concepción de un avance real (pero no lineal) del conocimiento científico descansa en la idea de un conjunto de proposiciones que configurarían un conocimiento perfecto del objeto (MacIntyre 1990b, 39-40).

Esta es la operación fundamental a través de la cual MacIntyre busca resolver la paradoja de su realismo combinado con antifundacionalismo. Se presupone un mundo objetivo y cognoscible, apoyado en primeros principios (en su doble dimensión ontológica y epistemológica, si fuera menester distinguirlas con las categorías modernas). Cualquier investigación racional, cualquier intento sistemático de conocer la realidad estará guiado por esos principios de manera implícita, pero debiendo siempre reconocer el carácter limitado y parcial de las formulaciones alcanzadas hasta el momento, siempre abiertas a una potencial superación. Los primeros principios no dejan por eso de ser reales, sino que deben mantenerse como el *telos* (nunca plenamente alcanzado)[43] de la investigación, ya que de otro modo ésta perdería su sentido. La misma observación repite el filósofo escocés en este y otros textos: ninguna práctica de investigación puede renunciar a construir una narrativa de su propia historia, necesariamente deben autorrepresentarse como parte de una narrativa de logro o superación, ¿pero hacia qué? En última instancia, la misma noción de investigación científica o racional –esto abarcaría también la historia de la filosofía– reclama una definición de la mayor verdad o corrección de un momento sobre otro, y esto no es otra

[43] Paradójicamente, aunque la posibilidad teórica de una ciencia perfecta que comprenda acabadamente los primeros principios de aquél aspecto de la realidad que estudia sí existe, en la práctica el falibilismo implícito en la posición de MacIntyre exige que toda formulación teórica deba ser considerada como la mejor formulación hasta el momento, sin clausurar la discusión ni la aptitud para ser desafiada. Por lo tanto, incluso si hipotéticamente alcanzáramos una adecuación plena de la mente a la realidad, es decir, si tuviéramos un conocimiento perfectamente verdadero, no podríamos saberlo ni afirmarlo (en cuanto eso supondría violar la actitud epistemológica básica de reconocimiento de la propia falibilidad).

cosa que volver a la noción de un fin no enteramente arbitrario y la posibilidad de definir la mayor verdad de una posición sobre sus alternativas (MacIntyre 1990b, 65-68; 1988, cap. XVIII; 1990a, cap. IX).

Desde ya, esta explicación no satisfizo a todos los críticos. La acusación de relativismo, producto de un *telos* de la vida humana definido por cada tradición, sin fundamento metafísico siguió esgrimiéndose, incluso después de las explícitas declaraciones de adhesión a la metafísica en las obras mencionadas (Gunneman 1994, 90-92). Esta observación descansa, en el fondo, sobre la indiscriminada asimilación entre el reconocimiento del carácter necesariamente situado, enmarcado en una tradición, de cualquier investigación o proposición y la negación de cualquier fundamento metafísico real de nuestro conocimiento. Pero incluso quienes comprenden suficientemente el planteo, lo catalogan como "relativismo conceptual", el cual sería compatible con una cierta forma de realismo moderado, pero no con el tomismo (Porter 530-536; Isler 2011, 105-110). Estos intérpretes resaltan las importantes influencias modernas en la perspectiva de MacIntyre: especialmente se advierte el impacto de Popper y Kuhn, el historicismo heredado de Vico, Collingwood y Marx, pero también su compromiso con valores típicamente modernos, como cierto pluralismo y tolerancia o la libertad de expresión.[44] En última instancia, esta discusión pasa por cuán convincente resulte el intento del filósofo escocés de identificar estas características como seminalmente contenidas ya en el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino, aunque hayan sido luego clarificadas y desarrolladas por autores contemporáneos. Volveremos sobre la noción de una tradición y las posibilidades de su evolución en el tiempo en el capítulo 4. Por el momento, baste reconocer la peculiar posición macintyreana, como una de realismo metafísico y moral que, sin embargo, no da lugar a un método o vía de acceso infalible y absoluta que permita justificar una captación puntual de esa realidad como la única que revela la aprehensión perfecta de los primeros principios ontológicos – sino, cuanto más, como la mejor versión lograda hasta el momento.

[44] La misma recuperación del hábito y la teleología de raíz aristotélica para suplir las insuficiencias del lenguaje moral contemporáneo ya había sido anticipada por Anscombe, como recuerda Haldane (1994, 92-94).

2.1.4 Recuperación de la biología

Con la publicación de *Dependent Rational Animals*, en 1999, MacIntyre dio un último paso en la evolución de su concepción ontológica. La premisa que informa este libro es que, contra lo que había explícitamente sostenido en *After Virtue*, el autor había llegado a admitir que una fundamentación teleológica de la ética no podía prescindir de un concepto de naturaleza humana que incorporara su especificidad biológica. La referencia metafísica, ya presente en las obras discutidas en el apartado anterior, ahora reasume su dimensión biológica, aunque no del mismo modo que exhibía en Aristóteles (MacIntyre 1999, x; 2007, xi). Tomar en serio la animalidad del hombre, en su filiación y similitud con otras especies animales –así como sus rasgos distintivos–, nos permitiría una exposición más completa y profunda de las virtudes humanas, dando cuenta de nuestra vulnerabilidad y dependencia de otros.

Por el momento, dejemos de lado las consecuencias morales (y políticas) sustantivas de este viraje. A los efectos de nuestro presente análisis, interesa ver cómo la progresiva asunción de un modelo metafísico del mundo, con una imagen biológicamente arraigada de la naturaleza humana, parecería conducir a una pretensión de universalidad del esquema ético propuesto mucho más intensa que la de *After Virtue*, con su teleología sociológicamente condicionada. Irónicamente, las múltiples acusaciones de relativismo que su posición anterior suscitaba comenzaron a coexistir con voces que advertían que la vuelta a una biología metafísica parecía conferir un carácter absoluto ahistórico a sus afirmaciones, perdiendo la sensibilidad a la pluralidad de puntos de vista y tradiciones – ahora valorada positivamente (Graham 2003, 36-37).

Para esclarecer esta aparente contradicción, el propio MacIntyre hizo algunas precisiones adicionales en torno al carácter particular e histórico de todo conocimiento. Por un lado, reafirma que no puede existir ningún tipo de investigación extra-tradicional, esto es, no situada en un determinado marco contextual previo. Al mismo tiempo, si bien sus tesis son avanzadas desde la perspectiva tomista, ésta implica una concepción no relativa de la verdad. Por lo tanto, no encuentra inconsistencia en sostener que se pueden realizar afirmaciones universales desde dentro de una tradición particular. Dicho de otro modo, una tradición puede pretender explicar mejor que otras la realidad objetiva, metafísicamente independiente de la percepción, y sin embargo ser consciente de la pluralidad de tradiciones alternativas con puntos de vista diferentes. Así, tanto el realismo como el reconocimiento de la parcialidad y falibilidad (o

perfectibilidad) del marco teórico hallan su debido lugar (MacIntyre 1991a, 152). La consiguiente dificultad, como es evidente, radica en encontrar un modo de contrastar y evaluar la superioridad de una teoría sobre otra, cuando cada tradición incluye su propia noción de racionalidad –lo que conlleva sus propios criterios para juzgar– y éstos suelen ser inconmensurables. Este será el problema central que abordaremos en el último capítulo.

2.1.5 Verdad y lenguaje

De la posición metafísica y epistemológica expuesta hasta aquí se siguen importantes consecuencias para el concepto de "verdad". Aunque esto es ya explícito en las obras que venimos considerando, dos ensayos contenidos en su volumen compilatorio de 2006, *The Tasks of Philosophy*, tratan el mismo tema en mayor detalle. Ambos son reflexiones en torno a la encíclica *Fides et Ratio* del papa Juan Pablo II.[45]

En *Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio*[46] se ocupa de discutir con las posiciones contemporáneas predominantes que suelen reducir la verdad a una propiedad lógica de un concepto dentro de un marco lingüístico determinado. Considera sucesivamente las teorías de la verdad como redundancia (donde expresar que una aserción es verdadera no agrega nada a la aserción original), como pro-oraciones (donde la afirmación de que algo es verdad es un fragmento o una parte de la aserción original a la que refiere) y como correspondencia. Interesa detenernos en ésta última variante, ya que su propia concepción es, finalmente, una especie dentro de este género.

MacIntyre argumenta que las teorías de la verdad como correspondencia suelen incurrir en el error de creer que una aserción verdadera debe corresponder a un ítem no lingüístico, cuyos componentes y estructura coincidan con los de la aserción. Frente a este planteo se les ha objetado (y el autor reconoce) que los "hechos" o "estados de cosas" no existen como algo independiente de las oraciones que los predican. Sin embargo, él mismo desea defender una versión distinta de la teoría de la correspondencia. La clave aquí, está en reconocer que la correspondencia no es entre aserción y hecho, sino entre el pensamiento de un individuo –que luego puede o no ser expresado verbalmente– y una realidad externa. Por lo tanto, un juicio será verdadero en

[45] Los aspectos específicamente referidos a la relación entre fe y razón serán tratados en el capítulo 6.
[46] Este ensayo fue publicado originalmente en 2002 en *Thomas Aquinas Approaches to Truth*, editado por J. McEvoy y M. Dunne, págs. 141–57.

tanto y en cuanto la receptividad de la mente a la realidad externa la haga coincidir con ésta. O, lo que es lo mismo, un juicio será verdadero siempre que la mente haya sido determinada por cómo son en efecto esos objetos con los que entramos en relaciones e interacciones no-linguísticas previas – y, en un nivel todavía mayor de conocimiento, también por qué son así como son[47] (MacIntyre 2006a, 198-203; MacIntyre 1988, 357-358).

Resulta claro que nos encontramos aquí nuevamente con la concepción de la verdad como *adaequatio*, que razonablemente puede traducirse como correspondencia, hechas todas las distinciones ya indicadas con aquellas variantes que la reducen a una propiedad lingüística. El propio MacIntyre se ocupa de recordarnos los compromisos metafísicos de dicha perspectiva:

> It is then a metaphysical presupposition of this view of truth that there is an order of things and that this order exists independently of the human mind, just as do the objects and sets of objects that find their place within it. And to make true judgments about the order of things is for the mind to be receptive to that order, so that its judgments about that order agree with how things are just because it is how things are in respect of that order that determines how the mind thinks about it and this not accidentally. (MacIntyre 2006a, 206)

Más adelante en el mismo texto compara la explicación que viene desarrollando con la de Santo Tomás, notando las similitudes, para concluir que en el pensamiento del Aquinate esta noción de verdad, con sus implicancias metafísicas y éticas es inseparable de una teleología mayor que en última instancia se funda en Dios como la verdad máxima, de la cual deriva toda otra verdad ontológica de la realidad (en su carácter de inteligible) y que permite concebir un punto de vista de verdad (o adecuación) plena – aunque este nivel sea inaccesible a los seres humanos (MacIntyre 2006a, 212).

La misma postura adopta en el otro ensayo sobre este tema, *Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of Fides et Ratio*. Aquí nuevamente encontramos la crítica a la filosofía analítica contemporánea, que reduce a la verdad a una propiedad semántica, olvidando o negando sus presupuestos metafísicos (MacIntyre 2006a, 184-6). Y también la reafirmación de que la concepción tomista de la adecuación exige la existencia de un mundo independiente de la mente, cuyas propiedades son las que nos

[47] En la terminología tomista, las causas del ente en cuestión.

permiten categorizar y conceptualizar, contra las pretensiones del idealismo kantiano, el pragmatismo y el nominalismo contemporáneos (MacIntyre 2006a, 189-192).

En este texto encontramos, además, una interesante observación que contribuye a esclarecer un poco más la polémica relación entre la especificidad cultural de cada tradición y la objetividad del mundo que nace de su realismo metafísico. En la última sección del ensayo, MacIntyre destaca que el realismo tomista también tiene consecuencias sobre la perspectiva interpretativa de los estudios culturales. La encíclica, en palabras del autor,

> teaches us to understand all cultures as embodying complex attempts to apprehend and represent the order of things, to engage with things as they are rather than as they merely appear to be, attempts that have had varying degrees and kinds of success or failure. (…)
>
> There are of course many disagreements between cultures, disagreements that sometimes extend to disagreement about how truth and goodness are to be understood. And the resolution of such disagreements is notoriously difficult. Here there is much philosophical work yet to be done. But we can never rule out the possibility that what we most need to learn, in order to advance further towards the true and the good, may have to be learned from the insights, arguments, and practices of some alien culture. Openness to the culturally embodied beliefs, insights, and arguments of other cultures is required for reasons analogous to those which make it important for us as truth-seekers to be open in general to difficulties in and objections to our own present beliefs. So the cultural pluralism of the encyclical is complementary to its philosophical concerns. (MacIntyre 2006a, 193)

Entonces, desde una perspectiva tomista, cada cultura es un intento diferente de dar respuesta a las preguntas universales y esenciales dadas por la naturaleza humana. A pesar de que nuestra propia identidad (quiénes y qué somos) está inevitablemente constituida, en una parte importante, por nuestra pertenencia social y los roles que desempeñamos a lo largo de nuestra vida, la pluralidad de manifestaciones culturales posibles de la misma naturaleza invariable puede proporcionarnos oportunidades para el aprendizaje y la crítica de nuestra sociedad y de las otras. Al mismo tiempo, ello implica reconocer que, partiendo de este punto de referencia dado, ciertas culturas –o al menos ciertos rasgos culturales– pueden tener consecuencias benéficas o perjudiciales para nuestro florecimiento humano. Así sucede, según el filósofo, en nuestra propia cultura occidental contemporánea con la idea del individuo completamente libre de vínculos, que es capaz de determinarse a sí mismo totalmente y asumir o descartar sus relaciones y roles sociales a voluntad, lo cual atenta contra la posibilidad de reconocer nuestra

naturaleza común y las condiciones de nuestro perfeccionamiento (MacIntyre 2006a, 194-6).[48]

Lo dicho nos permite abordar un último tema vinculado, antes de concluir este apartado. La especificidad del modo en que cada tradición o cultura[49] aprehende la realidad y busca realizar la naturaleza humana se ve reflejada en el lenguaje específico que utiliza (De la Torre Díaz 2001, 151-155). La estrecha relación entre tradición y lenguaje es una que MacIntyre resalta desde temprano en su producción, ya que es una consecuencia del reconocimiento de la especificidad histórica heredada del marxismo, entre otras fuentes. La misma metáfora inicial de *After Virtue*, como ya dijimos, explica la aridez y estancamiento del debate moral contemporáneo precisamente a partir del diagnóstico de que utilizamos términos propios de ciertas tradiciones morales fuera del contexto –teórico y sociológico– que los dotaban de sentido. Todavía más claro es en *Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, donde es explícito el condicionamiento lingüístico de cualquier manifestación tradicional.

> Every tradition is embodied in some particular set of utterances and actions and thereby in all the particularities of some specific language and culture. The invention, elaboration, and modification of the concepts through which both those who found and those who inherit a tradition understand it are inescapably concepts which have been framed in one language rather than another. (MacIntyre 1988, 371-372)

Un ejemplo claro de este fenómeno es el ya señalado respecto del término *principium* en *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Allí advertía que el uso contemporáneo de la palabra "principio" en filosofía no lograba expresar la complejidad de su referencia en la tradición aristotélico-tomista. Y a continuación añadía:

> In recognizing this we encounter a familiar truth about radical philosophical disagreements. Theory and idiom are to some significant degree inseparable. Insofar as I try to deny your theory,

[48] Llegados a este punto podemos ya apreciar la operación semántica fundamental que le permite sostener simultáneamente cierto grado de relativismo historicista y una metafísica realista: la separación entre racionalidad y verdad. Las racionalidades serán internas a cada tradición, que tendrá sus propios conceptos, modos de argumentación y criterios de validez; pero determinada proposición, expresada desde cualquiera de estas tradiciones, será verdadera en cuanto ponga de manifiesto una relación de adecuación de la mente a la realidad objetiva independiente (Lutz 2004, 47; D'Andrea 2006, 403-409).

[49] Estos términos no son técnicamente intercambiables en todos los casos, ya que una tradición puede definirse de manera más restringida en la obra de MacIntyre. Por el momento, los usaremos sinonímicamente para designar el conjunto sistemáticamente interrelacionado de imágenes, ideas, valores y prácticas que informan a una sociedad históricamente situada.

> but continue to use your idiom, it may be that I shall be trapped into presupposing just what I aspire to deny. And correspondingly the more radical the disagreement over theory, the larger the possibility that each party will find itself misrepresented in the idioms of its rivals, idioms which exclude rather than merely lack the conceptual resources necessary for the statement of its position. (MacIntyre 1990b, 5)

Al mismo tiempo, recordemos que el pensador escocés es fuertemente crítico de la pretensión de buena parte de la corriente analítica de reducir las consideraciones éticas, metafísicas y, más recientemente, epistemológicas a instancias secundarias de la filosofía del lenguaje, que se convertiría así en filosofía primera (MacIntyre 1988, 371).

Si tomamos en consideración todo lo expuesto en esta sección, podemos reconstruir una imagen global que incorpore las diferentes dimensiones del análisis. Cada tradición se expresa en un lenguaje determinado que condiciona lo que puede expresar. A la vez, cada una busca captar, categorizar y comunicar diferentes aspectos de la realidad objetiva. Pero este mismo presupuesto de que existe una realidad independiente que actúa como criterio último de la verdad de nuestras caracterizaciones implica que no toda cultura (ni todo lenguaje) es igualmente apropiado. Diferentes lenguajes pueden reflejar más o menos fielmente la realidad, o lo que es lo mismo, ser más o menos distorsivos. Si aceptamos que, más allá de la posibilidad de crítica y distancia –que MacIntyre admite–, el acceso al mundo de cada persona está insoslayablemente marcado por la cultura en que se forma y de la que participa; las posibilidades y recursos con que el individuo cuente para lograr reconocer estas propiedades ontológicas objetivas (como su propia naturaleza humana) y adoptar para sí los fines prácticos correspondientes serán tanto mayores o menores cuanto la sociedad a la que pertenece (que encarna alguna tradición moral, en el mejor de los casos) le permitan.[50]

[50] Este último punto es el que distingue al filósofo escocés de las formulaciones tomistas más habituales. Coleman (1994, 80-88) le dirige precisamente esta crítica: en el pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino, los fines y naturaleza específicamente humanos son universales e independientes de la participación en tal o cual cultura específica. En el mismo libro, MacIntyre (1994b, 299-301) le responde del mismo modo que expusiera en *First Principles…*; sostiene que ese conocimiento pleno y verdadero de la naturaleza es el *telos* de la investigación, su estado final, pero que el proceso para llegar hasta allí es mejor descripto como una tradición con formulaciones progresivas y dialécticas, cosa que (según él) los dos autores clásicos reconocían. En su opinión, el método de Tomás siempre estuvo explícitamente abierto a revisión y se reconocía incompleto (MacIntyre 1988, 164); del mismo modo, considera un error de interpretación asumir que el Aquinate planteaba los primeros principios como universales y evidentes para todos (MacIntyre 1988, 175-1760.)

2.2 Taylor. Fenomenología, lenguaje y realismo expresivo.

2.2.1 Epistemología antinaturalista y sus derivaciones ontológicas

Taylor también ha sido notablemente crítico de la epistemología moderna que excluye a la metafísica a partir de una actitud naturalista sin reconocer los presupuestos ontológicos y éticos implícitos a esta misma concepción (Taylor 1995b, 32-33). Sin embargo, el foco de atención estuvo mayormente puesto, en su caso, en este plano epistemológico, más que en el metafísico – aunque ambos resultan frecuentemente difíciles de separar. Muchas de sus discusiones giran sobre todo en torno a las ciencias sociales y la necesidad de aprehender la acción humana en su carácter significativo, lo que lo conduce a rechazar el modelo positivista en sus diferentes variantes y defender un abordaje hermenéutico en estas disciplinas. Dado que la discusión sobre la identidad y el comportamiento humanos, así como sus consecuencias para las ciencias sociales, serán objeto del siguiente capítulo, aquí nos ocuparemos casi exclusivamente de las consecuencias para la concepción de la realidad que se desprenden de esta caracterización.

A lo largo de su carrera académica, Taylor abordó en reiteradas oportunidades el problema epistemológico en relación a las ciencias humanas. *The Explanation of Behaviour* (1964), su primer libro, trataba precisamente este asunto, atacando las corrientes conductistas predominantes en la psicología contemporánea. Las mismas preocupaciones están presentes, aunque no sean su asunto central, en sus trabajos sobre Hegel durante la década de 1970 y vuelven nuevamente al primer plano en *Social Theory As Practice* (1983). Varios ensayos importantes incluidos en sus *Philosophical Papers* (1985) y *Philosophical Arguments* (1995) están dedicados a este tema.

Uno de los postulados esenciales de su crítica al naturalismo consiste en que no podemos entender el mundo únicamente como un conjunto de objetos materiales externos, que puedan ser aprehendidos y descriptos con las categorías y el enfoque típicos de las ciencias naturales, esto es, desde un punto de vista neutral, propio de un observador imparcial y desprovisto de propiedades antropocéntricas. Desde luego, Taylor reconoce que esta estrategia es legítima y enormemente productiva para el estudio físico-químico del mundo, tal como demuestran los asombrosos avances de las ciencias naturales post-galileanas. El error radica en creer que las realidades humanas pueden ser estudiadas de la misma manera.

Aquí entra a jugar la fuerte influencia de la corriente fenomenológica en nuestro autor, especialmente a través de los trabajos de Merleau-Ponty, por los que se interesó ya desde su época de estudiante de posgrado –frente a las deficiencias que percibía en la analítica anglosajona–, así como también la concepción del hombre como ser-en-el-mundo de Heidegger. Lo que Taylor toma de estas fuentes es la idea de que el mundo no se le aparece primariamente al hombre desde una perspectiva desvinculada (*disengaged*), tal como serían si el hombre no existiera. Por el contrario, el hombre tiene un acceso al mundo originariamente situado, donde algunas cosas son prominentes y captan su atención, en cuanto le resultan medios para tratar (*cope*) con dicho mundo. En consecuencia, la primera captación que tenemos del mundo es pre-conceptual, enmarcada en nuestro trato diario y atravesadas por la relevancia (*import*) que las cosas tienen para nosotros. Dicho de otra manera, nuestros objetos de conocimiento están siempre cargados de cierta significatividad (incluso emocional) asociada a la subjetividad de cada persona. Entonces, si deseamos explicar la acción humana, que evidentemente estará condicionada por la comprensión que posean del mundo que los circunda y en el que están inmersos –con el que están interactuando– es imposible eliminar de la explicación la referencia al significado que las cosas tengan para ellos, el cual es evidentemente una propiedad subjetiva que cualquier estudio científico naturalista necesariamente perdería de vista.

Aun más, todo esto vale en relación a los objetos materiales o externos con los que lidiamos. Pero existe cierto ámbito de fenómenos, aquellos dentro del campo de las realidades humanas o sociales, que ni siquiera pueden ser explicados si no es a la luz de las formas de vida (en el sentido wittgensteiniano de la expresión) en que se insertan. Algunos de los ejemplos preferidos de Taylor dentro de esta categoría son emociones como la vergüenza, instituciones y prácticas sociales como la democracia, o el amplio espectro de lo artístico[51] (Taylor 1985a, 110-112; 1985b, 107). Por tomar el caso de la democracia, ésta resultaría inexplicable si no tuviéramos en cuenta un conjunto de interpretaciones de la realidad y de nosotros mismos, como sucede con la noción de igualdad que se desarrolló originalmente entre las *póleis* griegas (Taylor 1985a, 272). En otras palabras, hay realidades humanas que sencillamente no existirían si no fueran el producto de nuestra propia capacidad de reconocer y atribuir significados (Taylor 1985a, 57-65).

[51] Sobre este último punto del carácter expresivo de lo artístico trata en diversos artículos y, en mayor profundidad, en *The Language Animal.*

A partir de todo lo dicho hasta aquí, queda claro que para este autor una adecuada comprensión de las realidades humanas exige un abordaje hermenéutico, es decir, interpretativo (en línea con la tradición de la "comprensión" [*Verstehen*], defendida por Dilthey, popularizada en el campo sociológico por Weber y, más recientemente, continuada por Heidegger y Gadamer). Más allá del conjunto de consecuencias que ello conlleva para el método de las ciencias sociales, por el momento importa señalar cómo ello refuerza la posición antifundacionalista. Evidentemente, desde este marco teórico resulta imposible hallar un fundamento último y objetivo para el conocimiento. Cualquier aprehensión de la realidad será siempre, en primer lugar, dependiente de las interpretaciones y significados que permean a ese hombre o comunidad situados.

Podría parecer que frente a la ubicuidad de la preocupación por la epistemología –especialmente en lo que refiere al conocimiento de las realidades humanas–, la cual cumple un rol protagónico en la filosofía de Taylor, la dimensión metafísica de su pensamiento es un tema relativamente menos presente. En rigor, el canadiense siempre prestó atención a una cierta dimensión de la metafísica: la ontología del ser humano. Precisamente una parte central de la crítica al fundacionalismo es que la epistemología no puede tener prioridad sobre la ontología, sino que al contrario, es el objeto el que debe indicar qué tipo de abordaje es posible (Abbey 2000, 189). Tanto es así que uno de sus primeros artículos publicados se titula, justamente, *Ontology* (1959).

Dicha preocupación va de la mano del tema discutido en las páginas precedentes. Es necesario comprender cómo y qué tipo de ser es el hombre para poder estudiar adecuadamente su acción, su fenomenología moral, su vida social y política. En línea con la crítica antinaturalista, la acusación es que la epistemología predominante, positivista y antimetafísica, de hecho oculta sus propios compromisos ontológicos implícitos (Taylor 1985a, 6-7; Gracia Calandín 2009a, 108). De ahí la importancia de explicitar esta cara frecuentemente relegada de cualquier propuesta teórica. Así, por ejemplo, en su discusión sobre el debate entre liberales y comunitaristas durante las décadas de 1980 y 1990, el autor distingue entre dos niveles del debate: el de la ontología y el de la promoción[52] (*advocacy*). La primera categoría se ocupa de "los términos que aceptes como últimos en el orden de la explicación" (Taylor 1995, 181, mi traducción). Es en ese plano que se enfrentan el atomismo de los liberales con el

[52] El término no tiene una traducción unívoca en español. Puede funcionar como "promoción", "defensa" o "apoyo", entre otras posibilidades. En todos los casos supone una toma de posición y una participación activa en favor de un interés socio-político, por ejemplo, en la implementación de determinadas políticas públicas.

holismo de los comunitaristas y el texto concluye con un llamado a esclarecer las cuestiones ontológicas presentes en la polémica para poder reconocer sus consecuencias políticas sobre el plano de la promoción.

En un artículo más reciente titulado *Ethics and Ontology*, Taylor vuelve sobre este mismo tema, insistiendo sobre la necesidad de tomar en cuenta los compromisos ontológicos de nuestras posturas éticas. Ataca el naturalismo y, comentando los trabajos de McDowell y Wiggins, defiende la posición de que los valores humanos son algo "importado al universo por los seres humanos, sin verlos meramente como una cuestión de reacciones subjetivas o proyecciones que podemos desprender de las cosas" (Taylor 2003, 314), esto es, no son explicables en términos reduccionistas a lo material en el sentido que es estudiado por la ciencia post-galileana. Aquella ontología, entonces, resulta incompatible con varios modos de fundar la ética y por ende no resulta inocente adoptar una u otra perspectiva.

En el fondo del debate yacen diferentes concepciones del hombre, o lo que es lo mismo, diferentes ontologías del ser humano. Curiosamente, el filósofo canadiense se ha mostrado siempre bastante precavido al utilizar el concepto de "naturaleza humana", lo cual probablemente se deba a las resonancias que esa expresión tiene con la antigua metafísica platónica de las Formas, que considera irrecuperable. No obstante, sí ha hecho referencia en varias ocasiones a ciertas características perennes de la condición humana. Buena parte de la producción en este campo estuvo orientada a demostrar la necesidad de entender al hombre como un animal que se auto-interpreta (Taylor 1985a, 45-47); también la dimensión lingüística es algo constitutivo de nuestra existencia (Taylor 1985a, 246), otro tanto sucede con el carácter teleológico de la acción humana (Taylor 1985a, 78-80, 104-105; 1985c, 384-385), así como su carácter social (Taylor 1985b, 208), el hecho de definir nuestra identidad en términos de una topografía moral marcada por evaluaciones fuertes (Taylor 1994c, 208-209), o un cierto llamamiento a la transformación espiritual –si no necesariamente religiosa– (Taylor 2007, 435), entre otras notas. Desde luego, hay un delicado equilibrio entre aquello que en el hombre es universal y aquello que es construido y, por ende, social e históricamente variable (Taylor 1994c, 207-208).[53]

Esta discusión de la ontología del hombre conlleva, evidentemente, una cierta imagen metafísica de la realidad, aunque este es un punto que apenas desarrolló en sus

[53] Volveremos sobre este punto en el capítulo siguiente.

trabajos de los años ’80 y ’90. Con todo, Taylor sí dejaba en claro su adhesión a una especie de realismo metafísico particular. En repetidas ocasiones observa que considera definitivamente superada a la teoría platónica de las Formas, también ilustrada bajo la imagen de la “gran cadena del Ser” (*great chain of Being*), donde se concebía al mundo como un orden óntico dado, que el hombre debía simplemente descubrir y donde los diferentes niveles de lo natural y lo humano se correspondían significativamente. Esta concepción del mundo está irremediablemente perdida tras la revolución científica del siglo XVII (Taylor 1985a, 246; 1994c, 210; 1995a, 38). Pero esto no debería llevarnos a sencillamente caer en una imagen proyectivista de la moralidad. Explicando la posición que se desprende de *Sources of the Self*, comentaba:

> I hope this parallel may intimate to us that there is space to stand between a "Platonist" mode of moral realism, which would see the goods as standing quite independent of human existence, and as capable of formulation in a public language, on one hand, and mere subjectivism on the other. I am trying to stand in that space, which is why any equation of moral realism with Platonism seems to me to obfuscate things. (Taylor 1994c, 211)

Desde luego, esto aún no basta para justificar suficientemente la posición. Su idea de un realismo moral que sin embargo estuviera íntimamente ligado al modo específico en que los hombres constituyen expresivamente su realidad moral y la reflejan en sus evaluaciones está todavía sumido en una fuerte indeterminación. Bellomo, si bien escribía antes de la publicación de los últimos libros de Taylor, concluía su estudio identificando la misma debilidad en la formulación de su realismo:

> No basta, pues, con aceptar la sustantividad y la verdad del yo concebida sólo en un primer sentido, vale decir, en su dimensión hermenéutica o fenomenológica. Es preciso aportar una definición relativa al grado de verdad de las mencionadas condiciones trascendentales y, en consecuencia, a la posibilidad de aportar a una caracterización de una cierta naturaleza común, lo cual implica una incursión en el campo metafísico que no necesariamente ostente pretensiones fundacionalistas. La defensa del ideal de la autenticidad adquirirá connotaciones muy diversas según cuál sea la respuesta a tal interrogante. (Bellomo 2011, 368)[54]

[54] Todavía más explícitamente, Williams (2010) sostiene que la imagen fenomenológica y dialógica del hombre que Taylor construye exige y se vería muy fortalecida si estuviera sostenida por una ontología tomista de la naturaleza humana, lo cual encuentra compatible con los postulados centrales del canadiense.

Meijer observa agudamente –siguiendo en esto la intuición de Kerr (2004)– que si bien Taylor siempre fue un pensador "ontológico", en cuanto esta dimensión de su pensamiento fue explícitamente tematizada desde temprano, se puede observar una evolución a lo largo de su carrera desde una ontología antropocéntrica hacia una no antropocéntrica; mientras que la primera versión se limitaba a la pregunta respecto de qué caracteriza a un agente humano, la segunda adelanta proposiciones mucho más fuertes respecto de la perspectiva metafísica más adecuada para explicar el mundo (Meijer 2017b, 4-9). Este desarrollo tardío se manifestaría especialmente en su *Retrieving Realism*, como veremos en el apartado siguiente. Sin embargo, es necesario moderar un poco la afirmación de Kerr y Meijer.[55] Aunque es cierto que el foco de atención en varios de los artículos más tempranos de Taylor que hemos citado está puesto sobre la ontología humana, en el sentido de comprender cómo las propiedades específicas del ser humano deben ser reconocidas y adecuadamente estudiadas desde la ciencia o la filosofía, ya en ese mismo período otros trabajos ofrecían argumentos (todavía poco desarrollados, es verdad) afines al tipo de realismo no antropocéntrico que se evidenciaría durante la década de 2010. Además, tampoco cabe distinguir demasiado tajantemente los momentos, por cuanto no parece haber una revisión importante de sus posiciones en esta materia. Se trata, más bien, de un desplazamiento del énfasis. Pero la imagen metafísica realista que desarrollaremos en las siguientes páginas de todos modos nunca se puede desvincular del modo específicamente humano de acceder a esa realidad, del impacto que tiene nuestra forma encarnada de habitar y lidiar con el mundo sobre nuestra aprehensión del mismo. Por lo tanto, quizá sería más apropiado considerar la producción más reciente del filósofo canadiense en este campo como una extensión y explicitación de los corolarios metafísicos de la ontología humana que viene defendiendo desde hace años.

En esta línea, podemos mencionar los intercambios con Richard Rorty (1994a y b; Taylor 1994d, 219-222) y Hubert Dreyfus (2004), que claramente ya hacen referencia a la discusión metafísica más general – aunque, insistimos, siempre estrechamente vinculada a la manera peculiar en que los hombres podemos captar esa realidad externa, lo que no es otra cosa que la dimensión epistemológica de su pensamiento. Su realismo

[55] En rigor, el propio Meijer admite que se trata más de una variación de énfasis que de fondo: "However, even when there is no significant change of mind, it remains striking that this full-out attack on naturalist ontology makes a much bolder claim than Taylor's critique of the "motivated suppression of moral ontology" in *Sources of the Self* (1989, 10), as he now seeks to undercut naturalistic metaphysical beliefs and not just anthropological ones." (Meijer 2018, 60).

ontológico también se aprecia en varios artículos tempranos, entremezclado con el tratamiento de Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger, al que nos referimos brevemente más arriba.[56]

Otra de las intuiciones presentes desde hace tiempo en su obra[57] es la de que la capacidad humana para el lenguaje tiene una importantísima dimensión expresiva o constitutiva, es decir, que muchos importantes fenómenos humanos (como ciertos significados morales, estéticos, emociones, etc.) no podrían existir si no fuera a través de la articulación lingüística. Esta convicción, que Taylor recibe del Romanticismo alemán sobre todo, evidentemente complejiza la imagen metafísica puesto que ello implica que al menos un rango amplio de elementos centrales a nuestra vida no pueden ser concebidos como objetos externos independientes.

2.2.2 Una metafísica realista

La formulación más completa de Taylor sobre su posición epistemológica y metafísica llegaría con el libro *Retrieving Realism* (2015), en coautoría con Hubert Dreyfus. En esta obra desarrolla su postura de manera más sistemática y en mayor profundidad que en los artículos analizados en el apartado anterior, aunque sin modificaciones importantes a lo ya dicho.

Esta obra es fundamentalmente una profunda crítica a lo que los autores llaman la imagen (*picture*) mediacional del conocimiento, que marca la tradición epistemológica desde Descartes, pero también de aquellos críticos que creen haberlo superado. Originalmente adoptaba una forma "representativista" (donde la mente es el lugar de las ideas, que representan la realidad exterior), pero en las variantes materialistas, lingüísticas y kantianas contemporáneas siempre se mantiene la misma estructura originaria. Así, enumera las características de la imagen mediacional: 1) la estructura "sólo a través", según la cual podemos acceder al mundo exclusivamente de manera mediata; 2) el contenido de nuestro conocimiento puede ser dividido en partículas individuales claramente definidas y explicitadas; 3) no podemos apelar a nada más allá de estos elementos explícitos básicos para justificar nuestras creencias; 4) el ordenamiento dualista (*dualist sorting*), que mantiene la oposición conceptual entre lo

[56] Hemos mencionado sólo unos pocos de estos trabajos, ya que desarrollamos puntualmente este tema en el apartado siguiente, pero sí es interesante apuntar que existe una marcada continuidad en la ontología entre el andamiaje fenomenológico de esos escritos más tempranos y las formulaciones contemporáneas.
[57] Ver el apartado 2.2.3 para una enumeración de los principales artículos sobre este tema.

mental y lo físico, aunque se rechace el dualismo propiamente dicho. Algunos exponentes pueden romper con una o dos de estas características puntuales, pero la persistencia de las demás los mantiene atrapados dentro de la misma imagen.

Las teorías alternativas son las que los autores llaman "de contacto". Éstas conciben al conocimiento surgiendo de un contacto directo, no mediado, con la realidad. Uno simplemente sabe que algo es real porque está ahí, porque ha superado el error y se le hace evidente. Platón y Aristóteles son ejemplos antiguos, pero Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein son casos modernos, una vez rechazada la cosmología de las Formas. Dos de las principales diferencias entre estos grupos de teorías son que, por un lado, las mediacionales apelan a criterios de justificación individualizados y explícitos, mientras que las de contacto apelan a un trasfondo de conocimiento inarticulado (aunque corregible); y, por otro lado, el conocimiento mediacional es siempre una descripción presente, mientras que el de contacto depende de cierta historicidad, de cómo se llegó a lo que es. Para los autores –y este es un tema recurrente en Taylor–,[58] la motivación detrás de la imagen mediacional no es solamente su validez científico-técnica, sino también la fuerza del ideal ético que la inspira, de desvinculación, autocontrol y responsabilidad.

Ahora bien, la refutación o deconstrucción de la imagen mediacional puede adoptar dos líneas: por un lado, atacar la primacía de la representación, y por otro, la primacía de lo monológico. El libro sigue cada uno de estos caminos en ese orden.

En el primer sentido, parte del argumento trascendental kantiano contra el atomismo de las sensaciones, pasando después a Heidegger y Wittgenstein, que lo reeditan respecto del lenguaje.[59] La tesis es que nuestro conocimiento articulado/representacional siempre está enmarcado en una precomprensión o trasfondo de comprensión que es primaria, la cual nace de nuestro trato encarnado con el mundo, no representacional ni divisible. En palabras de los autores:

> In this way, embedding is inescapable, and that in the stronger sense: that all exercises of reflective, conceptual thought only have the content they have situated in a context of background understanding which underlies and is generated in everyday coping. (Taylor y Dreyfus 2015, 54)

[58] Desde temprano sostuvo que no es su fuerza epistemológica, sino su apoyatura moral implícita en la imagen del individuo desvinculado la que confiere al naturalismo su atractivo (Taylor 1985a, 6-7). La misma lectura aparece con fuerza en sus obras mayores, *Sources of the Self* y *A Secular Age*.

[59] Taylor cita frecuentemente este argumento a favor del holismo en sus trabajos, tanto en la versión originaria referida a la experiencia como en la versión lingüística. Ver, entre otros, *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*, *The Importance of Herder*, o *Irreducibly Social Goods* (todos ellos compilados en *Philosophical Arguments*).

Sin embargo, según Taylor y Dreyfus debe distinguirse esta crítica al representativismo de otras variantes, que no logran trascender la imagen mediacional. Por ejemplo, Davidson y Rorty son también antifundacionalistas, pero mantienen la distinción interno/externo (*inner/outer*; I/O) entre la esfera de las razones y de las causas. Para ellos, no hay forma de ir más allá de las creencias, imágenes, representaciones mentales. Entonces, la conclusión de Rorty es simplemente descartar todo ese conjunto de preguntas acerca de la realidad. Para los autores, en cambio, la explicación de Merleau-Ponty muestra cómo hay una aprehensión inmediata y preconceptual de la realidad a partir de nuestro trato encarnado con ella. En resumen: 1) existe comprensión preconceptual; 2) que parte de la perspectiva de un agente vinculado, en función de sus intereses, necesidades, propósitos, deseos; 3) este sentido preconceptual es fundamentalmente corpóreo; y 4) también tenemos una capacidad derivada de descentrarnos, pero ésta es siempre posterior genéticamente a la otra y se apoya en ella.

Más adelante, identifican dos modos en que los pre-reflexivo puede funcionar: lo pre-lingüístico (tratamos con o nos valemos de un objeto sin darle un nombre) y lo pre-proposicional (tenemos ya un nombre/concepto lingüístico para los objetos, pero no focalizamos en ellos ni construimos proposiciones en nuestro trato diario). En ambos casos, el sujeto puede –típicamente en interacción con otro– salir de ese nivel y articular lingüística y proposicionalmente el conocimiento de esos objetos, pero esto a partir de la existencia del nivel anterior de precomprensión.

Retomando la otra línea argumental contra la imagen mediacional, los autores proceden a atacar la primacía de lo individual o monológico. En contraposición, enfatizan cómo las formas encarnadas o vinculadas de conocimiento y de discurso son siempre sociales y están enmarcadas en una forma de vida.

Esto conduce al problema de la comprensión entre culturas. Dado que abordaremos dicho tema específicamente en el capítulo 7 de nuestra investigación, por el momento baste comprender en qué medida la inserción en una cultura específica es determinante de nuestro acceso a la realidad. Evidentemente, el verdadero problema no se encuentra en el nivel de los objetos físicos externos con los que tratamos cotidianamente, sino en el de los significados morales o espirituales. No obstante, Taylor y Dreyfus consideran a los diferentes esquemas culturales, con sus respectivos lenguajes, juegos lingüísticos y formas de vida, como otros tantos modos de responder a un mismo contacto con el

mundo y con la propia condición humana. Frente al problema de la traducibilidad son optimistas, sosteniendo que cada persona, en su carácter de ser lingüístico, es capaz de aprender y llegar a hacer suyo el lenguaje de otras culturas.

Parecería, paradójicamente, que admitir que conocemos el mundo primariamente a través del trato diario como agentes encarnados nos llevaría a negar la posibilidad de trascender este modo de acceso. No podemos conocer las cosas tal como son en sí mismas, ya que no podemos escapar a la percepción de lo que son para nosotros. Rorty adopta esa postura en lo que llama "realismo deflacionario", frente a lo cual los autores quieren defender un "realismo robusto": una realidad independiente de nosotros tiene que tener sentido. En resumidas cuentas, su argumento es que tanto la fenomenología de nuestra experiencia cotidiana como la misma noción de avance en la ciencia post-galileana se apoyan sobre la presunción de que existen otras facetas o propiedades de los objetos que percibimos y que ganamos en conocimiento cuanto mayor es nuestra comprensión de la realidad tal como es.

Aunque la ciencia occidental moderna identifique eficazmente las propiedades esenciales que explican las múltiples consecuencias causales para un género natural, y esto sea independiente de nosotros y de cualquier cultura, también es cierto que la ciencia sólo puede identificar este tipo de propiedades que son relevantes exclusivamente desde esa perspectiva descentrada y desencantada del mundo. Pero perfectamente puede suceder que existan otras propiedades de la naturaleza que sólo sean accesibles a través de un tipo distinto de acercamiento y sean, con todo, también ellas verdaderas en un sentido realista robusto. En consecuencia, la posición de los autores deberá ser caracterizada como un "realismo robusto pluralista". Ello implica que:

> [T]here may be (1) multiple ways of interrogating reality (that's the "plural" part), which nevertheless (2) reveal truths independent of us, that is, truths that require us to revise and adjust our thinking to grasp them (and that's the robust realist part), and where (3) all attempts fail to bring the different ways of interrogating reality into a single mode of questioning that yields a unified picture or theory (so they stay plural). (Taylor y Dreyfus 2015, 154)

Así, un realismo robusto plural admitiría que existan diferentes descripciones válidas, correspondientes a una realidad independiente, aunque mutuamente

irreductibles,[60] sin caer en el antirrealismo, el realismo cientificista reductivo o la versión deflacionaria.

Sobre el final del libro, los filósofos reconocen que persiste la pregunta acerca de si hay una caracterización de la propia esencia humana que sea superior a otras. Recuerdan que Heidegger apoya su definición del *Dasein* en la capacidad de revelar mundos, pero esta capacidad es vacía de contenido *a priori*; puede dar lugar a muchas formas de vida y de caracterizar lo humano. Así y todo, Taylor y Dreyfus creen que puede haber una cierta superación en las concepciones, una convergencia. Consideran que ciertos avances morales son irreversibles (los derechos de las mujeres, la prohibición de la esclavitud), porque los argumentos que los sostenían ya no son concebibles. De todos modos, puede no alcanzarse una homogeneidad completa, sino convergencia a partir de motivos fundamentalmente diferentes (*overlapping consensus*).

También sugieren que podría haber elementos que no pudieran estar ausentes de ninguna cosmovisión inteligible, más allá de la propuesta de Heidegger. Una posible fuente para esto sería nuestra condición de encarnación: posición vertical erguida, balance en un campo de fuerzas e intercorporeidad tendrían que ser parte de cualquier mundo concebible.

2.2.3 Lenguaje y realismo expresivo

Un área temática que atraviesa toda la producción tayloreana en diferentes campos y que fue una preocupación constante del filósofo canadiense desde muy temprano es la dimensión lingüística del hombre.[61] Si bien la imagen presentada en *Retrieving Realism* parece conferirle un papel casi secundario al lenguaje,[62] por cuanto nuestro acceso y trato con el mundo es originariamente directo, corpóreo y no mediado, Taylor siempre sostuvo que la capacidad del hombre para el lenguaje lo transforma fundamentalmente y

[60] Obsérvese que se trata de irreductibilidad y no de incompatibilidad o contradicción. La irreductibilidad se debe a que las diferentes propiedades o dimensiones de la realidad pertenecerían a registros o modos de acceso inconmensurables.

[61] Así lo observa Abbey al justificar por qué en su estudio sobre Taylor no existe un capítulo dedicado exclusivamente al tema del lenguaje: es que éste penetra todas las demás discusiones del filósofo (Abbey 2000, 3). Muchos otros lectores del filósofo también destacan el vínculo entre teoría lingüística y ontología (Smith 2002; Gracia Calandín 2009a; Medina 2014).

[62] En rigor, no existe contradicción entre aquella obra y el resto del *corpus* del autor. El papel relativamente menor asignado al lenguaje allí deriva, como es evidente, de que el peso del argumento en ese libro estaba puesto en el intento de refutar una imagen mediacional del conocimiento. En este apartado veremos que el propio lenguaje no puede ser comprendido a la luz de esa imagen mediacional, la cual puede fácilmente asociarse a las teorías designativas en este campo.

es esto lo que, en última instancia, lo distingue del resto de los animales. Tanto es así que llega a insistir en que una mejor traducción de la definición aristotélica del hombre como "*Zoon echon logon*" sería "animal que posee lenguaje", antes que la más tradicional "animal racional" (Taylor 2016a, 338).

Varios ensayos importantes dentro de su obra se refieren a este tema, como *Language and Human Nature*, *Theories of Meaning* (ambos compilados en *Philosophical Papers*), *The Importance of Herder*, *Heidegger, Language, and Ecology* (ambos compilados en *Philosophical Arguments*), *Language Not Mysterious?*, y *Celan and the Recovery of Language* (ambos compilados en *Dilemmas and Connections*). Pero del mismo modo que sucedió con el caso de la ontología, la expresión más completa y sistemática de su filosofía del lenguaje está plasmada en su último libro hasta la fecha: *The Language Animal* (2016).

No intentaremos aquí una exposición completa de su teoría, la cual abarca reflexiones sobre muy diversos aspectos, aunque siempre conservando la coherencia interna. Meramente nos limitaremos a presentar los elementos de su concepción que repercuten sobre la posición metafísica y epistemológica descripta en los apartados anteriores. Hecha esta aclaración, será inevitable volver sobre el tema lingüístico una y otra vez a lo largo del resto de esta tesis, dado su impacto sobre la antropología tayloreana.

El hilo conductor de este libro es el intento de oponerse a una cierta forma de entender el origen, naturaleza y funciones del lenguaje, que Taylor llama "teorías designativo-instrumentales" – o también HLC, por encontrar su formulación original en autores como Hobes, Locke y Condillac, aunque una parte importante del argumento es que las teorías predominantes en la filosofía lingüística contemporánea, aunque más sofisticadas, comparten muchas de las características centrales de aquéllas. A esta familia le opone otra, la de las teorías "constitutivo-expresivas" – o también HHH, por derivar de las formulaciones de Hamann, Herder y Humboldt, o en un sentido amplio, del Romanticismo alemán.

La tesis de Taylor es que las teorías HLC tienen hoy una extendida aceptación pero son realmente insuficientes, por cuanto dejan de lado una amplia serie de dimensiones de lo lingüístico en la vida humana. Aquéllas sostienen su credibilidad al concentrarse exclusivamente en un aspecto o función del lenguaje: la de codificar información, usualmente considerado como una misma capacidad técnico-instrumental, continua con

al de los animales, pero en un grado superior. Sin embargo, hay una serie de características del lenguaje que exceden y son relegadas por esa concepción.

Con esto pretende mostrar cómo el lenguaje es algo más que solamente la descripción de objetos independientes o codificación de información. Pero además Taylor afirma que el discurso descriptivo "excarnado" (*excarnate*; desencarnado) no es completamente separable de la dimensión de lo encarnado, ya que esto último es primario en la vida de la persona; las dos variantes se dan mezcladas y lo primero no podría subsistir sin lo segundo. El error fundamental consiste en tomar el funcionamiento del lenguaje en un campo ya muy avanzado y específico –como lo es el científico natural– y convertirlo en el funcionamiento normal y ubicuo de la mente. A pesar de los notables avances que la filosofía lingüística logró después de las contribuciones de Frege, sigue conservando muchos de los errores originales de las teorías designativo-instrumentales. Éstas ontologizan el método o la epistemología, perdiendo de vista todo el extenso campo de la realidad humana en que el lenguaje no funciona así.

Las teorías HLC y sus herederas post-fregeanas contemporáneas combinan un aspecto descriptivo sobre el origen y funcionamiento del lenguaje con uno normativo sobre su uso correcto. En el plano normativo sostienen las siguientes exigencias: 1) cada término debe ser claramente definido y mantener constante su sentido; 2) debemos evitar las metáforas y otros tropos lingüísticos; 3) todas las proposiciones válidas deben ser derivables de premisas naturalistas/empíricas, desprovistas de valoración o propiedades subjetivas; y 4) la correcta descripción parte de la perspectiva del observador imparcial en tercera persona, no del agente/primera persona.

Taylor admite que estas restricciones son válidas y útiles para ciertos usos del lenguaje, pero no como descripción general del mismo. Las distorsiones de estas teorías están enmascaradas por dos asunciones: 1) las palabras se introducen para designar aspectos o datos que ya hemos percibido; y 2) la dimensión figurativa (que también llama "cratilista", en referencia al *Crátilo* de Platón) del lenguaje no añade nada sobre el mundo, sino, como mucho, sobre nuestra reacción emocional al mismo.[63]

Como es evidente, el filósofo no considera legítimas estas presunciones y desarrolla en profundidad algunos casos en que las mismas no se cumplen, como sucede con las

[63] Aquí resulta evidente la complementariedad o paralelismo que existe entre este tipo de concepción lingüística y la perspectiva naturalista en el plano de lo epistemológico y metafísico.

metáforas y los símbolos. En ambos, el uso figurativo del lenguaje nos permite expresar algo más de lo que podríamos hacer con puras descripciones naturales.

Una parte de la obra especialmente relevante para nuestra presente investigación es la que se ocupa de la innovación semántica. Allí retoma la idea, que atribuye a Humboldt, de que a través del lenguaje podemos reconocer y dar forma a fenómenos que de otro modo habrían quedado ocultos. A esto llama "articulación" y supone una mezcla de descubrimiento e invención, ya que no se trata de una mera nominación arbitraria de un hecho claramente identificado previamente. Si bien esto aplica en muchas instancias diferentes, una de las más importantes es la de los significados (*meanings*) metabiológicos – es decir, aquellos elementos que aparecen para nosotros como significativos o relevantes más allá de la mera preservación biológica, como sucede con lo moral o lo estético. Algunos de éstos son universales (como la envidia o el orgullo, aunque las situaciones que los motivan varían de cultura en cultura), mientras que otros sólo emergen en algunas culturas (como la idea de una vida significativa [*meaningful*]). Un punto importante es que estos significados no se pueden captar sin algún tipo de afectividad (incluso cuando no la compartamos, debemos ser capaces de aprehender esa afectividad en quien sí adhiere). La pregunta, entonces, es cómo nacen estos significados metabiológicos más sofisticados en el seno de una cultura, y la respuesta de Taylor es que lo hacen a través de la innovación semántica/articulación de unos pocos individuos o grupos, algo muy distinto de la nominación arbitraria de la HLC.

La descripción de objetos independientes puede funcionar con una lógica semántica designativa. Pero en el caso de los significados metabiológicos, la lógica semántica es constitutiva: en un primer momento sólo tenemos una intuición sentida (*felt intuition*), en tanto que la articulación transforma y esclarece ese significado, alterando nuestros sentimientos en el proceso. Por eso llega a decir que este caso no funciona bajo una teoría de la verdad como correspondencia.[64]

Así y todo, los valores y significados sentidos muchas veces refieren a una situación fáctica. En estas situaciones es claro que se pretende validez o verdad más allá de la adecuada percepción o sensación de la misma. No obstante, sigue habiendo una diferencia fundamental en cuanto la única vía de acceso a ese significado es su articulación expresiva. Por ello, Taylor distingue tres sentidos en que una realidad puede

[64] Volveremos sobre este punto en el apartado siguiente.

ser independiente: 1) existiría aunque no existiéramos los seres humanos; 2) existe independientemente de nuestra articulación lingüística; y 3) la articulación puede ser incorrecta o distorsiva. Los objetos independientes lo son en todos los sentidos mencionados. Hay ciertos significados (como el placer y dolor, la náusea) que son dependientes en el primero, pero independientes en los otros dos. Finalmente, los significados metabiológicos son dependientes en los primeros dos sentidos, pero independientes en el tercero, es decir, pueden ser corregidos o mejorados; no son completamente subjetivos o proyectivos.[65] Tal corrección de nuestra aprehensión de los significados puede darse por dos vías: una indirecta o externa, en la que nuestra percepción de los objetos externos independientes que justificaban ese significado se ve desafiada, y una directa o interna, en la que reconozco haber logrado una articulación más correcta y menos distorsiva que antes de la transición. En ambos casos, la posibilidad de la corrección de nuestros significados demuestra su no arbitrariedad. Sin embargo, este movimiento no es uno de referencia exclusiva a descripciones naturales de objetos independientes, sino que adopta necesariamente una perspectiva hermenéutica, donde la apelación es a los significados y motivaciones de uno mismo y de los demás.

La dimensión constitutiva del lenguaje no se aprecia únicamente en los significados metabiológicos que venimos discutiendo, sino que Taylor analiza varios otros campos en donde se puede identificar esta misma potencialidad de lo lingüístico. Excedería nuestras posibilidades en este espacio recapitular todas ellas, pero debe quedar claro que la tesis principal que Taylor quiere avanzar es que en estos casos el hombre construye a través del lenguaje algo que no podría existir o manifestarse –y esta sutil diferencia es crucial– como un objeto independiente descriptible desde el punto de vista de un observador imparcial, con las herramientas conceptuales de las ciencias naturales.

Lo expuesto hasta aquí es suficiente para comprender la complejidad (y, hasta cierto punto, la ambigüedad) de la posición ontológica del pensador canadiense. En el apartado anterior vimos que con *Retrieving Realism* Taylor deja clara su preferencia por una teoría realista, en cuanto a la existencia de una realidad externa directamente accesible a través de nuestro trato con ella y no puramente proyectada o construida

[65] Nótese la similitud entre esta explicación y la referida en el apartado 2.2.1, en el artículo *Ethics and Ontology*, donde Taylor también defendía la idea de que los significados morales son algo ontológicamente dependiente de los seres humanos, pero no por ello menos reales o simples proyecciones emotivas (Taylor 2003).

La nota de corregibilidad es el afincamiento central de esta teoría en la realidad (Gracia Calandín 2009a, 173-175).

arbitrariamente. Sin embargo, como ha observado Meijer (2018, 193), la mayor parte del argumento expuesto allí se focaliza en la fundamentación del contacto con objetos externos, más allá de que estos –por efecto del propio concepto de *coping*– siempre aparezcan revestidos de cierta relevancia (*import*) o significado para el ser humano particular. En cambio, el nivel de lo que allí llama significados humanos –equivalente a los significados metabiológicos de *The Language Animal*– resultaría mejor explicado a partir de la dimensión expresivo-constitutiva del lenguaje que venimos analizando.

Parece evidente que en este plano nos referimos a realidades que son esencialmente dependientes de su articulación, por lo que resulta más complejo calificar la actitud simplemente como una versión de realismo (moral). Esto ha llevado a que diferentes analistas calificaran a la posición de Taylor como "realismo apelativo" (Thiebaut 1991, 131; 1994, 27), "realismo hermenéutico" (Gracia Calandin 2009b, 183), "realismo falsable" (Abbey 2000, 30) y "realismo expresivo" (Bellomo 2011), expresión que preferimos. Ya en *Sources of the Self*, Taylor sostenía:

> Certainly what emerges from this is that good and right are not properties of the universe considered without any relation to human beings and their lives. (…) [W]e can say that good and right are not part of the world as studied by natural science.
>
> But from there, it is an unjustified leap to say that they therefore are not as real, objective, and non-relative as any other part of the natural world. The temptation to make this leap comes partly from the great hold of natural science models on our entire enterprise of self-understanding in the sciences of human life. But the ascendancy of these models is one of the great sources of illusion and error in these sciences, as has been demonstrated time and again. (Taylor 1989, 56)[66]

El reconocimiento del carácter constructivo de nuestro discurso indudablemente nos acerca a posiciones relativistas o proyectivistas, conclusión que Taylor reconoce como una posibilidad, pero al mismo tiempo se esfuerza por rechazar. Tanto en *The Language Animal* como en varios de los ensayos referidos al mismo tema citados al inicio de este apartado el filósofo aclara que dicha constitutividad lingüística es perfectamente compatible con la afirmación de que aquello que articulamos en el

[66] Encontramos algo muy similar en su otra investigación histórica de gran escala, *A Secular Age*: "Can the values we take as binding really be invented? (…) Of course, I see that my standard for a good human life has no application before or after there are humans. I also can recognize that the ethic of authenticity I endorse made no sense to people in other cultures and times. But that doesn't prevent me from thinking that these standards are rooted in what we are, even in human nature, to use the traditional expression, and that they need to be sought after, discovered, better defined, rather than being endorsed." (Taylor 2007, 589).

lenguaje no es una pura construcción arbitraria, sino que responde al llamado de una realidad más allá de nosotros mismos (Taylor 1985a, 11-12; 1995, ix-x; 2016a, 215). Frente a cierta lectura romántica (y también contemporánea) de lo expresivo como exclusivamente auto-expresivo, él prefiere una versión que atribuye, entre otros, a Heidegger:

> What comes about through the development of language in the broadest sense is the coming to be of expressive power, the power to make things manifest. It is not unambiguously clear that this ought to be considered as a self-expression/realization. What is made manifest is not exclusively, not even mainly, the self, but a world. Why think here primarily in terms of self-expression?
>
> (…) On this view what we strive to bring to expression is not primarily the self. Expressivism here becomes radically anti-subjectivist. And of course, this issue raises from another angle the one mentioned above, about the characteristic excellence of expression, and hence of man. (Taylor 1985a, 238-239)

En un texto más reciente, referido en este caso a la poesía de Celan, insiste sobre el mismo punto:

> All too often, it is just assumed that the reflexive turn of modern poetics entails or inevitably issues in the first, subjectivist, stance. But there is no necessity to this. Traditional theism and modernist poetics can work together, as, for instance, Hopkins and Eliot attest. There is long theological warrant for the fragile, constructed nature of all our names for God. But it is in the very nature of this poetics to allow for an ontological indeterminacy. The language can be taken in more than one sense, ranging from the fullest ontological commitment to the transcendent to the most subjective, human – even language centered. (Taylor 2011, 58)

Queda claro, entonces, que Taylor pretende reconectar las intuiciones fundamentales del expresivismo con una concepción realista donde hay algo trascendente[67] al sujeto que necesita ser articulado lingüísticamente pero, al mismo tiempo, ser fiel a esa fuente originaria de lo que es expresado (Taylor 1985a, 246).

Ahora bien, las variaciones en el modo de constituir expresivamente nuestros significados éticos, imaginarios sociales, tipos de discurso y de registro no son exclusivamente individuales, sino que la distancia más notable se da entre culturas. Esto es lo que Taylor destaca en su discusión de la hipótesis Sapir-Whorf en *The Language*

[67] Trascendencia que puede no ser teísta, desde luego, aunque el autor se incline por una respuesta afirmativa.

Animal (Taylor 2016a, 317-331), pero su preocupación por la especificidad cultural es una de larga data, como mencionamos en el capítulo anterior. En un artículo tan temprano como *Self-Interpreting Animals*, ya es consciente de cómo el lenguaje que cada cultura transmite moldea la posibilidad de las personas de articular sus emociones y significados de una manera más o menos correcta o distorsiva (Taylor 1985a, 71-72). En *The Politics of Recognition* aboga por el reconocimiento del valor de cada cultura, aunque sin excluir la posibilidad de juicios de valor respecto de cada una:

> One ground that has been proposed is a religious one. Herder, for instance, had a view of divine providence, according to which all this variety of culture was not a mere accident but was meant to bring about a greater harmony. I can't rule out such a view. But merely on the human level, one could argue that it is reasonable to suppose that cultures that have provided the horizon of meaning for large numbers of human beings, of diverse characters and temperaments, over a long period of time—that have, in other words, articulated their sense of the good, the holy, the admirable—are almost certain to have something that deserves our admiration and respect, even if it is accompanied by much that we have to abhor and reject. (Taylor 1994a, 72-73)

También el ensayo *Comparison, History, Truth* formula la diferencia cultural como una entre distintos modos de realizar las potencialidades humanas, en cada uno de los cuales puede haber bienes o valores genuinos – lo cual no debería impedirnos considerar las ganancias y pérdidas que existen entre las variantes y/o en su trayectoria histórica (Taylor 1995a, 162-164). La misma idea de una diversidad de formas de responder a un mismo llamado de la realidad o de algo trascendente a nosotros mismos reaparece en *A Catholic Modernity?*, esta vez en el plano religioso (Taylor 1999a, 13-15). Finalmente, *Retrieving Realism* retoma una vez más la defensa de la pluralidad cultural como formas alternativas de realizar las posibilidades humanas, que no pueden ser interpretadas automáticamente como inferiores o menos naturales (Taylor y Dreyfus 2015, 124-130). La imagen constante a lo largo de la obra del autor, entonces, es una donde la naturaleza o realidad humana se puede manifestar de formas variables según la cultura; donde todas ellas deben ser consideradas en lo que tengan de valioso, sin descartarlas *a priori* como inferiores o menos evolucionadas, pero sin rechazar tampoco la posibilidad de comparación y diálogo donde se evalúen las riquezas y defectos, es decir, sin excluir un criterio de mayor corrección o verdad de esas articulaciones.[68]

[68] Laitinen también interpreta a Taylor en el sentido de que los valores son ontológicamente dependientes de los seres humanos y sus diferentes culturas, pero al mismo tiempo no puramente subjetivos, sino que

2.2.4 ¿Qué es verdad?

Veamos, por último, si todo este complejo teórico permite dar cuenta de una manera satisfactoria de la categoría de lo verdadero. El problema que salta a la vista es, aquí nuevamente, el de las potenciales derivaciones relativistas. Ya indicamos en varias oportunidades cómo el propio Taylor se declara realista, aunque con un realismo *sui generis*.

En el ensayo *Foucault on Freedom and Truth*, el autor cuestiona varios puntos de la teoría foucaultiana. Entre ellos, una afirmación central del canadiense es que la categoría de verdad resulta inescapable para dotar de sentido ideales como la emancipación o la libertad, que el propio Foucault parece valorar. En ese mismo trabajo rechaza la idea de que los diferentes "regímenes de verdad" sean radicalmente inconmensurables y que, por lo tanto, no exista ninguna posibilidad de realizar juicios de verdad comparativos entre ellos (Taylor 1985b, 174-184). Estos argumentos aparecen con todavía mayor claridad en la respuesta de Taylor a las objeciones de William Connolly al artículo antes citado.

> With this as background, I would like to try to give some answer to the questions Connolly poses at the end of his article. First, in regard to the theory of truth, or of what it is to get it right, that I would want to espouse, I agree with Foucault in his rejection of the epistemologically inspired correspondence notion of truth as a universally applicable model. Indeed, I learned why this model has to be rejected partly from Foucault. It plainly distorts much of our understanding human life. But I see no reason not to continue developing the hermeneutically derived understanding of the truth of our self-interpretations as constitutive, and hence as in various degrees distorting or authentic. (Taylor 1985c, 383)

Bellomo, rastreando los diferentes usos que Taylor hace del término "verdad", distingue entre el plano de la precomprensión (en el sentido heideggeriano expuesto en los apartados anteriores) y el de las articulaciones lingüísticas explícitas (Bellomo 2011, 111). En el primer nivel, ese contacto siempre parcialmente inarticulado con el mundo será más o menos correcto según qué tanto se ajuste a la realidad externa, como se desarrolla en el argumento central de *Retrieving Realism*. En el segundo caso, cabe

---

su validez es potencialmente universal, aunque sólo se pueda acceder a ellos vía cada cultura particular – lo cual también supone que habrá culturas que no logran aprehender ciertos valores, sin que ello les reste totalmente validez (Laitinen 2008, 357-360).

distinguir lo que Bellomo llama articulación desvinculada –aquella propia del conocimiento científico de objetos materiales independientes–, de la vinculada – en la que se expresan autointerpretaciones. Mientras que la primera variante sí actúa bajo una teoría representacional de la verdad (aunque siempre contaminada por elementos expresivos), en el segundo caso el criterio de verdad sería la expresión más o menos auténtica de las emociones y valoraciones del sujeto (Bellomo 2011, 127).

En los términos que el propio Taylor emplea en sus últimas obras, más allá de que una separación absoluta resultaría excesivamente artificial y distorsiva,[69] debe reconocerse la distinción entre significados vitales y significados humanos –o, lo que es lo mismo, metabiológicos–; mientras que en el primer ámbito su propuesta de una teoría realista de contacto parece más robusta, no sucede lo mismo con la segunda esfera. Es cierto que incluso respecto de nuestra aprehensión de los objetos externos del mundo material, un punto de vista externo, de observador imparcial (como el que pretenden las ciencias naturales) es un logro difícil e incompleto, de ningún modo la condición normal y espontánea de nuestro conocimiento. Pero aun si el mundo se nos aparece siempre cargado de relevancia (que será diferencial y subjetiva según la persona y la cultura, aunque pueda haber acuerdos), ese contacto originario de nuestro trato con el mundo actúa como una referencia objetiva que de algún modo confiere coherencia y unidad (al menos potencial) a las diferentes perspectivas. Y en el mismo sentido, el propio método científico post-galileano también presupone un criterio de mayor verdad para juzgar el avance de la teoría (Taylor y Dreyfus 2015, 145-146). Dicho de otro modo, la realidad material con la que entramos en contacto los diferentes individuos y grupos, sea en nuestro trato cotidiano significativamente cargado o desde el punto de vista descentrado de las ciencias naturales, oficia como criterio primario de verdad para cualquiera de nuestras aserciones sobre la misma. La diversidad cultural –por ejemplo, plasmada en el lenguaje– no es tal como para no poder reconocer y describir los mismos

[69] Abbey lo expresa como un continuo, atenuando las diferencias entre los niveles: "When thinking about the relationship between the tacit background and reflective, theoretical knowing, Taylor proposes a continuum of knowledge that stretches from engaged embodiment and ordinary coping at one end to the highly abstracted, disengaged scientific theorizing at the other. What changes in the move along the continuum is the level of consciousness at which beliefs are held as well as the level of consciousness of the knowing activity itself. (…) Yet however different they are, these two types of understanding are not necessarily at odds; rather, the disengaged model actually relies on engaged embodiment for its realization." (Abbey 2000, 184-185). Por muy cierto que sea que los diferentes tipos de conocimiento o contacto se complementan recíprocamente –con una clara primacía del trato encarnado con el mundo– persiste el problema de que el contacto es en un caso con el mundo externo y en el otro con nuestros propios significados humanos, por más que sean una resonancia de un elemento natural o cuasi-objetivo (Taylor y Dreyfus 2015, 128).

aspectos a la hora de codificar información respecto de una realidad independiente (Taylor 2016a, 322-324).

En cambio, no sucede lo mismo en el ámbito de los significados humanos. Retomando la discusión con la que concluimos el apartado anterior, la dificultad está en que aquí opera la lógica semántica constitutiva de la articulación lingüística. Aunque es cierto que Taylor insiste en diferentes ocasiones en que perfectamente se puede entender a la expresión constitutiva como manifestación o revelación (*disclosure*, tomando la expresión heideggeriana), esto siempre aparece meramente como una posibilidad a la que el autor adhiere, pero que no se siente capaz de demostrar ni defender con la misma fuerza que el resto de su propuesta. Él mismo admite que esta tesis positiva la adelanta con mucho menor certeza que la negativa – la convicción de que la ontología naturalista es insuficiente para explicar una parte central de la realidad humana (Meijer 2018, 59-60).

Ya en un artículo escrito en 1977 (e incluido en sus *Philosophical Papers* de 1985) el filósofo identificaba la dificultad de la pregunta:

> But in offering a characterization, these feelings open the question whether this characterization is adequate, whether it is not incomplete or distortive. And so from the very fact of their being articulated, the question cannot but arise whether we have properly articulated our feelings, that is, whether we have properly explicated what the feeling gives us a sense of.
>
> In an important sense, this question once opened can never be closed. For unlike the non-subject-referring imports like physical danger, which can ultimately be grounded on external criteria, the articulations of these emotions have to be self-validating. The adequate insight would just show itself to be so by its intrinsic clarity and the access to reality it opens. There could be no appeal to some unchallengeable external mark. (Taylor 1985a, 64)

El reconocimiento realista de que la articulación es expresión de algo, respuesta a algo más allá, con la consecuencia lógica de que es el grado de fidelidad a esa realidad lo que confiere su mayor o menor verdad a la interpretación, de todos modos no es suficiente para admitir la referencia a dicha realidad como criterio aplicable no problemáticamente a la hora de evaluar la interpretación. Es decir, una interpretación o expresión será tanto más verdadera cuanto mejor o más plenamente ponga de manifiesto la realidad a la que responde, pero la única forma de evaluar dicha mayor o menor verdad es de hecho hacer propia la interpretación y reconocer en qué medida la percibimos como auténtica o verdadera manifestación de algo real – y esto vale

especialmente respecto de la auto-interpretación, donde el objeto somos nosotros mismos (Taylor 1985a, 39-42, 81). Lo que queda excluido es una apelación a un método externo que apriorísticamente pudiera establecer o fundar la verdad de una articulación. Así, es únicamente en el acto de experimentar la transición como reductora del error o menos distorsiva que uno valida la actual interpretación o articulación frente a las anteriores.[70]

> The confidence is based, first and foremost, on our sense of the transition as an error-reducing one, rather than on our comparison of two takes, before and after, with some independent, self-standing reality, although we may afterwards be able to reconstruct the move in that form.
>
> (…)
>
> The confidence that we have a better grip comes through the transition. This is analogous, and indeed connected, with the case where on, say, picking up a hammer, we shift our hold on it until we feel that our grip is secure. Knowing that this is a better hold is inseparable from having *achieved* this firmer grip. Or again, wanting to make a secure judgement whether grandma's new portrait is hung straight, we move around so as to get the best view of the situation. We know this is the best vantage point because we have put ourselves there.
>
> Our movement forward in this perception of metabiological meanings, a domain as we saw of felt intuitions, often have this form, of reasoning through the transitions we have brought about. (Taylor 2016a, 199, cursiva en el original)

Esta última cita es especialmente importante por dos razones. Por un lado, refleja claramente el punto que venimos desarrollando, respecto de que la única forma de justificar la mayor verdad de una interpretación, articulación o expresión de significados humanos debe ser la propia percepción de esa mayor corrección.[71] Al mismo tiempo, es interesante apreciar la analogía que establece entre este proceso y los casos del agarre firme de un martillo o la rectitud de un cuadro, puesto que estos mismos ejemplos son los que ofreciera en *Retrieving Realism* para explicar el modo en que uno percibe la ganancia en verdad respecto de la realidad externa en una teoría de contacto como la que se está defendiendo en esa obra. Ello puede arrojar alguna luz sobre la verdadera distancia que media entre la concepción de la verdad aplicable en cada ámbito.

---

[70] Esto no conlleva que esta transición sea siempre exclusivamente un evento biográfico individual. La misma bien puede ser generada a partir de la comparación con interpretaciones o articulaciones alternativas, tanto a nivel personal como cultural o colectivo. Este punto será revisitado en el capítulo 7.

[71] Como vimos en el apartado anterior, Taylor también habla de una vía externa o indirecta, pero él mismo observa que aquella sirve fundamentalmente en un sentido negativo, para debilitar o cuestionar ciertas interpretaciones, mostrándose insuficiente por sí misma para fundar otras evaluaciones nuevas o superadoras (Taylor 2016a, 197-198).

Taylor considera que las teorías de la verdad como correspondencia sí aplican en los casos de expresiones que siguen una lógica semántica designativa, pero no cuando se trata de una constitutiva, como vimos que sucede con los significados metabiológicos o humanos (Taylor 2016a, 191-192). Sin embargo, el modo de caracterizar el movimiento hacia una mayor verdad resulta no ser tan diferente. El avance en las teorías científicas presupone una ganancia epistémica que se puede expresar como una mayor correspondencia con la realidad externa. El avance en una interpretación o teoría moral, por su parte, resultaría de una más fiel o correcta expresión de los significados que percibimos o de nuestra propia identidad. Mientras que es cierto que en el primer caso existen objetos independientes contra los cuales verificar nuestra teoría, cosa que no sucede en el segundo, donde es sólo a través de nuestra expresión constitutiva que esa realidad humana sale a la luz, en ambos casos la mayor verdad se puede apreciar solamente luego de la transición, en la comparación entre las dos teorías (Taylor 1995a, 49-53).

Quizá la pista más prometedora para mitigar la tensión presente entre estas dos dimensiones del conocimiento y acceso a la realidad, sea la calificación que los propios autores hacen de su posición metafísica en *Retrieving Realism*, al titularlo "un realismo robusto pluralista". La nota de pluralidad viene dada por la posibilidad de que existan diferentes modos de explicación, descripción o manifestación de la realidad, los cuales no necesitan ser incompatibles, sino que corresponderán de maneras variables a aspectos distintos de la naturaleza (humana y del universo).

> Once we have overcome the mediational picture, with its ultimately invalid a priori reasons to invent ever more subtle forms of antirealism, our everyday experience of our direct embodied contact with an independent reality opens a space for a whole range of accounts of our essential nature and the nature of the universe, thus freeing us for an empirical investigation to determine which, if any, of these accounts correspond to aspects of reality, and, how, if at all, these various aspects fit together. (Taylor y Dreyfus 2015, 160)

2.3 ¿Realismos convergentes?

A partir de la exposición de las páginas precedentes, salta a la vista que existen importantes puntos de contacto entre los dos autores estudiados. Ya desde el primer momento se puede apreciar en ambos un similar entrelazamiento de las diferentes áreas

y disciplinas filosóficas. Así, las consideraciones metafísicas, epistemológicas y lingüísticas –como también éticas, políticas y psicológicas, aunque habría sido imposible abarcar todas ellas en este capítulo– repercuten unas sobre otras y presentan cierta sistematicidad, por lo que una distinción categórica estricta distorsionaría las relaciones recíprocas e impediría la adecuada comprensión de cada una de ellas. Dicho esto, debemos intentar puntualizar algunas afirmaciones centrales que contribuyen a configurar la imagen de la realidad que subyace a las teorías de estos filósofos.

Tanto Taylor como MacIntyre parten del antifundacionalismo epistemológico. Rechazan las pretensiones de buena parte de la filosofía moderna, comenzando con Descartes, de hallar un punto de partida universalmente válido e indiscutible sobre el que edificar todo conocimiento cierto. Por el contrario, ambos creen que cualquier enunciado está siempre esencialmente condicionado por el marco teórico o esquema conceptual en el que se inserta y por lo tanto es necesario evaluarlo de esta manera holista, antes que como datos o proposiciones aisladas, independientemente verificables.

Este punto está estrechamente relacionado –aunque no es idéntico– con su antinaturalismo. Los dos autores se oponen a la concepción que afirma que la totalidad de la realidad debe ser explicada desde la perspectiva y método de las ciencias naturales. Ello es especialmente relevante en el ámbito de las realidades humanas, las cuales definitivamente dependen de propiedades subjetivas (en el sentido de sujeto-dependientes) para existir y sólo pueden ser adecuadamente aprehendidas de una manera hermenéutica, es decir, atendiendo a los significados, interpretaciones e intenciones de los agentes humanos a la hora de actuar. Importa aclarar que no se trata aquí de una distinción equivalente a aquella entre objetos materiales y contenidos mentales. El envite antinaturalista también implica el abandono de la distinción –habitualmente asociada al nombre de Hume, aunque lo precede– entre descripción de objetos o hechos brutos y la valoración que los hombres proyectarían sobre ellos. Por ello, la perspectiva descentrada de la ciencia natural puede ser válida para ciertos fines, pero ella no revela la totalidad de la realidad, sino algunos aspectos de ella – no sólo en cuanto a las prácticas sociales, sino también los significados que reconocemos en (o atribuimos a) determinados objetos materiales externos.

Esto conecta directamente con la concepción metafísica realista que los dos filósofos desean defender. Ellos consideran que es necesario afirmar la existencia independiente de una realidad externa a los hombres, a través de los argumentos que

hemos visto oportunamente. En ambos casos existe un tipo de contacto pre-teórico con la realidad, previo a la articulación teórica o lingüística. Taylor llamará a esto precomprensión, abrevando en Merleau-Ponty y Heidegger, un trasfondo implícito e inarticulado que nos permite tratar adecuadamente con el mundo. Por su parte, MacIntyre no tematiza esta instancia de acceso inmediato, pero lo asume al observar que muchas de las dificultades filosóficas contemporáneas se disuelven si uno no escinde los principios que informan la realidad de aquellos que informan a la mente cognoscente (como se hace a partir del dualismo cartesiano).

Sin embargo, tanto la posición derivada de la fenomenología en el caso de Taylor, como la versión del aristotélico-tomismo de MacIntyre admiten el elemento antifundacionalista mencionado más arriba. A pesar de esta posibilidad de un acceso primario a la realidad, que descartaría las posiciones antirrealistas o puramente subjetivistas, nuestro conocimiento, especialmente a partir de su articulación lingüística, se ve insoslayablemente inserto en una tradición, lenguaje o forma de vida. Y si ello tiñe hasta cierto punto nuestra aprehensión del mundo externo, tanto más lo hace respecto de lo que Taylor llama significados humanos, entre los que se cuentan los morales. Es por ello mismo que ambos autores han sido acusados, pese a sus declaraciones en contrario, de relativistas. Más precisamente, se les ha opuesto una objeción muy similar: que su explícito realismo metafísico respecto del mundo externo no se traduce con la misma facilidad en un realismo moral (Porter 1993, 530-536; Meijer 2018, 193).

Notablemente, incluso las estrategias que los filósofos emplean para responder a esta acusación y sostener simultáneamente tanto su realismo metafísico y moral, como su antifundacionalismo epistemológico presentan fuertes similitudes. En cada caso se intenta combinar la afirmación de una realidad objetiva (que incluye tanto el mundo material externo como el espacio de los valores, significados y articulaciones lingüístico-expresivas) con el reconocimiento de que nuestra posibilidad de conocerla es siempre particular, situado, falible y perfectible. MacIntyre adopta esta posición al identificar el conocimiento perfecto de los primeros principios como la causa final o *telos* de cualquier investigación, cuya posibilidad siempre está ya implícita desde el comienzo, pero a la cual nunca podemos asegurar haber llegado en acto.[72] Las posibilidades y modos de conocer y expresar esa realidad dependerán en una gran medida de las herramientas teóricas y prácticas que una tradición y la comunidad que la

[72] Porque esto violaría la condición de falibilidad de nuestro conocimiento. Ver la nota 43 más arriba.

encarna ofrezcan, pero cualesquiera sean las diferentes formulaciones tradicionalmente acotadas, nunca podrán aspirar a más que ser la mejor formulación alcanzada hasta el momento. Por su parte, Taylor también reconoce expresamente que nuestro conocimiento de la realidad –y esto es especialmente claro respecto de los significados humanos– depende de la articulación de una precomprensión anclada en la forma de vida de nuestra comunidad, pero ello no excluye la posibilidad de evaluar nuestras articulaciones como más o menos fieles a la realidad trascendente[73] que buscan poner de manifiesto.

El principal corolario lógico de esta defensa por parte de los dos autores es una concepción de la verdad que necesariamente toma como criterio la mayor o menor adecuación a la realidad. Si bien este lenguaje es más propio del tomismo, también Taylor parece adherir a una versión similar, aunque lo exponga en otros términos. En la obra de MacIntyre es explícita la concepción de la verdad como una de adecuación del juicio a la realidad, con lo que evidentemente es posible evaluar la mayor o menor verdad de un juicio (y su correlativa aserción lingüística) en función de su mayor o menor correspondencia con los principios que informan la realidad conocida. Y esto también valdría para el caso, más complejo, de las prácticas sociales y las prescripciones éticas, por cuanto ellas deben adecuarse a la realidad de la naturaleza humana, que actúa aquí como criterio de verdad. Es cierto que diferentes comunidades (con sus correspondientes tradiciones morales) aprehenderán de maneras distintas esta misma naturaleza y estructurarán su vida de maneras diversas, pero, incluso con toda la carga de falibilismo reconocida por el filósofo escocés, las diferentes formulaciones tradicionales sobre la vida buena también pueden ser juzgadas en su mayor o menor verdad por correspondencia con esa realidad dada y no proyectada, esto es, según cuán adecuadas sean a la naturaleza humana o en qué medida aproximen a los hombres a su *telos*.

Taylor es más ambiguo en este mismo punto. Para él también la verdad de las diferentes teorías o formulaciones puede ser juzgada en virtud de qué tan fieles sean a la realidad. Como vimos, él mismo reconoce que juicios de este tipo son los que están detrás del avance de las ciencias naturales (ejemplo que MacIntyre también utiliza con frecuencia), el cual exige un parámetro no arbitrario de comparación. Y esto vale

[73] Trascendente al propio sujeto que la enuncia –por oposición a una mera autoexpresión–, lo cual, como vimos, según Taylor puede ser predicable incluso de la lógica semántica constitutiva de las expresiones lingüísticas.

incluso para las articulaciones expresivas por parte de los individuos o las culturas (Taylor y Dreyfus 2015, 168). Cada uno de nosotros puede reconocer una articulación de los significados, sentimientos o valores presentes en nuestra vida como más verdaderos que una articulación anterior, o lo que es lo mismo, como una manifestación más fiel de la realidad expresada. El carácter constitutivo de la expresión resta alguna fuerza al realismo del canadiense, como expusimos en la sección anterior, pero su insistencia en la posibilidad de concebir esa constitutividad expresiva como articulación de algo trascendente, que no podría manifestarse si no fuera a través del lenguaje, aunque tampoco es una pura construcción o proyección lingüística, busca acercarse nuevamente a una perspectiva realista de la verdad. Una vez más, el resultado es que la articulación puede ser juzgada como más o menos verdadera en cuanto logre poner de manifiesto más o menos fielmente aquella realidad trascendente que cada uno aprehende de un modo particular y propio, y a la que no se podría acceder si no fuera de este modo particularizado, pero que sigue actuando como criterio último sobre la expresión. Al nivel más amplio de las comunidades culturales, del mismo modo que para el filósofo escocés, cada una de ellas intenta aprehender y expresar la común condición humana –Taylor es quizá más reacio a hablar de "naturaleza" o a darle un contenido específico, pero sí identifica constantes en la vida humana que no parecerían poder estar ausentes– a su manera. Estas diferentes variantes pueden iluminar diferentes aspectos de nuestra condición, pero también aquí es necesario reconocer la posibilidad de juicios de verdad, donde una cultura podría estar articulando de una manera menos fiel (menos verdadera, más distorsiva) alguna dimensión de la vida.

Es fácil apreciar que, para ambos pensadores, la mayor verdad de una teoría –especialmente si se trata de una teoría moral– se evidencia a partir de un movimiento de reducción del error, de reducción de la distorsión o de mayor adecuación o afinidad con la realidad expresada.

En conclusión, nuestros dos filósofos sostienen una concepción metafísica realista, tanto respecto del mundo material externo como de las realidades humanas y morales (si bien con alguna mayor vacilación en el caso de Taylor), combinada con una epistemología antifundacionalista y antinaturalista, que reconoce el carácter inevitablemente situado, particular, no neutral y corregible, de nuestro acceso cognitivo a dicha realidad. Hasta aquí, la afinidad entre los autores analizados resulta mucho más intensa de lo que podría suponerse a primera vista, a partir de la diversidad de las fuentes teóricas en que cada uno de ellos abreva. Con todas las dificultades asociadas,

esta parece ser una respuesta razonable frente a las pretensiones del cientificismo naturalista y el relativismo radical. Una pregunta crucial que se desprende de la exposición del presente capítulo es la siguiente: si las diferentes articulaciones morales, tradicional o culturalmente condicionadas, pueden efectivamente ser juzgadas como más o menos verdaderas, ¿cuál sería el procedimiento adecuado para realizar semejante comparación? ¿A qué apelar si cada una de ellas pretende ser la expresión más verdadera (hasta el momento) de la realidad, pero cada una, en cuanto particular y conceptualmente situada en un esquema específico, tiene su propio lenguaje y sus propios criterios? Estos interrogantes son los que guiarán la investigación en el curso de los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 3. IDENTIDAD, RACIONALIDAD PRÁCTICA Y ACCIÓN

Una de las aristas más notorias y discutidas de la crítica comunitarista al liberalismo fue, en su momento, el ataque a la concepción individualista del sujeto que lo anima. Virtualmente todos los autores que pudieran ser etiquetados bajo aquel rótulo buscaron poner en cuestión este modo de entender al agente moral, defendiendo en cambio una postura holista – aunque no siempre en el mismo grado ni con las mismas consecuencias sociopolíticas. Para todos ellos es sencillamente falso, a nivel de la fenomenología, que las personas recorran su vida funcionando como individuos aislados y desvinculados (*disengaged*),[74] con preferencias, valores y comportamientos comprensibles en abstracto, independientemente de su contacto con otros y en el marco de determinados grupos sociales.

Por supuesto, ello también implica alterar el abordaje de la acción humana. El procedimiento intelectual (aunque no siempre articulado o expreso) a través del cual se decidirá y emprenderá cualquier comportamiento, esto es, lo que clásicamente se conoce como racionalidad práctica presentará una estructura distinta bajo una concepción holista y situada del agente. Correspondientemente, nuestro estudio de la acción humana –campo predilecto de las ciencias sociales– deberá adaptarse para comprender de manera adecuada la acción, teniendo en cuenta sus peculiares características.

En el presente capítulo exponemos cómo los dos autores bajo análisis encaran el tema de la identidad personal y sus aspectos asociados, o en otros términos, su antropología filosófica.

3.1 MacIntyre. Virtudes, racionalidades y unidad narrativa de la vida.

3.1.1 El carácter social de la moral y la crítica a la Modernidad

Una proposición central en la obra de MacIntyre es que ninguna moral existe puramente como un fenómeno intelectual, sino que siempre es necesariamente la manifestación teórica de una serie de prácticas e instituciones sociales que la encarnan;

[74] Michael Sandel (1984; 1998) popularizó el concepto de *unencumbered self* para referirse a esta concepción predominante en el liberalismo.

por lo tanto, es necesario situar social e históricamente el análisis de cualquier teoría y práctica moral para poder comprenderla adecuadamente (MacIntyre 1998a, 1; 2007, 265; 1988, 10).[75] Se trata de una de las intuiciones que conserva desde su período de involucramiento con el marxismo y que profundizó incluso más durante su obra madura. Si el historicismo implícito en esta posición no resulta tan inmediata y evidentemente reconciliable con la teoría aristotélico-tomista,[76] no sucede lo mismo con la noción de la esencial sociabilidad humana: aquí la continuidad a lo largo de toda su evolución intelectual es notable. Volveremos sobre este punto en mayor profundidad en el capítulo siguiente, pero debemos tener presente que, bajo esta premisa, la formación moral de una persona irá siempre estrechamente vinculada a las estructuras sociales en cuyo seno se desenvuelva. Y, al mismo tiempo, la propia vida y organización comunitaria adoptará ciertas formas y características en función de la tradición moral que la informe.

Como hemos dicho, ello se articula en las primeras décadas de la carrera académica de MacIntyre como una denuncia de las características morales, intelectuales y prácticas, de las sociedades liberales contemporáneas. Incluso cuando el filósofo escocés logró formular su propia propuesta en términos positivos –a partir de *After Virtue* y sus obras posteriores–, la dimensión negativa o crítica siguió ocupando un lugar central y posiblemente fuera el principal motivo de la repercusión que su pensamiento alcanzó. Estos libros de madurez son, todos ellos, obras polémicas contra el liberalismo y las peculiares formas modernas de vida y organización social, al tiempo que intentos de ofrecer una explicación alternativa. ¿Pero cuáles son los defectos e insuficiencias que el autor atribuye a la sociedad liberal?

La famosa descripción alegórica de la filosofía moral contemporánea como un estado post-cataclísmico donde sólo conservamos fragmentos incongruentes de conceptos y valores pertenecientes a diversas tradiciones históricas nos puede servir como punto de partida. Según MacIntyre, el proyecto ilustrado tuvo como principal

[75] Irónicamente, también ha sido acusado de no prestar suficiente atención al análisis sociológico efectivo en sus estudios y concentrarse casi exclusivamente en la historia intelectual, a pesar de sus declamaciones en favor de la inseparabilidad de ambas dimensiones (Gunneman 1994, 93-94).

[76] Hemos visto en el capítulo anterior las tensiones lógicas entre una metafísica realista y la consciencia del acceso siempre parcial e históricamente situado a la misma. La misma objeción se le ha presentado a MacIntyre en los demás niveles de su teoría, como es evidente. En todo caso, la respuesta del filósofo ha sido siempre que el aristotélico-tomismo es perfectamente compatible con una actitud historicista –en el peculiar sentido que hemos visto–, a pesar de que ello no haya sido desarrollado en las formulaciones originales de la tradición, sino recién por algunos pensadores modernos, como Vico, Hegel o Collinwood (MacIntyre 2007, xi-xii, 277-278).

objetivo el fundar una moralidad universal, apoyada sobre una noción unitaria y abstracta de racionalidad. Así, el desafío era hallar un fundamento único que permitiera juzgar que determinado comportamiento era correcto *simpliciter* y en todos los casos, siendo Kant el ejemplo paradigmático de tal empresa teórica. Evidentemente, dados los presupuestos ontológicos y epistemológicos expuestos en el capítulo anterior y que retomaremos más adelante, dicho proyecto estaba condenado al fracaso: los múltiples principios y procedimientos propuestos para cumplir ese papel de regla moral universal y primaria (el utilitarista, el kantiano, el contractualista) terminaron por superponerse sin lograr definir la validez de uno de ellos sobre los demás, y esta pluralidad de nuevos principios modernos se añadía a las pervivencias de términos y valores más antiguos. De allí la imagen de una moralidad marcada por la incapacidad para ordenar sistemáticamente su propio esquema conceptual ni dialogar o razonar fructíferamente.

Podemos apreciar las consecuencias de esta situación para la racionalidad práctica en la descripción que el autor ofrece de la cultura occidental contemporánea como "una cultura de elecciones y compartimentalización", tal como reza el título de una conferencia dictada en la Universidad de Notre Dame en el año 2000. Allí, MacIntyre comparaba el lugar que la elección (*choice*) ocupaba en las comunidades pre-modernas con el que tiene en las actuales. Antiguamente, la elección revelaba el carácter personal sobre un trasfondo de creencias compartidas contra la cual podía ser contrastada y evaluada. Es decir, dentro de un marco filosófico compartido, el comportamiento personal reflejaba las cualidades –buenas o malas, loables o reprobables– del sujeto que decidía. Hoy ese trasfondo común no existe, sino que la elección es la carga que cada uno tiene de construir esas creencias metafísicas y morales, por lo que aquella pasa a ser constitutiva de la identidad antes que reveladora del carácter. Esto tiene implicancias fuertes sobre el debate público, ya que la crítica o impugnación de la creencia u opinión de alguien será igual a un ataque a su elección subyacente (consciente o no) y a su propia identidad.

Un punto similar buscaba destacar en *After Virtue* y otras obras al hablar de una cultura emotivista.[77] Con esto se refería a las teorías (a través de Moore y, centralmente,

[77] MacIntyre fue criticado por tomar el emotivismo como paradigmático de la moral liberal contemporánea, cuando no se trata de una teoría especialmente en boga en nuestros días ni generalmente aceptada. Sin embargo, el argumento de MacIntyre no descansa sobre la presunción de que la teoría predomine en los círculos académicos –de hecho, la existencia de múltiples alternativas en un conflicto irresoluble es justamente la base de su diagnóstico–, sino que, ante la ausencia de un marco compartido de significados y principios, en las condiciones de vida concretas de nuestras sociedades, las personas comunes, incapaces de apelar a reglas comunes, sencillamente operarán del modo que el emotivismo

Stevenson) que consideraban que cualquier valor moral no era más que expresión de nuestras emociones o inclinaciones subjetivas, injustificadas más allá de sí mismas. Desde luego, el emotivismo rechaza cualquier pretensión de fundamento objetivo a la moralidad. MacIntyre considera que esta teoría es falsa como descripción general y universalmente válida de la moral humana, pero sí le atribuye estar describiendo correctamente el modo en que muchos perciben y ponen en práctica sus valores y principios morales en las sociedades modernas.

Algunas de las causas (no exhaustivas) a las que atribuye este cambio son que, frente al fracaso del proyecto ilustrado de encontrar un fundamento último para toda moralidad, debemos sopesar múltiples criterios inconmensurables, con lo que a fin de cuentas resulta en una mera elección; a ello se suma que los roles y obligaciones tradicionalmente asociados a las relaciones familiares se desdibujan y cada uno se ve obligado a construirlos de la manera que mejor encaje con sus elecciones y concepciones subyacentes; y en el plano económico nuestras decisiones (como consumidores, trabajadores o inversores) son soberanas y construyen por sí mismas el mercado (MacIntyre 2000).

El papel central y el alcance prácticamente irrestricto conferido a la elección se conecta con otra característica fundamental de nuestra cultura: la compartimentalización. Con este término se refiere a que los individuos separan diferentes ámbitos de su vida (como el laboral, el familiar, el político) y en cada uno de ellos operan bajo esquemas normativos y pautas de comportamiento diferentes e incompatibles, que no serían admisibles en los otros contextos. Así la vida acaba convirtiéndose en una mera secuencia inconexa de elecciones, sin una finalidad o un objetivo más allá del que cada uno se dé a sí mismo en cuanto individuo y en cada momento.

El de la compartimentalización es uno de los rasgos de la sociedad contemporánea que MacIntyre más consistentemente hay identificado y atacado. En más de un artículo señala cómo este es un problema de la teoría al mismo tiempo que de la práctica moral (MacIntyre 1979). La hiperespecialización y el tratamiento aislado de las diferentes áreas produce un distanciamiento entre la filosofía académica y la vida cotidiana, a la que no es capaz de ofrecerle respuestas útiles. Irónicamente, esta separación entre

---

predice. En obras posteriores, como *Ethics in the Conflicts of Modernity*, el autor reemplaza la categoría de emotivismo por la de expresivismo, más abarcativa y que sí podría incluir a muchas de las variantes actuales que descansan sobre presupuestos similares.

ambas esferas es, en parte, el resultado de los mismos fenómenos de la compartimentalización y la ausencia de criterios únicos o marcos teóricos compartidos: en el campo filosófico profesional cada especialista le habla exclusivamente a quienes adhieren a los mismos presupuestos, al tiempo que cada uno pretende estar alcanzando conclusiones universalmente válidas. No obstante, lo que esto produce es que en cada contexto diferenciado de la vida cotidiana las personas puedan (y suelan) recurrir a los criterios y principios defendidos por diferentes tradiciones, según sean funcionales a sus propias elecciones personales y la lógica específica de ese ámbito social, con sus roles y exigencias (así, por ejemplo, una misma persona podrá apoyarse en un tipo de regla moral para tomar sus decisiones como gerente de una empresa y a otro distinto e incongruente en sus relaciones privadas de amistad). En consecuencia, la propia filosofía se distancia de la práctica social en la medida que es incapaz de aportar una visión global de la vida humana o realizar una crítica profunda de la estructura social, simplemente limitándose a una literatura especializada que funcionará como insumo en casos particulares, según la conveniencia o necesidad de cada individuo o contexto (MacIntyre 2006a, 104-122).

El resultado de todos estos cambios en la teoría y práctica moral es que hoy no tenemos maneras de debatir públicamente las cuestiones verdaderamente importantes, ya que cualquier objeción o contradicción será percibida como un ataque a las elecciones fundamentales de los demás, y simplemente producirá una solidaridad entre quienes comparten las mismas elecciones y un retraimiento sobre ellos mismos (MacIntyre 2000).

Lo que deja ver la exposición anterior es que las estructuras sociales condicionan notablemente el modo en que cada persona se desarrolle y se comprenda a sí mismo como agente moral. Algunas de ellas favorecen la capacidad de ejercer una actividad crítica reflexiva, la cual, según el autor, exige la existencia de espacios sociales donde dicha actividad pueda tener lugar, así como una visión aproximadamente compartida de lo que constituye un buen ser humano. Del mismo modo, sociedades compartimentalizadas como las modernas, donde los criterios morales relevantes son relativos al ámbito del que se trate y no existe ningún espacio para la deliberación racional, limitan la capacidad de evaluación moral crítica, limitándose ésta a la eficacia en el desempeño de roles particulares, funcionales a la estructura dominante (MacIntyre 2006, 192-202).

Podemos ver un ejemplo de la afectación que la estructura social ejerce sobre la autocomprensión moral en el análisis comparativo que MacIntyre realiza de las concepciones del yo propias de Japón y de los Estados Unidos. Sin entrar en detalles, en ese artículo sostiene que la concepción del yo como individuo que puede sustraerse de su historia y roles sociales, y ser juzgado *qua* individuo, propio de la cultura norteamericana contemporánea, no existió nunca del mismo modo en la japonesa. Allí, por el contrario, el yo parece estar constituido intrínsecamente por sus roles y su inserción en el orden institucional mayor. La propia concepción metafísica del yo es la que varía, y esto, desde luego, tiene consecuencias importantes para la vida moral de las personas en cada sociedad y cómo cada una de ellas se adapta a la Modernidad (MacIntyre 1990d). La moraleja, aquí una vez más, es que nuestra propia constitución como agentes morales, el modo en que seamos capaces de reflexionar y evaluar nuestras propias acciones, y los fines globales de nuestra vida y la de los demás estarán estrechamente vinculados a las posibilidades e incentivos que las prácticas, estructuras y formas de organización social de las que formamos parte ofrecen.

3.1.2 La teleología aristotélico-tomista: virtudes y prácticas

A partir de la publicación de *After Virtue*, MacIntyre intenta proporcionar un modelo superador de los defectos que, como hemos visto, hacen de la sociedad liberal modera un contexto pobremente equipado para llevar adelante una vida moral plena.[78] Si buena parte del problema derivaba de la existencia una miríada de principios morales incompatibles, sustraídos de las diferentes tradiciones en que alguna vez tuvieron sentido y aplicados alternativamente según el ámbito en que se esté funcionando, la respuesta, indudablemente, debe pasar por recuperar algún grado de cohesión en la comprensión de lo que la vida humana, globalmente considerada, debe ser. Esto no es otra cosa que la rehabilitación del concepto clásico de *telos*, que llevan a MacIntyre a posicionarse dentro de la tradición aristotélica como la más capaz de explicar adecuadamente la estructura general de nuestros razonamientos morales.

[78] García (2003, 96-101) resume esquemáticamente las principales críticas a la modernidad: 1) ignora la dependencia del razonamiento moral de los estándares particulares provistos por la tradición; 2) no reconoce que las obligaciones de una persona derivan en parte de los roles sociales y sus expectativas; 3) promueve la fragmentación moral del sujeto; 4) permite oponer el bien individual al común o colectivo; 5) el universalismo y neutralidad liberales en realidad enmascaran dominación e intereses, como revelan los genealogistas. De todos modos, volveremos sobre el análisis de la Modernidad de MacIntyre en el próximo capítulo.

Uno de los elementos básicos de dicha tradición, encuentra el autor, es la perspectiva de que existe una cierta finalidad, un modelo de lo que una vida humana plena o perfecta debería ser. Ello implica una discontinuidad significativa respecto de los modos hoy predominantes de expresión moral. Donde la teoría emotivista hace de cualquiera de nuestros juicios valorativas una expresión de nuestras propias preferencias o emociones personales, cuyo único fundamento es nuestra propia adhesión o expresión de las mismas, el aristotelismo, en cuanto realismo, ofrece una imagen independiente de nuestras emociones individuales.[79] El paso fundamental aquí es distinguir al hombre-tal-como-es del hombre tal-como-podría-ser (si realizara su naturaleza o *telos*).[80] Así emerge un modelo externo e independiente que nos permite evaluar nuestras propias acciones y deseos en función de cuánto nos acercan o nos alejan del modelo de persona que consideramos deseable, y en esto consiste una ética racional (MacIntyre 2007, 52-55).

Como hemos dicho, al momento de la publicación de *After Virtue*, nuestro filósofo rechazaba la biología metafísica subyacente a la concepción aristotélica, por lo que optó por situar el *telos* o modelo de naturaleza humana perfecta dentro de la órbita de las comunidades históricas particulares. Esto significa que cada comunidad es la que comparte un ideal moral, implícito en sus prácticas sociales y luego racionalizado y articulado en la teoría filosófica, que transmite a sus miembros y que funciona como marco conceptual compartido a la hora de evaluar las acciones, cualidades y formas de ser de cada persona. Desde luego, se ha observado la tensión entre una teoría universalista como la aristotélica, donde la naturaleza humana es única y fundamentalmente invariable, y el particularismo de la realización local y situada del *telos* tal como es interpretado y puesto en práctica por determinada comunidad. El propio MacIntyre, en una respuesta a Bernstein, observaba que en el planteo de *After Virtue*, el *telos* humano no es el mismo tipo de vida en todo tiempo y lugar, y sin embargo tiene un carácter objetivo que en cada caso debe ser descubierto por las personas, no siendo fruto de una elección individual radicalmente desvinculada (MacIntyre 1984b, 38).

[79] "Independiente" no debe interpretarse como que la dimensión afectiva sea irrelevante en un sentido motivacional, sino que las propias emociones y deseos deben justificarse (o transformarse) en función de una imagen mayor, racionalmente justificada, del bien. Tratamos esto a continuación, pero volveremos sobre ello en el capítulo 5.

[80] O, visto desde otro punto de vista, entre lo que es bueno para uno en cuanto hombre y lo que un individuo particular en un momento particular interpreta como bueno – los cuales puedes corresponderse en mayor o menor medida, pero esencialmente implica la corregibilidad de mi interpretación para aproximarse en mayor medida al bien real (MacIntyre 2007, 150).

Dicho esto, la evolución de su pensamiento hacia el tomismo a partir de *Whose Justice? Which Rationality?* no parece alterar sustancialmente ese aspecto de la teoría. Si bien es cierto que a partir de esta obra el filósofo escocés admite la necesidad de un fundamento metafísico realista de la naturaleza humana (luego complementado por la recuperación de la dimensión biológica a partir de *Dependent Rational Animals*), sigue siendo el caso que cada comunidad históricamente existente deberá hacer suya la comprensión de ese ideal humano y traducirlo a sus prácticas sociales –con sus correspondientes valores y virtudes implícitas–; acceso este que, como vimos en el capítulo anterior, nunca puede considerarse una aprehensión puramente objetiva y neutral de la realidad. Cualquier descripción universalista neutral de los rasgos biológicos y psicológicos del ser humano sería tan mínima que resultaría compatible con múltiples teorías morales; y a su vez, cada una de estas ya asume una psicología, política y sociología filosóficas (MacIntyre 1991c, 105). Por lo tanto, incluso bajo la bandera del tomismo, MacIntyre continuará sosteniendo que cada comunidad es en última instancia la que debe traducir práctica y teóricamente esa moralidad y esa concepción antropológica que la informa, de las formas adecuadas a ese contexto histórico particular, que indudablemente no será el mismo en las antiguas *poléis*, en los feudos medievales o en el mundo moderno, ni entre culturas diferentes en la misma época. Esto no supone, sin embargo, que cualquier estructura social y cualquier interpretación posible del *telos* humano sea igualmente legítima o valiosa. Ya en *After Virtue*, donde la apoyatura sociológica y no metafísica del ideal de vida buena parecería ofrecer la mayor credibilidad al relativismo, el autor se esforzaba por rechazar esa interpretación (MacIntyre 2007, 275-277).[81]

Para poder explicar cómo una sociedad encarna y transmite su sistema moral a sus miembros debemos incorporar la categoría central de "virtud", quizá la más frecuentemente asociada al nombre de MacIntyre en el campo de la filosofía ética. En buena medida, todo el proyecto *After Virtue* gira en torno a la recuperación de este concepto. Aunque el autor declaradamente rastrea su sentido en la tradición aristotélica, la explicación que presenta en su *opera magna* –y que luego sería depurada en respuesta a las críticas recibidas, pero sin modificaciones relevantes– es ciertamente original. Según esta formulación, una virtud es una cualidad personal que satisface una serie de condiciones en tres niveles sucesivos. El primer punto de contacto con la virtud es a

[81] Respecto del evidente problema acerca de cómo juzgar entre ellas si no se acepta el relativismo, una vez más debemos remitir al capítulo 7.

través de las prácticas sociales, que define del siguiente modo en un pasaje frecuentemente citado:

> By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended. (MacIntyre 2007, 187)

En cualquier comunidad existe un número indeterminado de prácticas sociales así entendidas. En el curso de su participación en las mismas, cualquier persona podrá aprender cuáles son las cualidades, disposiciones o capacidades que deberá desarrollar si desea alcanzar los bienes internos a (específicos de) dichas prácticas.[82] La definición citada dio lugar a numerosos comentarios y objeciones por parte de los lectores de la obra, que merecieron sendas aclaraciones por parte del autor. Por el momento, sólo interesa aclarar uno de los malentendidos más frecuentes. Muchos acusaron a MacIntyre de que su explicación de las virtudes a través de las prácticas era insuficiente y potencialmente contradictoria, por cuanto parecía llevar implícito que una práctica no podía ser moralmente mala, o bien, si se admite que esto podía suceder, las cualidades necesarias para sobresalir en dichas prácticas no podían coherentemente ser consideradas virtudes (Miller 1994; Frazer y Lacey 1994). Más allá del refinamiento del criterio para delimitar lo que es una práctica de lo que no lo es, la respuesta del filósofo siempre enfatizó que en su teoría ser una cualidad conducente a perfeccionarse dentro de una práctica solamente es el primer nivel del análisis –y el primer momento de contacto e internalización– de las cualidades que podrían ser consideradas virtudes. Pero cualquier virtud deberá satisfacer simultáneamente las condiciones exigidas en los dos niveles subsiguientes (MacIntyre 1994b, 284-286; 2007, 273-275).

Según MacIntyre, la multitud de prácticas en las cuales una persona participa y de roles sociales que desempeña deben ser integrados en una perspectiva unitaria de la vida humana. Entonces, además de adquirirse y perfeccionarse a través de la práctica, en la

[82] Un bien interno es aquel que solamente se puede adquirir a través de la participación en determinada práctica, mientras que un bien externo es un efecto o producto secundaria o accidentalmente asociado a una práctica, pero que podría ser igualmente asequible de otros modos. En uno de los ejemplos predilectos de MacIntyre, la habilidad analítica e imaginación estratégica de un gran jugador de ajedrez serían bienes internos a esa práctica, mientras que la fama o dinero que pudieran obtenerse ganando competencias de ajedrez serían bienes externos (MacIntyre 2007, 188-189).

prosecución de sus bienes internos, debemos considerar si determinada propiedad contribuye a acercarme al *telos* de mi vida, lo que el autor expresa de una manera un tanto circular:

> The virtues therefore are to be understood as those dispositions which will not only sustain practices and enable us to achieve the goods internal to practices, but which will also sustain us in the relevant kind of quest for the good, by enabling us to overcome the harms, dangers, temptations and distractions which we encounter, and which will furnish us with increasing self-knowledge and increasing knowledge of the good. (…) We have then arrived at a provisional conclusion about the good life for man: the good life for man is the life spent in seeking for the good life for man, and the virtues necessary for the seeking are those which will enable us to understand what more and what else the good life for man is. We have also completed the second stage in our account of the virtues, by situating them in relation to the good life for man and not only in relation to practices. But our enquiry requires a third stage. (MacIntyre 2007, 219-220)

El tercer paso de la caracterización de las virtudes lleva a insertar la vida de cada persona individualmente considerada en el marco de la tradición moral que comparte con su comunidad y que le proporciona los parámetros y los presupuestos filosóficos que le permitirán desarrollar esa búsqueda del perfeccionamiento según la cosmovisión así adquirida. Una virtud solamente se puede identificar como tal dentro de un esquema conceptual que las asigna un lugar específico dentro de un modelo de la vida buena para los seres humanos y a éstos en relación con el mundo concebido de cierta manera. En función del holismo e historicismo abrazados por el autor, este esquema conceptual no puede menos que ser de toda una comunidad (antes que meramente individual) y tener una evolución en el tiempo (antes que ser estático e invariable). De ahí que la mejor forma de entender este marco superior que da sentido a los componentes menores sea bajo la etiqueta de "tradición".

Dado que en este capítulo nos interesa limitarnos a la imagen del hombre, en cuanto a su identidad y acción, desarrollaremos el segundo paso de la explicación de las virtudes en el apartado 3.1.4, mientras que retomaremos el concepto de tradición en el capítulo siguiente, asociado a la dimensión comunitaria y política del pensamiento de los dos autores bajo análisis.

Nótese que la distinción de los tres pasos del argumento acerca de las virtudes es puramente analítica. En la vida cotidiana, todo ello aparece –en los casos en que lo hace, ya que no hay garantías de que efectivamente se las adquiera– en una cierta

simultaneidad. La participación en una práctica es ya parte de una vida completa y unitaria, a la par de otras prácticas y roles desempeñados; y a su vez, tanto las prácticas como las personas que en ellas participan sólo pueden existir en el seno de una comunidad, que está ya informada por una tradición y que la materializa precisamente en los valores, actitudes y conceptos implícitos en las prácticas y la vida de los miembros. Es decir, indudablemente existirá una trayectoria diacrónica en todos los planos: adquirir las cualidades y disposiciones que permiten participar con maestría de una práctica y alcanzar sus bienes internos es algo que requerirá aprendizaje y dedicación más o menos prolongados según el caso; lo mismo, la unidad de la vida es una que no puede ser conocida *a priori*, sino que va construyéndose en el curso de ser vivida y sólo retrospectivamente puede ser narrada con algún grado de adecuación; finalmente, también las tradiciones tienen una historia y van adaptándose y modificándose en el curso de la misma, pudiendo incluso desaparecer, como veremos en el capítulo 4. No obstante, la temporalidad de todos los niveles está superpuesta: el aprendizaje de las cualidades intrínsecas a la excelencia en una práctica se da al mismo tiempo que ese mismo sujeto va configurando la narrativa de su vida y definiendo las cualidades que le permitirán exhibir cierta excelencia en la misma, y todo ello en cuanto miembro y participante de los debates que atraviesan la tradición moral que informa a su comunidad, su vida y sus prácticas. Solamente cuando pueda considerarse que una cualidad personal contribuye a la excelencia humana en todos estos planos podrá ser calificada de virtud.

3.1.3 Racionalidad práctica, acción humana y las ciencias sociales

Antes de continuar la exposición de las virtudes, permítasenos un *excursus* sobre las implicancias que la teoría de MacIntyre tiene para la comprensión de la acción humana. Una de las primeras consecuencias lógicas del planteo es que no puede existir una única forma de caracterizar la racionalidad práctica, esto es, el proceso y los criterios a partir de los cuales los hombres definen su comportamiento. Precisamente esa es la premisa central de *Whose Justice? Which Rationality?*, que ya desde su título insinúa uno de los argumentos principales del libro: cada una de las diferentes tradiciones morales que han existido y existen –aunque el libro sólo analice algunas de ellas– contiene una imagen del mundo y del hombre diferente, y por lo tanto, entiende la racionalidad práctica de una manera distinta, acorde con ese marco conceptual mayor.

Entonces, cómo sea racional comportarse –y cómo se evalúe esa racionalidad– variará en cada caso (MacIntyre 1988, 9, 389-390) y sólo tiene sentido hablar de racionalidad práctica en el contexto de una comunidad que comparta las mismas creencias y modos de razonar a partir de ellas (MacIntyre 1983b, 591).

> Hence 'rational' is not a predicate to be applied to individuals qua individuals, but only to individuals qua participants in particular social orders embodying particular conceptions of rationality. lt is only because and in so far as social orders embody conceptions of what it is to be rational, that individuals are able to evaluate themselves and others as more or less rational. (MacIntyre 1998h, 121)

Desechada queda la pretensión de una descripción neutral y universalmente válida de la acción humana, como las que modernamente ofrecen las distintas corrientes derivadas de la Ilustración (como el conductismo, las teorías de la elección racional de corte económico, la teoría de los juegos, etc.).

Tal como mencionáramos en el apartado 3.1.1, debe entenderse correctamente esta relación entre las diferentes teorías y la práctica social real. Las tradiciones morales no son puras descripciones intelectuales abstractas de una realidad objetiva y externa, sobre la que no tienen ningún efecto, pudiendo ser sencillamente evaluadas como verdaderas o falsas. En cuanto expresión teórica de una práctica social ya encarnada, las diferentes tradiciones reflejan –y al mismo tiempo afectan– las condiciones efectivas en que las personas de esa comunidad se mueven: las estructuras, valores y patrones de comportamiento predominantes. Sin embargo, de entre las diferentes tradiciones analizadas en este libro, la posición de MacIntyre sigue siendo que el aristotelismo ofrece la mejor descripción de la estructura del razonamiento práctico. ¿Qué sentido puede tener este "dar una mejor explicación"? ¿No deberíamos aceptar a cada tradición, con su respectiva caracterización de la racionalidad práctica, como un fiel reflejo de la forma de vida de esa comunidad particular?

La respuesta se puede expresar en dos planos, que podríamos denominar descriptivo y prescriptivo, aunque una denominación tal no sería fiel al sentido profundo de la teoría macintyreana, que rechaza la dicotomía hecho-valor. Por un lado, aun admitiendo que diferentes tradiciones y diferentes modos de organización y práctica social ciertamente producen efectos sobre el comportamiento real de las personas que forman parte de esa comunidad –como vimos respecto del emotivismo en la cultura

contemporánea–, el autor considera que incluso en nuestras sociedades modernas los hombres no pueden vivir sin participar en alguna medida en ciertas prácticas sociales, y éstas parecen implicar siempre una racionalidad práctica interna efectivamente afín a la descripción aristotélica. Dicho de otro modo, los hombres siguen participando en algunas prácticas sociales que los hacen razonar cotidianamente de un modo que sería descripto más fielmente al modo aristotélico, incluso si ellos no lo saben todavía. Por otra parte, la tesis más claramente prescriptiva –aunque, insistimos, la posición del filósofo implica que hay consecuencias prescriptivas en cualquier descripción y viceversa– es que adoptar conscientemente la explicación aristotélica de la racionalidad práctica (y, por supuesto, todo el esquema conceptual y valorativo de la tradición que le da sentido) es finalmente más conducente a una vida humana plena y permitiría evitar muchas de las consecuencias nocivas que los modos de vida y las tradiciones morales predominantes en la cultura moderna generan, tal como hemos discutido más arriba (MacIntyre 1998c).

Precisamente este tema es abordado en uno de los pocos intercambios que MacIntyre tuvo con Charles Taylor. En *Justice After Virtue*, el canadiense escribía lo siguiente:

> If we are right, and the 'Aristotelian' meta-ethic is the right one, in the sense of offering the forms in which we cannot help but think and construe at least good parts of our moral lives, how possible is it in fact for people to escape its forms? Presumably they can do so at the cost of abandoning those aspects of our moral lives which we cannot help casting in its terms. But how possible is this in practice? The answer we give to this question will have important consequences for our whole reading of our civilization.
>
> If one thinks that the Aristotelian meta-ethic in fact offers the inescapable categories for anyone's moral thought, then one will see the rival package of views –say disengaged freedom, plus the meta-ethics of the fact/value dichotomy– as an unviable basis for an alternative life-form. In fact people who aspire to live by this alternative will be deluding themselves. They will be unclear in many respects about the way that they in fact think. They will always be in truth more 'Aristotelian' than they believe, surreptitiously relying on notions like 'virtue' and 'the good life', even while they repudiate them on the level of theory. On the other hand, the more one will think that the modern package offers the basis for a coherent viable alternative.
>
> (…) If one thinks that people who embrace the modern package in fact escape these forms, then one sees them as doing away with these features. One takes them seriously, and one may judge that in consequence they are sacrificing essential parts of human life and departing from the human norm. If, on the other hand, one thinks that these forms of thought are not escapable, one

> will be ready to convict modern culture of muddle, but be much less sure that it actually departs as much from the norm as its theory would call for.
>
> (…) MacIntyre seems to lean toward the second view, that which allows that there is a viable way of being outside the 'Aristotelian' forms of thought. Consequently, he tends to take modern society at the face value of its own dominant theories, as heading for runaway atomism and break-up. He speaks at times of a society organized around 'emotivist' understandings of ethics. I, on the other hand, frankly lean in the other direction. I think we are far more 'Aristotelian' than we allow, that hence our practice is in some significant way less based on pure disengaged freedom and atomism than we realize. Of course, this does not mean that getting the right meta-ethic makes no practical difference; without doubt seeing ourselves as atoms, for instance, distorts and inhibits the practices which embed the contrary understanding. This is notably the case for the practice of citizen participation in contemporary society. But these practices nevertheless survive. (Taylor 1996a, 22-23)

A este planteo, MacIntyre responde:

> Practices, as I understand them, are a universal feature of human cultures, although in some they may be radically marginalized and their significance deeply obscured. What this may prevent and does prevent in the cultures distinctive of modernity is the development of an Aristotelian understanding of the significance of practices in terms of the whole life of an individual and the lives of communities. Because only in an Aristotelian perspective can that significance be rightly understood, the potentiality that all plain persons have for developing out of their experience of practices an Aristotelian understanding of themselves can be frustrated. And the dominant cultures of modernity are apt so to frustrate it, except among those who live on their margins. They are therefore cultures inhabited by many more or less frustrated and usually unrecognized Aristotelians. But Aristotelian revivals are locally recurrent. So do Taylor and I in fact disagree over this? Perhaps we do not. (MacIntyre 1996b, 287)

Las extensas citas que anteceden permiten apreciar la cercanía entre las posiciones de ambos filósofos – independientemente de que ese mismo intercambio deja ver un número de desacuerdos relevantes que omitiremos por el momento. La descripción que Taylor hace en su texto resulta ser bastante cercana a la del propio MacIntyre, una vez que se atenúa la dicotomía para admitir tanto la universalidad (naturalidad) de la participación en prácticas sociales bajo una lógica aristotélica, como la posibilidad de que la preeminencia de una forma de vida y un esquema conceptual alternativo resulte no solamente distorsivo a un nivel descriptivo, sino también impacte materialmente sobre los patrones de comportamiento y limite las posibilidades de autocomprensión de los participantes. MacIntyre reafirma una lectura de este tipo en otros lugares

(MacIntyre 1998c, 137-138; 2016, 166-167), aunque continuó siendo un aspecto de su crítica a la Modernidad frecuentemente malinterpretada o acusada de ambigua y confusa.

Ahora bien, si la racionalidad práctica tal como la describe la tradición aristotélica es la más adecuada en el sentido que hemos expuesto, ¿en qué consiste? Knight resume la línea argumental básica de *Whose Justice? Which Rationality?* respecto a la propuesta ética sustantiva aristotélica de este modo:

> To be human is to act rationally in society with others. This involves identifying a good to be pursued, identifying the action most likely to secure that good under present conditions, and therefore acting accordingly. This was described by Aristotle in his syllogistic account of the general form of practical reasoning. To act justly is to give everyone and everything its due. Action is to be undertaken for the sake of some good, lesser goods being pursued for the sake of greater goods, the greatest good being that of the good life. Four implications of this are especially noteworthy. First, both ends and means are subject to reason. Secondly, reasoning about means cannot be merely instrumental because reason and action are themselves partially constitutive of that for which they are undertaken. Thirdly, practical reasoning necessarily results in action. Finally, rationality can be articulated in ways that are no longer simply cultural and conventional but also philosophical and critical. (Knight 1998, 13)

La obra más reciente del pensador escocés, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, se encuentra dedicada en gran medida a este tema. Allí se opone a la versión dominante de racionalidad práctica, formulada por la teoría de la decisión y la teoría de los juegos (y originalmente específica de la esfera económica), consistente en la maximización de beneficios (que pueden ser definidos en términos de autointerés, pero también altruistas). Por el contrario, la concepción tomista de la racionalidad práctica tiene, en primer lugar, acciones como su conclusión, antes que decisiones. Estas acciones serán las correctas si somos capaces de evaluar adecuadamente cuáles son los bienes en juego en esta situación particular, los peligros y otras posibilidades. Ser capaces de reconocer todo esto es ser virtuosos. Pero para esta deliberación necesitamos siempre de otros, ya que nosotros mismos somos siempre pasibles del error y el autoengaño. En general, estos razonamientos no se explicitan, pero en ocasiones es necesario volvernos más articuladamente reflexivos (MacIntyre 2016, 183-193).

Ciertamente la explicación podría dilatarse mucho más.[83] A los efectos de este trabajo, baste retener que en la tradición aristotélica que MacIntyre defiende la racionalidad práctica consiste en una reflexión tanto de los medios como de los fines más apropiados para mi vida *qua* miembro de tal o cual comunidad, que desempeña tales o cuales roles sociales, dentro de la narrativa particular de mi vida donde tales bienes deben integrarse y, a un nivel superior, dado el modelo de vida buena para el ser humano al que adherimos. Como resalta Knight, ello supone que la racionalidad práctica no podrá ser exclusivamente instrumental o de medios, ya que los propios fines deberán ser evaluados (respecto de si son efectivamente el tipo de bienes adecuado para una persona que ocupa la posición que yo ocupo en todos estos niveles de análisis, así como también si estoy atribuyéndoles la jerarquía adecuada entre los otros bienes que podría perseguir). Pero en un sentido incluso previo, ello presupone que la acción humana es necesariamente teleológica, está dirigida por una finalidad, que será más o menos reflexivamente conocida y articulada.[84]

Una concepción de la racionalidad práctica como esta necesariamente se apoya en una serie de premisas antropológicas. En un artículo de 2006 el filósofo intenta una caracterización del cuerpo humano enumerando una serie de ítems:

> To the question "What is a human body?" I intend to propose seven preliminary answers: that it is an animal body with various powers of movement, some voluntary and directed; that it is a body whose movements afford expression to intentions and purposes that thereby possesses a certain directedness; that, as an expressive body, it is interpretable by others and responsive to others; that, as an interpretable body, a variety of its characteristics are signs whose meaning

[83] Ver, entre otros, los trabajos de D'Andrea (2006, caps. 4 y 6), Latitinen (1995) o, en español, De la Torre Díaz (2005, 227-249).

[84] Como Machura (2008) resalta, desde el punto de vista de MacIntyre uno de los objetivos de cualquier vida humana es lograr una racionalidad práctica mejor informada, más consciente y articulada. En ese sentido su valoración de una comunidad y sus prácticas será positiva en tanto y en cuanto efectivamente posibiliten e incentiven el crecimiento de sus miembros en esta dirección de (algún grado de) reflexividad filosófica. Esto no es otra cosa que la definición que ya ofreciera en *After Virtue*: "the good life for man is the life spent in seeking for the good life for man, and the virtues necessary for the seeking are those which will enable us to understand what more and what else the good life for man is" (MacIntyre 2007, 219). En obras posteriores, siempre reaparece la idea de que el desarrollo moral típicamente humano implica la posibilidad de poner en cuestión nuestros propios deseos y razones para actuar (Meijer y Compaijen 2016, 96)

Para una crítica a este punto de vista, Carden (2006, 100) lo acusa de excesivamente intelectualista, dejando de lado que para la mayoría de las personas una buena vida no tendría por qué incluir la reflexión filosófica. Debemos decir que allí Carden exagera las exigencias filosóficas que MacIntyre impone a la persona común. MacIntyre no pretende que todos sean filósofos profesionales (especialmente teniendo en cuenta su crítica a la hiperespecialización y la irrelevancia de esta disciplina técnica), sino que se limita a sostener que para cualquier persona será conducente a su mayor felicidad el desarrollar una cierta capacidad reflexivo-crítica que le permita descubrir más claramente los bienes que persigue, ordenar su conducta a ellos y, potencialmente, criticarlos (MacIntyre 2006a, 125-141).

> others can understand; that its directedness has the unity of agency; that it cannot be adequately understood except in terms of the social contexts in which it engages with others and others with it; and that it is in certain respects enigmatic, a source of puzzlement, since alone among animal bodies it occasionally emits the question "What is a human body?" and directs its powers towards giving an answer to that question. (MacIntyre 2006a, 86)

En el trabajo citado, el objetivo era atacar las concepciones dualistas o exclusivamente materialistas/fisicalistas del ser humano. La versión propuesta, en cambio, sigue la línea tradicional aristotélico-tomista del hombre compuesto por cuerpo y alma funcionando como co-principios, aunque lo expresa en términos fundamentalmente modernos. Muchas de las proposiciones allí enunciadas –como la esencial encarnación del agente humano, la finalidad o dirección de la acción marcada por su intencionalidad y creencias, la necesidad de considerar el contexto social para comprenderlo adecuadamente– son indudablemente coherentes con los principios antropológicos de la tradición a la que MacIntyre adhiere, pero no son menos compatibles con la concepción que Taylor elabora a partir de la influencia de la fenomenología, tal como la expusimos en el capítulo anterior y sobre la cual volveremos en la próxima sección.

Las consideraciones precedentes acerca de la racionalidad práctica y las características fundamentales de la acción humana indudablemente impactan sobre el modo apropiado de comprender y estudiar estos fenómenos. El del método que las ciencias sociales debían adoptar es un tema abundante y reiteradamente abordado por el pensador escocés a lo largo de su carrera. Ya en las décadas de 1950 y 1960 encontramos varios artículos al respecto, que continuará durante su período crítico de los años '70 (MacIntyre 1973a; 1973b).[85] Durante toda esta evolución, se mantiene constante la crítica a los intentos de reducir la explicación de la acción humana a mecanismos causales similares a los empleados en la leyes físicas naturales. Por el contrario, el investigador debe: 1) identificar las creencias, conceptos y razones a disposición de los agentes en el orden social estudiado; 2) representar a los agentes sociales en sus propios términos y conceptos, que son constitutivos de su identidad; 3) establecer los roles, status y ocupaciones del orden social en cuestión, y su correlación y constitución de los tipos de acción humana. Una vez que se tiene toda esta información,

[85] Para una exhaustiva reconstrucción de los argumentos de MacIntyre en torno a las ciencias sociales, ver los excelentes trabajos de D'Andrea (2006, cap. 4) y Blakely (2016). Aquí nos limitaremos a una exposición sumaria, complementaria a lo dicho en el capítulo 2 acerca de su posición epistemológica.

todavía es posible el realizar una evaluación normativa de la racionalidad interna de esos roles y conducta, y de la comparación racional entre esquemas conceptuales distintos, lo cual no puede sino ser un ejercicio filosófico (D'Andrea 2006, 186-188).

En otras palabras, las ciencias sociales deben ser siempre interpretativas o hermenéuticas, atendiendo a las particularidades de la acción humana, que está esencialmente constituida por las intenciones y creencias del agente, el cual está a su vez inmerso en un contexto social donde esas creencias adquieren sentido, dado un número de roles y expectativas asociadas. Durante el período que aquí hemos llamado de madurez, MacIntyre dedica una atención menor a la cuestión de la metodología científico-social, pero no se evidencia ningún cambio de opinión al respecto, especialmente teniendo en cuenta la descripción que hemos hecho en esta sección de la racionalidad práctica y la constitución de la identidad humana. Sí se mantuvo presente la denuncia de las pretensiones del conocimiento científico especializado y declaradamente neutral, el cual el filósofo percibe como una manifestación ideológica afín a la estructura social de nuestras sociedades modernas, pero que simplemente opera como dispositivos de poder de una burocracia tecnocrática, justificada a partir de la posesión de una tal capacidad técnica de control. Esta acusación aparece con fuerza en *After Virtue* y emerge en distintas ocasiones en su obra posterior.

3.4 La unidad narrativa de la vida

Regresando ahora a nuestra discusión sobre el papel de las virtudes en la vida humana, recordemos que el segundo de los niveles en que una cualidad debía contribuir a lograr nuestra excelencia –ordenando y resolviendo los conflictos o tensiones que pudieran surgir entre las prácticas sociales en el primer paso del argumento– es el de la vida del agente considerada como una unidad integrativa. La misma noción de la vida como una totalidad en que se deben ordenar jerárquicamente los bienes que reclaman nuestra voluntaria adhesión también apareció en el apartado anterior como una de las consideraciones relevantes del razonamiento práctico ("¿qué lugar debe ocupar este bien en el conjunto de una vida como la mía?"). Para llegar a comprender cómo es posible lograr una unidad tal, MacIntyre comienza por afirmar que el modo primario de autointepretación para una persona humana es la narrativa. La acción humana siempre tiene una estructura narrativa, ya que no se puede explicar los objetivos perseguidos por

un agente sin referencia a sus objetivos de más largo plazo y al conjunto de prácticas, creencias y significados en que se inserta esa acción particular (MacIntyre 1982, 664).

La valorización de la narrativa, frente a otros formatos intelectuales ya está presente en obras más tempranas del filósofo y es desarrollada con fuerza en el capítulo 15 de *After Virtue*, pero no desaparece nunca de la escena durante las últimas décadas y continúa ocupando un lugar central en *Ethics in the Conflicts of Modernity*. La idea de la unidad narrativa de la vida cumple una función crucial en la teoría de MacIntyre, ya que es lo que permite incorporar los diversos *tele* de la acción y dar un marco contextual a la racionalidad práctica. Aun si la acción humana es siempre intencional, como ya hemos visto que el autor sostiene, esto podría ser compatible con un expresivismo que hiciera de aquellos fines meras manifestaciones de preferencias, deseos o estados de ánimo contingentes, sin ulterior fundamento. Pero la consecuencia inmediata sería la imposibilidad de evaluar esas acciones y esas preferencias. Para ser capaces de juzgar nuestros propios deseos y forma de ser –modificándolos si los encontramos defectuosos– necesitamos oponerlos a un modelo de aquello que verdaderamente creemos mejor, es decir, el modelo de vida buena. La unidad narrativa, entonces media entre y conecta acciones y deseos particulares con el ideal que pretendemos alcanzar, ya que solamente a través de un proceso de aprendizaje y transformación podemos reconocer las insuficiencias de nuestra forma de ser presente o pasada y trabajar para acercarnos al mencionado modelo en el futuro.

Explicamos nuestras acciones y las razones para ellas ante nosotros mismos y ante los demás a través de la narración y toda narración tiene una estructura teleológica.[86] La capacidad que tengamos para narrar nuestras propias vidas y las de los demás dependerá de los recursos que nos proporcione nuestra cultura[87] y la cultura dominante

[86] Hannan (2012a, 395) destaca cómo la idea de un yo narrativo está estrechamente imbricada con las teorías de la acción y de la racionalidad práctica discutidas en el apartado anterior. Él la opone al modelo conductista, que haría de cada conducta una unidad discreta de análisis, comprensible por sí misma, y al existencialista (Sartre, Goffman de otro modo), donde efectivamente los roles sociales moldean nuestro comportamiento, pero no hay ninguna unidad subyacente que integre los diferentes papeles que el sujeto se ve obligado a desempeñar. Esta distinción es importante porque si bien el propio MacIntyre expresa que nuestra identidad está fundamentalmente constituida por los roles sociales que desempeñamos –no existe un yo desvinculado, que actúa desde fuera y más allá de toda localización contextual (MacIntyre 2007, 33-34)–, él no está diciendo que solamente los roles, por separado, agoten la totalidad de nuestra personalidad.

[87] Zuckert (2013, 100), siguiendo a Nussbaum (1989), encontraba que en el pasaje de *After Virtue* a *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre confería cada vez mayor peso a la narrativa individual antes que a la escrita en conjunto con la comunidad; otro tanto vale para la explicación de la racionalidad práctica, mucho más enfáticamente asociada a los roles sociales en las primeras caracterizaciones. Y quizá se podría decir que esta tendencia se acentúa en *Ethics in the Conflicts of Modernity*. No obstante, creemos que esto es una mala interpretación de su parte. Es cierto que la exposición acentúa la trayectoria

contemporánea, en parte debido a su compartimentalización, nos dificulta cada vez más la tarea de narrar nuestra propia vida como una historia unificada (MacIntyre 2016, 232-238).[88] Esto significa que no toda persona logrará efectivamente otorgar unidad y coherencia a la totalidad de su vida (MacIntyre 1982, 664) y, de cualquier modo, esto es algo que sólo sabremos retrospectivamente, ya que en el curso de la vida vamos reformulando nuestra historia y (en el mejor de los casos) revisando y corrigiendo nuestras interpretaciones anteriores, que ahora podemos percibir como erróneas o distorsivas (MacIntyre 1998c, 140-142).[89]

MacIntyre resume sus conclusiones en ese libro de esta manera, que también expresa de manera concisa los principales temas tratados en esta sección:

> A single, if complex, theoretical conclusion emerged from the first four chapters of this essay. It is that agents do well only if and when they act to satisfy only those desires whose objects they have good reason to desire, that only agents who are sound and effective practical reasoners so act, that such agents must be disposed to act as the virtues require, and that such agents will be directed in their actions toward the achievement of their final end. This sounds like a complex platitude, until it is spelled out. But these are not four independent sets of conditions that agents must satisfy if they are to act rightly and well. Spell out any of them adequately and in so doing you will also have to spell out the other three. (MacIntyre 2016, 243)

---

individual de la vida de una persona y el intento por parte de cada uno de conferirle unidad de sentido. Pero al mismo tiempo, en ninguna de estas obras el filósofo deja de señalar que: 1) buena parte de los bienes que uno persiga, las expectativas que los demás tengan sobre mi comportamiento y las cualidades que desarrolle estarán vinculados a los roles sociales que desempeñe; 2) el marco global de sentido a través del cual puedo interpretar mi vida no es otro que el que me proporciona la tradición filosófica en la que me inserto, más allá de que siempre pueda distanciarme o criticarlo marginalmente; 3) las estructuras y prácticas sociales dominantes condicionan las posibilidades de vivir y pensar de una manera íntegra y coherente; y 4) la tarea de reconstruir e interpretar narrativamente la unidad de vida es una que en muchos casos se emprende con otros, de manera cooperativa, y se enriquece en ese intercambio. Por todo ello, es fácil ver que la esencial ligazón entre individuo y comunidad no se ha roto en la teoría madura del autor, aunque según la obra enfatice la perspectiva del individuo o del grupo para la explicación. Mela (2011, 106-107) insiste igualmente sobre el carácter inevitablemente social de esta construcción de la identidad personal en el planteo de MacIntyre.

[88] En una entrevista con Joseph Dunne, MacIntyre indicaba que precisamente esta era una de las tareas fundamentales de la educación integral de una persona: la de ayudarle a reconocer la unidad narrativa de su vida y la de los demás, y así buscar identificar los bienes que deben perseguir (MacIntyre y Dunne 2002, 9-11). Profundizaremos en su teoría de la educación en el capítulo 5.

[89] Ante la objeción de qué tan fielmente refleja la fenomenología moral y psicológica cotidiana, MacIntyre responde que generalmente las personas ordinarias no explicitan argumentalmente este proceso, sino que responden moldeando su vida de una u otra forma. Cuando reflexionan al respecto, suele ser de modo retrospectivo y dejando en evidencia la unidad narrativa de su vida. Las narrativas a cuya luz juzgamos nuestra vida señalan más allá de ellas mismas, hacia las teorías que las informan y la concepción del bien que se estuvo persiguiendo, si éste se logró o no, etc. (MacIntyre 1998c, 141).

3.2 Taylor. Evaluaciones fuertes, acción significativa e identidad.

3.2.1 Condiciones trascendentales de la identidad humana

En el capítulo anterior resaltamos cómo en la obra de Taylor existe una tensión entre las cualidades ontológicas que valen universalmente para cualquier ser humano y aquellas que son construcción peculiar de un período histórico o de cada individuo y su comunidad (Taylor 1994c, 207-208; Gracia Calandín 2009a, 175-176).[90] El propio autor reconoce esta dicotomía al inicio de *Sources of the Self*, cuya primera sección está precisamente dedicada a ciertos rasgos estructurales considerados invariables, mientras que las cuatro siguientes narran la emergencia histórica de las características particularmente modernas de nuestra identidad (Taylor 1994b). La pregunta por la identidad, la noción de un "yo" (*self*) capaz de interrogarse a sí mismo y tomar distancia del mundo exterior (incluido el contexto comunitario), es un fenómeno relativamente reciente, producto de las transformaciones sociales e intelectuales de los últimos tres o cuatro siglos. Sin embargo, esto no excluye la existencia de una serie de características que necesariamente acompañarán la existencia humana, aunque siempre en interacción con –y mediadas por– los modos peculiares en que cada cultura construya sobre ellos.

El procedimiento a través del cual el pensador canadiense intenta identificar estas constantes de la vida humana es del tipo que a veces se conoce como "argumento trascendental". Con este nombre se refiere a aquellos análisis que parten de alguna característica de nuestra experiencia considerada indiscutible y a partir de ella llegan a una conclusión más fuerte acerca de la naturaleza del sujeto que resulta indispensable para que la característica originalmente identificada sea posible. Según Taylor, Kant fue el primero en plantear un argumento de este tipo, a los efectos de demostrar que nuestra experiencia está siempre dirigida hacia algo externo a nosotros (es intencional); pero esta misma forma de argumentación fue continuada en los siglos siguientes por Hegel, Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, entre otros (Taylor 1995a, 20-21; 1994c, 207-209; Taylor y Dreyfus 2015, 31-34). Si bien el autor admite que los argumentos

[90] En rigor, esta misma complejidad está presente en el realismo historicista de MacIntyre. En el caso de Taylor, la relativa renuencia a apelar a conceptos como esencia o naturaleza puede dotar de aun mayor ambigüedad el planteo.

trascendentales no pueden demostrar más allá de toda duda a nivel ontológico,[91] sí logran probar a un nivel fenomenológico que este es el formato insoslayable de nuestra experiencia y cualquier explicación de nuestra vida como agentes debe dar cuenta de ello.

Los principales comentaristas de la obra de Taylor ofrecen enumeraciones similares, aunque no idénticas, de estas "dimensiones ontológicas" (Abbey 2000, cap. 2), "constantes humanas" (Latininen 2008, 75-76), "condiciones trascendentales" (Bellomo 2011, 361-362) o "universales humanos" (Meijer 2018, 88-89). La breve presentación que haremos en esta sección se superpone en buena medida con la de ellos, aunque omitimos algunos de los rasgos enunciados allí, que serán desarrollados en capítulos subsiguientes de nuestra tesis.

La primera de estas constantes es el carácter de los seres humanos como agentes encarnados. Ya hemos visto más arriba la enorme importancia que Taylor –siguiendo en esto a Merleau-Ponty, entre otros– adscribe a dicha condición. Esta nota específica afecta toda nuestra percepción, por cuanto nuestro primer contacto con el mundo es uno no exclusivamente intelectual y representacional, sino en un trato directo con las cosas, a algunas de las cuales asigna relevancia (*import*). Para no repetir aquí la exposición de este tema, remitimos al capítulo 2 y, centralmente, a *Retrieving Realism*, que Taylor escribiera en co-autoría con Hubert Dreyfus.

Una segunda característica –desde luego, vinculada a la anterior, como todas lo están entre sí– es el carácter teleológico de la acción humana. Los hombres somos agentes con propósitos que nosotros mismos hemos generado (por oposición a venir impuestos desde fuera, como en el caso de una máquina). Se trata de un tema caro al filósofo desde muy temprano. De hecho, su tesis doctoral, luego publicada como *The Explanation of Behaviour*, y otros escritos de la primera época están dedicados precisamente a combatir el conductismo predominante por entonces en la psicología y otras ciencias sociales. Retomaremos el modelo alternativo que el autor propone para las ciencias humanas al final de esta sección. Lo que ahora nos interesa es que, según el argumento de Taylor, la acción humana no puede explicarse exclusivamente a partir de causas externas, bajo un modelo mecanicista. Al obrar, en el agente hay un objetivo, una intención de producir determinado resultado, lo cual es en principio distinguible de un

[91] Aunque este tipo de argumento no baste por sí sólo para resolver problemas en el campo metafísico, Taylor también adhiere a la imagen que se desprende de ellos en ese nivel, como vimos en el capítulo anterior. Su antropología filosófica va de la mano con su ontología (Meijer 2018, 143-144).

acto reflejo o de un fenómeno natural explicable por las leyes físicas (Abbey 2000, 62-65). Por lo tanto, una adecuada comprensión de la acción humana debe incorporar necesariamente los propósitos contenidos en la misma, sin lo cual la conducta carecería de sentido.

Esto conecta con la siguiente nota universal de la antropología filosófica: los seres humanos somos seres que se auto-interpretan (*self-interpreting animals*). No solamente encontramos significado en el mundo externo con el que tratamos, tal como se desprende de nuestra condición corpórea, y de nuestros propósitos o deseos, que muestran que ciertas cosas tienen relevancia para nosotros. Ello, de por sí, nos exige atender a la dimensión de interpretación presente en nuestra existencia como agentes. Pero más allá de eso, nosotros mismos somos objeto de interpretación, es decir, nos formamos una imagen de lo que somos, la cual efectivamente contribuye en importante medida a constituirnos (Taylor 1985a, 75-76).

Abbey (2000, 59) introduce una serie de advertencias para clarificar lo que Taylor está diciendo aquí. La auto-interpretación no tiene la capacidad de convertirnos automáticamente en la imagen que proyectamos; la imagen puede ser más o menos fiel, más o menos distorsiva; por lo mismo, también puede variar en el tiempo. Esto va en línea con el corte realista de la metafísica tayloreana, tal como analizamos en el capítulo anterior. Pero al mismo tiempo, dado que nuestra interpretación es parcialmente constitutiva de las realidades o significados humanos, aquélla puede tener un efecto real sobre lo que nosotros seamos y cómo nos comportemos, incluso siendo falsa o distorsiva.[92] Dicho de otro modo, el hecho de comprendernos de cierta manera es parte de que seamos como somos – incluso si ese ser no coincide completamente con nuestra propia comprensión. Y es exactamente por la misma razón que revisar y modificar nuestras auto-interpretaciones puede transformar (dentro de ciertos límites) las mismas actitudes, emociones y acciones.

Lo dicho hasta ahora nos permite introducirnos en otra de las características fundamentales de la antropología tayloreana. Sabemos que las personas tienen deseos y aprecian ciertas cosas por encima de otras, a las que dirigen sus acciones intencionales. Pero una capacidad fundamental de los seres humanos es evaluar nuestros propios

[92] El propio Taylor reflexiona al respecto en su respuesta a Olafson. Frente a la crítica de que afirmar que nuestras auto-interpretaciones "parcialmente" nos constituyen, el autor canadiense está evadiendo el problema de en qué medida esa auto-constitución está limitada, admite ser incapaz de delimitar claramente el ámbito de lo perenne, pero sí se inclina por sostener que existen cualidades universales (Taylor 1994c, 207-208).

deseos. En este sentido, es necesario distinguir entre lo que el filósofo canadiense llama "evaluaciones débiles" y "evaluaciones fuertes".[93] En el primer caso, simplemente se sopesan dos objetivos o cursos de acción, pero no existe otra justificación para cada uno de ellos más que el propio hecho de ser deseados por el agente. En el segundo, en cambio, entran en juego distinciones cualitativas. Realizar una evaluación fuerte supone calificar ciertos deseos o comportamientos como buenos o malos, superiores o inferiores, valientes o cobardes, etc., es decir, se apela a estándares y razones independientes que pueden exigir incluso rechazar mis deseos actuales.[94] Taylor sostiene que todos los seres humanos inescapablemente son evaluadores fuertes, si bien esto es compatible con que dichas evaluaciones permanezcan normalmente inarticuladas y fuera del foco de atención, dándose por sentado.[95]

Incluso más, la propia identidad está siempre estrechamente vinculada a aquello que se valora fuertemente como un bien. Según el autor, las personas se orientan a sí mismas dentro de una topografía moral, cuyo horizonte está configurado por estas distinciones cualitativas, y que les permite reconocer modos de vida superiores o más valiosos. Nuestro posicionamiento dentro de dicho espacio es una de las dimensiones constitutivas de nuestra identidad y algo sin lo cual la vida humana sería

[93] La noción de evaluación fuerte (y sus consecuencias) es uno de los aspectos del pensamiento de Taylor que más atención ha recibido. Las formulaciones clásicas –aunque existen algunas versiones más tempranas– de esta teoría pueden encontrarse en el artículo *What Is Human Agency?* (Taylor 1985a, 15-44) y en la primera sección de *Sources of the Self* (Taylor 1989). Laitinen (2008) y Meijer (2018) han hecho de este punto el tema central de sendos libros. La evaluación fuerte y el espacio moral que configura la identidad tampoco están ausente de la mayoría de las obras importantes dedicadas al filósofo canadiense, como sucede con los trabajos de Abbey (2000, caps. 1 y 2), Smith (2002, cap. 4), O'Shea (2010, cap. 6) y, en el ámbito hispanoparlante, Gracia Calandín (2009a, cap. 3) y Bellomo (2011, caps. 5 y 6).

[94] Y los de los demás. Precisamente en cuanto actúan como parámetros independientes, estas evaluaciones cualitativas o fuertes funcionan como soporte de juicios sobre terceras personas: en cierto sentido, tanto yo como los otros "debemos" reconocer el valor del bien en cuestión y somos juzgados negativamente cuando fallamos en hacerlo. Ello deja en evidencia que los objetos o bienes así valorados tienen un carácter objetivo para el evaluador (o cuasi-objetivo, en tanto se trata siempre de significados referentes a la propia interpretación humana, antes que objetos naturales externos; ver la discusión de este punto en el capítulo 2).

[95] Es por esto que Smith (2002, 91; 2004, 44) resalta que es la "valoración" fuerte, antes que la "evaluación" (entendida como operación intelectual reflexiva) lo que Taylor identifica como una cualidad esencial de toda identidad humana. Sin embargo, Meijer (2018, 38-40) le replica a Smith que está perdiendo de vista la importancia que el autor asigna a la capacidad de articular esas evaluaciones. Creemos que ambos intérpretes tienen parte de razón. Por un lado, es indudablemente cierto que las evaluaciones fuertes tienen un fuerte componente afectivo y que existen en los agentes humanos incluso antes de o sin que éstos los articulen intelectual o lingüísticamente. Pero al mismo tiempo, esa capacidad de articulación, que además resulta especialmente importante desarrollar para alcanzar una comprensión más verdadera y auténtica de nuestras evaluaciones, como sucede con las interpretaciones en general, también es una propiedad que Taylor atribuye a los seres humanos universalmente – lo que es compatible con el hecho de que no en todos los casos se efectivice y algunas o muchas de nuestras valoraciones fuertes permanezcan inarticuladas.

incomprensible, estaríamos perdidos. De hecho, puede suceder que existan episodios o períodos en que una persona se encuentre en un estado de confusión o desorientación al respecto, pero esto precisamente constituiría una situación anormal y en algún grado angustiante; lo que resulta imposible es concebir una vida simplemente carente de referencia a este marco (*framework*) moral.

Ahora bien, entre los diversos bienes que una persona valora fuertemente puede haber conflictos e incompatibilidades, haciéndose necesario darles un orden, jerarquizarlos o al menos determinar cómo optar entre ellos.[96] Aquí Taylor introduce un nuevo concepto: el de "hiperbienes". Así denomina a aquél bien considerado incomparablemente más elevado que los otros, y que permite a su vez sopesarlos y evaluarlos. Ejemplos de este tipo de hiperbienes son la convicción moderna en una justicia o benevolencia universal, el Bien platónico o la figura de Dios. Para quien los reconozca como valiosos,[97] estos elementos pueden adquirir una urgencia e importancia superior a la de cualquier otro reclamo moral.

La discusión de la primera sección de *Sources of the Self* continúa con el intento de explicar la importancia de la articulación acerca del bien. A partir de la filosofía del lenguaje expuesta anteriormente, podemos reconocer que en muchos casos es solamente a través de su articulación lingüística que determinados significados y realidades humanas se hacen presentes – esto es a lo que Taylor llama el carácter constitutivo de la expresión. Pero, además, es a través de la articulación como podemos cuestionar y clarificar nuestras ideas del bien para que éstas puedan actuar verdaderamente como "fuentes morales". En otras palabras, el reconocimiento de aquello que encuentro valioso es una fuerza que me mueve a actuar en orden al bien así identificado. En un sentido amplio, todo el proyecto de Taylor en *Sources* es precisamente ese: el de exponer y permitir apreciar más correctamente las fuentes morales que informan a la identidad moderna.

Varias de las características que hemos mencionado hasta aquí, como el carácter auto-interpretativo y la evaluación fuerte –aunque esto también podría decirse, en un

[96] El reconocimiento de la posibilidad de conflictos genuinos e irresolubles entre bienes, o lo que es lo mismo, de dilemas morales está en la raíz de una de las diferencias más notables con MacIntyre en este campo. Volveremos sobre este punto en la tercera sección de este capítulo.

[97] El propio Taylor acepta cierta indeterminación en el término. Si bien considera que toda persona apela a algún criterio de este tipo para decidir entre los reclamos incompatibles de dos bienes fuertemente valorados, no todos tendrán un único hiperbien que anule a los demás. Una posibilidad alternativa –aquella con la que él mismo declara sentirse más cómodo– es la de interpretar el hiperbien como una vida plena, donde adecuadamente se balanceen e intente asignar un lugar a todos los diferentes bienes reconocidos; así es como interpreta él la posición de Aristóteles (Taylor 1989, 66; Blaikie 2010).

sentido similar, del carácter teleológico de la acción– están atravesados por la referencia a la dimensión lingüística, que según Taylor es una de las más relevantes cualidades del ser humano. "[M]an is above all the language animal" (Taylor 1985a, 216).[98] Es a través del lenguaje que somos capaces de articular significados y valoraciones, que logramos hacérnoslos presentes y reflexionar sobre ellos. Es cierto que la articulación lingüística se apoya sobre un trasfondo siempre inarticulado, implícito, pero, insistamos, el acto de la expresión lingüística –recordemos que el rango de lo lingüístico es para Taylor mucho más amplio que la expresión verbal descriptiva– lo transmuta y le permite adoptar formas que de otro modo no serían accesibles. Es sólo porque somos animales lingüísticos que se puede decir que este mundo de significados humanos es uno hermenéutico, es decir, de interpretaciones.

La orientación en un horizonte moral, signado por evaluaciones fuertes, y la intencionalidad de la acción dirigida hacia esos bienes, junto con la naturaleza fundamentalmente lingüística de todos estos fenómenos, están estrechamente ligadas a otra característica esencial de la existencia humana: su narratividad. De un modo similar al que estudiamos más arriba con MacIntyre,[99] el eje del argumento es que nuestra posición en relación al bien, qué tan plenamente lo hemos alcanzado, qué y cuánto nos falta aún, nuestro sentido de quiénes somos actualmente, todo ello sólo es comprensible como parte de una historia que explicita cómo llegamos a donde estamos en este momento y cuál es la dirección que estuvimos siguiendo y seguiremos (o rectificaremos) en el futuro (Taylor 1989, 47). Y, evidentemente, esto sería imposible si no fuera a través de las interpretaciones con las que dotamos de sentido a nuestra trayectoria pasada, nuestras creencias actuales y objetivos futuros (Taylor 2016a, 317-319).[100] Taylor destaca el vínculo entre las diferentes dimensiones discutidas hasta aquí:

---

[98] La cita es de *Language and Human Nature*, pero la misma idea aparece desarrollada en mayor profundidad en el reciente *The Language Animal*. Nuevamente, este tema ha sido expuesto en el capítulo 2, al que remitimos para evitar redundancias innecesarias.

[99] A quien, de hecho, cita como uno de los autores que han avanzado esta posición en nuestra época, junto con Heidegger, Ricoeur y Bruner (Taylor 1989, 47n24).

[100] Laitinen (2002) interpreta que en la teoría de Taylor la articulación narrativa de la vida cumple diferentes funciones teórico-prácticas y es una posibilidad, pero no una necesidad. En el mismo sentido, Smith (2002, 100-102) considera que el valor universal de esta característica como una constante trascendental es más difícil de defender y cree ver aquí un ejemplo de la tensión entre ontología o antropología filosófica y formas histórica y culturalmente condicionadas de existencia.

Si los autores se refieren con esto a que no todos logran efectivamente dar coherencia a esa narración y armonizar los diversos aspectos, o que no todo el mundo es habitualmente consciente y capaz de formular explícita y reflexivamente la narrativa, esto es cierto – y congruente con la imagen de MacIntyre sobre el mismo tema, cabe destacar. Sin embargo, la cita transcripta más abajo deja en claro que entender la vida humana en términos narrativos no es para Taylor una alternativa opcional a otras formas igualmente coherentes de entenderla, como la del yo desvinculado de su contexto e historia.

> One could put it this way: because we cannot but orient ourselves to the good, and thus determine our place relative to it and hence determine the direction of our lives, we must inescapably understand our lives in narrative form, as a 'quest'. But one could perhaps start from another point: because we have to determine our place in relation to the good, therefore we cannot be without an orientation to it, and hence must see our life in story. From whichever direction, I see these conditions as connected facets of the same reality, inescapable structural requirements of human agency. (Taylor 1989, 51-52)

Todo este complejo existencial de interpretación y valoración revela otra dimensión de la identidad humana: su carácter relacional o dialógico. Son abundantes los pasajes donde Taylor se declara partidario de una concepción holista de la persona (Taylor [1992b] 1994a, 32-33; 1995a, 185; Abbey 1996, 3). La tesis fundamental aquí es que la identidad individual no es una construcción puramente autónoma, sino que siempre se configura en diálogo con otros significativos, posicionándose en relación un horizonte de significados compartidos por mi comunidad (Zárate Ortiz 2015, 128-129). Una de las vías a través de las cuales el autor suele introducir este punto es en relación al lenguaje. Si, como hemos dicho, nuestra capacidad lingüística es esencialmente constitutiva de nuestra identidad, por cuanto es sólo a través de la articulación lingüística que nos resulta posible interpretar significados, intenciones y reconocer bienes, todo ello evidentemente requerirá insertarnos en una comunidad lingüística. El lenguaje sólo es posible, primariamente, en relación con otros interlocutores (un argumento wittgensteiniano que Taylor suele citar) y, a su vez, el acuerdo en el sentido de los términos que utilicemos y las posibilidades expresivas que consecuentemente estén abiertas para nosotros dependerá de la forma de vida más general de la comunidad a la que ese lenguaje permite expresarse e interactuar.

> This is the sense in which one cannot be a self on one's own. I am a self only in relation to certain interlocutors: in one way in relation to those conversation partners who were essential to my achieving self-definition; in another in relation to those who are now crucial to my continuing grasp of languages of self-understanding-and, of course, these classes may overlap. A self exists only within what I call 'webs of interlocution'.
>
> It is this original situation which gives its sense to our concept of 'identity', offering an answer to the question of who I am through a definition of where I am speaking from and to whom. The full definition of someone's identity thus usually involves not only his stand on moral and spiritual matters but also some reference to a defining community. (Taylor 1989, 36; cfr. 1991, 32-34)

El carácter dialógico del yo tiene consecuencias más allá de la constitución psíquica intersubjetiva a través del lenguaje. Los mismos bienes que perseguimos son, en algunos casos, irreductiblemente sociales: es lo que sucede con aquellos elementos culturales que hacen posibles los significados, sentimientos y formas de vida valorados – y el propio lenguaje puede ser considerado un tal bien (Taylor 1995a, 140). Admitir este punto necesariamente conlleva ciertas tomas de posición en materia de política práctica, que por el momento dejaremos de lado.

Por otra parte, la contracara de una concepción dialógica de la identidad es que ésta dependerá y se verá afectada por el reconocimiento (o la falta de él) que reciba por parte de los interlocutores significativos en su sociedad (Taylor [1992b] 1994, 34; Elshtain 2004). Volveremos sobre este punto en el capítulo siguiente, al analizar la política del reconocimiento. Ahora bien, si mi identidad individual está marcada por mi inserción social y mi contacto significativo con otros, no es menos cierto que los grupos, sociedades o culturas también tienen una identidad compartida, la referencia a la cual puede ser una parte importante de la de sus miembros (Taylor 1996; Pérez Barahona 2004, 70). El binomio individuo-comunidad es irreductible a uno de sus términos; ninguno de ellos tiene una prioridad absoluta, sino que el individuo se constituye a sí mismo a través de su actividad expresiva y auto-interpretativa, pero siempre sobre (y en interacción con) un trasfondo significativo culturalmente compartido. Como Gracia Calandín ha resaltado en diversos trabajos (2010b, 2011), Taylor se siente identificado con esta posición intermedia, que rastrea en Humboldt y que denomina "individualismo holista".[101]

Desde esta perspectiva, la persona no queda simplemente subsumida en su identidad colectiva, pero indudablemente los significados a los que pueda apelar y los cursos de acción que le resulten concebibles estarán fuertemente condicionados por las interpretaciones compartidas con el resto de su comunidad. Aunque el filósofo canadiense no es constante con las denominaciones que usa para designar las realidades estudiadas, en las obras de las últimas dos décadas muchas veces se ha referido a este conjunto de imágenes, significados y valoraciones compartidas e implícitas en las prácticas e instituciones comunes mediante el término "imaginario social", que permite

[101] "(…) I would argue that Humboldt and his ilk occupy an extremely important place in the development of modern liberalism. They represent a trend of thought that is fully aware of the (ontological) social embedding of human agents but, at the same time, prizes liberty and individual differences very highly" (Taylor 1995a, 185).

enfatizar que no se trata necesaria ni exclusivamente de una teoría, en el sentido de una articulación intelectual sistemática y coherente bajo un lenguaje técnico y especializado (Taylor 2004, 23). Con todo, son un elemento central para comprender los modos predominantes de interpretación del mundo y de uno mismo, así como las estructuras sociales vigentes en cada sociedad.

Esto último nos muestra que el análisis del esquema de significación compartido por una comunidad determinada no puede desentenderse de las prácticas en que éste se encarna.

> This is because, to understand the articulating use, we have to see the term within the context. This context is made up both of the horizon of concerns which is further articulated by the term in question, and also by the practices connected with them. The practices are an inseparable part of the horizon, not only because the concerns will have to do with certain practices (…); but also because some concerns are most fully expressed in social practices and institutions, those precisely which lack some explicit articulation of the values involved. When this is so, the horizon of concern may be defined in the practice itself, and the pattern of right and wrong, violation and compliance which it defines. Implicit in our social practices are conceptions of the subject, and such values as freedom, individual inviolability, and so on. (Taylor 1985a, 280)

Así, entender verdaderamente a una persona (y a su cultura) exige comprenderla en el marco de las prácticas en el curso de las cuales su horizonte de significado se hace patente. En otras palabras, debemos ser capaces de ponernos en el lugar de un participante en esas prácticas, de captar qué sería correcto e incorrecto hacer en cada caso. Es también por eso que una aproximación desvinculada a la vida moral, de observador externo y desinteresado, como propugnan los modelos científicos naturalistas, será siempre esencialmente incompleta e insatisfactoria (Abbey 2004, 9).

Recapitulando nuestra exposición hasta el momento, podemos decir que la imagen antropológica que Taylor nos presenta incluye un número de constantes o cualidades universales, propias de la ontología humanas. Entre éstas se cuentan (sin ninguna prioridad en el orden): 1) el carácter encarnado o corpóreo, que nos vincula de un modo particular al mundo externo, con el que tratamos a partir de apreciaciones de relevancia y de significación; 2) nuestra naturaleza lingüística, que nos permite articular significados e interpretar y corregir esas articulaciones en nosotros mismos y en otros; 3) dichas auto-interpretaciones son parcialmente constitutivas de nuestra propia identidad; 4) la capacidad lingüística nos habilita a realizar evaluaciones fuertes, que

distinguen cualitativamente, aquellas cosas consideradas valiosas más allá de nuestro propio deseo por ellas; 5) todo esto se intenta integrar en el curso de la vida, cuya unidad es narrativa; 6) los recursos lingüísticos, que habilitan la articulación de significados y valores, se apoyan en un trasfondo inarticulado, socialmente compartido; 7) en consecuencia, nuestra identidad es dialógica, se configura y transforma en el curso de nuestra vida a través de la interacción con otros y la participación en prácticas sociales.

3.2.2 Las fuentes morales modernas y sus peligros

Hasta aquí hemos enumerado una serie de características que Taylor enuncia como propias de la ontología humana y, por eso mismo, ubicuas e ineliminables de nuestra fenomenología psicológica y moral. Ahora bien, el filósofo canadiense también es plenamente consciente de la historicidad propia de la condición humana – lo que perfectamente podría ser contado como una cualidad universal más. El mismo énfasis en nuestra situación como agentes encarnados, con una vida narrativa entrecruzada con el lenguaje de una comunidad particular hace evidente que la manera en que todos estos aspectos se manifiesten y sean vividos en la práctica variará según el contexto social, en el espacio y el tiempo. Diferentes culturas, sean de épocas distantes o contemporáneas, materializarán idiosincráticamente la condición común.

Por lo tanto, es importante identificar la emergencia histórica del modo peculiarmente moderno de percibir y representarnos la identidad moral (una de cuyas novedades es, precisamente, la de poder conceptualizarnos como "yoes"). Esta es la empresa que Taylor se propone en *Sources of the Self* y, de forma un tanto distinta, si bien complementaria, en *A Secular Age*, sus dos obras más extensas.

Los ejes que ordenan la narración de *Sources*, indicando facetas centrales de la peculiar identidad moderna son:

> first, modern inwardness, the sense of ourselves as beings with inner depths, and the connected notion that we are 'selves'; second, the affirmation of ordinary life which develops from the early modern period; third, the expressivist notion of nature as an inner moral source. The first I try to trace through Augustine to Descartes and Montaigne, and on to our own day; the second I take from the Reformation through the Enlightenment to its contemporary forms; and the third I describe from its origin in the late eighteenth century through the transformations of the nineteenth century, and on to its manifestations in twentieth-century literature. (Taylor 1989, x)

Repasemos sumariamente (y, por fuerza, de manera simplificada) estas transformaciones. En el primer caso, se trata de la progresiva aparición de una concepción del yo como un espacio o un centro interno, anterior o independientemente de su cara externa frente a los demás y la sociedad. El yo será el ámbito donde entrar en contacto con Dios (Agustín), el núcleo que se cuestiona o que piensa, previo a toda experiencia sensitiva externa (el *cogito* cartesiano), el yo "puntual" lockeano o el sujeto racional que domina sus pasiones y razona desapasionadamente (con una primera formulación en la influencia neo-estoica sobre Montaigne). Eventualmente, la idea de una interioridad permitirá concebir al yo como algo separado y hasta aislado del "orden de cosas" en el mundo, un yo desvinculado (*disengaged*) – idea que, en *A Secular Age*, retoma bajo el nombre de "*buffered self*" (Taylor 2007, 37-38). Los pensamientos y sentimientos serán ahora hallados "en nosotros mismos", antes que como una respuesta generalmente aceptada y compartida a los roles sociales y al orden cósmico.

La segunda línea argumental se refiere al rechazo progresivamente más intenso a considerar ciertas actividades o formas de vida –típicamente restringidas a una minoría– como más elevadas o dignas que el resto. El ejemplo paradigmático que el autor emplea aquí es el del rechazo del cristianismo protestante a las vocaciones monacales y la valoración, por el contrario, de la "vida ordinaria". La idea de fondo en ese contexto era que se podía vivir una vida de salvación en profesiones mundanas, ya que el vínculo y obediencia a Dios pasaban por cómo se comportara uno en el ámbito ordinario de la familia y el trabajo, antes que por el compromiso con formas ascéticas y alejadas del "mundo", como en el caso de los monjes (y, en un sentido algo diferente, del filósofo contemplativo antiguo). A partir de este cambio de perspectiva, profundizado por el relegamiento de Dios en la comprensión de la vida cotidiana –como sucede con el deísmo dieciochesco y mucho más radicalmente en el siglo XIX–, los objetos de interés, bienes o ideales de vida plena van a estar cada vez más asociados a la vida corriente, la contribución al progreso humano terrenal y la felicidad intramundana, que quedan legitimados frente a la anterior actitud de que los placeres y bienes cotidianos debían ser sacrificados en aras de algo superior. También esta idea se puede apreciar, de nuevo con un énfasis un poco distinto, en *A Secular Age*, como emergencia de un marco inmanente (*immanent frame*), aunque allí el argumento se apoya más en la concepción del mundo como explicable puramente en términos naturales (Taylor 2007, 542; cfr. 2011, 333-342).

La tercera faceta de la que Taylor se ocupa en *Sources of the Self* es la revolución del Romanticismo (aunque con antecedentes en el siglo anterior y alteraciones posteriores hasta el día de hoy) por la cual se empezó a identificar a la Naturaleza como una fuerza que resonara en las personas y les permitiera entrar en contacto con sentimientos más puros y verdaderos. El trabajo precursor de Rousseau es un claro ejemplo, donde la posibilidad de una virtud conducente a la felicidad reside en la recuperación de una vida en línea con la naturaleza, a la cual podemos acceder interiormente, a través de nuestra consciencia y sentimientos. Los románticos profundizarán estas intuiciones, especialmente a partir de su novedosa comprensión de la expresión como manifestación de la interioridad; la naturaleza no es algo hallado allí afuera (aunque ciertamente el contacto externo con la naturaleza puede ser valorado y contribuir a esta afinidad), sino que se expresa a través de nosotros – y cada uno tiene un modo particular de articularla o responder a ella; ya no es una verdad igualmente accesible y verificable impersonalmente por cualquier observador desapasionado. En parte, esa tercera línea argumental parece oponerse a la primera, y de hecho nace de la crítica al sobredimensionamiento de la razón instrumental y al excesivo intelectualismo de la Ilustración, que es uno de los desarrollos posibles de la idea de un yo con interioridad. Sin embargo, las dos transformaciones también van de la mano, por cuanto es sólo una vez que concebimos al yo como algo con una profundidad interior, únicamente accesible a uno mismo, que se puede situar allí el *locus* de la expresión auténtica de mis sentimientos, de mi peculiar forma de contacto con la naturaleza.[102]

Este recorrido por las diferentes transformaciones expuestas debería ayudar a comprender mejor las fuentes morales específicas de la modernidad (lo cual no significa que otras, más antiguas, estén condenadas a desaparecer) y reconocer que, a pesar de las críticas y objeciones que uno pueda oponerles, hay allí algo valioso y digno de admiración – o al menos esa es la intención declarada del autor (Taylor 1989, 520). Y es que efectivamente Taylor cree que hay mucho que criticar. Es especialmente necesario advertir cómo algunos de estos desarrollos han llevado a ocultar o distorsionar ciertos aspectos de la realidad. Hemos visto más arriba cómo el naturalismo es una de las consecuencias nocivas que el filósofo más intensa y frecuentemente ha atacado. Una ontologización de la imagen de un yo desvinculado, sumada a una comprensión del

[102] Este tema ciertamente también reaparece en *A Secular Age*, aunque no se puede dejar de mencionar el tratamiento de *The Language Animal*, donde la exposición del expresivismo y sus connotaciones ocupan un lugar central, así como numerosos artículos referidos al tema del lenguaje. Ver la discusión pertinente en el capítulo 2.

mundo exclusivamente en términos científico-naturales, ha causado que en nuestra cultura occidental moderna se pierdan de vista la importancia de la motivación y la significación para la acción humana, el holismo de nuestra identidad, la indisociable ligazón entre descripción y normatividad, entre otros puntos. Con todo, la lucha contra los modelos epistemológicos, ontológicos, éticos y políticos que encuentra erróneos no le impiden reconocer las ganancias y posibilidades alternativas que la Modernidad trae consigo.

Tampoco es el caso que el recorrido histórico así trazado fuera el único necesario. Taylor sostiene que la Modernidad no puede ser entendida como una forma de vida determinada, la única racional y hacia la que todas las sociedades convergen indefectiblemente, al abandonar antiguas e infundadas creencias. Al contrario, él se muestra partidario de una teoría "cultural" de la Modernidad, que entiende la modernización como un proceso de transformación social donde nuevos significados, creencias e imaginarios emergen, posibilitando estructuras, modos de acción y formas de vida distintos. Entonces, no existe una única versión de sociedad moderna, sino que en cada caso dependerá de cómo una cultura responda y se adapte frente a las presiones estructurales y esto, desde luego, puede adoptar formas diferentes según el ámbito (Taylor 1995b).

Poco antes señalamos cómo buena parte de la narrativa histórica de *Sources of the Self* reaparece, bajo otras formas, en *A Secular Age*. Sin embargo, allí el foco del autor está puesto en discutir con las teorías de la secularización predominantes. Aunque discutiremos este tema en mayor profundidad en el capítulo 6, bastará por ahora indicar que el argumento es similar al esbozado respecto de la modernización. No se puede interpretar a la secularización simplemente como una ganancia en racionalidad y superación de antiguas creencias injustificadas. Se trata de un cambio en la concepción del mundo y del hombre (que se solapa, en buena medida, con lo descrito en las páginas precedentes), que habilita ciertas actitudes y creencias, pero que no puede ser vista como una única dirección necesaria de la historia. Diferentes contextos culturales, con sus respectivos trasfondos de comprensión, ofrecen diferentes posibilidades y la propia cultura occidental moderna contiene dentro de sí tendencias contradictorias: por ejemplo, habilita concepciones inmanentistas del mundo y el bien humano, pero no excluye la posibilidad de lo trascendente.

Antes de terminar este apartado resta considerar una noción especialmente importante que emerge en la época moderna y que tiene hoy gran predicamento ético y

político. Se trata de la idea de autenticidad. El principal (aunque ciertamente no el único) tratamiento de este tema por parte del filósofo canadiense se encuentra en *The Ethics of Authenticity* (1991). Este desarrollo descansa sobre varios de los procesos históricos discutidos hasta aquí, principalmente el expresivismo romántico y su herencia posterior:

> The notion of authenticity develops out of a displacement of the moral accent in this idea. On the original view, the inner voice is important because it tells us what is the right thing to do. Being in touch with our moral feelings would matter here, as a means to the end of acting rightly. What I'm calling the displacement of the moral accent comes about when being in touch takes on independent and crucial moral significance. It comes to be something we have to attain to be true and full human beings. (Taylor 1991, 26)

Dotado de un tal valor moral, la autenticidad funciona como criterio para juzgar cursos de acción y estructuras sociales, y se convierte en uno de los bienes más valorados en nuestra época. En su enunciación más elemental, el concepto implica lo siguiente:

> There is a certain way of being human that is *my* way. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else's. But this gives a new importance to being true to myself. If I am not, I miss the point of my life, I miss what being human is for *me*.
>
> (…) Being true to myself means being true to my own originality, and that is something only I can articulate and discover. In articulating it, I am also defining myself. I am realizing a potentiality that is properly my own. This is the background understanding to the modern ideal of authenticity, and to the goals of self-fulfilment or self-realization in which it is usually couched. (Taylor 1991, 28-29, cursiva en el original)

La cultura de la autenticidad hoy predominante evidentemente descansa sobre una imagen del hombre y de la moralidad. Todo aquellos que reprima e impida ponerse en contacto con o manifestar esa identidad interior será lógicamente condenado. El peligro es que la búsqueda de la fidelidad a uno mismo puede fácilmente deslizarse hacia un relativismo suave,[103] donde queda ocluida la defensa de cualquier ideal moral más exigente, los cuales aparecen como imposición o restricción. Irónicamente, de esta manera la fuerza del propio ideal de autenticidad se pierde de vista, ya que el acto de

[103] Así denominado porque es menos un postulado teórico que una exigencia moral inarticulada de no evaluar negativamente ningún comportamiento o deseo, alimentada por valores como la tolerancia y el respeto (Taylor 1991, 17).

elegir por uno mismo se vuelve irrelevante si todas las opciones valen lo mismo. A la vez, la cultura de la autenticidad puede fomentar el atomismo y fragmentación social, haciéndonos incapaces de emprender acciones comunes y conservar identidades y significados compartidos. El intento de Taylor en este libro, de manera similar a muchas otras instancias de su obra, es articular una de las principales fuentes morales modernas para distinguir sus derivaciones negativas pero contingentes de aquello que hay de valioso en el ideal – al cual, en última instancia, adhiere.

A tal efecto, el filósofo una vez más manifiesta su rechazo hacia las variantes posmodernas, que olvidan que cualquier acto de elección y creatividad individual solamente tiene sentido dentro de un horizonte de significado, el cual es siempre necesariamente dialógico. Sobreenfatizar la dimensión constructiva en desmedro de la segunda, significativa, dialógica y contextual, resulta en un exceso de una libertad individual completamente autodeterminada, la cual cae en la insignificancia y potencia el antropocentrismo (Taylor 1991, 66-69).[104]

Recapitulando lo dicho en este apartado, a las características ontológicas universales del ser humano enumeradas más arriba se puede agregar una serie de cualidades típicamente modernas –más específicamente, occidentales modernas– de nuestra identidad, entre las que se cuentan: una libertad radicalmente desvinculada; la percepción de sí mismo como algo con profundidad interior; un sentido de la unicidad de cada individuo, a la que se debe ser fiel y expresar auténticamente; la afirmación de la vida ordinaria y una ética de la benevolencia que persigue mejorar las condiciones prácticas de vida, sumado a un impulso universalista e igualitario que hace extensiva esta imagen a todos los seres humanos (Abbey 2000, 79-80). Nuevamente, estas características son contingentes, por cuanto podrían haberse desarrollado de manera distinta en nuestra historia y aún pueden hacerlo en otros ámbitos socio-culturales. Del mismo modo, también esta imagen está sujeta a posteriores transformaciones. Sin embargo, para Taylor se trata de factores profundamente arraigados en nuestra cultura moderna, que resultan irreversibles –en el sentido de que un simple regreso a concepciones del mundo anteriores sería impensable– y que ya forman parte de nuestra identidad, por lo que debemos trabajar en el marco de posibilidades que nos ofrecen,

[104] Una vez más se puede apreciar aquí su rechazo del relativismo y una formulación que deja ver la complejidad de su realismo moral, al mismo tiempo no-puramente-construido y descansando sobre significados compartidos socialmente, antes que sobre la referencia a la realidad externa. Ver la discusión pertinente en el capítulo 2.

apreciando e intentando realizar sus mejores aportes y evitando sus peores consecuencias.[105]

3.2.3 Racionalidad práctica y ciencia social hermenéutica

De la imagen de la identidad humana –y la específicamente moderna– presentada en los apartados anteriores, lógicamente se desprende una concepción particular de la racionalidad práctica. En este campo, Taylor ha sostenido con gran constancia a lo largo de toda su carrera la crítica a las teorías de la razón desvinculada, instrumental o "pura" (*Die Blosse Vernunft*). La extrapolación de dicho modelo al razonamiento práctico o moral es inadecuada porque en este campo, como vimos, nos movemos siempre en el marco de intenciones y significados, sin los cuales la acción humana no puede ser correctamente aprehendida. Prestando atención a la fenomenología moral de nuestras vidas cotidianas resulta evidente que todos descansamos en valoraciones a la hora de decidir nuestro comportamiento, por lo que un lenguaje neutral y desapasionado, sin lugar para la normatividad que impregna las decisiones y acciones de las personas, no puede menos que distorsionar esa experiencia.

En su respuesta a algunas de las críticas recibidas respecto de este tema –de parte de MacIntyre, precisamente, algo sobre lo que volveremos en la próxima sección–, Taylor (1994c, 205) lamenta no haber incluido en *Sources of the Self* una explicación de su concepción de la racionalidad práctica y ofrece una comprimida exposición, la cual puede ser suplementada con el ensayo *La conduite d'une vie et le moment du bien*, incluido en el libro compilatorio *La liberté des modernes* (1997).

Según la perspectiva que allí se defiende los razonamientos prácticos, en ciertos casos relevantes, implican decidir entre bienes distintos, a veces inconmensurables entre sí – en esto adopta explícitamente una posición aristotélica. Pero ese acto no puede reducirse a fórmulas universales de condiciones suficientes, que por sí mismas nos darían un criterio único de decisión para todos los conflictos entre bienes. En cada caso se debe hacer una articulación parcial de los bienes en juego para poder decidir, antes que aplicar linealmente una regla –y esto vale para el campo ético como para otras

[105] Complementaremos y profundizaremos el análisis de Taylor respecto de la Modernidad en el capítulo 4.

normas sociales (Taylor 1995a, 177; 2011, 348)–, lo cual no es otra cosa que la noción clásica de *phronesis*. [106]

Además, es necesario tener en cuenta la totalidad de la vida del agente. No se puede tratar cada situación individualmente, sino que en todo proyecto moral hay una idea del tipo de persona que queremos llegar a ser, y en el curso de nuestra vida vamos intentando aproximarnos a ese modelo. En consecuencia, no se trata solamente de sopesar bienes distintos, sino hacerlos complementarios en el curso de una vida, en distintos lugares y momentos – tal como hemos visto al hablar de la narratividad de cualquier interpretación de la vida humana (Taylor 1997, 295-300).

En consecuencia, el razonamiento práctico no puede pretender establecer los bienes de una manera impersonal y absoluta, de modo tal que logre convencer a cualquiera, independientemente de su punto de partida moral. Sin embargo, esto no impide toda evaluación racional. Es importante atender a las particulares posiciones y sensibilidades del interlocutor para discutirlas, corregirlas o mejorarlas. En este sentido, Taylor indica que nuestros argumentos morales serán siempre *ad hominem* y, en un importante sentido, comparativos (Taylor 1994c, 205; Abbey 2000, 166). Todavía más, en la Modernidad, una vez que un orden cósmico de significados públicamente accesible se vuelve imposible, sencillamente no queda otra opción que apelar a las fuentes e ideas morales que resuenan en nosotros y en los demás (Taylor 1989, 512). [107]

Ahora bien, si la acción humana y el razonamiento práctico que la guía tienen las características que hemos esbozado hasta ahora, se sigue que su estudio científico deberá adecuarse al objeto y tomar en consideración las diferentes dimensiones de significado, valoración e intención que hacen al fenómeno. Sin embargo, lo que encontramos en el campo de las ciencias sociales son diferentes versiones de lo que Taylor ha llamado naturalismo. ¿Cómo explicar esta discontinuidad entre la realidad inmediata de la experiencia práctica y el método científico?

---

[106] Desde luego, en muchos otros no hay tal conflicto y el razonamiento práctico será uno básicamente instrumental, de disposición de los medios adecuados para la obtención de fines incuestionados. O, incluso cuando las valoraciones fuertes estén en juego, éstas pueden operar al nivel inarticulado del trasfondo, donde el agente las da por sentadas. Sin embargo, lo que le interesa especialmente a Taylor es establecer aquellos casos –como el conflicto entre bienes inconmensurables o entre la perspectiva de personas o culturas con diferentes jerarquizaciones e hiperbienes– donde efectivamente se hace necesario el trabajo de articulación explícita de las evaluaciones; son estos casos límite los que demuestran la insuficiencia de las concepciones predominantes de la racionalidad práctica como puramente instrumental (Smith 2002, 102-104).

[107] En los mismos textos que hemos citado en estos párrafos Taylor también aborda el problema asociado de realizar una evaluación prudencial entre bienes o valores reclamados por dos esquemas culturales alternativos. Abordaremos este tema específico en el capítulo 7.

Algunas de las razones por las que la actitud naturalista ha alcanzado el lugar que ocupa en nuestra cultura contemporánea fueron mencionadas en el apartado anterior. El fundacionalismo cartesiano y sus derivaciones, que pretenden encontrar una base sólida sobre la cual edificar el conocimiento filosófico, asumen que ésta debe ser alcanzada a través de la sola razón, sin apoyarse en creencias ni presupuestos injustificados. El notable éxito de las ciencias naturales post-galileanas, que son concebidas como un conocimiento empíricamente fundado e indiscutible –aunque esta descripción no sea tan fiel a la historia de su desarrollo como podría parecer a primera vista, según hemos aprendido de Kuhn y otros– también contribuye a reforzar ese modelo de racionalidad. Asimismo, el orden moral moderno es imaginado como uno de igual libertad universal, donde las posiciones y roles de cada uno son accidentales, pero globalmente cooperan a tendiendo a la prosperidad intramundana general; en esta imagen, la realidad social se convierte en un objeto inerte, moldeado por los hombres y, en esa misma medida, pasible de ser estudiado en sus relaciones causales impersonales (Taylor 2011, 328-342).

Una proposición fundamental y muy controvertida del diagnóstico de Taylor es que buena parte de la fascinación que la razón desencarnada ejerce sobre nuestra sociedad descansa sobre su asociación (inarticulada) con este ideal ético. El autor cree que una de las mayores motivaciones para intentar analizar las realidades humanas a través del mismo tipo de racionalidad empírica y objetivista de las ciencias naturales es al aura de prestigio, autocontrol y dignidad que la rodean, en cuanto ella nos "libera" de concepciones de cierto orden cósmico y jerarquía social que ahora aparecen ante nuestros ojos como sencillamente injustificadas. En otras palabras, el éxito de las ciencias naturales para explicar la realidad física del mundo frente a las limitaciones de sus predecesoras –el cual debe legítimamente ser reconocido– se "derrama" sobre el estudio de las realidades humanas y morales, pero la fuerza de la posición verdaderamente descansa sobre un ideal ético particular, que no es en sí mismo algo simplemente demostrable como un hecho natural (Taylor 1985a, 112-113; 2007, 285).

Si tal diagnóstico es cierto, la forma adecuada de estudiar cómo los hombres se comportan deberá ser necesariamente muy diferente. En buena medida, podríamos describir este modelo de racionalidad –que es tanto el de la racionalidad individual, como la racionalidad que las ciencias sociales deben adoptar si desean comprender esos razonamientos que son su objeto– bajo la categoría de "hermenéutica". Con ese nombre nos referimos, tal como consignáramos en el capítulo 2, a la posición que el filósofo

alemán Wilhem Dilthey popularizara originalmente para distinguir entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), siendo retomada y desarrollada en el siglo XX por autores como Heidegger y Gadamer. El aspecto crucial de la distinción es que mientras las ciencias naturales pueden explicar un fenómeno a partir de una serie de relaciones causales impersonales y generalizables bajo el formato de una ley, la comprensión a la que se puede aspirar en el campo de las ciencias humanas descansa necesariamente sobre un acto de interpretación.

Taylor se inscribe explícitamente en esta corriente, lo cual también va de la mano de su concepción ontológica del ser humano, tal como la venimos analizando en esta sección. Al ser el hombre un animal que se auto-interpreta, en rigor encontramos dos niveles de actividad hermenéutica: el propio objeto de estudio es uno constituido parcialmente por sus auto-interpretaciones y, a su vez, el propio observador o científico social deberá interpretar para intentar comprender esa realidad compleja (Abbey 2000, 153-154; Smith 2002, 120-122). Quizá la definición más concisa que el filósofo canadiense ofrece sobre este tema sea la siguiente: "The object of a science of interpretation must thus have: sense, distinguishable from its expression, which is for or by a subject" (Taylor 1985b, 17). Ello no significa que la auto-interpretación de aquellos que son nuestro objeto de estudio deban ser aceptadas acríticamente y que no puedan ser desafiadas. Al contrario, Taylor rechaza lo que denomina "tesis de la incorregibilidad" y defiende la necesidad de mantener una idea de validez en el campo científico social; no obstante, ésta no podrá ser idéntica al vigente en las ciencias naturales.[108] Las interpretaciones de los sujetos estudiados pueden ser desafiadas y demostrarse inferiores a otras ofrecidas; es más, uno de los productos deseables de una buena ciencia humana hermenéutica sería precisamente una mejor interpretación, que permita a los agentes reconocerse más auténtica o menos distorsivamente (Smith 2002,

[108] Geertz (1994) objeta que la imagen de las ciencias naturales a las que Taylor recurre es, en sí misma, una indebida caricatura reduccionista. En verdad, éstas exhiben una pluralidad interna y una evolución en el tiempo que no puede caracterizarse como un mero desarrollo del modelo epistemológico del siglo XVII. Incluso más, aunque el autor coincide con la imagen de una ciencia interpretativa tal como la que el pensador canadiense propugna, cree que marcar tan tajantemente la separación lleva a reproducir esa imagen distorsiva y sobresimplificada del método de las ciencias naturales, e impide entablar un diálogo fructífero entre los diferentes campos, donde se alimenten mutuamente.

Taylor, en su respuesta, reconoce que es un exceso tratar a todas las ciencias naturales como respondiendo a un único molde y coincide con Geertz en que una separación radical entre ambos campos sería indeseable. Sin embargo, sí desea mantener una distinción fundamental entre ambas esferas, determinada fundamentalmente por los diferentes criterios que hacen a una explicación adecuada en cada caso. Dependiendo del objeto de estudio, una explicación satisfactoria del comportamiento de un planeta o una estrella no puede ser juzgado con la misma vara que una explicación satisfactoria del comportamiento de una persona (Taylor 1994d, 234).

123).[109] Pero lo cierto es que las auto-interpretaciones bajo las cuales éstos funcionan previo al análisis teórico deben ser tenidas en cuenta en la explicación, no pueden ser desechadas como irrelevantes o accidentales al fenómeno. Nuestra teoría deberá dar cuenta de ellas.

En otro lugar, al considerar la contribución de Gadamer a las ciencias sociales, el filósofo ofrece una caracterización similar del modelo científico que él cree que se debería adoptar en este campo, y que aquí llama "conversacional". La comprensión de un interlocutor exhibe ciertas notas que el conocimiento de un objeto natural no presenta: es bilateral, el interlocutor reacciona y tiene sus propias interpretaciones de su acción y de mí mismo como observador; es dependiente del interlocutor (*party-dependent*), es decir, varía según las personas que participen y a través del tiempo; e involucra revisar mis objetivos originales para poder alcanzar algún grado de acuerdo y cooperación. Todo esto hace que el conocimiento, tal como podemos llegar a tenerlo en las disciplinas naturales, sea imposible en los asuntos humanos. Aquel modelo de ciencia busca trascender toda experiencia que niegue y obligue a reconstruir nuestro sentido de la realidad, pero los asuntos humanos están siempre mediados por la cultura, que es una fuente inagotable de innovación. Por lo mismo, mientras que las ciencias naturales se pudieron "normalizar" (en términos de Kuhn) en el siglo XVII, al adoptar un lenguaje especial, separado de significados humanos, las ciencias sociales no pueden hacerlo, porque siempre necesitan apelar a las concepciones normales sobre el hombre y la vida que subyacen a su propio lenguaje. Un lenguaje que evitara eso no podría decir nada sobre el propio objeto de estudio (Taylor 2011, 25-29).[110]

Así, otra consecuencia del modelo hermenéutico de las ciencias humanas es que el conocimiento científico social no puede consistir solamente en datos brutos y correlaciones básicas, sino que, para lograr una dimensión explicativa y causal, necesariamente debe apelar un marco conceptual que indica cuáles de esos rasgos o

[109] Mantener este criterio de validez en las ciencias humanas permite rechazar la consecuencia subjetivista de que cualquier interpretación sea igualmente admisible, pero al mismo tiempo exige reconocer que las explicaciones/interpretaciones ofrecidas por el observador estarán siempre inmersas en una circularidad hermenétucia que vuelve imposible que cualquiera de ellas pueda tomarse como definitiva o completa. El modo en que podamos juzgar entre las diversas interpretaciones ofrecidas para dirimir sus pretensiones de mayor validez se conecta con el tema fundamental de esta tesis y será tratado en detalle en el capítulo 7.

[110] Este ensayo, extremadamente importante para nuestra investigación, continúa abordando el problema del etnocentrismo y cómo el concepto gadameriano de "fusión de horizontes" puede contribuir a ofrecer un modelo de una comprensión adecuada o válida entre culturas o esquemas conceptuales diversos. Una vez más, diferimos este punto para el capítulo 7, aunque sus consecuencias para las ciencias sociales son evidentemente relevantes, por cuanto la existencia de un tal criterio es lo que permitirá mantener la pretensión de validez de la explicación hermenéutica.

datos son relevantes y cómo se conectan con los demás (lo que da lugar diversos marcos teóricos rivales). A su vez, esta dimensión teórica ya lleva implícita una cierta posición respecto de los valores y necesidades humanas; no es simplemente una descripción neutral que después será evaluada a la luz de diferentes posiciones morales, sino que alterar éstas puede desacreditar o hacer variar fundamentalmente el marco. La persistente distinción entre ser y deber (*is/ought*) debe ser abandonada, al menos en el campo de las realidades humanas (Taylor 1985b, 58-90).

Por supuesto, ello supone un quiebre importante con el modelo predominante. Una ciencia hermenéutica o interpretativa no podrá ser jamás libre de valores (*wertfrei*) ni se puede juzgar por su capacidad predictiva; muchas veces deberá apelar a intuiciones y un adecuado conocimiento de uno mismo y de los demás (Taylor 1985b, 57). La predicción se vuelve imposible al menos por dos razones. En primer lugar, dado el carácter parcialmente constitutivo de las auto-interpretaciones para la acción humana y social, el constante cambio al que aquéllas están sujetas –el cual es imposible de prever o controlar, dado el carácter creativo y expresivo de las mismas– nos impide saber cómo las personas pueden llegar a percibirse y dar sentido a su acción en el futuro, y por consiguiente, cómo su acción variará o nuevas posibilidades emergerán. Pero al mismo tiempo, también sucede que la propia teoría social, al ofrecer nuevas interpretaciones que pueden ser asumidas por los agentes analizados como más verdaderas, tienen el potencial de transformar el objeto de estudio, afectando los cursos de acción, patrones y estructuras sociales futuras (Abbey 2000, 156-158; Souroujon 2015, 284-285).

En conclusión, entonces, podemos apreciar que tanto cada individuo a la hora de razonar prácticamente, como las ciencias sociales que desean comprender y explicar las acciones resultantes, apelan siempre a una serie de interpretaciones que dan sentido a la acción, las cuales encierran valoraciones y referencias necesarias a un trasfondo de significados socialmente compartidos. Por lo tanto, no se puede tratar a una acción exclusivamente en términos de conductas corporales descriptibles independientemente de lo que los agentes creen o entienden estar haciendo y de sus intenciones. Y la propia ciencia social, en su análisis, tampoco podrá abstenerse de utilizar un lenguaje normativo, por cuanto su objeto de estudio está permeado de normatividad y no existe un registro impersonal ni axiológicamente neutral capaz de traducir adecuadamente esa dimensión sin pérdida de coherencia.

3.3 Amplias coincidencias y algunos desacuerdos profundos.

La esquemática presentación de las secciones precedentes debería hacer evidente una serie de notables coincidencias entre los dos filósofos bajo análisis.

Ambos parten de una concepción de las personas como seres encarnados o corpóreos, aunque este es un aspecto que ha sido trabajado en mayor profundidad por Taylor. En esta línea, se oponen a explicaciones reduccionistas, especialmente de corte materialista, como sucede con las teorías sociobiológicas y evolucionistas que hoy tienen tanta difusión.[111] Para ambos, los fenómenos psíquicos de captación y construcción de significado sencillamente no logran ser aprehendidos por estas perspectivas antropológicas y epistemológicas. Por el contrario, es necesario reconocer que en el hombre coexiste una dimensión ciertamente corporal, que afecta el modo de desenvolvernos en el mundo, con otra mental o espiritual. No se trata aquí de volver a un dualismo cartesiano ni subsumir una en la otra; pero el orden de lo significativo no puede ser tratado como meramente epifenoménico si se desea comprender adecuadamente la acción humana (Taylor 1967). El cuerpo, en su movimiento, acción y trato con el mundo, encarna y expresa significados e intenciones – los cuales a su vez se ven profundamente condicionados por el hecho de ser las percepciones y acciones de un agente corpóreo.

Una de las consecuencias de esta concepción de los agentes humanos es que su acción debe ser tratada como teleológica, es decir, orientada a fines, guiada por propósitos, que a su vez se alimentan de este marco de significados que me permite orientarme en mi contexto social y natural. Pero si los hombres tienen fines, éstos deben ser tratados como bienes, o lo que es lo mismo, objetos o estados valorados de un modo que trasciende la pura preferencia arbitraria y que impone exigencias sobre el sujeto moral.

Los dos filósofos entienden que nuestra racionalidad práctica está atravesada por valoraciones morales. [112] Aquélla descansa sobre la capacidad, estudiada y popularizada

---

[111] Y como sucedía a mediados del siglo pasado con el paradigma conductista, que ambos atacaron.

[112] En un artículo dedicado a analizar la obra de MacIntyre, Taylor ofrece una explicación de la racionalidad práctica notablemente cercana (Taylor 1994f, 33-37). Desde un punto de vista diferente, Ryan (2015, 40-42) cree que la exposición de Taylor todavía está centrada en una perspectiva excesivamente intelectualista, donde el razonamiento práctico implicaría valoraciones generales, pero no una consideración concreta de las particularidades del caso que derivara en la acción, como sí lo hace claramente el silogismo práctico aristotélico-tomista. Sin embargo, una lectura más atenta a los trabajos de Taylor donde la influencia de Merleau-Ponty es más perceptible, como lo es *Retrieving Realism*, debería contribuir a despejar estas dudas.

por Harry Frankfurt,[113] de manifestar deseos de segundo orden, esto es, evaluaciones de nuestros deseos y preferencias primarios. Tanto MacIntyre como Taylor toman este fenómeno como punto de partida para destacar la necesidad de algún tipo de parámetro para evaluar nuestros deseos. El hombre es el único ser capaz de cuestionarse si debería querer eso que, de hecho, quiere actualmente. Pero esta pregunta cae en la incoherencia si la única justificación de nuestros deseos es el hecho de ser deseados (expresivismo, emotivismo), si no son más que proyecciones arbitrarias. Al contrario, sólo es posible dar una respuesta inteligible apelando a un ordenamiento y jerarquización de los bienes que podemos perseguir. MacIntyre enfatiza esta característica a través de la noción aristotélica de un bien o fin último, en aras del cual se dispone el lugar adecuado de los demás (inferiores o intermedios), y donde las virtudes son aquellas cualidades que me conducen a alcanzarlo. Taylor, por su parte, se expresa de una manera distinta pero compatible al introducir la noción de la evaluación fuerte. También aquí encontramos la apelación a bienes cuyo valor es independiente de nuestro propio acto de desear –es decir, que no pueden explicarse al modo expresivista– y también en este caso es necesario algún tipo de armonización y ordenamiento de los bienes en función de uno superior, que en su teoría toma el nombre de hiperbien.

Dentro de esta gran sintonía general, podemos especificar algunas (¿aparentes?) disonancias más puntuales.

Un primer foco de tensión puede expresarse así: mientras que MacIntyre deja claro que ese ideal de vida o *telos* que permite ordenar los bienes y dar sentido a la narrativa unificada de nuestra vida se apoya en última instancia en una tradición, Taylor adhiere en buena medida al ideal moderno de la autenticidad, según el cual cada uno encuentra dentro de sí mismo el modo propio y específico de ser que resuena en él como individuo. Esta contradicción se atenúa mucho –si no se resuelve completamente– cuando uno rechaza el carácter aparentemente dicotómico de las alternativas.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, la teoría de MacIntyre ciertamente admite que cada vida humana es un proceso de investigación y descubrimiento de aquello en lo que el *telos* consiste. A lo largo de nuestra historia de vida vamos aprendiendo y acercándonos (o alejándonos) a ese ideal nunca plenamente alcanzado, mediante nuestra participación en prácticas sociales, intentando dar coherencia a los

---

Una discusión similar respecto del carácter más o menos práctico o intelectual de la doctrina de la evaluación fuerte se puede encontrar en la crítica de Smith y la réplica de Meijer que hemos mencionado más arriba (ver nota 94).

[113] A quien ambos citan en este punto (MacIntyre 2016, 44; Taylor 1985a, 15).

diferentes roles y bienes que perseguimos. Ciertamente este trabajo de investigación, aprendizaje y descubrimiento es uno que solamente puede tener sentido como actividad social. El razonamiento práctico es esencialmente comunitario, por cuanto, incluso si una instancia particular de raciocinio y su acción resultante pueden concebirse como el acto de un individuo, éste no tiene sentido sin enmarcarse en una deliberación colectiva continuada en el tiempo, a la luz de significados y valoraciones contenidas en la tradición moral que la informa. La propia figura del maestro o la autoridad puede ser esencial para guiar este aprendizaje y transmitir esos principios y expresiones teóricas a lo largo de la historia. Pero esto no significa, como han supuesto erróneamente muchos de los lectores del filósofo escocés, que no haya espacio para que cada individuo tenga su propia trayectoria vital en ese marco teórico-práctico compartido. Cierto, nadie puede considerar sus opciones y responder a la pregunta sobre qué demanda la moral desde un punto de vista universal, descentrado, imparcial y libre de cualquier concepto o valoración derivados de una tradición. Así y todo, sí es posible para una persona cuestionar sus deseos, valoraciones y compromisos pasados, e insertarse y aprender de tradiciones alternativas, creciendo dentro de un marco moral diferente (o, por el contrario, permanecer en el de origen) hasta llegar a comprender progresivamente mejor y adherir más plenamente a cierta cosmovisión y su imagen moral asociada.[114]

Del otro lado, Taylor declaradamente aprecia la fuerza del ideal de la autenticidad. En su explicación, el razonamiento práctico muchas veces implica lograr articular más fielmente el trasfondo de significado y valoración que me es propio. Su afinidad con la revolución expresivista romántica intensifica la perspectiva de que, al menos en el mundo moderno, es cada uno quien debe lograr manifestar (constitutivamente) aquellas realidades humanas que lo orientarán en su acción. Pero también aquí es necesario suavizar este aspecto, integrándolo con otras dimensiones de su teoría. En primer lugar, una parte importante del planteo es justamente la necesidad de admitir que nuestras interpretaciones y evaluaciones pueden ser corregidas. Taylor insiste en que las interpretaciones de las acciones y creencias de los demás, pero también –y esto es de especial importancia– nuestras propias auto-interpretaciones pueden ser reconocidas como más o menos verdaderas o distorsivas, y un esclarecimiento o mejor articulación

[114] Interesantemente, varios de los ejemplos concretos que MacIntyre utiliza son de este estilo. Ver, por ejemplo, las cuatro historias de vida que propone en *Ethics in the Conflicts of Modernity* para ilustrar los argumentos del libro acerca de la estructura del razonamiento y aprendizaje moral (MacIntyre 2016, cap. 5). Incluso más, se puede sostener que su propia biografía ilustra este punto, atravesando, como hizo, diferentes tradiciones hasta asentar su adhesión al aristotélico-tomismo (Lutz 2004, 10).

de lo que realmente sentimos o creemos es un paso necesario de crecimiento racional y moral.[115] Ya de por sí, esta perspectiva lo aleja del solipsismo moral que acecha en la ética de la autenticidad. Otro paso en la misma dirección lo da la insistencia del canadiense en que nuestra articulación lingüística solamente es posible a partir de un trasfondo y en el marco de una comunidad cultural, que me aporta los recursos esenciales de expresión y que comparte una serie de significados en relación a los cuales (incluso si es para rechazarlos) me posiciono.[116] Esto no es otra cosa que el carácter dialógico de nuestra identidad, que destaca en varias oportunidades – y que constituye otro claro punto de contacto con MacIntyre.

Con todo esto en mente, las posiciones a primera vista opuestas de ambos autores se aproximan enormemente. Ambos reconocen la esencial sociabilidad de nuestra identidad y de los significados y valoraciones a partir de los cuales se configura. También admiten que cada biografía puede aportar algún grado de particularidad y vincularse de determinada manera –cumplir con los roles, asumir los principios, a su modo, más o menos innovador– con el marco común de la tradición o la cultura, incluso para criticarla, pero niegan que exista la posibilidad de posicionarse fuera de todo esquema conceptual y hablar desde la razón pura, abstracta, universal. De lo dicho también se desprende el acuerdo, que comparten con otros pensadores, en concebir a la vida del hombre fundamentalmente como una narrativa, que confiere unidad y coherencia a la identidad a través del tiempo, iluminando nuestra situación presente a la luz del trayecto recorrido para llegar hasta ahí –de aprendizaje y reducción del error, o de desconcierto, dolor y búsqueda– y vinculándonos con el futuro, donde se sitúa el *telos* de nuestras acciones, aquél o aquellos bienes que valoramos y pretendemos alcanzar, el tipo de persona que, dado nuestro marco moral, aspiramos a ser.[117]

Ahora bien, si esa primera tensión puede suavizarse, persisten, con todo, algunos desacuerdos más fundamentales. Uno de ellos gira en torno a la pluralidad o unidad de los bienes y la posibilidad de que existan dilemas morales. En términos generales,

---

[115] Recordar las indicaciones, no siempre claras, respecto de que esa articulación personal puede concebirse –y Taylor así lo hace– como traducción o manifestación a través de nosotros de algo trascendente, tal como vimos en el capítulo 2.

[116] Laitinen (1998, 150) señala, quizá un poco excesivamente, que "no hay nada voluntario acerca de [nuestras concepciones del bien]", sino que el espacio moral en el que vivimos depende de nuestra cultura o civilización. Es cierto que Taylor no concibe nuestras evaluaciones fuertes como el producto de una decisión individual radicalmente libre (1994c, 212), sino que las intuiciones y valores siempre se apoyan sobre el trasfondo social mayormente inarticulado, pero esta declaración requiere el agregado de cierta idiosincrasia individual para dar su debido lugar al ideal de la autenticidad en su pensamiento.

[117] Narrativa esta que se inserta en la historia mayor de nuestra comunidad, como los dos filósofos destacan.

MacIntyre defiende la interpretación de que el ideal de vida buena y la consiguiente imagen de los bienes jerárquicamente ordenados deberían presentar cierta unidad y coherencia. No es que no pueda existir el conflicto; como ya dijimos –y desarrollaremos en el capítulo siguiente–, la propia tradición está marcada por el conflicto de interpretación. Pero, en todo caso, para poder guiar racionalmente nuestra acción moral debemos contar con una idea globalmente coherente y unitaria del modelo de persona que deseamos ser y que actúe como *telos* de nuestra vida. Por su parte, Taylor aboga en la mayoría de sus obras por el reconocimiento de una diversidad de bienes que nos reclaman simultáneamente y que deben ser tratados como genuinos, sin descartarlos en función de una única ordenación posible o la sobreestimación de un bien a costa de los demás.

Otro punto de oposición entre los dos estrechamente vinculado es su diversa apreciación de la Modernidad y sus ideales morales. Donde Taylor encuentra fuentes morales valiosas, que pueden y deben ser compatibilizadas –en su mejor expresión, al menos– con lo que fuentes más antiguas de nuestra cultura ofrecen, MacIntyre considera francamente incompatibles los bienes típicamente modernos, como el de la razón desvinculada, con una perspectiva que apoya las virtudes en prácticas y en una concepción de vida buena como la aristotélica (Taylor 1994f, 42-43; MacIntyre 1994b, 286).

Aunque distinguibles, estas superficies de desacuerdo se superponen: dado que Taylor concibe el esquema aristotélico de modo que admita la pluralidad de fuentes morales y la necesidad de compatibilizarlos, resulta posible incorporar en su horizonte moral algunos de los ideales modernos sin caer, desde su punto de vista, en la incoherencia (y viceversa); en cuanto MacIntyre considera necesario que todos los bienes y virtudes puedan ordenarse de una manera jerárquica coherente,[118] no puede admitir la posibilidad de integrar las fuentes morales modernas con las clásicas, apoyadas en prácticas, lo que para él supondría una inconsistencia lógica en el esquema moral. Las dos caras, pluralidad de bienes y aceptación de los ideales modernos, evidentemente se refuerzan mutuamente (aunque se pueden ofrecer razones independientes para cada proposición). [119]

[118] Como posibilidad teórica; ya dijimos que es posible que una persona individualmente considerada no sea capaz, en un momento dado, de resolver los aparentes dilemas.

[119] Los puntos de oposición que venimos revisando están explicitados en el intercambio que los dos autores tienen a través de sus respectivas contribuciones al libro *After MacIntyre*, editado por John Horton y Susan Mendus. Uno adicional, que no mencionamos aquí, concierne a las diferentes respuestas que cada

Posterguemos la discusión acerca de la evaluación que cada filósofo propone de la Modernidad, sus modos de vida y corrientes teóricas asociadas, lo cual será tratado en el próximo capítulo. Baste decir que, como hemos visto en las páginas precedentes, los dos filósofos identifican peligros para nuestra vida moral en las estructuras, creencias y marcos conceptuales contemporáneos: individualismo, naturalismo, emotivismo –perjuicios necesarios e insuperables para uno, derivados de excesos y malas interpretaciones pero con potencial constructivo para otro.

Concentrémonos por el momento, en cambio, en sus respectivas posiciones en lo que hace a la diversidad de bienes. Taylor siempre ha reconocido esta multiplicidad y la potencial incompatibilidad entre los bienes fuertemente valorados. Esta es precisamente una de las críticas que le opone a teorías morales derivadas del modelo epistemológico moderno, como el utilitarismo y el formalismo kantiano. Éstas intentan reducir la moralidad a un único principio o intuición, que no debe ser él mismo justificado. En cambio, el canadiense considera que cualquier teoría moral adecuada debe reconocer los diferentes bienes que demandan nuestra adhesión (utilidad, igualdad, así como una variedad de bienes expresados en un lenguaje de contrastes cualitativos o evaluaciones fuertes), sin reducirlos a un único criterio (Taylor 1985b, 244).

Como vimos en la sección anterior, él prefiere una lectura de Aristóteles –que reconoce controvertida y sujeta a discusión– según la cual una vida buena, aquel *telos* que los hombres debemos perseguir, consistirá en una combinación razonable de los diferentes bienes. Es ciertamente posible reconocer algunos bienes como cualitativamente superiores a otros, pero esto no significa, por un lado, que aquéllos

---

uno da a la pregunta acerca de la vinculación entre bienes o virtudes y prácticas. Taylor distingue entre bienes trascendentes y otros internos a las prácticas (Taylor 1994f, 34-43), mientras que MacIntyre no lo hace. Sin embargo, en su respuesta, MacIntyre reconoce que sí existen bienes que apuntan a algo más que la propia práctica –la unidad de la vida y el bien de la comunidad–, pero que éstos mismos son "integrativos de y parcialmente estructurados en términos de los bienes internos a prácticas particulares" (MacIntyre 1994b, 288). El mismo ideal de razón desvinculada, que Taylor utiliza como ejemplo de un posible bien trascendente, no puede comprenderse sin referencia a las prácticas e interlocutores concretos en que ese tipo de racionalidad se ejerce –la investigación científica, por ejemplo– y no puede tratarse como un bien concebible desde un punto de vista universal y totalmente escindido de su contexto (MacIntyre 1994b, 289).

A la luz de esta respuesta, entendemos que aquí la distancia es menor que lo que los propios filósofos parecen creer. Taylor realmente no estaría dispuesto a concebir un punto de vista completamente disociado de prácticas y contextos reales, y su propia explicación histórica de la emergencia de este tipo de ideales morales modernos da cuenta de su fundamental asociación con ciertas transformaciones, estructuras y prácticas sociales. En el fondo, este punto parece disolverse en aquel ya analizado más arriba, sobre la pluralidad potencialmente dilemática de los bienes y la actitud que se debe adoptar frente a las fuentes modernas. Quizá el mismo Taylor reconoce esto, cuando inicia esta parte de su discusión diciendo: "Here again I would depart somewhat from MacIntyre's way of putting the issue, although I am not far from him in substance" (Taylor 1994f, 34). Para una interpretación opuesta a la nuestra, ver el trabajo de Gracia Calandín (2009a, 475-477).

deban ser perseguidos con total exclusión de los segundos ni, por otro, que no exista la posibilidad de que dos bienes nos reclamen con la misma fuerza y debamos sacrificar parcialmente uno en pro del otro. En esto, precisamente, consiste un dilema moral: admitimos el valor real de ambas alternativas, pero éstas no pueden verse satisfechas completa y simultáneamente, con lo que necesariamente causaremos un perjuicio o perderemos algo valioso. Por la misma razón, perseguir un bien hasta sus últimas consecuencias, resignando completamente todos los demás, también puede conducir a resultados desastrosos. Para Taylor, la debida articulación de las fuentes morales nos permite reconocer el valor relativo de cada bien, incluso si éstos están en conflicto –esto es lo que sucede en muchos casos en la Modernidad, cree él, reforzando la conexión que sugiriéramos más arriba entre estos dos problemas teóricos (Taylor 1989, 502-503).

MacIntyre, en cambio, interpreta la posición aristotélica como una de unidad de las virtudes y de la jerarquía de bienes en una vida debidamente ordenada (MacIntyre 2007, 155).[120] En un artículo referido específicamente a este tema sostiene que, dentro del tomismo, uno puede verdaderamente sentirse o creerse en un dilema moral, pero debe ser consciente de que este aparente dilema es efectivamente el resultado de un error superable en el razonamiento práctico. Existe el dato existencial del dilema percibido y su correspondiente dolor –que cesa una vez identificado el error– pero esto no es un dato último e ineliminable de la vida moral que refute la teoría (MacIntyre 2006b, 97-99).

En otro lugar critica a los aristotélicos contemporáneos –no necesariamente está pensando en Taylor, pero la objeción perfectamente podría aplicársele– que reconocen múltiples bienes no jerarquizables, ya que esto volvería al silogismo práctico aristotélico demasiado indeterminado y no supondría una solución frente al liberalismo. Por lo tanto, el bien debe concebirse como singular y unitario, aunque complejo, si deseamos que los juicios prudenciales tengan algún tipo de validez lógica (MacIntyre 1990c, 352).

La controversia sobre este tema no se limita a declaraciones independientes entre sí, sino que es específicamente tematizada en uno de los pocos intercambios que los dos filósofos mantuvieron en publicaciones académicas. En su comentario a *Sources of the*

[120] Él mismo confiesa en un intercambio con Taylor que originalmente leía a Aristóteles del mismo modo que él, admitiendo la pluralidad e inconsistencia de los bienes, pero al menos desde la época de *Whose Justice? Which Rationality?*, cambia de opinión (MacIntyre 1994b, 287).

Self, MacIntyre elogia el libro pero le recrimina, entre otras cosas, que no ofrece un criterio racional de decisión entre los múltiples bienes que dice reconocer, aproximándose –contra su voluntad, es cierto– al modelo subjetivista o existencialista sartreano del que pretendía alejarse (MacIntyre 1994a, 188-189). A ello responde Taylor que él realmente no rechaza la idea aristotélica de que diferentes bienes en conflicto puedan resultar ordenados a la luz de un bien superior o arquitectónico, en términos aristotélicos. Sin embargo, sí quiere sugerir que no todos los conflictos pueden ser resueltos de esta manera, y que no podemos tener una certeza *a priori* en uno u otro sentido. Continúa explicitando su concepción de la racionalidad práctica, tal como la expusimos en la sección anterior, enfatizando su anti-fundacionalismo. Lo sorprendente, para él, es que dice haber aprendido esa misma concepción del propio MacIntyre, con lo que su reclamo de "criterios" para saldar cualquier discusión moral le parece incomprensible (Taylor 1994c, 203-206). [121]

Laitinen ha analizado detenidamente los argumentos desplegados en estos artículos y enumera las defensas que Taylor puede oponer a la acusación de MacIntyre, entre las que se cuentan el papel del trasfondo, de los hiperbienes y del razonamiento práctico. Sin embargo, concluye que, aunque la teoría del canadiense sí contiene elementos que hacen posible juzgar racionalmente entre bienes en conflicto, la crítica de MacIntyre revela un defecto en su planteo. En efecto, Taylor nunca deja claros los límites del marco evaluativo con que el una persona o cultura se maneja. Dicho de otra manera, si una misma persona reconoce como genuinos demasiados bienes en conflicto, podría darse una situación en que no tuviera los recursos intelectuales para optar entre ellos o asignarles un peso relativo a la hora de tomar una decisión o emprender la acción (Laitinen 1998, 159-160). Con todo, este comentarista considera superior la teoría de

[121] Taylor no interpreta correctamente la acusación de MacIntyre. Se defiende diciendo que él sí ofrece elementos que permiten dirimir racionalmente los conflictos y, por otra parte, que tampoco en la teoría del escocés existen criterios morales universales. Laitinen (1998, 151) señala que Taylor parece estar pensando en criterios "explícitos", aunque en su propia concepción, nuestras intuiciones y evaluaciones apoyadas en el trasfondo moral ofrece criterios "implícitos" – pero no por eso dejan de ser criterios. Nosotros creemos que el error de interpretación se puede expresar más claramente oponiendo criterios "universales" o "externos" a "culturalmente condicionados" o "internos". (El propio Taylor deja en claro esta determinación terminológica en otro pasaje, donde define a los criterios precisamente como "externally defined standards", excluyendo los que Laitinen llama implícitos y nosotros hemos llamado internos [Taylor 1995a, 42]).

La posición de MacIntyre queda más clara en su crítica a las versiones neo-aristotélicas que reconocen bienes no jerarquizables, citada en el párrafo anterior. El filósofo escocés no está reclamando un criterio definitivo que resuelva todos los conflictos morales universalmente, cosa que ambos pensadores rechazan, sino que su pregunta es si Taylor ofrece algún criterio interno, al que una persona pueda racionalmente apelar, para ordenar coherentemente los bienes internos a su marco moral cuando se reconocen tantos como el autor parece hacerlo al enfatizar su diversidad o pluralidad.

Taylor, en cuanto permite reconocer los bienes modernos en función de los cuales la mayoría de nuestros contemporáneos se orientan; pero sí permanece la necesidad de dar una respuesta más clara al interrogante que MacIntyre adelanta.

Una vez que hemos identificado el fondo del desacuerdo, cabe preguntarse en qué medida la disidencia en relación a la unidad y coherencia (o pluralidad y conflicto) de los bienes supone un obstáculo fundamental para una lectura armonizadora de los dos autores. Tomando en cuenta que para ambos el progreso moral es un proceso de aprendizaje y descubrimiento (a través de las prácticas, de la articulación y transformación de mis valoraciones auténticas, todo ello en el marco de un horizonte de significados tradicional o cultural), la imagen del *telos* humano al que aspiramos a llegar es una que debe ser profundizada y rectificada en el curso de nuestra vida – la cual puede ser narrada precisamente como la secuencia de esa búsqueda.[122] Este trabajo de articulación reflexiva y deliberación necesitará sopesar diferentes bienes en todo caso, e incorporarlos en una imagen unitaria del mundo, del hombre y de la propia vida. Esto vale incluso para Taylor, por cuanto él no se resigna a la incoherencia al admitir fuentes morales independientes que puedan entrar en conflictos dilemáticos. La necesidad de acomodar los bienes en cuestión no implica arbitrariedad en la atribución de importancia, sino precisamente un trabajo de razonamiento práctico. Ahora bien, si en ambas propuestas teóricas se admite la posibilidad de reclamos que nos exijan algún tipo de ordenamiento de bienes que podemos no ser capaces (aún, según MacIntyre) de resolver de una única manera, resulta ser que en nuestra fenomenología moral cotidiana la experiencia y el acto de razonar prácticamente no serán tan distintos. Según las dos caracterizaciones, el agente típicamente se encontrará en una situación en la que deba llegar a una conclusión práctica (es decir, una acción) que, siendo siempre corregible, asigne una importancia y ubicación determinada a cada uno de los bienes en juego.

La mayor diferencia será en el ideal nunca plenamente realizado: el modelo de vida buena macintyreano será uno fundamentalmente armónico, mientras que el tayloreano

[122] Esto es así incluso en el caso de MacIntyre, cuya primera formulación –aunque provisional– de una vida buena es aquella dedicada a la investigación de lo que una vida buena debe ser. El razonamiento no es circular, porque en su teoría sí existe ese objeto buscado, sí existen formas de vida que permiten realizar más plenamente nuestra común naturaleza humana. En otras palabras, la búsqueda no es una ilusión autojustificante, sino que hay un objeto real a alcanzar y que le da sentido. Pero si hay un destino –al cual no hay ninguna garantía de llegar efectivamente y, de hecho, en varios pasajes el escocés admite que, desde una perspectiva tomista, aunque no aristotélica, sería inconcebible alcanzar ese punto de perfección en el cual la búsqueda sencillamente concluyera (MacIntyre 2016, 230-231)–, esa imagen de la vida buena jamás podrá prescindir de la actividad de deliberación práctica (y las virtudes asociadas) como una parte central de ella.

será uno que permanezca en un equilibrio inescapablemente tenso entre los bienes incompatibles pero auténticos. En el primero, ciertos bienes modernos no tendrán cabida, al menos en su formulación predominante hoy, mientras que en el segundo sí lo harán. En última instancia, se trata de qué tan congruentemente cada uno de los pensadores puede ofrecer la imagen más completa de una vida buena. Pero dado que ese ideal es antes un postulado teórico que una condición efectivamente asequible en la vida humana –terrena, se podría agregar, como lo hace MacIntyre (2016, 230-231) y probablemente Taylor coincidiría–, las consecuencias prácticas inmediatas son menos dramáticas de lo que podría parecer a primera vista. Desde luego, no pretendemos con esto que las discusiones en torno al ideal de vida buena sean menores en una tradición moral; todo lo contrario: son uno de sus elementos centrales, ya que ordenan el resto del esquema. Pero la distancia entre los dos autores analizados en este punto, si relevante, todavía puede construirse como interpretaciones rivales dentro de una misma tradición filosófica, antes que posiciones verdaderamente irreconciliables. En definitiva, el verdadero desafío será el de llevar adelante el proceso de comparación y debate entre los diferentes modelos del bien, a los efectos de intentar determinar cuál resulta más convincente, cuál resulta más coherente como marco en virtud del cual orientar nuestra vida. Dicho de otra manera, la tarea pendiente es realizar precisamente el tipo de comparación y debate cuyos modos y procedimientos intentamos delinear en este estudio.

Para terminar, sólo queda decir unas pocas palabras acerca de las consecuencias que la imagen del hombre, su racionalidad y las características de su acción traen para las ciencias sociales. En este punto la coincidencia es casi total. Como lo ha mostrado Blakely (2016) de manera comparativa para ambos, y hemos visto más arriba para cada uno por separado, los dos filósofos defienden un modelo de ciencia social hermenéutica, distante de las versiones naturalistas que hoy predominan. Éstas deberían renunciar a la pretensión de expresarse en un lenguaje neutral y puramente descriptivo, atender a los significados e intenciones que constituyen y dan sentido a la acción, resignar la pretensión de poder predictivo y formulaciones nomotéticas. La explicación científica, bajo esta perspectiva, estaría inevitablemente atravesada por las valoraciones implícitas en el esquema conceptual, tanto del sujeto estudiado como del observador. Ello no supone una resignación a todo criterio de objetividad, como sucede en algunas formulaciones posmodernas, sino el reconocimiento –vieja intuición aristotélica– de que el tipo de conocimiento que podemos pretender debe ser el que la naturaleza del objeto

de estudio admita. Con las realidades humanas, constitutivamente formadas por significados e interpretaciones, nunca es posible salir del círculo hermenéutico. Así y todo, sí debemos mantener como norte un ideal de fidelidad en la interpretación de lo que los agentes piensan o sienten, e incluso permanece la posibilidad hallar erróneas determinadas interpretaciones y considerarlas superadas o corregidas por otras. Pero el modo en que esta evaluación de las interpretaciones alternativas pueda realizarse ya nos acerca al tema que estudiaremos en el capítulo 7.

CAPÍTULO 4. COMUNIDAD, TRADICIÓN Y POLÍTICA

En las páginas anteriores estudiamos la concepción que nuestros dos filósofos tienen del ser humano, su identidad, su configuración moral y la estructura de su razonamiento práctico. Sin embargo, hasta ahora tratamos estos temas (provisoriamente) al nivel del individuo. En este capítulo esa imagen antropológica se complementa con su dimensión social. Los marcos conceptuales y valorativos a través de los cuales damos sentido a nuestras acciones y a las de los demás son necesariamente compartidos en nuestra interacción activa con el resto de la comunidad, lo que nos lleva a considerar su construcción social, su vinculación a las prácticas y su carácter histórico. A partir de esta aproximación, presentaremos la descripción y evaluación que cada autor realiza de la transición a la Modernidad y sus efectos positivos o negativos. Finalmente, esbozaremos las consecuencias políticas de las respectivas teorías planteadas, que permiten sostener las críticas a las instituciones y prácticas contemporáneas, así como proponer modelos alternativos.

4.1 MacIntyre. Tradiciones de investigación racional y la política de la pequeña comunidad.

4.1.1 Tradición y racionalidad

La caracterización de las virtudes que introdujimos en el capítulo anterior no estaría completa sin un tercer momento, en el que aquellas cualidades –que hasta este punto debían ser conducentes a la excelencia en una práctica y a su integración en la narrativa completa de una vida– se insertan en el entramado de la comunidad y su concepción moral global. A este sistema coherente de imágenes del mundo y del hombre, principios, valores y modos de razonar MacIntyre denomina “tradición”.

Aunque en *After Virtue* este tema ya figuraba incipientemente, el foco del argumento en esa obra era el estudio crítico de las condiciones de vida modernas y sus consecuencias morales. Se declaraba la adhesión al aristotelismo como la mejor alternativa disponible, pero –como algunos críticos observaron y el propio autor reconoció (MacIntyre 1988, ix-x)– todavía no se ofrecía un desarrollo sustantivo de esta propuesta teórica pretendidamente superior. Es a partir de *Whose Justice? Which*

Rationality? y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* donde MacIntyre intenta exponer de un modo más completo lo que su propia posición supondría y cómo ésta se puede comparar con las corrientes rivales. El aspecto crítico o negativo no desaparece, ciertamente, pero ocupa un lugar relativamente menor que en el primer libro mencionado. Knight observa al respecto que en estos trabajos se puede reconocer dos intenciones paralelas: desarrollar una teoría moral y de la racionalidad práctica sustantiva y, por otro lado, una meta-teoría o teoría de segundo orden que explique cómo las diferentes tradiciones o propuestas de primer orden funcionan en la historia. Desgraciadamente, la parte más discutida de su obra es la meta-teoría. El problema es que la mayoría de los críticos ignoran la parte sustantiva de su teoría o la leen a la luz de la meta-teoría, infiriendo erróneamente consecuencias relativistas y perspectivistas. En cambio, MacIntyre sostendría que su meta-teoría está incompleta sin integrarse con una teoría moral sustantiva. Él no pretende resolver la inconmensurabilidad de tradiciones solamente con la meta-teoría, sino que ésta demuestra que la defensa de la superioridad racional de una de ellas es, en principio, posible (Knight 1998, 16).

La lectura de Knight contribuye a aclarar un malentendido frecuente, pero todavía puede dar pie a otra confusión. Como él mismo reconoce, "esta simplificación no puede sino hacer violencia a la filosofía de MacIntyre" (Knight 1998, 12, la traducción es mía). Como quedará claro a partir de la explicación siguiente, el pensador escocés ni siquiera admitiría una distinción tajante entre estos dos niveles, lo cual es propio de la filosofía analítica contemporánea, que imagina (ilusoriamente) la posibilidad de un punto de vista superior y ajeno a todas las propuestas morales sustantivas, desde el cual evaluar su funcionamiento y sopesar sus respectivas aserciones. En cambio, desde su perspectiva, no podría existir realmente tal cosa como la meta-ética. Cualquier explicación sobre cómo las diferentes teorías emergen y evolucionan será siempre ya parte de una concepción ética sustantiva. Los dos niveles son indiferenciables.

Para comprender adecuadamente este punto, debemos intentar definir qué es una tradición. La dificultad radica en que el propio MacIntyre no ofrece una única definición taxativa que se mantenga constante a lo largo de su obra. Porter (2003) rastrea el uso del concepto en sus obras principales. En *After Virtue* nos decía suscintamente que: "A living tradition then is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition" (MacIntyre 2007, 222). En tanto, en *Whose Justice? Which Rationality?* nos dice que desea recuperar:

> a conception of rational enquiry as embodied in a tradition, a conception according to which the standards of rational justification themselves emerge from and are part of a history in which they are vindicated by the way in which they transcend the limitations of and provide remedies for the defects of their predecessors within the history of that same tradition. (MacIntyre 1988, 7)

Three Rival Versions mantiene un sentido sustancialmente idéntico del concepto.[123]

Que las referidas caracterizaciones son todavía relativamente imprecisas se evidencia en el hecho de que diversos lectores han intentado sus propias definiciones, no siempre completamente coincidentes (Porter 1993, 518; De la Torre Díaz 2001, 22-23; Turner 2003, 88-91; Knight 2005, 260-262; Kuna 2005, 258-259). Sin embargo, De la Torre Díaz (2001, 23-24) identifica cuatro rasgos centrales que las diferentes alusiones a la tradición siempre tienen en común: 1) es un debate o conflicto de interpretaciones, 2) tiene un carácter histórico, 3) está encarnada en comunidades reales, y 4) sólo es posible dentro de ciertos acuerdos fundamentales, aunque estos pueden ser redefinidos a lo largo del tiempo.

Una de las consecuencias de tal ambigüedad es que la identificación y delimitación de una tradición puede resultar problemática. Porter considera que esto es consecuencia de que el autor utiliza la categoría para ordenar e interpretar los datos que sociólogos, antropólogos e historiadores aportan para entender la vida humana. Pero los bordes difusos de la tradición no autorizan a emplear el término de cualquier manera:

> On MacIntyre's analysis of the concept, the identification of a tradition will imply, minimally, that one could give a narrative account of the development of that tradition from its earlier to its later stages by way of ongoing reflection on, and dispute over, shared starting points, probably (but not necessarily) embodied in canonical texts. (Porter 1993, 519)

En la misma línea, De la Torre Díaz (2001, 26) enumera seis clases distintas de tradiciones a las que MacIntyre aplica este rótulo (religiosas, nacionales, estéticas, entre otras).[124] El propio filósofo intenta aclarar un punto similar en una respuesta a sus

[123] Se puede reconocer cambios de énfasis entre los diferentes textos, como el que Porter (2003, 60-64) percibe en la última obra citada, al asimilar la tradición a un arte u oficio (*craft*) y darle un lugar más prominente a la autoridad. Estos datos –algunos de los cuales trataremos más adelante– complejizan y enriquecen la imagen de la tradición, pero no se podría hablar de una alteración radical del sentido del término en la obra madura del autor.

[124] Aunque ciertamente MacIntyre puede haber aludido a estas diferentes dimensiones empleando el mismo término, no creemos que sea fiel a su pensamiento plantearlo en términos de una clasificación

comentaristas, al trazar una distinción entre tradiciones de investigación (*traditions of enquiry*) y las tradiciones sociales o culturales más amplias en que aquéllas se insertan (MacIntyre 1994b, 291). La explicitación de estos diferentes niveles, ausente –o, como mínimo, sólo implícita– en sus libros más importantes, contribuye a echar un poco de luz sobre el asunto, pero no resuelve todas las preguntas. Por el momento, concentrémonos en el concepto de tradición de investigación, como una discusión prolongada en el tiempo y marcada por su historia, entre personas que comparten los primeros principios y encarnadas en comunidades y prácticas concretas. Volveremos sobre el vínculo entre teoría y práctica, así como el papel de la historia en la filosofía macintyreana, en los apartados siguientes.

En todo caso, uno de las proposiciones centrales del sistema de este pensador, como ya hemos visto en el capítulo anterior, es que todo razonamiento (práctico o teórico) tiene lugar siempre dentro del marco de una tradición:

> [T]here is no other way to engage in the formulation, elaboration, rational justification, and criticism of accounts of practical rationality and justice except from within some one particular tradition in conversation, cooperation, and conflict with those who inhabit the same tradition. There is no standing ground, no place for enquiry, no way to engage in the practices of advancing, evaluating, accepting, and rejecting reasoned argument apart from that which is provided by some particular tradition or other. (MacIntyre 1988, 350)

Es decir, dado que no existen parámetros universales y abstractos desde los cuales aproximarse a la realidad, necesariamente nuestro pensamiento (moral, aunque lo mismo sucede en otros campos) va a descansar sobre una serie de presupuestos –no necesariamente explícitos– metafísicos, antropológicos y éticos. Por eso es que el autor hablará de "investigación constituida por la tradición y constitutiva de la tradición" (*tradition-constituted and tradition-constitutive enquiry*). Con esta expresión alude a que la forma correcta de evaluar el progreso de una investigación es situarla dentro de la historia de la tradición a la que pertenece. Es sólo a partir de una serie de interrogantes y discusiones previas (y con el bagaje de la historia de esos desacuerdos y sus resoluciones) que se puede entender las preguntas formuladas y los criterios que determinan cuándo las respuestas son satisfactorias. Al mismo tiempo, la investigación es constitutiva, por cuanto la tradición no es un complejo estático, sino que cada nuevo

---

estricta. Los diferentes aspectos se entrecruzan y pueden superponerse o formar parte de la misma tradición mayor.

aporte, cada interpretación discutida y profundización de los principios que la informan van configurándola, prolongándola y reformándola parcialmente. El argumento de MacIntyre es que esta es la manera correcta de explicar la estructura de cualquier investigación (moral, científica o de otro tipo), aunque puede suceder –y de hecho sucede– que no en todos los casos los participantes sean conscientes de ello o que la tradición misma sea incapaz de reconocerlo. Así sucede, paradigmáticamente, con el liberalismo, como veremos más abajo. En cambio, otras –como la tradición aristotélico-tomista, o al menos eso sostiene el autor– son capaces de autocomprenderse correctamente en estos términos.

Este es precisamente el aspecto "metateórico" de la propuesta del filósofo que identificara Knight más arriba. Y como él advertía, es también aquello por lo que se interesaron (a veces hasta la exclusión del argumento ético sustantivo) muchos de sus lectores. Veamos algunas de las objeciones que este planteo suscitó.

Tal vez la más repetida haya sido la acusación de que el planteo resultaba contradictorio. MacIntyre declara terminantemente que no puede existir una forma de pensar situada fuera de todo compromiso con una tradición teórica, completamente independiente y abstracta, con valor universal. Al mismo tiempo, sostiene que la descripción que acabamos de ver respecto de la estructura narrativa de las tradiciones de investigación, los modos de su evolución en el tiempo a través de conflictos y debates, su vinculación a contextos sociales –lo que ha dado en llamar la "racionalidad de las tradiciones" (*rationality of traditions*)–, todo ello vale respecto de cualquier tradición, incluso si ellas mismas no lo reconocen. Entonces, este componente metateórico parecería ser, también, trans-tradicional, es decir, precisamente un ejemplo del tipo de verdades que el autor sostiene que no deberían existir. Esta observación, muy frecuente entre los comentaristas (Gill 1992, 456-457; Palti 1996, 99-100; Herdt 1999, 534-537), descansa sobre una mala interpretación. Como él mismo debió aclarar, no hay ninguna contradicción en sostener que toda proposición debe comprenderse como situada en el esquema conceptual que una tradición de investigación proporciona, y al mismo tiempo que dichas proposiciones pueden pretender tener alcance universal. Esto es así precisamente porque cada tradición implícitamente trata las aserciones realizadas en el marco de sus propios condicionamientos lingüísticos e históricos como verdaderas – lo cual evidencia también la imposibilidad de ser relativista en este plano (MacIntyre 1994b, 295; 1998e, 246; 1998f, 264).

A partir de lo dicho se puede entender por qué es estrictamente incorrecto tratar por separado a la propuesta ética sustantiva de esta pretendida meta-teoría (Lutz 2004, 59). La exposición respecto de la racionalidad de las tradiciones, cómo toda teoría se configura histórica y narrativamente, y cómo progresa (si es que lo hace), está formulada desde y en términos del aristotélico-tomismo, pero al mismo tiempo pretender ser verdadera y, consecuentemente, una descripción adecuada de cómo funcionan también las demás tradiciones. La gran diferencia entre ellas en este punto es que el propio tomismo es capaz de comprenderse a sí mismo y a las demás en estos términos de tradiciones de investigación, mientras que las otras no son capaces de hacerlo – y ello, en parte, viene a mostrar su superioridad racional (Knight 1998, 25-26; Kuna 2005, 261-262; Smith 2006, 83; Isler 2011, 100-101).[125]

Otra preocupación que varios lectores de MacIntyre han manifestado se vincula al papel de la autoridad en una tradición viva o en buen orden. A partir de *Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* la figura de ciertos textos canónicos y una autoridad empieza a cobrar mayor relevancia en su exposición del funcionamiento normal de una tradición. Hay quienes leyeron este desplazamiento como una deriva hacia el autoritarismo – algo que muchos habían encontrado siempre latente en el concepto de tradición. Porter (2003, 60-67) trata esta evolución e identifica tres tipos de autoridad en la obra del pensador escocés: la de los textos canónicos (que están sujetos a reinterpretación), la del maestro sobre el iniciado (bajo el modelo del oficio, pero que está destinada a terminar cuando el iniciado se convierta él mismo en maestro), y la de una autoridad central de la tradición (necesaria para otorgar cierta coherencia a los acuerdos fundamentales que le dan sentido y evitar que se disuelva). Algunas dificultades aparecen cuando reconocemos que estas tres fuentes de autoridad pueden no coincidir entre ellas. Además, nada impide pensar que la autoridad podría erróneamente reprimir innovaciones conceptuales que habrían permitido a la tradición avanzar, como el caso de Galileo ilustra (aunque MacIntyre lo usa precisamente en un sentido contrario).

Por su parte, Stout (2004, 135-136), citando la crítica de Okin, considera que MacIntyre confunde dos sentidos en que se pude concebir la tradición: uno más acotado, en donde efectivamente existe una deferencia hacia textos y autoridades, y uno más

[125] Esto contribuye a explicar la confusión, que Horton y Mendus (1994, 13) observan, por la que el término tradición en ocasiones designa a cada una de las líneas rivales, pero otras veces parece coextensivo con el tomismo.

amplio, como práctica social discursiva extendida diacrónicamente. La acusación aquí es que el filósofo está ciertamente en lo correcto en considerar que toda investigación se enmarca en una tradición en el segundo sentido, pero éstas no necesariamente exhiben la estructura "tradicionalista" de la primera acepción, como MacIntyre pretende.

Weber (1999, 61-66) enfrenta la crítica de autoritarismo explicando cómo, desde esta perspectiva, en una tradición en buen estado autoridad y discusión se encuentran siempre en una saludable tensión, evitando los peligros del dogmatismo y el escepticismo.[126] D'Andrea (2006, 414-421), por su parte, lo hace centrándose en sus consecuencias políticas, antes que puramente intelectuales – aunque ambas no pueden ir separadas en el sistema macintyreano, como veremos más abajo. Su defensa, en este caso, pasa por resaltar cómo el pensador escocés siempre insistió en la centralidad de la participación de todos los miembros de la comunidad en el debate racional y la toma de decisiones. El mismo MacIntyre escribe:

> Among these questions one is central: under what conditions are individuals able to learn about their individual and common goods, so that questions about the justification of political authority can be asked and answered through rational enquiry and debate? What form of social and political life makes this possible? (MacIntyre 1998e, 247)

Lo dicho no resta toda su fuerza a las objeciones mencionadas antes. Sigue siendo posible que la autoridad, en cualquiera de sus versiones, funcione en un momento dado de manera tal que restrinja vías fructíferas de disenso. Pero esta posibilidad contigente contra la que no hay ninguna garantía[127] se ve atenuada si reparamos en las fuertes exigencias de inclusividad en un debate racional por parte de todos los miembros de una comunidad y/o una tradición, a partir de las inclinaciones democráticas que el autor exhibe desde su juventud. La autoridad misma se ve sujeta a los mismos estándares racionales y debe tolerar el disenso. Su fuerza parece derivar –como en el ejemplo de

[126] Weber da lugar a alguna confusión al tratar la autoridad "de la tradición" (en el sentido de la autoridad moral que la tradición misma tiene para nosotros) con la autoridad como uno o más cuerpos de interpretación autorizada. Hecha esta distinción, su argumento sigue siendo válido.

[127] Todavía más, puede resultar hasta probable. Tengamos en cuenta la dinámica que MacIntyre identifica desde temprano entre práctica e instituciones. Las prácticas sociales deben generar instituciones con estructuras estables que permitan su preservación en el tiempo, pero éstas fácilmente pueden desviarse de sus fines propio y atender a bienes externos a la práctica, corrompiéndola. Si entendemos a la misma tradición de investigación racional bajo el modelo de un oficio o práctica, como el propio autor hace en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, nada impide pensar que este será un peligro frecuente –aunque inevitable– para cualquier tradición (MacIntyre 2007, 194-196; Knight 2005, 262-265).

Abelardo, empleado en *Whose Justice? Which Rationality?*– de la aceptación mayormente voluntaria de los propios participantes de la deliberación común.[128]

En todo caso, la crítica relativa al papel de la autoridad se solapa con otra, también asociada al planteo de que toda investigación se halla siempre tradicionalmente situada: la de conservadurismo. Obviando por el momento la dimensión política de esta discusión, que retomaremos hacia el final de esta sección, en el plano intelectual esta acusación resulta llanamente falsa y descansa sobre una pobre lectura de la obra de MacIntyre. El dato fundamental aquí es que la concepción que el autor defiende de una tradición es una esencialmente histórica y dinámica, susceptible de nacimiento, crecimiento, crisis e incluso desaparición. Frente a otras teorías de la tradición –Turner (2003, 88-91) menciona a Polanyi, Oakeshott, Eliot, Dawson–, MacIntyre opta por una idea de permanente reformulación narrativa por parte de sus miembros, donde se reconoce el conflicto interno y la discusión racional. Explícitamente se distingue de aquella imagen estática: "Polanyi, like Burke, understands tradition as essentially conservative and essentially unitary" (MacIntyre 2006a, 16). La oposición a la imagen de la tradición de Burke se repite en otros lugares, indicando que su propia interpretación de lo que una tradición es debe mucho a Newman (MacIntyre 1988, 353-354; 2007, 221-222).[129] Knight halla una distancia similar entre la noción de MacIntyre y la de Gadamer, la cual sería "unitaria, comunal y cultural", antes que "pluralista, conflictiva y filosófica", como sostiene el escocés (Knight 2005, 262, la traducción es mía; De la Torre Díaz 2001, 111).

Lo que se desprende claramente de todas estas fuentes es que la idea que MacIntyre tiene de una tradición es fundamentalmente la de una empresa de investigación y deliberación filosófica sostenida en el tiempo, siempre marcada por conflictos de interpretación que deben ser superados y, por eso mismo, susceptible de transformaciones[130] (más o menos intensas, pero respetando los primeros principios

[128] Evidentemente, habrá instancias de sanción coactiva por parte de la autoridad –lo cual es especialmente claro en el ámbito de las decisiones políticas–, pero esto no la convierte en una autoridad autocrática ni irresponsable.

[129] No abordaremos aquí la discusión respecto de si esta descripción de la posición de Burke es fidedigna o, como otros han dicho, una sobresimplificación caricaturesca.

[130] En *Whose Justice? Which Rationality?* el autor arriesga un esquema de las sucesivas etapas que una tradición puede llegar a atravesar. "We are now in a position to contrast three stages in the normal development of a tradition: a first in which the relevant beliefs, texts, and authorities have not yet been put in question; a second in where inadequacies of various types have been identified, but not yet remedied; and a third in which response to those inadequacies has resulted in a set of reformulations, reevaluations and new formulations and evaluations, designed to remedy inadequacies and overcome limitations" (MacIntyre 1988, 355).

sobre los cuales se apoyan todos los interlocutores). Es precisamente esta dimensión la que se pretendía iluminar al hablar de "investigación constitutiva de la tradición": nuestras discusiones no solamente están constituidas por la tradición en cuanto partimos de presupuestos y utilizamos conceptos que encuentran su sentido en un marco teórico-práctico preexistente, sino que en el mismo acto de llevar adelante la investigación, intentar resolver los problemas persistentes, proponer soluciones innovadoras o, quizá, reinterpretaciones de aspectos anteriormente no cuestionados estamos configurando la propia historia presente y futura de nuestra tradición (MacIntyre 1990e, 255-256).[131]

Un concepto clave que MacIntyre introduce en este tema es el de "crisis epistemológica" (*epistemological crisis*). Con esto alude a la situación en la que las pautas interpretativas de las intenciones y actitudes de los demás, a partir de sus acciones, que compartimos dentro de una cultura conducen a duda o error radical. En ese momento nos hacemos conscientes de la posibilidad de esquemas alternativos y de que trabajamos dentro de dichos esquemas en primer lugar (MacIntyre 2006a, 3-4). Si bien el autor ilustra el fenómeno con casos individuales en el artículo seminal donde introduce este tema, la proposición más importante es que las propias tradiciones atraviesan etapas de incertidumbre en las que reconocen su propia disputabilidad. El conflicto que desata la crisis puede ser interno, debido a la persistencia de interrogantes irresolubles mediante los recursos teóricos de la tradición, pero también puede existir un conflicto externo entre tradiciones, ya que cada una es siempre susceptible de ser cuestionada por otras (MacIntyre 2006a, 11-14).[132] El autor reconoce que esta concepción de la evolución de las tradiciones a través del conflicto interno y externo debe mucho a las discusiones entre Kuhn, Feyerabend, Lakatos y otros filósofos de la ciencia.

Una consecuencia de vital importancia para despejar algunas de las suspicacias que la afirmación de que todo razonamiento está tradicionalmente enmarcado produce, es que si la tradición debe ser entendida como un sistema siempre sujeto a la discusión y al conflicto, que progresa en el tiempo precisamente a través de la resolución de sus propias dificultades precedentes, tampoco es concebible una tradición que alcance un

[131] Smith (2006, 34-40) confunde el término "racionalidad constitutiva de la tradición" con lo que hemos llamado antes "racionalidad de las tradiciones", es decir, con la estructura general histórico-narrativa que toda tradición tiene y los modos de comparación con otras tradiciones. Evidentemente ambas son parte de la misma perspectiva general de la racionalidad, pero se trata de dos dimensiones distinguibles.

También cabe aclarar que el carácter "constitutivo" de estas investigaciones debería entenderse no en un sentido fundacional, sino reformista-expansivo de la tradición, salvo casos excepcionales.

[132] Habría que decir mucho más acerca de las crisis epistemológicas y las formas de superarla. Retomaremos este punto en nuestra discusión de la comparación entre tradiciones, en el capítulo 7.

punto final de perfección e incuestionabilidad. Toda tradición, considerada en cualquier etapa concreta de su historia debe ser tenida –por sus adherentes, tanto como por quienes no lo son– como falible. MacIntyre insiste sobre este punto en diferentes ocasiones. Es propio de la concepción de la racionalidad de las tradiciones que él quiere defender que, en tanto diálogo continuado, ninguna contribución particular puede clausurar la discusión.

> Personally, from the history of Marxism I learned how important it is for any theory to be formulated so that it is maximally open to the possibility of refutation. Only later on I realized that I could have learned the same lesson from a critic of Marxism such as Karl Popper, or from a pragmatist like Charles Peirce. If a standpoint is not able to be shown, by its own standards, to be discordant with reality, it cannot be shown to be concordant either. It becomes a scheme of thought within which those who give it their allegiance become imprisoned and also protected from the realities about which their beliefs were originally formulated. (MacIntyre 1998f, 259; cfr. 2010, 62-65)

Es fácil apreciar cómo esta misma enseñanza está integrada en su punto de vista epistemológico y metafísico, tal como fue discutido en el capítulo 2. No puede existir una renuncia al concepto de verdad como mayor adecuación a la realidad –que es, precisamente, lo que cada investigación en cada tradición reclama para sí– ya que, de otro modo, no sería posible medir el progreso de la investigación como uno de mayor adecuación o ganancia epistémica. Y para que esto sea posible la tradición (o cualquier de sus estados históricos concretos) jamás puede alcanzar un punto de plena adecuación o verdad absoluta, sino que ésta, permaneciendo como posibilidad teórica, funciona como *telos* de las sucesivas formulaciones parciales y contingentes (Lutz 2004, 47). El reconocimiento de esta estructura histórica y abierta a la falibilidad es, según MacIntyre, el mérito de la tradición aristotélica (MacIntyre 1990b, 39-40), aunque, como venimos viendo en esta sección, es una característica estructural implícita en todas ellas – incluso las que no lo reconocen, y es esta, una vez más, la razón de que el fundacionalismo cartesiano debiera fracasar necesariamente.

De todo lo dicho hasta aquí se desprende que el dogmatismo, aunque ciertamente una posibilidad, no es en absoluto una consecuencia necesaria de pensar la racionalidad y la investigación a partir de la estructura de tradiciones. Éstas mismas están internamente abiertas a discusión, renovación y falsación. E incluso en sus contactos externos con otras tradiciones pueden someterlas a presiones, obligarlas a enfrentar

nuevos interrogantes y a encontrar respuestas innovadoras. Una posibilidad más radical, que estudiaremos en el capítulo 7, es que una tradición se vea racionalmente derrotada o reemplazada globalmente por otra. Pero sin llegar a esos extremos, es indudable que una tradición puede incorporar intuiciones y elementos ajenos para enriquecerse.[133] Evidentemente, esto requerirá que estos elementos originalmente ajenos sean traducidos e incorporados a la tradición de una manera congruente con los principios y esquema conceptual que la definen, pero en todo caso no se puede descartar la posibilidad de un aprendizaje fructífero a partir del encuentro con tradiciones distintas. El propio MacIntyre es un ejemplo vivo de este fenómeno, en cuanto su interpretación de la tradición aristotélico-tomista claramente hace uso de recursos teóricos aportados por pensadores externos a ella.[134] Es precisamente esto lo que ha conducido a las numerosas discusiones en torno a si su teoría es realmente compatible con el aristotelismo o el tomismo. La pregunta crucial es si el filósofo logra demostrar que estos elementos, originalmente desarrollados por otros pensadores, son racionalmente compatibles e integrables dentro de una perspectiva tomista, sin desnaturalizar sus principios y acuerdos fundamentales. Esto mismo, desde luego, será motivo de contención, pero precisamente en ello consiste el tipo de disputa interna a una tradición que MacIntyre busca describir – y en la que entiende estar participando.[135]

4.1.2 El liberalismo como tradición y como negación de la tradición

Si la que venimos describiendo es la condición normal de cualquier tradición moral y social, esta no parece ser la situación general en la actualidad. Al contrario, la famosa imagen de la catástrofe con la que abre *After Virtue* es alegórica del carácter interminable de los debates filosóficos (morales y de otro tipo), producto precisamente de haber olvidado la necesidad de entender los conceptos y argumentos en el marco de la tradición que les da sentido. En cambio, utilizamos indistintamente términos legados

[133] No sólo puede, sino que en muchos casos debe hacerlo. Así sucede con el aristotelismo, que debió ser depurado de sus prejuicios respecto de las mujeres y los esclavos, o enriquecido con la crítica al capitalismo de Marx (MacIntyre 1998e, 250-251).
[134] Knight (1998, 19) menciona a Marx, Weber y Wittgenstein, entre otros. No sería difícil añadir a la lista a Kuhn, Lakatos, Popper, Gadamer, Collingwood y varios más.
[135] Hay quienes leen su biografía intelectual como una confirmación de su propia teoría, donde es la misma reflexión a partir de las premisas que cada tradición le proporcionaba, lo que le permitió reconocer su insuficiencia y la superioridad de otras tradiciones, a las que pasó a prestar adhesión (Lutz 2004, 60). A la inversa, otros ven su aparente eclecticismo como un ejemplo de que se puede ser crítico y reflexivo tomando distancia de las diferentes tradiciones (Stout 2004, 138-139).

de tradiciones distintas, bajo la presunción de que podemos hablar un lenguaje racional universalmente válido y aceptable por todos, con argumentos indisputables. Todo ello es consecuencia del intento fundacionalista de lo que MacIntyre dio en llamar "el proyecto ilustrado", las corrientes filosóficas propias de la Modernidad, aunque otras veces habla simplemente de "liberalismo".

Como ya vimos, la crítica al liberalismo es una constante en la obra de este filósofo desde su juventud, a través de su período marxista y hasta el día de hoy (MacIntyre 1998f, 258). En *After Virtue*, MacIntyre considera al liberalismo como una fuerza esencialmente diluyente de la tradición, que atenta contra la forma aristotélica de pensar y de vivir (consciente de la fuerza de la inserción social y la tradición, la estructura teleológica de la acción, el papel de las virtudes) al fomentar el individualismo, el racionalismo abstracto, la separación hecho/valor, y la compartimentalización social, entre otras características expuestas en el capítulo anterior.[136] Sin embargo, muchos observan un cambio en el tratamiento que le dedica en *Whose Justice? Which Rationality?* (Horton y Mendus 1994, 7-8). Allí, el liberalismo pasa a ser considerado una tradición, si bien una inconsciente de serlo (o que se niega a reconocerlo).

> Thus liberalism, while initially rejecting the claims of any overriding theory of the good, does in fact come to embody just such a theory. Moreover, liberalism can provide no compelling arguments in favor of its conception of the human good except by appeal to premises which collectively already presuppose that theory. The starting points of liberal theorizing are never neutral as between conceptions of the human good; they are always liberal starting points. And the inconclusiveness of the debates within liberalism as to the fundamental principles of liberal justice (see *After Virtue*, chapter 17) reinforces the view that liberal theory is best understood, not at all as an attempt to find a rationality independent of tradition, but as itself the articulation of an historically developed and developing set of social institutions and forms of activity, that is, as the voice of a tradition. Like other traditions, liberalism has internal to it its own standards of rational justification. Like other traditions, liberalism has its set of authoritative texts its disputes over their interpretation. Like other traditions, liberalism expresses itself socially through a particular kind of hierarchy. (MacIntyre 1988, 345, cursiva en el original)

Más adelante, en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, MacIntyre opta por utilizar a la corriente que en líneas generales designa como Enciclopedia como la representante del pensamiento post-ilustrado, al que opone la genealogía nietzscheana y

[136] De la Torre Díaz (2005, 404-405) ofrece un catálogo de críticas al liberalismo que se pueden hallar en el conjunto de la obra de MacIntyre.

su propia tradición tomista. Esto no contribuye a resolver la confusión, puesto que fácilmente puede verse que, aunque muchos de sus rasgos perduren, sería difícil asimilar sin más a la mayoría de las corrientes intelectuales liberales contemporáneas al movimiento enciclopedista. Además, nuevamente la Enciclopedia aparece como una oposición radical a la tradición, aparentemente contradiciendo el carácter tradicional que le había atribuido al liberalismo en el libro anterior.

El ataque al liberalismo es una de las partes más discutidas de la obra de este filósofo. Hay quienes consideran que lo trata superficial y brevemente, aglutinando bajo esta etiqueta a múltiples pensadores, sociedades y prácticas (Stout 2004, 127-128). Para otros, no se puede sostener simultáneamente que el liberalismo es la moralidad dominante y que, en la práctica, funciona de manera emotivista (Mulhall 1994, 218-220); o que es una única tradición y, sin embargo, exhibe el grado de inconmensurabilidad interna que se observa entre kantianos deontológicos y utilitaristas, por ejemplo (Mason 1994, 225-230). Hay quienes admiten que el liberalismo sí puede ser tratado como una tradición, pero incluso en este caso, la caracterización que el autor hace de ella es una sobresimplificación excesiva, que no atiende a los verdaderos acuerdos logrados y a cómo sus bienes sustantivos podrían ser razonablemente defendidos; desde este punto de vista no parecería haber mayor interminabilidad en sus debates que en los de cualquier otra tradición (Gill 1992, 435-437; Mulhall 1994, 210-217; Stout 2004, 129-130).

En respuesta a estas objeciones, MacIntyre ha pulido su argumento, realizando algunas precisiones adicionales. Como vimos en el apartado anterior, distingue tradiciones de investigación de tradiciones sociales y culturales. En este sentido, el liberalismo propio de las sociedades avanzadas es una tradición social y cultural, dentro de la cual se insertan varias tradiciones de investigación (utilitarista, kantiana, de los derechos naturales, contractualista, etc.). Él no pretende afirmar que cada una de éstas sea incoherente internamente, pero sí son inconmensurables entre sí. Sin embargo, lo que caracteriza al liberalismo como marco general es que admite y acomoda esta incoherencia y desacuerdo interno, al tiempo que rechaza otras variantes de tradiciones de investigación: las no individualistas y/o teleológicas (MacIntyre 1994b, 290-3). De este modo, habría que reconocer cómo cada una de estas diferentes tradiciones de investigación internas al liberalismo contribuye, en su pretensión (e incapacidad) de alcanzar reglas morales universalmente válidas y apodícticas, a producir los efectos sociales de compartimentalización y emotivismo moral que ellas mismas no desearían.

Pero todo ello permite reproducirse al sistema social en su conjunto, manteniendo sus jerarquías y prácticas sociales.

En una entrevista, consultado acerca del status del liberalismo, responde:

> We need to distinguish the culture of liberal individualist modernity at large from liberalism as a changing body of theory, expressing the practice of a set of theorists who have handed on, while reformulating, the doctrines of liberalism from the eighteenth century to the present. There has of course always been a close, if complex, relationship between these two, but they are not the same. Earlier liberal thinkers were avowed enemies of tradition. In 1865 Sidgwick declared to Oscar Browning, 'History will have in the future less and less influence on Politics in the most advanced countries. Principles will soon be everything and tradition nothing, except as regards its influence on the form.' This earlier liberal theorizing was the expression of modes of social, political and economic practice which in what Sidgwick called 'the most advanced countries' often enough dissolved tradition and deprived many ordinary people of its possibilities. But at the same time liberalism as theory embodied itself in a continuing and now often dominant tradition of enquiry, and recent liberal thinkers have to some degree recognized this. So there is no basic incompatibility between the account of the anti-traditional character of liberal culture in *After Virtue* and in my *Gifford Lectures* and the account of the development and nature of the liberal intellectual tradition as a tradition in *Whose Justice? Which Rationality?* But I would have done better to make clear the relationship between these. (MacIntyre 1998g, 271)

Respecto de la interminabilidad o no del debate y las posibilidades de un consenso racional en materia moral, dirá que los acuerdos aparentes no son más que superficiales, ya que no descansan sobre una visión compartida del bien (MacIntyre 1990c, 349-351). Desde luego que existe debate –algo que nunca negó–, pero este debate es necesariamente estéril, debido a que los interlocutores apelan a estándares incompatibles de racionalidad.

En definitiva, los acuerdos prácticos resultan de un juego de poder acotado a ámbitos específicos, dada la carencia de criterios morales generalmente compartidos – lo cual, además, vuelve al plano académico irrelevante. Las instituciones post-ilustradas fracasan porque no permiten la existencia de una arena donde la discusión racional se pueda dar y resultar en un acuerdo susceptible de traducirse en comportamientos políticos. Y en los ámbitos académicos donde esa discusión sí se da, la misma resulta impotente, debido al desacuerdo general y a su intraducibilidad práctica (MacIntyre 2006b, 184-185).

En todo caso, parece necesario admitir que la crítica de MacIntyre al liberalismo es uno de los aspectos más sugerentes de su teoría y al mismo tiempo uno de los que mayor desarrollo necesita. Como él mismo reconoce, no queda siempre claro qué o quiénes (y en qué nivel del análisis, si la tradición cultural dominante, o una de las tradiciones teóricas de investigación que en ella proliferan) son los sujetos de atribución de esas características. Por ejemplo, cuando afirma que los principales defectos del liberalismo son (1) la incapacidad para fundar racionalmente las pautas morales, lo que lleva a la fragmentación moral, donde cada individuo confecciona arbitrariamente su propia lista de valores, y (2) que al rechazar un *telos* humano e insistir en la neutralidad de las instituciones públicas se está impidiendo la consecución de un bien esencialmente social (Yepes Stork 1990, 87-88), puede interpretarse que (1) es una propiedad de la tradición u orden social liberal a pesar de las intenciones de los teóricos liberales, mientras que (2) es una propiedad de cada una de las diferentes tradiciones de investigación que lo habitan y sostienen explícitamente esta posición.[137]

Mientras que muchos de los defectos que el autor identifica en los órdenes sociales y tradiciones teóricas modernos –la exclusión de ciertas concepciones sustantivas del debate público en aras de una declarada neutralidad, la imposibilidad de una demostración racional universal con carácter fundacional, el individualismo ontológico y metodológico, la separación entre hechos y valores, entre tantos otros– han despertado una importante aceptación y resuenan en varios de sus lectores, lo cierto es que una descripción más matizada y profunda acerca de cómo las diferentes tradiciones de investigación contribuyen al orden social moderno (incluso, en ocasiones, de manera inconsciente o como consecuencia no deseada) y en qué sentido se puede llamar a unas y otro liberales[138] sigue siendo una deuda pendiente, a pesar de la asiduidad y

[137] El problema se complejiza al reconocer que el liberalismo, en cuanto tradición, efectivamente sí presupone alguna definición sustantiva del bien y que algunos de sus teóricos (Rawls, Rorty, Stout) han llegado a tomar consciencia de ello (MacIntyre 1988, 346). En este caso, ¿de qué exactamente toman consciencia? ¿De una concepción del bien que todos ellos comparten, en cuanto miembros de la tradición liberal, a pesar de pertenecer a diferentes tradiciones de investigación – algo que posiblemente estos pensadores no estarían dispuestos a admitir? Adicionalmente, esto parece contradecir su afirmación de que no existe una concepción sustantiva del bien en la práctica moral de las sociedades liberales (MacIntyre 1990c, 349-351). Ciertamente no puede ser que la haya en la teoría, pero no en la práctica, ya que es precisamente una cualidad del sistema social la de reproducir esas mismas estructuras y éste es el bien que presuntamente se ha reconocido como propio del liberalismo.

[138] Una posibilidad consonante con el diagnóstico histórico macintyreano sería considerar liberales a estas diferentes corrientes en cuanto son herederas de la aspiración ilustrada a fundar reglas morales racionales universalmente aceptables. Pero él mismo está dispuesto a condenar al Romanticismo, el hegelianismo y el propio marxismo por ser, también ellos, hijos de la Modernidad y, de algún modo, herederos de la Ilustración –aunque reaccionen contra ella– y no parece razonable calificar a estas corrientes como liberales.

constancia de las referencias críticas al liberalismo en el curso de su producción intelectual.

A pesar de todo ello, no han faltado comentaristas que resaltaran cómo la teoría del propio MacIntyre es en cierto sentido propia de la Modernidad y mucho más compatible con el liberalismo de lo que él querría admitir. Estas son, en realidad, dos aserciones distintas. Por un lado, hay quienes destacan la deuda del autor hacia corrientes modernas, especialmente el Romanticismo[139] (Stout 2004, 134-135), aunque también otras influencias como la del marxismo, la filosofía de la ciencia del siglo XX y el llamado giro lingüístico son mencionados. A pesar de que la narrativa del filósofo identifica al advenimiento de la Modernidad con su metafórica catástrofe, no cabe duda de que abreva en intuiciones y desarrollos de pensadores modernos, que difícilmente podría haberla articulado teóricamente de la misma manera en períodos anteriores. El historicismo –en el sentido que tiene dentro de su sistema– es uno de los rasgos que, como vimos, muchos notaron que no estaba presente en las fuentes aristotélicas a las que MacIntyre declara adherir (De la Torre Díaz 2001, 78). Sin embargo, no parece tratarse de una dificultad insuperable. Él mismo admite muchas de estas influencias, como no podría ser de otra manera. En su planteo, no hay mayor dificultad en que una tradición (o sus partidarios) aprendan e innoven a partir de sus encuentros con otras, rivales. Ciertamente la versión del tomismo que este filósofo desea defender es una que sólo resulta concebible teniendo en cuenta todo el desarrollo histórico de la tradición y sus respuestas a los desafíos que se le han ido planteando desde dentro y desde fuera.[140] La verdadera pregunta es qué tan convincente resulta la amalgama, si se encuentra que aquellos aspectos novedosos pueden ser razonablemente formulados en términos de la tradición tomista sin desnaturalizar sus principios o, incluso más, si algunos de esos elementos no están ya implícitos en dichos principios, aunque no se los hubiera desarrollado del mismo modo en otros contextos.

Similar, aunque ligeramente más problemática, es la posición que considera que MacIntyre es no sólo moderno, sino hasta liberal, en algún sentido. Así lo entienden quienes resaltan el papel central que la autonomía para debatir y criticar tienen en su

[139] En general, muchos analistas percibieron el debate liberal-comunitarista como una reedición del enfrentamiento Ilustración-Romanticismo. Aunque no cabe duda de que hay algunas afinidades, MacIntyre busca distanciarse de dicha corriente, por las razones que veremos en el apartado 4.1.4.

[140] Cabe agregar, que tampoco cree estar innovando en este punto. En su opinión la propia tradición aristotélica ya implicaba su situación histórica, aunque él mismo no fuera consciente de dicha historicidad (MacIntyre 2007, 147). Lo que el desarrollo de la tradición y su contacto con teorías modernas aportó es poner en relieve este rasgo.

sistema (Hinchman 1989, 650-652; Pinkard 2003, 191), su apreciación de la tolerancia y el pluralismo (Porter 1993, 514-516; Isler 2011, 102-104). Estos comentaristas nuevamente afirman que MacIntyre es realmente, lo reconozca o no, un pensador moderno e incluso (según algunos, como Porter e Isler), liberal. No obstante, quienes así lo consideran parecen estar cayendo en el mismo error que se le podría atribuir al autor escocés: asimilar de manera simplista la tolerancia, la aceptación del pluralismo y la capacidad crítica con el mote "liberalismo". Una vez más, el peso del argumento pasa por el modo en que estos valores sean justificados y defendidos. En su teoría, esto se intenta a través de conceptos internos a la tradición tomista: algún grado de autonomía y capacidad de distancia –que nunca será una separación plena de la tradición, un punto de vista "desde ningún lado", en la famosa expresión de Nagel– son precisamente cualidades del razonador virtuoso, y esa misma capacidad crítica es lo que mantiene viva y en buen orden a la tradición. La tolerancia y el respeto a la pluralidad de opiniones –en cierta medida, que no es exactamente la misma que en las sociedades liberales que critica– son una condición del funcionamiento del tipo de comunidades que propugna e intenta justificarlos como requisitos derivados de la ley natural, como veremos en el apartado 4.1.5. Como se puede apreciar, este pensador intenta integrar los mencionados valores a la tradición tomista y afirma que varios de ellos se desprenden naturalmente de los presupuestos fundamentales de ésta. Bien es posible que algunas de estas dimensiones hayan recibido una menor atención en los contextos sociales donde se desarrolló la teoría, y que solamente hayan cobrado su importancia actual bajo el efecto de las transformaciones modernas, pero ello no los convierte automáticamente en conceptos y valores ajenos o antitéticos a las tradiciones rivales de la liberal.

4.1.3 Teoría y práctica social; el peso de la historia

Hemos mencionado que una de las características de las tradiciones es el existir encarnadas en las prácticas sociales de alguna comunidad concreta, antes que como una moralidad abstracta, planteada desde la racionalidad pura. En este apartado profundizaremos un poco más en la relación entre estos planos.

Se trata aquí de una enseñanza que MacIntyre declara haber aprendido del marxismo:

> Furthermore, it was Marxism which convinced me that every morality including that of modern liberalism, however universal its claims, is the morality of some particular social group, embodied and lived out in the life and history of that group. Indeed, a morality has no existence except in its actual and possible social embodiments, and what it amounts to is what it does or can amount to in its socially embodied forms. So that to study any morality by first abstracting its principles and then studying these in isolation from the social practice informed by them is necessarily to misunderstand them. (MacIntyre 1998f, 258)

Poco más adelante, en la misma entrevista, reconoce una deuda similar hacia Collingwood:

> From a mcthodological point of view, it is today clear to me that while I was writing *A Short History of Ethics* I should have taken as a central standpoint what I learned from R. G. Collingwood: that morality is an essentially historical subject matter and that philosophical inquiry, in ethics as elsewhere, is defective insofar as it is not historical. (MacIntyre 1998f, 261)

Y antes que ellos, Vico fue el primer en enfatizar la esencial encarnación de toda filosofía moral en la vida de grupos históricamente situados (MacIntyre 2007, 265-266). Estas declaraciones reflejan una posición que se reitera constantemente a lo largo de la obra madura del autor. Todos los libros principales que se podrían considerar parte del proyecto *After Virtue*,[141] intentan una exposición que combine simultáneamente evolución histórica de las tradiciones analizadas y de las sociedades específicas en que aquéllas nacen y se desarrollan.

Resulta imprescindible, por lo tanto, comprender adecuadamente la naturaleza de la relación y de los elementos que la componen. En primer lugar, debe quedar claro que MacIntyre no los trata como dos aspectos independientes, conectados sólo contingentemente.

> In fact, of course, moral concepts change as social life changes. I deliberately do not write "because social life changes," for this might suggest that social life is one thing, morality another,

[141] *A Short History of Ethics*, a pesar de las deficiencias que el mismo autor identificara retrospectivamente, ya exhibía una clara y explícita preocupación por conectar historia social y filosofía moral (1998a, 1-2). Por el contrario, hay quienes observan que la reapropiación de una concepción biológico-metafísica del hombre en *Dependent Rational Animals* lo conduce a formular sus proposiciones en términos más abstractos y universales, aparentemente perdiendo peso la tradición y la esencial historicidad que siempre atribuyó a cualquier enunciado teórico. A esto MacIntyre responde que en esa obra está trabajando desde dentro del marco conceptual de la tradición tomista, por lo que lo puede dar por supuesto, sin tener que explicitar su historia – como sí es necesario en sus otros trabajos, donde debe enfrentarlo al de otras tradiciones rivales (Graham 2003, 36-37; Porter 2003, 43).

> and that there is merely an external, contingent causal relation between them. This is obviously false. Moral concepts are embodied in and are partially constitutive of forms of social life. (MacIntyre 1998a, 1)

Las críticas que este enfoque suscitó obligaron al autor a responder directamente a este tema en la postdata a la segunda edición de *After Virtue*. Allí insiste, entre otras cosas, en que: "[m]oral philosophies are, before they are anything else, the explicit articulations of the claims of particular moralities to rational allegiance" (MacIntyre 2007, 268). Y en otro lugar destacaba, a la inversa, que las prácticas morales de cualquier persona ordinaria –esto es, no filósofos profesionales– ya presupone la verdad de algún punto de vista teórico particular, incluso antes de que ellos mismos los puedan articular sistemáticamente (MacIntyre 1998c, 149). Así es que práctica y teoría moral forman un todo complejo, antes que dos entidades separadas. Sí se puede hablar de una precedencia de la práctica moral en un contexto social frente a una filosofía moral sistemáticamente desarrollada y expuesta,[142] pero la práctica social misma no puede existir como algo separado de los conceptos y valoraciones que permiten darle sentido y que están implícitos en el lenguaje que posibilita participar de ella, aunque sus presupuestos y corolarios lógicos no hayan sido aún expuestos de manera completa y ordenada. En consecuencia, toda persona ordinaria está llamada a desarrollar algún tipo de actividad reflexiva y filosófica[143] –evidentemente, sin ser necesario convertirse en algo parecido a un filósofo profesional– que le permita participar y prestar su adhesión racional a las prácticas en que se inserta en el curso de su vida, o criticarlas y modificarlas si lo considera necesario (1998c, 140-142).

En cualquier caso, estas aclaraciones no despejan todos los interrogantes. Annas (1989, 394) identifica dos formas alternativas de entender la relación entre tradición filosófica y contexto social: la que llama "tesis de la comprensión histórica" solamente implica que una adecuada interpretación de cualquier autor o teoría debe tener en cuenta el contexto histórico en que la misma se desarrolló, mientras que la "tesis de la localización esencial" implica la aserción más fuerte de que la propia tradición existe con su encarnación social y, por ende, prospera o cae con dicha configuración histórica. En su opinión, MacIntyre oscila entre una y otra postura de manera tácita, lo cual genera

[142] Recordar las etapas que el autor sugería para entender la emergencia de una tradición. Ver más arriba, nota 130.

[143] Su éxito en esta tarea dependerá en buena medida de las oportunidades y recursos que su contexto social le brinda (1998c, 148-149). Lo mismo hemos explicado en el capítulo 3, al discutir la dimensión social del hombre.

confusiones y debilidad en su argumento. Especialmente le interesa atacar la segunda tesis, que haría incomprensible, entre otras cosas, cómo más de una tradición puede existir en el mismo contexto socio-histórico o cómo una tradición puede ser relevante una vez que éste ha desaparecido – como se podría decir, por ejemplo, del aristotelismo tras la caída de las polis griegas.

Si bien la crítica de Annas deja en evidencia la opacidad de lo que la posición del autor escocés efectivamente conlleva, su construcción dicotómica de las opciones no deja lugar a una posición intermedia que, creemos, sería más fiel a su planteo. Es indudable que la conexión entre historia y tradición va más allá de una mera tesis interpretativa – la cual ciertamente está implícita. El filósofo considera que la teoría moral puede iluminar nuestra práctica actual y contribuir a adherir racionalmente a ella, reformarla o abandonarla. Pero la tesis que Annas llama de localización esencial parecería tener el resultado paradójico de volver irrelevante a cualquier filosofía nacida en un contexto histórico pasado, cosa que evidentemente no puede ser lo que MacIntyre está sugiriendo, dado su énfasis en que dicha tradición está viva y sigue siendo nuestra mejor opción racional. La respuesta de MacIntyre es que la descripción aristotélica de las prácticas sociales, siendo adecuada o verdadera, revela una estructura que éstas siempre tienen. Y en cuanto un modo esencialmente humano de actuar cooperativamente, las prácticas tienen una notable capacidad de supervivencia y regeneración, pudiendo persistir e incluso florecer en ambientes hostiles, como lo es la cultura liberal moderna. En consecuencia, todos aquellos que participan de prácticas sociales ordenadas (es decir, que no hayan sido completamente corrompidas por su atención a bienes externos) ya habrán adquirido o podrán adquirir el esquema aristotélico de racionalidad práctica y el resto de la teoría moral asociada. Toda persona común que participe en prácticas es ya un aristotélico en potencia, aun cuando no sea capaz de explicar su propia moralidad en esos términos – y pueda ser impedido de hacerlo por las estructuras sociales y alternativas filosóficas disponibles (MacIntyre 1998a, xi-xii; 1998c, 147; Yepes Stork 1990, 3). La solución, si la aceptamos, parece situarnos en una posición intermedia entre las dos tesis enunciadas por Annas: cualquier tradición moral debe interpretarse a la luz de su vinculación con el contexto práctico (no sólo de su origen, sino lo que significaría hoy adherir racionalmente a la misma) y esto siempre implica un correlato social, pero las tradiciones –o, al menos, la aristotélica–[144]

[144] No queda claro si esto vale exclusivamente respecto del aristotelismo debido al carácter verdadero de su teorización acerca de la estructura (¿universal?) de las prácticas sociales. Sin embargo, el liberalismo

parecen poder recrearse o adaptarse a condiciones nuevas, en la medida que puedan disponer algún espacio de práctica social que encarne los principios y valores que la definen (como hizo la aristotélica en la cristiandad medieval y presuntamente puede hacer hoy).[145]

Por su parte, Graham también dedica un capítulo al tema de la vinculación entre filosofía e historia en la obra de MacIntyre y le atribuye tres proposiciones: 1) que la filosofía moral no puede ignorar la evolución de la historia social si pretende perseguir sus propios fines satisfactoriamente; 2) que la investigación filosófica puede afectar el curso de la historia social; y 3) que la adecuación del pensamiento filosófico es ella misma producto de la historia (Graham 2003, 12). Más allá de la exposición que este intérprete procede a realizar, los primeros dos ítems deberían ser ya fácilmente comprensibles en función de lo dicho en este apartado.[146] En pocas palabras, resultaría imposible comprender adecuadamente cualquier propuesta teórica moral sin atender a sus encarnaciones prácticas y el tipo de contexto en que nace, que le da sentido y al cual pretende explicar o transformar. Esta transformación puede operar a través de desplazamientos semánticos en los conceptos y valores utilizados o cambios en los criterios de racionalidad, lo cual permitiría concebir nuevos cursos de acción y así generar nuevas prácticas o modificar las existentes. Desde luego, no hay una direccionalidad causal clara; también podría suceder que las transformaciones advengan antes en las posibilidades materiales y secundariamente repercutan en la teoría, que

---

también parece haberse podido adaptar teóricamente a los cambios sociales de los últimos tres siglos; independientemente de que para MacIntyre esta sea una historia de decadencia moral, efectivamente la tradición liberal ha logrado una adaptación teórico-práctica que garantiza su reproducción en el tiempo.

[145] De la Torre Díaz (2001, 52) aborda esta misma objeción de Annas, pero su respuesta nos parece incompleta, ya que solamente admite la tesis de la localización esencial, sin reconocer que una tradición puede tener encarnaciones sociales marginalmente variables - aunque evidentemente manteniendo prácticas e instituciones que de algún modo respondan y materialicen los mismos principios. Esto es vital, ya que es lo que permite las sucesivas encarnaciones de una tradición como la aristotélico-tomista a lo largo de la historia.

[146] Cabe destacar que Graham no se limita a formular las tres proposiciones mencionadas, sino que analiza cada una y presenta algunas dudas o cuestionamientos. No pretendemos desarrollar aquí una respuesta en profundidad a cada una de ellas, pero parte del peso de su argumento descansa sobre el modo en que la filosofía moral como actividad académica puede o no impactar en (y verse impactada por) la historia social. Más allá de que en algunos casos, como el de la Ilustración escocesa que el propio Graham cita, MacIntyre efectivamente cree que los filósofos y la universidad pueden tener un efecto mucho mayor y más directo sobre el resto de los miembros de esa sociedad –y, a la inversa, en casos como el contemporáneo la práctica profesional de la filosofía estará marginalizada–, creemos que la pregunta está mal formulada. En la teoría macintyreana el esquema conceptual es interno a y está presupuesto en las prácticas; las transformaciones sociales no pueden darse sin una correspondiente alteración o innovación conceptual. Ésta podrá ser efectivamente articulada por los filósofos más tarde o más temprano, y tener un mayor o menor impacto, pero la filosofía académica no es el único (ni, quizás, el principal) plano de injerencia de los conceptos morales sobre la práctica – aunque sí uno indudablemente relevante para el autor, como veremos en el capítulo 5.

refleje la nueva situación social. Pero tal vez lo más fiel al sistema del autor escocés sea abandonar esta dicotomía entre realidad material y filosofía moral, por cuanto se trata, como vimos, de una realidad compleja en la que las diferentes dimensiones aparecen entremezcladas. La pregunta sobre la precedencia sencillamente pierde sentido: los cambios en las prácticas van de la mano de alteraciones en la comprensión de las mismas, e incluso si no son absolutamente simultáneos se retroalimentan recíprocamente en un orden no preestablecido.

El tercer punto enunciado por Graham –y comentado por muchos otros lectores de MacIntyre– hace referencia al funcionamiento interno de las tradiciones, según lo estudiamos en el primer apartado de este capítulo. La pretensión de superioridad racional de una teoría moral no puede ser vindicada por apelación a un criterio de racionalidad neutral, puesto que algo así no existe: todo criterio de racionalidad y procedimiento para determinar la validez de una proposición o teoría es interno a determinada tradición. La consecuencia de esto es que será precisamente la historia de la tradición la que permitirá a sus partidarios sostener la racionalidad de su adhesión. Si una tradición se ha desarrollado en el tiempo, superando los diferentes desafíos y crisis epistemológicas que se le plantearon, tanto interna como externamente (por contacto con tradiciones rivales) y a pesar de las transformaciones sociológicas que pueden haber tenido lugar, esa tradición aparece así racionalmente vindicada. Así, el estudio de la historia de la filosofía es el modo correcto y una parte imprescindible de hacer filosofía moral misma (MacIntyre 1984a). Esto nos acerca al tema de la comparación entre tradiciones rivales, que una vez más diferimos para el capítulo 7. Por el momento, lo que importa reconocer es que es la historia de la tradición intelectual y del éxito o fracaso de sus correspondientes modos sociales de vida lo que la justifica, y no su estado actual por sí mismo. En uno de los ejemplos más empleados por el autor, reconocer a la ciencia natural contemporánea como la tradición teórica más racional hasta el momento en ese campo y merecedora de nuestro asentimiento no es otra cosa, según MacIntyre, que mostrar cómo ésta logró superar los defectos de tradiciones científicas rivales. Lo mismo se puede decir de las tradiciones morales, aunque veremos más adelante que esta asimilación no está exenta de controversias.[147]

[147] La peculiar posición de este pensador en torno a la relación entre teoría, práctica y sus respectivas historias ha dado lugar a varias otras críticas que no podemos abordar aquí. Mencionemos simplemente que hay quienes consideran que, a pesar de sus declamaciones, en su análisis sustantivo muchas veces distorsiona la verdadera historia de las tradiciones que analiza (Annas 1989) o que ni siquiera atiende

4.1.4 Lo que las comunidades políticas pueden ser (y el Estado no es)

La estrecha relación y dependencia mutua de la teoría y la práctica expuestas en el apartado anterior resaltan la necesidad de atender al modo y ámbito en que las tradiciones encarnan socialmente. Es aquí donde cobra protagonismo la noción de "comunidad", cuyo uso es ubicuo en la obra de MacIntyre. Ya presente en sus escritos anteriores, a partir de *After Virtue* su centralidad se vuelve indiscutible. Con todo –y, quizá, sorprendentemente– el autor en ningún lugar ofrece una definición del término y aquellas agrupaciones humanas a las que identifica de este modo varían notablemente.

> This interrelationship of the virtues explains why they do not provide us with a number of distinct criteria by which to judge the goodness of a particular individual, but rather with one complex measure. The application of that measure in a community whose shared aim is the realization of the human good presupposes of course a wide range of agreement in that community on goods and virtues, and it this agreement which makes possible the kind of bond between citizens which, on Aristotle's view, constitutes a *polis*. That bond is the bond of friendship and friendship is itself a virtue. The type of friendship which Aristode has in mind is that which embodies a shared recognition of and pursuit of a good. It is this sharing which is essential and primary to the constitution of any form of community, whether that of a household or that of a city. (MacIntyre 2007, 155)

Aunque esta cita se enmarca en la discusión de su teoría de las virtudes, de lo dicho se sigue que la comunidad, en la concepción de MacIntyre, es aquel grupo de personas orientado hacia la persecución de un bien común y cuyas prácticas, consecuentemente, están inspiradas por –y permiten la adquisición de– las virtudes o excelencias necesarias para la obtención de dicho bien.

Esta idea global de una comunidad política en la cual enraíza la concepción moral compartida se repite en *Whose Justice? Which Rationality?*, donde cada tradición estudiada tiene su correlato sociológico: la *polis* griega del aristotelismo, los reinos y los monasterios medievales del agustinismo, la sociedad crecientemente comercial que ya amenaza con disolver los sentidos y valores comunitarios en la Ilustración escocesa. No obstante, en sus diferentes obras esta idea convive con numerosos ejemplos de comunidades menores y con otros fines específicos, a las que no distingue claramente.

---

realmente a las prácticas e instituciones sociales concretas de la época, limitándose a una historia intelectual pura (Palti 1996, 100).

Así, encontramos que tilda de comunidades a la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu (MacIntyre 2007, 221), comunidades religiosas (MacIntyre 2007, 252), de inmigrantes de una misma nacionalidad, lingüísticas (MacIntyre 1985, 7-8; 2006a, 36), compañías de pescadores, cooperativas agrícolas, escuelas, clínicas, vecindarios y pequeños pueblos (MacIntyre 2006b, 39).

De este modo, la noción básica de comunidad parece confundirse con la de comunidad política. La característica fundamental y definitoria de poseer una concepción compartida y perseguida en común del bien, tal como veíamos en el pasaje citado más arriba, resulta aplicable en todos los casos, pero la diferencia radica que aquellas comunidades menores que la política no podrían estar orientadas al bien total de la vida, al bien humano como tal, sino sólo a bienes parciales que pueden contribuir y formar parte de aquél. En cualquier caso, la propia tradición aristotélica siempre reconoció una multiplicidad de comunidades de pertenencia, aunque incorporadas en otras progresivamente mayores, entre las cuales la comunidad política es la mayor o "perfecta", que engloba y ordena a las demás. No hay razones para pensar que esta pluralidad escalonada de comunidades implique *a priori* problemas teóricos para el pensador escocés.

El intento de precisar el uso del término se complejiza incluso más si consideramos que en *Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* también se refiere a "comunidades de investigación racional". Con esta denominación, antes que a un tipo completamente distinto de comunidad, parece estar enfatizando el hecho de que, dado que toda comunidad se apoya en una concepción compartida del bien y de los valores necesarios para conseguirlo, y que estos significados comunes se articulan en alguna tradición filosófico-moral definida, en cada comunidad se conservan los recursos teóricos que posibilitan dicha comprensión común de sí mismos y de la vida humana en general.

Ello no significa, desde luego, que todos los miembros de la comunidad posean un conocimiento erudito de la tradición filosófica que informa sus prácticas cotidianas. Sin embargo, sí es deseable que logren adquirir una capacidad reflexiva que podríamos llamar filosófica, al menos en grado suficiente como para ser capaces de reconocer la concepción del bien que los guía y de dar razones de sus elecciones al enfrentarse con alternativas (MacIntyre 1998c, 149).

En última instancia, aunque MacIntyre no da una única definición de la actividad política, considera que entenderla en términos aristotéico-tomistas implica tratarla como

una forma de razonamiento práctico: aquél por el cual se ordenan los bienes de las diferentes prácticas en función de una visión compartida del bien humano y de las virtudes que son necesarias para alcanzarlo. Este conjunto de recursos y condiciones necesarias para lograr el bien de los miembros de la comunidad –incluyendo la práctica misma de deliberar al respecto– constituye lo que en esta tradición se ha llamado "bien común".

> According to this conception of the common good the identification of my good, of how it is best for me to direct my life, is inseparable from the identification of the common good of the community, of how it is best for that community to direct its life. Such a form of community is by its nature political, that is to say, it is constituted by a type of practice through which other types of practice are ordered, so that individuals may direct themselves towards what is best for them and for the community. (MacIntyre 1998e, 241)

Y en otro lugar sentencia: "to reason together about the common good is to reason politically" (MacIntyre 1999, 140). Como Murphy (2003, 163) observa, la práctica política es una intensamente cognitiva, puesto que sus bienes internos son los de la deliberación acerca de las prácticas y la vida común. Claro está, no se trata de una actividad puramente intelectual; en cuanto razonamiento práctico sus conclusiones serán decisiones y acciones concretas sobre la comunidad. Pero la deliberación misma, su reproducción y promoción serán componentes esenciales del bien común (MacIntyre 1998e, 242-243). Knight lo sintetiza de la siguiente manera:

> Understood as a practice itself, politics involves creating and sustaining communities in which people can practise cooperative reasoning about common goals so that their other practices can be rationally related to one another. It is through political activity in coordinating practices, as well as through theoretical enquiry, that rationalities internal to practices may be articulated into something greater. (Knight 1998, 24)

Claro que no toda configuración social favorece el desarrollo de estas capacidades deliberativas ni proporciona los espacios institucionales para llevarlas adelante – esta es una de sus frecuentes acusaciones hacia la sociedad liberal. En efecto, en sus constantes ataques al Estado liberal moderno y las formas políticas que lo sostienen uno de los aspectos más criticados es que una actividad política del tipo que acabamos de describir sencillamente no puede tener lugar. Esto se debe, entre otras cosas, a la enorme

pluralidad de concepciones morales inconmensurables que contiene dentro de sí. Aquí las diferentes facetas del análisis de los apartados anteriores se conjugan: la esterilidad del debate moral contemporáneo, provocado por el olvido y/o rechazo de la lógica tradicionalmente constituida de cualquier investigación, conduce a la respuesta liberal de aplicar reglas morales derivadas de una racionalidad pretendidamente universal e imparcial; sin embargo, el carácter ideológico de esta representación se revela en que, de hecho, el Estado ejerce su poder a través de una estructura burocrática que sistemáticamente excluye ciertas concepciones alternativas del bien –por ejemplo, aquellas como la tomista, que incluyen en su definición del bien común una práctica deliberativa sustantiva de todos los ciudadanos– y se justifica a partir del conocimiento técnico de una ciencia social naturalista. La actividad política contemporánea se convierte en mera negociación de intereses o juego de fuerzas; una "guerra civil llevada adelante por otros medios" (MacIntyre 2007, 253; Lipinski 2014).

Hemos visto en el capítulo 3 cómo los roles que cumplimos en cuanto miembros de la comunidad configuran mi identidad y esto se podía apreciar especialmente en los casos antiguos y medievales, donde la comunidad cumple ese rol integral para la vida humana. Por oposición, las sociedades liberales modernas se autointerpretan como simplemente ofreciendo la arena en la cual cada individuo podrá perseguir su propia concepción del bien (MacIntyre 2007, 172). Lo que no es –y no puede ser– es la expresión de un consenso moral genuino de la comunidad, y esto debilita la propia lealtad racional de sus miembros, cuyas razones para sacrificarse por un Estado tal aparecen poco claras (MacIntyre 2007, 254). La compartimentalización de la práctica moral, que funcionaba en otros niveles de la vida cotidiana, también alcanza a la política, la cual debe jugar entonces con reglas distintas de las aplicables al ordenamiento unitario de cualquier vida personal. En ocasiones apela a un esquema valorativo y en otras, a otros, en un balance incoherente entre las pretensiones de los diversos grupos que conforman el Estado (MacIntyre 1998e, 245).

Ahora bien, una advertencia importante que MacIntyre hace en más de una ocasión es que de lo expuesto no debemos extraer la conclusión de que lo que es necesario es hacer del Estado una comunidad política aristotélica, imbuyéndolo de una concepción unitaria y coherente del bien común (y del bien humano, que va de la mano). Esta es una de las grandes diferencias que lo separan del movimiento comunitarista, en su versión más políticamente activa de promoción – y también de la visión romántica de la

Nación como una comunidad, que está en su base.[148] Dadas sus dimensiones espaciales y demográficas, así como el insoslayable hecho de la pluralidad de concepciones morales que alberga, no se puede proyectar en el Estado-Nación los valores y modos de participación de la comunidad local (MacIntyre 1999, 142). Pretender hacerlo resultaría en una imposición arbitraria de una concepción del bien determinada sobre muchas personas y grupos que no lo comparten y que no habrían podido participar en su formulación a través de una discusión racional, e incluso generaría un daño para quienes adhirieran a esa concepción, la cual sería distorsionada y desacreditada en la dinámica de las instituciones modernas. De allí el filósofo extrae la paradójica conclusión de que, si bien la neutralidad estatal liberal es una ficción ideológica –dados sus resultados excluyentes y la carestía de fundamento racional suficiente para los principios según los cuales opera–, el Estado, en su forma actual, no podría abandonar su (pretendida) neutralidad sin consecuencias autoritarias, por lo que se debe resistir a cualquier intento por su parte de encarnar los valores sustantivos de alguna comunidad (MacIntyre 1998b, 302-303; 2006b, 213-214).

Si el Estado-Nación no puede ser el *locus* de la actividad política deliberativa que MacIntyre considera imprescindible, ¿dónde hemos de buscarla? Su respuesta es: en las comunidades locales, de pequeña escala; en aquellas donde todavía es posible llevar adelante una práctica social informada por una misma imagen moral del bien humano. En la explicación que sigue será conveniente diferenciar entre dos niveles del argumento. Por un lado, debemos preguntarnos qué comunidades subsisten hoy y cuál debería ser su actitud política en el contexto de la sociedad liberal contemporánea, tema que reemerge frecuentemente en diversos trabajos. Por otro, podemos pensar en un plano más puramente prescriptivo qué características debería poseer una comunidad política idealmente para poder cumplir el papel que él les atribuye en la tradición aristotélico-tomista, es decir, qué podría llegar a ser en el mejor de los casos, en un futuro previsible; este punto de vista se encuentra más plenamente desarrollado en el libro *Dependent Rational Animals*, así como algunos otros artículos donde realiza aclaraciones adicionales. La dificultad radica en que el mismo MacIntyre no suele

[148] Knight (2005, 271) identifica tres puntos de contraposición entre el aristotelismo macintyreano y lo que denomina comunitarismo: 1) su realismo y universalismo epistemológico, aunque salvada su manifestación particularista-histórica, mientras que el comunitarismo sería relativista; 2) MacIntyre es perfeccionista y racionalista moral, pero inclusivo (en esto difiere de Aristóteles), mientras que el comunitarismo, acá también, sería sociológicamente-relativista y elitista; 3) es un perfeccionista político, juzgando que no toda comunidad por sí misma es valiosa y debe ser conservada, como sí dirían otros comunitaristas.

explicitar esta distinción y muchas veces se confunden o entrecruzan ambas líneas argumentales.

La primera perspectiva está claramente representada en las palabras finales de la primera versión de *After Virtue*. La misma famosamente concluía con un llamado a construir comunidades locales capaces de conservar la vida moral e intelectual de la tradición en el marco de esta "Edad Oscura" en la que estamos inmersos –esto es, la hegemonía liberal, disolvente de las prácticas y tradiciones morales–, del mismo modo que los monasterios habían hecho frente a un trance similar, épocas atrás (MacIntyre 2017, 263). Esta actitud inaugura una política de resistencia o de autodefensa por parte del tipo de comunidades ejemplificadas más arriba –de granjeros o pescadores, fábricas, laboratorios, estudios, hospitales, escuelas, etc.– en protección de los bienes compartidos frente a las lógicas administrativas manipulativas típicas del Estado liberal y la economía capitalista. Estos son los espacios comunitarios actualmente disponibles donde las personas podrían todavía hoy cultivar la virtud y el razonamiento práctico en el sentido premoderno (Knight 1998, 23-24; D'Andrea 2006, 396). Esta estrategia es la posibilidad remanente tras el abandono de la esperanza marxista de una transformación global del sistema político-económico.

Algunos de los casos históricos de comunidades que MacIntyre ha utilizado para ilustrar su teoría de la resistencia son: los tejedores manuales de Lancashire y Yorkshire que intentaron resistir a la revolución industrial, los tejedores silesianos del Eulengebirge que inspiraron las esperanzas de Marx (MacIntyre 1998d, 231-232), las comunidades mineras galesas cuyo modo de vida está informado por una ética del trabajo en la mina de carbón, la práctica del rugby y las virtudes de la lucha sindical, cooperativas de granjeros en Donegal, pueblos mayas en Guatemala y México, así como algunas ciudades-Estado de la Antigüedad (MacIntyre 1999, 143).[149]

Por su parte, en una sucinta exposición en *Dependent Rational Animals*, el pensador escocés nos da una idea de las dimensiones que tiene en mente:

> Neither the state nor the family then is the form of association whose common good is to be both served and sustained by the virtues of acknowledged dependence. It must instead be some form of local community within which the activities of families, workplaces, schools, clinics, clubs

[149] Knight (2005, 268), después de presentar esta enumeración de ejemplos, observa significativamente que se trata de comunidades que en todos los casos fracasaron en su oposición al avance del Estado y el capital.

dedicated to debate and clubs dedicated to games and sports, and religious congregations may all find a place. (MacIntyre 1999, 135)

Todo parece indicar que en el pasaje citado MacIntyre está pensando en algo similar a lo que hoy solemos denominar municipios. En la misma obra, el autor enumera tres condiciones que estas comunidades políticas locales deberían poseer, aunque reconociendo que las formas precisas que éstas adopten variarán con la cultura y la historia de la comunidad en cuestión:

First they must afford expression to the political decision-making of independent reasoners on all those matters on which it is important that the members of a particular community be able to come through shared rational deliberation to a common mind. So there will have to be institutionalized forms of deliberation to which all those members of the community who have proposals, objections and arguments to contribute have access. And the procedures of decision-making will have to be generally acceptable, so that both deliberation and decisions are recognizable as the work of the whole.

Secondly, in a community in which just generosity is counted among the central virtues the established norms of justice will have to be consistent with the exercise of this virtue. No single simple formulation will be capable of capturing the different kinds of norm that will be necessary for different kinds of just relationship. Between independent practical reasoners the norms will have to satisfy Marx's formula for justice in a socialist society, according to which what each receives is proportionate to what each contributes. Between those capable of giving and those who are most dependent and in most need of receiving –children, the old, the disabled– the norms will have to satisfy a revised version of Marx's formula for justice in a communist society, "From each according to her or his ability, to each, so far as is possible, according to her or his needs" (*Critique of the Gotha Program, I*). (…)

Thirdly, the political structures must make it possible both for those capable of independent practical reason and for those whose exercise of reasoning is limited or nonexistent to have a voice in communal deliberation about what these norms of justice require. And the only way in which the latter can have a voice is if there are others who are able and prepared to stand proxy for them and if the role of proxy is given a formal place in the political structures. (MacIntyre 1999, 129-130)

Citamos el pasaje en extenso, debido a que es una de las raras ocasiones en que MacIntyre ofrece una caracterización un poco más concreta de lo que su propuesta política implicaría, dado el rechazo de las instituciones y prácticas estatales

modernas.[150] Como se puede apreciar, la primera y tercera condiciones configuran un tipo de democracia deliberativa. Aunque no se puede afirmar que sea en absoluto incompatible con un sistema de representación –de hecho, lo prevé expresamente para el caso de las personas más dependientes–, sí exige algún grado importante de involucramiento y participación por parte de todos los razonadores prácticos independientes. No resulta claro qué tipos de canales institucionales tiene en mente el autor, pero la posibilidad de participar aportando razones al debate público requeriría un ámbito de discusión más intensiva que el de los mecanismos de democracia semidirecta a los que estamos habituados. Tanto más porque la discusión debe regirse por criterios racionales de investigación moral, cosa imposible sin ciertas reglas y formas institucionales. Desde luego, el ejercicio de la racionalidad práctica en la deliberación será siempre imperfecto, aunque perfectible a lo largo del tiempo. La política no sería así una de conflicto, como lo es en el Estado moderno, aunque también aquí algún grado de conflicto será inevitable –volveremos sobre ello en breve–, pero el diseño institucional buscará minimizarlo antes que incentivarlo (MacIntyre 1999, 144).

Por su parte, la segunda condición combina el criterio meritocrático de distribución (justicia como merecimiento), que el autor toma de la tradición aristotélica, con la cristalización institucional de los valores de la solidaridad y la generosidad, más propios de sus influencias agustinianas y tomistas. Así, el criterio general de atribución sería el dela contribución hecha a la comunidad –aunque no realiza aquí mayores aclaraciones–, existiendo simultáneamente alguna forma de lo que hoy llamamos sistema de seguridad y previsión social, aplicable a quienes se encontraran en una situación de dependencia.

---

[150] En *Politics, Philosophy and the Common Good*, un ensayo dedicado a esclarecer varios aspectos de su teoría política, ofrece una enumeración alternativa (pero no contradictoria) de condiciones que las comunidades deben cumplir: "We have then identified two sets of characteristics that must be possessed by any society in which there is a possibility of rational political justification, and with it of rational politics: first, it must have a large degree of shared understanding of goods, virtues, and rules and, secondly, it must be a relatively small-scale society whose relationships are not deformed by compartmentalization. But there is also a third set of conditions to be satisfied. The deliberative and other social relationships of such a society are systematically violated by some of the most notable effects of large-scale so-called free market economies (see on this the Introduction to the second edition of *Marxism and Christianity*). (…)

Genuinely free markets are always local and small-scale markets in whose exchanges producers can choose to participate or not. And societies with genuinely free markets will be societies of small producers – the family farm is very much at home in such societies – in which no one is denied the possibility of the kind of productive work without which they cannot take their place in those relationships through which the common good is realized. Such societies can never of course aspire to achieve the levels of economic and technological development of advanced modernity. But from the standpoint of those who give their allegiance to such societies the price to be paid for limitless development would involve a renunciation of their common good" (MacIntyre 1998e, 249-250).

Agrega, además, otro requisito: las diferencias económicas no deberán ser demasiado grandes, puesto que ello tiende a producir conflictos de intereses y atenta contra la comprensión de las relaciones sociales en términos de bien común (MacIntyre 1999, 144). Además, la escala pequeña de las comunidades conllevará una escala también reducida del mercado. Si esto supone una renuncia al crecimiento exponencial que los grandes mercados del capitalismo globalizado permiten y, por ende, una menor riqueza material, el filósofo cree que este sería un precio más que razonable a cambio de mantener las condiciones que posibilitan una comunidad política donde se desarrolle una deliberación racional en orden al bien común (MacIntyre 1998e, 249-250).[151]

Así esbozado el modelo de comunidad que su teoría exige, MacIntyre es consciente de que no es previsible la desaparición del Estado en el futuro inmediato, con lo que debe sugerir alguna pauta para tratar con él. Aquí acusa cierta dualidad respecto de la necesidad de beneficiarse del contacto o mantener una prudente distancia. Ya en *After Virtue* advertía sobre el peligro de que las comunidades que sobreviven y conservan prácticas y una tradición moral que las informa participaran en la política estatal contemporánea:

> Even however in such communities the need to enter into public debate enforces participation in the cultural *mélange* in the search for a common stock of concepts and norms which all may employ and to which all may appeal. Consequently the allegiance of such marginal communities to the tradition is constantly in danger of being eroded, and this in search of what, if my argument is correct, is a chimaera. (MacIntyre 2007, 252)

En *Dependent Rational Animals*, también reconoce que la relación con el Estado-Nación sigue siendo importante para aquellos que busquen practicar una política de las virtudes, aunque sólo sea por sus enormes recursos y capacidad coercitiva; hay algunos bienes y servicios que sólo él parece ser capaz de proporcionar por el momento. Pero las comunidades deben aproximársele sospesando los costos y beneficios de involucrarse con él. La imagen más adecuada para representarlo es la de una gigantesca compañía de servicios (MacIntyre 1999, 131-132). La misma actitud de desconfianza hacia el Estado se repite en varios otros pasajes, en algunos casos para recomendar la abstención (MacIntyre 2006b, 155; Yepes Stork 1990, 91) y en otros para admitir una necesaria pero cautelosa interacción con el Estado, intentando salvaguardar la mayor autonomía

[151] Ver la nota 150.

posible (MacIntyre 1998e, 252; MacIntyre y Dunne 2002, 14-15; MacIntyre 2006b, 213-214).

Como se puede ver, la prescripción de una relación suspicaz y puramente instrumental con el Estado vale tanto para las comunidades menores y marginales que hoy pueden resistir a la lógica erosiva del mundo moderno, como para las hipotéticas comunidades políticas de un futuro no tan lejano. Esta actitud ha despertado críticas no solamente en el campo liberal, objeto de sus ataques –lo cual sería esperable–, sino también dentro del tomismo. Osborne (2008) le recrimina no tomar en cuenta la distinción aristotélico-tomista entre sociedades completas (perfectas), como pueden serlo la *polis* antigua y el Estado moderno, y sociedades incompletas (imperfectas). Desde su punto de vista el filósofo escocés está asignándole a sociedades incompletas, como "lugares de trabajo, escuelas, parroquias, clubes deportivos, sindicatos, clases de educación para adultos y similares" las funciones que en esta tradición sólo puede cumplir una sociedad mayor.[152] Por su parte, en un agudo trabajo, Hibbs (2004) analiza la postura teórico-política de MacIntyre y señala que el proyecto de comunidades locales que todavía requieren de los recursos estatales es problemático: ¿qué criterio de justicia empleará el Estado para la distribución de recursos económicos entre las comunidades, el uso de la fuerza coactiva, la legislación? Concluye que el abandono desesperanzado del Estado liberal es apresurado y que sería preferible abocarse a la más realista tarea de su reforma. En un sentido similar, Sehnert (2012) considera que dentro de la propia teoría aristotélica, MacIntyre podría hallar recursos teóricos para justificar el Estado contemporáneo, por ejemplo, a través de un modelo federal que atribuyera cierta autonomía a las comunidades o unidades subnacionales.

No cabe duda de que estos comentaristas plantean dudas pertinentes. La objeción de Osborne puede ser enfrentada apelando a una distinción de los dos momentos del análisis como la que venimos utilizando aquí, entre las posibilidades de resistencia en comunidades pequeñas y marginales en la sociedad contemporánea y el ideal de lo que una comunidad política mayor (aunque todavía local y de pequeña escala) debería ser para ajustarse a los requisitos de la tradición tomista, tal como MacIntyre los entiende. Pero este esquema de dos momentos diferenciables tampoco puede ser aplicado con excesivo rigor, ya que se correría el riesgo de perder de vista la natural continuidad que

[152] Este mayor no se define solamente por el tamaño. El criterio de una sociedad perfecta es que posea todos los medios necesarios para lograr su bien común propio y el de todas las sociedades imperfectas que la componen.

existe entre ellos. Algo como esto intenta mostrar el filósofo escocés en su obra más reciente, *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Aunque no es un libro centralmente abocado a la política, dedica algunas secciones a resaltar la conexión necesaria entre las exigencias del Estado y el mercado modernos y sus imposiciones estructurales sobre la capacidad de reflexión moral de las personas –algo de lo que ya hemos hablado–, y también expresa cómo una formación ética en la tradición aristotélica no puede ir separada de su inserción en una práctica y una comunidad política. Los ejemplos que ofrece aquí son los de una cooperativa de pescadores daneses y una asociación comunal en la favela de Monte Azul, en San Pablo, Brasil (MacIntyre 2016, 176-183). Lo que estos casos contemporáneos muestran es cómo ciertas comunidades informadas por prácticas compartidas, un bien común y una dinámica de toma de decisiones deliberativa e inclusiva logró (frágilmente) cumplir en parte las condiciones de una comunidad política para permitir y promover al desarrollo humano integral de sus miembros. Ambas comunidades comienzan siendo más similares a los casos que aquí hemos ubicado en el primer momento, el de la resistencia, pero con el tiempo logran tomar en cuenta y contribuir a un bien común que excede el mero aspecto laboral o educativo y se aproxima a un bien común político. Aquí también se hace presente esa relación tensa, de negociación y en parte de oposición a las fuerzas del Estado y el mercado. Desde luego, no se trata de comunidades política perfectas, tales como las que MacIntyre imaginaba en *Dependent Rational Animals* y en las otras fuentes que hemos analizado. Con todo, lo que el autor pretende ilustrar es cómo a partir de la conservación y el desarrollo de prácticas compartidas y una tradición moral común que las informa se abre la posibilidad de una actividad mayor, arquitectónica, como la política lo es para Aristóteles.

No todos los interrogantes quedan resueltos. Varias de las preguntas de Hibbs y Sehnert siguen siendo pertinentes y aguardan una respuesta que MacIntyre no ha proporcionado hasta el momento. Él es consciente de las limitaciones de su proyecto positivo y en su defensa aduce que considera que no se puede diseñar desde la filosofía un plano o modelo único y preciso, el cual jamás sería aplicado fielmente en la práctica. Por el contrario, es de las mismas luchas, conflictos y en diálogo con otros que se deben construir prácticamente las expresiones institucionales locales adecuadas para la concepción del bien que se esté persiguiendo (MacIntyre 2006b, xi). Por lo demás, si el conjunto del plantea aparece excesivamente utópico, en más de una ocasión MacIntyre declara que aspirar a algo rupturista en ese grado es necesario si se reconoce las

falencias estructurales de nuestra situación actual y se desea recuperar un modelo moral y político radicalmente distinto (MacIntyre 1998e, 252). "These are of course Utopian standards, nor too often realized outside Utopia, and only then, as I have already suggested, in flawed ways. But trying to live by Utopian standards is not Utopian…" (MacIntyre 1999, 145).

Antes de terminar este apartado, consideremos otra de las dimensiones cruciales de la concepción macintyreana de la comunidad política que ha desatado críticas y preocupación. El autor reitera una y otra vez que una condición de un debate racional es que haya suficiente homogeneidad entre los participantes. Esta es una consecuencia obvia del diagnóstico que hemos visto a lo largo de este capítulo respecto de cómo los criterios de racionalidad son internos a las tradiciones y cómo el debate moral moderno es interminable precisamente por la superposición incoherente de conceptos, reglas y criterios remanentes de tradiciones rivales. Dado que es imposible pensar en una unidad moral a gran escala en un mundo irremediablemente diverso y globalizado, sólo la comunidad pequeña puede ofrecer suficiente coincidencia en los presupuestos como para llevar adelante una deliberación colectiva fructífera (MacIntyre 1983b, 591; 1990c, 344-345; 1998c, 270; 2006b, 39).

No es difícil ver cómo esta descripción puede despertar temores de autoritarismo y conservadurismo (Nussbaum 1989; Wokler 1994, 125-126; Moreno del Río 2001, 201-202; Hibbs 2004, 359-361; D'Andrea 2006, 421-425). La tradición mayoritaria dentro de las comunidades macintyreanas parecería dejar poco espacio para las minorías y los disidentes. Estas acusaciones son paralelas a aquellas que abordamos en el apartado 4.1.1 respecto de las tradiciones, que también aparecían a primera vista, para algunos observadores, como unidades monolíticas que reprimirían cualquier crítica. La respuesta en el caso de la comunidad no es sino el correlato de la que se dio en aquel momento.

Señalamos más arriba que, en buena medida, el recurso a las comunidades de dimensiones reducidas era una condición necesaria para poder desarrollar una deliberación práctica racional, que es precisamente en lo que consistía la actividad política según la definición de MacIntyre. Esto evidentemente requiere un grado de acuerdo en los principios que informan la discusión, pero al mismo tiempo también se debe notar que otra condición de una deliberación política racional es que todos aquellos que formen parte de la comunidad y se vean afectados por estas decisiones tengan voz y voto en el debate (MacIntyre 1998e, 248; Kavanagh 2012, 7-8; Knight 2005, 271). Incluso se puede decir más: el mismo fenómeno de la comunidad como

unidad organizativa sólo es valioso en cuanto permite este tipo de prácticas y la adquisición de las virtudes necesarias para alcanzar el bien común de sus miembros. Malinterpretar esto es un error del comunitarismo del que MacIntyre desea distanciarse, del mismo modo que lo hiciera de la pretensión de imbuir al Estado de valores sustantivos:

> It is therefore a mistake, the communitarian mistake, to attempt to infuse the politics of the state with the values and modes of participation in local community. It is a further mistake to suppose that there is anything good about local community as such. The relatively small-scale character and the face-to-face encounters and conversations of local community are necessary for the shared achievement of the common goods of those who participate in the rational deliberation needed to sustain networks of giving and receiving, but, absent the virtues of just generosity and of shared deliberation, local communities are always open to corruption by narrowness, by complacency, by prejudice against outsiders and by a whole range of other deformities, including those that arise from a cult of local community. (MacIntyre 1999, 142)

Al mismo tiempo, también rechaza la visión romántica –que está en la base de la línea comunitarista mencionada– de una nación con una herencia cultural unitaria y una única voluntad, que atribuye a Herder y Heidegger, pero no a Aristóteles (MacIntyre 1998e, 241; 1994b, 302-3). Aclara que, aunque las comunidades locales que defiende pueden y suelen compartir una tradición cultural, esto no es imprescindible ni esencial. Lo que importa es que compartan ciertos estándares de racionalidad y concepciones básicas que les permitan participar de una tradición de investigación racional, que siempre puede poner en cuestión la interpretación anterior (MacIntyre 1998e, 241).[153]

Ya dijimos que la propia tradición, si está en buen estado, es una atravesada por discusiones y críticas internas, siempre consciente de su propia falibilidad. La comunidad refleja esta cualidad y es una siempre abierta a la discusión. La necesidad de acuerdo fundamental es menos una imposición arbitraria que una condición lógica de

[153] Esta acotación es notable porque parece dejar de lado los diferentes sentidos en que se puede entender la tradición (tal como mencionáramos en el apartado 4.1.1) para enfatizar esencialmente su carácter de tradición de investigación racional. El elemento definitorio pasa a ser el de los recursos teóricos que permiten llevar adelante la elaboración en torno al bien humano y sus correspondientes imágenes del hombre y del mundo. Es curiosa la disociación respecto de lo que llama cultura, ya que él mismo acepta que cualquier tradición debe ser expresada en un lenguaje particular y en un esquema institucional social particular. Sin embargo, lo que busca poner de relieve aquí es que en las tradiciones, tal como él las concibe, prima la dimensión crítico-reflexiva. Esto es lo que verdaderamente las define, antes que una pura aceptación irracional de la cultura heredada; con lo cual ésta misma puede ser puesta en cuestión, analizada e incluso reformada (así como la tradición aristotélica pudo adaptarse del griego al latín, de la *polis* al *regnum* y de estas formas a su persistencia actual).

posibilidad para llevar adelante una deliberación racional. Por eso MacIntyre insiste en que encuentra mucho más restrictivo y esclavizador un esquema institucional en el cual, bajo la guisa de la tolerancia y la neutralidad, sencillamente se clausure estructuralmente la posibilidad de la deliberación moral sustantiva, como entiende que sucede en la sociedad liberal contemporánea (MacIntyre 1998e, 250). Así, pues, un grado suficiente de consenso básico en torno a la tradición moral compartida no es una alternativa inferior frente al pluralismo liberal, sino que es la única alternativa que permitiría el desarrollo de nuestra dimensión de racionalidad moral y política colectiva.

Dicho esto, el pensador intenta mostrar que en comunidades relativamente homogéneas como estas también hay lugar para las voces minoritarias. En una comunidad como la que él imagina, con amplios acuerdos en relación al bien común y al bien humano en general, no solamente se debe tolerar a los individuos o grupos con opiniones fundamentalmente diferentes, sino que se debe entrar en discusión con ellos y considerar seriamente qué se puede aprender de su posición, aunque esta sea minoritaria (MacIntyre y Dunne 2002, 18-19; Kavanagh 2012, 6-7).

> It will therefore be crucial not only to tolerate dissent, but to enter into rational conversation with it and to cultivate as a political virtue not merely a passive tolerance, but an active and enquiring attitude towards radically dissenting views, a virtue notably absent from the dominant politics of the present. (MacIntyre 1998e, 251)

En un ensayo dedicado precisamente al tema de la tolerancia reflexiona sobre la tensión entre estas dos exigencias. Por un lado, la práctica de la discusión racional exige que todas las voces sean oídas y, en ese sentido, la tolerancia es ciertamente deseable, pero no es un valor absoluto; también son necesarias ciertas exclusiones de opiniones en materias que la comunidad da por decididas y cuya indefinición atentaría contra el desarrollo del debate en el marco de la concepción del bien que lo informa. Así, la tolerancia será una actitud virtuosa o no según el caso, lo mismo que la intolerancia. Pero es cada comunidad local la que debe llegar a la conclusión de qué modos de expresión u opiniones serán admitidas o excluidas dentro de ese ámbito de deliberación; no le corresponde al Estado imponerlos –ya vimos que, a pesar del carácter ficticio de la neutralidad estatal, es una ficción que debe ser mantenida– sino a los espacios locales, y no por medios coercitivos, sino simplemente no tomando esas opiniones o no

permitiendo que quienes las sostienen ocupen ciertos cargos centrales en la comunidad, como en escuelas o universidades (MacIntyre 2006b, 220-223).[154]

En definitiva, el pensador imagina comunidades en las que haya un acuerdo mayoritario en la concepción del bien y la tradición moral que informan las prácticas de la comunidad, como condición lógica de una deliberación política fructífera, y donde también haya tolerancia hacia minorías disidentes, las cuales deben ser oídas y sus argumentos tratados seria y racionalmente, a los efectos de aprender lo que se pueda de ellas. Al mismo tiempo, habrá ciertos puntos de vista radicalmente contrarios a la moralidad predominante que podrían ser excluidos como incompatibles con un razonamiento práctico defendible – aunque estos casos previsiblemente serían relativamente puntuales y su presencia pondría en cuestión los acuerdos mínimos de la moral de la comunidad, como sucede con el antisemitismo en el ejemplo que propone MacIntyre; la exclusión no derivaría simplemente del ser diferentes respecto de la opinión mayoritaria.[155]

4.1.5 Derecho natural y derechos humanos

Un tema vinculado a las prácticas e instituciones políticas es el del Derecho. La crítica de los derechos aparece tempranamente en la producción intelectual de MacIntyre.[156] El blanco de sus ataques son los llamados "derechos humanos", sucesores conceptuales de los "derechos del hombre" o "derechos naturales" del siglo XVIII. Él reconoce la existencia de los derechos conferidos a una persona determinada por la ley positiva y la costumbre; a lo que se opone es a aquellos derechos subjetivos que se le atribuyen a cada individuo por su mero carácter de tal, sin calificación ni consideración de su ubicación espacio-temporal. Aunque este punto apenas recibe algún desarrollo en

[154] Esta conclusión puede aparecer como radicalmente antiliberal. Irónicamente, el caso que MacIntyre utiliza como ejemplo es el de la prohibición legal de la negación del Holocausto en Alemania, un Estado moderno incuestionablemente liberal. El escocés rechaza estas leyes a partir de su oposición a que sean las agencias estatales las que censuren cualquier opinión, pero al mismo tiempo sostiene que ninguna comunidad local debería tolerar el antisemitismo en el curso de sus deliberaciones y este tipo de actitudes deberían ser excluidas del modo que hemos dicho.

[155] En una breve introducción del pensador a un libro colectivo acerca del problema del mal, indica que éste deriva precisamente de la soberbia: de la voluntad de imponer mi/nuestra voluntad por el simple hecho de que es mía/nuestra, aunque cause daño a otros. Aunque refiriéndose a un tema diferente del que aquí tratamos, dicho pasaje refleja la importancia que MacIntyre asigna a la discusión abierta acerca del bien y el mal, antes que a una mera conservación o reproducción de la opinión mayoritaria (MacIntyre 2006c).

[156] En este apartado sigo de cerca la esquematización de Stibora (2013), quien realiza uno de los estudios más exhaustivos en torno a la evolución de la crítica a los derechos en la obra de MacIntyre.

su primera época, el autor hace propia la crítica marxista a los derechos individuales de *La cuestión judía*. Éstos no hacen más que reforzar una concepción ahistórica del hombre abstracto, separado de la sociedad, radicalmente individualista y egoísta, es decir, el sujeto apropiado del sistema capitalista dominante y su ideología liberal burguesa (Stibora 2013, 219-222).

A partir de *After Virtue*, las diferentes líneas argumentales reciben un tratamiento mayor y más sistemático. La mayoría de ellas serán continuadas y refinadas en las obras posteriores, por lo menos hasta fines de la década siguiente. La primera afirmación crítica es la de que los derechos sencillamente no existen: son ficciones (De la Torre Díaz 2005, 364; García Pino 2001, 10-11). Para sostenerlo, afirma que ninguno de los intentos teóricos de demostración de los mismos hasta el momento ha sido capaz de ofrecer una prueba concluyente. Esta consideración, por sí sola, ha provocado numerosas reacciones. Por un lado, MacIntyre no analiza las incontables teorías de derechos que existen, sino que apenas menciona a unos pocos pensadores, y aún respecto de ellos no suele extenderse demasiado. Por otro, se ha observado que el que no existan pruebas concluyentes de que algo existe no es demostrativo de su inexistencia, lo que constituye una falacia de ignorancia (Shreder-Frechette 2002).

Sin embargo, la advertencia de MacIntyre es más compleja que eso. El razonamiento se apoya en todo el edificio de su crítica a la Modernidad. Una vez que desapareció el marco cosmovisional que permitía partir de una concepción compartida del hombre y del bien, se hizo necesario encontrar otro fundamento sobre el que apoyar la existencia de los derechos. Como ésta ya no podía asentarse en ninguna definición sustantiva, debió apelar a la intuición, o bien a presupuestos formales, abstractos y universales al modo kantiano.[157] En la misma línea, fiel al carácter histórico de su investigación, encuentra que en ningún idioma antiguo ni medieval existía un concepto equivalente al de derechos tal como se lo entiende en el mundo moderno occidental. En

[157] La teoría que él considera más potente en esta dirección es la de Alan Gewirth, la cual (en una presentación necesariamente sobresimplificada) se desarrolla como sigue: todo agente racional debe desear cierta libertad y bienestar que son precondiciones de su acción *qua* agente racional; independientemente de las preferencias individuales, dicha libertad y bienestar serán considerados bienes, en la medida que son condición necesaria de la obtención de otro bien; en tanto hay necesidad de ellos para el ejercicio de la agencia racional se sigue que existe un derecho a ellos; como estas mismas características y condiciones son compartidas por todos los seres humanos, todos ellos deben poseer estos mismos derechos. La respuesta de MacIntyre es que de la proposición de hecho de que existe una necesidad no se sigue lógicamente la proposición normativa de que existe un derecho a aquello que es necesario. Con todo, la crítica no resultó concluyente y la teoría de Gewirth no carece de adherentes (Walters 2003).

uno de los párrafos más citados por los estudiosos de este tema –más por su efecto retórico, que porque refleje acabadamente la postura del autor– nos dice:

> From this it does not of course follow that there are no natural or human rights; it only follows that no one could have known that there were. And this at least raises certain questions. But we do not need to be distracted into answering them, for the truth is plain: there are no such rights, and belief in them is one with belief in witches and in unicorns. (MacIntyre 2007, 69)

Un criterio similar lo lleva a negar también la presunta autoevidencia de los derechos humanos. Si lo fueran efectivamente en algún sentido relevante, los mismos habrían sido evidentes también para las otras culturas y en cualquier otro momento histórico, lo cual no parece verificarse. Es más, la notable evolución que la comprensión de los derechos humanos ha sufrido a lo largo de los últimos tres siglos en cuanto a su extensión y alcance contribuyen a probar que se trata mucho menos de una realidad autoevidente cuanto de una ficción aprendida y enseñada.

Como los demás conceptos morales, el de los derechos humanos nace en (y responde a) una configuración histórica particular: la de la Modernidad occidental liberal. Presupone y sólo es comprensible a la luz de ciertas instituciones y prácticas sociales que no se han dado universalmente, sin las cuales carecería completamente de sentido (MacIntyre 2007, 67; García Pino 2001, 8-9). Y, del mismo modo que sucede con la aspiración liberal a reglas de racionalidad imparciales entre concepciones sustantivas del bien, también las reglas de justicia y los derechos –presuntamente prioritarios frente a las concepciones del bien– terminan reproduciendo este orden social y beneficiando a determinados grupos antes que a otros (Forst 2002, 48-51).

Ausentes los significados compartidos necesarios para llevar adelante una deliberación política racional, tal como estudiáramos en el apartado anterior, los derechos se convierten en *trump cards* frente a la arbitrariedad del otro y en protección de la propia. En última instancia no son más que herramientas utilizadas para formular y resolver una disputa de poder, pero de los cuales no podríamos justificar su origen ni sentido si fuera necesario (precisamente porque no están anclados en un valor común). Por esto mismo, el lenguaje de derechos no hace otra cosa que reforzar la tendencia atomista de la sociedad liberal y la autocomprensión del individuo como guiado exclusivamente por su propia voluntad e interés.

Al nivel de los vínculos sociales, esto no puede dejar de tener efectos erosivos. En la medida que bajo la comprensión liberal toda comunidad se legitima solamente a partir de su aceptación voluntaria por parte del individuo o su origen contractual, se torna imposible sostener racionalmente la noción de obligaciones vinculadas a una posición o rol social no adoptado autónomamente, así como del sacrificio de bienes personales en función de un bien común no apropiable privadamente o la subordinación del propio interés al de otros miembros de la comunidad. La predisposición a considerar a los derechos prioritarios a todo bien y a toda fundamentación sustantiva es francamente dañina para la supervivencia de las comunidades, ante las cuales el derecho individual siempre actúa como límite. Esta consideración vale no solamente para los derechos o libertades negativas clásicas –que son las que mejor ejemplifican el punto que MacIntyre busca expresar–, sino también para los derechos positivos o que implican prestaciones antes que mera abstención, debido a que en ambos casos se trata de una demanda por parte de un individuo (o, en el mejor de los casos, de una parte de la comunidad) frente a la totalidad, por encima de su pertenencia y de la justificación racional.

Sin embargo, MacIntyre también considera el lugar del derecho dentro de su propia tradición moral e intelectual, el aristotélico-tomismo. En el sistema de Santo Tomás, según la lectura del filósofo escocés, no se encuentra un concepto de derechos humanos ni naturales. Existe, en cambio, la noción (bastante diferente) de Derecho natural. Este *ius* consiste en normas y principios que permiten identificar la acción debida, pero dista de ser una facultad atribuida a cada individuo particularmente y oponible ante los demás. Para algunos de sus intérpretes, MacIntyre intenta obtener de la ley natural los mismos resultados deseables y las mismas protecciones que el mundo moderno pretende instrumentalizar a través de los derechos humanos. La diferencia estaría dada porque en el primer caso se trataría de normas (y sus consiguientes deberes) derivadas de una visión sustantiva del bien común y ordenados a ella, sin el carácter individualista, abstracto e infundado de la versión contemporánea de los derechos individuales (Murphy 2003, 167-170). De todos modos, hay quienes expresan dudas al respecto de la capacidad de la teoría del Derecho natural para proteger efectivamente la dignidad personal de cara a la interpretación mayoritaria de la tradición (Shrader-Frechette 2002).[158]

[158] Esta es la traducción jurídica del mismo temor que ya tratáramos anteriormente respecto de la potencialidad opresiva de las nociones de tradición y comunidad.

Sin embargo, MacIntyre no se enfrenta únicamente a la oposición de las tradiciones filosóficas rivales tampoco en este campo. Incluso dentro de la tradición tomista ha habido importantes teóricos que han intentado conectar la formulación originaria iusnaturalista con la terminología y práctica contemporánea de los derechos humanos. Entre ellos destaca indudablemente Jacques Maritain, quien fuera quizás el principal impulsor de la incorporación del lenguaje de los derechos humanos a la filosofía católica y tomista en particular. El pensador francés consideraba que la filosofía y teología cristianas podrían llegar a aportar un fundamento más firme para los derechos humanos, recobrando el carácter naturalmente sociable del hombre y la necesaria subordinación de algunos de los intereses del individuo al bien común, para contrarrestar así la tendencia individualista liberal. Frente a Maritain, MacIntyre considera que es el mismo lenguaje de derechos el que es inherentemente liberal e individualista,[159] por lo cual la única alternativa es su rechazo de plano (Wallace 1999).

Para comprender adecuadamente la interpretación macintyreana es necesario atender a dos ensayos dedicados precisamente a este tema, *Natural law as subversive: the case of Aquinas* y *Aquinas and the extent of moral disagreement* (aunque también lo ha tratado en otros escritos). Sin profundizar en las múltiples aristas que el problema presenta, nos interesa señalar que allí el autor ofrece una caracterización de la ley natural donde la justifica como el conjunto de reglas que sería necesario respetar para poder llevar adelante con desinterés e imparcialidad una deliberación colectiva teórica y práctica en torno a cuál es el bien humano, el de esta comunidad y qué acciones deberían ser permitidas o castigadas (todo lo cual exige admitir la existencia de una verdad a la que esta discusión debe arribar y la importancia de ciertas virtudes para reconocer y cumplir adecuadamente con las reglas mencionadas). Estas reglas no se justifican teóricamente *a posteriori*, sino que ya están implícitas en la misma práctica de la investigación y deliberación racional (MacIntyre 2006b, 78-82; 2009, 90-91).[160] En

[159] Él mismo lo expresa claramente al afirmar: "Mi tesis central es que tanto la concepción de derechos característicamente invocada por aquellos involucrados en este tipo de conflicto sobre derechos, y los procedimientos retóricos utilizados para avanzar reclamos de derechos materializando esta concepción son tales que invocarlos o emplearlos es haberse enredado ya en el error" (cit. en Stibora 2013, 249-250).

[160] Esta lectura de la ley natural presenta interesantes similitudes con el método de Habermas para deducir las reglas de justicia, como condiciones lógicas que cualquier persona involucrada en una deliberación moral debe admitir como presupuestos.

Desde un punto de vista diferente, Ramis Barceló (2012b, 540-543) interpreta que esta lectura es más convencionalista y sociológica que la de otros iusnaturalistas tomistas, como Finnis. Por un lado, es cierto que para MacIntyre la deducción de los principios del derecho natural no se pueden hacer en abstracto y de manera puramente intelectual, ya que se desprenden de las propias condiciones de una práctica social

este sentido, son universales en la medida que deben ser respetadas por cualquier comunidad moral y política digna de ese nombre –en cuanto desarrolla ámbitos de deliberación práctica de sus miembros–, lo cual no significa que todas las sociedades históricas las hayan efectivamente respetado ni que aquellas que lo hicieron las identificaran en los mismo términos de la tradición tomista.

Antes de concluir esta sección no podemos dejar de señalar que desde el cambio de milenio en adelante MacIntyre parece haber suavizado su crítica a los derechos subjetivos, en comparación con su anterior encarnizamiento. En una respuesta a Bowring (2008) el propio MacIntyre da alguna señal ambigua respecto de la posibilidad de incluir en su teoría una función positiva de los derechos (MacIntyre 2008, 272-273). Stibora (2013, 295-301) cree vislumbrar en esas líneas y en su significativo silencio un viraje en este punto. Ella adelanta la hipótesis de que podría tratarse de un intento del propio MacIntyre de adaptarse y trabajar dentro de su propia tradición, dado que numerosos filósofos católicos, la propia jerarquía eclesiástica e incluso más de un papa a través de diversas encíclicas han expresado la necesidad y la conveniencia de adoptar el lenguaje de los derechos humanos para transmitir el mensaje cristiano en el mundo contemporáneo. En cualquier caso, la evidencia es todavía demasiado escasa como para poder hablar de una reformulación teórica importante, pero no cabe duda de que sigue vigente buena parte de los argumentos críticos expuestos a lo largo de las páginas precedentes.

4.2 Taylor. Culturas, Modernidad y política.

4.2.1 La diferencia cultural y su efecto sobre la práctica social

Hemos visto cómo los significados e interpretaciones definen y constituyen las acciones humanas según Taylor. Como indicábamos en el capítulo anterior, este horizonte de significados (morales, pero también sobre el mundo circundante y las interacciones humanas) no es una construcción individual *ex nihilo*, sino que se enmarca siempre en una cultura compartida. Sin embargo, no encontramos en su obra ningún intento de delimitar de manera precisa ese complejo cultural. Una de las condiciones

deliberativa; pero al mismo tiempo, esto no lo haría incurrir en la indeterminación que este lector le atribuye.

básicas y evidentes será, sin duda, algún tipo de acuerdo generalizado en torno a ciertos conceptos y valores, así como su puesta en práctica, aunque en el caso del filósofo canadiense no encontramos el mismo énfasis en la investigación racional que en la noción macintyreana de tradición – pese a lo cual puede pensarse que admitiría varios de sus presupuestos. En todo caso, de manera similar a la imprecisión en el uso que en ocasiones hallábamos en MacIntyre, también aquí el colectivo relevante que conserva y reproduce la cultura puede definirse por diversos factores, que varían según el caso. Religión, etnia, nacionalidad son todos elementos que potencialmente definen a una cultura (y sus portadores), aunque uno de los que Taylor más enfatiza y que más ha estudiado es el lenguaje, por su particular capacidad constitutiva de nuestra identidad y nuestra vida en común.

Para abordar este tema, comencemos por destacar hasta qué punto la cultura no es un aspecto accidental dentro del análisis de la vida social y moral humana. Todo lo contrario, la cultura nos proporciona el esquema conceptual y valorativo a través del cual interpretamos nuestra vida, nuestras acciones (así como las de los demás) y nuestra propia identidad. Ya vimos en capítulos anteriores el carácter constitutivo que la articulación de sentimientos y significados tiene en la teoría de Taylor: estas realidades no podrían manifestarse si no fuera en su expresión lingüística y el hacerlo tiene además la potencialidad de transformar nuestras prácticas y actitudes. No hay un hecho bruto, el cual es secundariamente interpretado o reinterpretado, sino que la interpretación incluye la experiencia misma del hecho, sin la cual, sería otra cosa (Taylor 2007, 252). Esto mismo, que hasta aquí analizamos respecto de cada persona, vale para sociedades completas. Muchas veces Taylor desarrolla este punto en el curso de su crítica a las visiones naturalistas de las ciencias sociales. Las prácticas e instituciones de una sociedad no pueden ser objeto de una descripción neutral, precisamente porque la variación cultural implica que es necesario captar aquello que las personas están haciendo en su propio lenguaje y en su propia comprensión e intencionalidad. Por lo tanto, no existe un único criterio de racionalidad que pudiera arrojar explicaciones idénticas para sociedades culturalmente distantes; tratar de aplicar un método a tal efecto simplemente perdería de vista el objeto de estudio (Taylor 1985b 134-151; 2011, 27-29).[161]

[161] Esto, sin embargo, no conlleva que las comparaciones transculturales no sean posibles, como emerge, entre otros lugares, de las discusiones de Taylor con Winch. Desarrollaremos en profundidad este punto en el capítulo 7.

Un ejemplo paradigmático de esta perspectiva es el caso de las prácticas políticas y su estudio científico. Contra la postura conductista predominante durante buena parte del siglo XX, Taylor aduce que las creencias y conductas políticas sólo se pueden comprender en el marco de un campo de significados compartidos, lingüísticamente expresados y constitutivos de las prácticas e instituciones sociales. No se puede elaborar una descripción satisfactoria de una conducta política sin captar el sentido lingüístico implícito en la misma y éste no puede viajar a campos lingüísticos con una estructura diferente (Taylor 1985b, 33-35). En este sentido, ya mencionamos anteriormente el ejemplo de la práctica democrática, la cual sería inviable si no se apoyara en ciertas concepciones del ser humano, de la igualdad y de la capacidad de agencia (Taylor y Dreyfus 2015, 121-123).

Si lo dicho hasta aquí vale de las culturas en general, quizá el fenómeno sea todavía más claramente visible respecto del lenguaje, esa dimensión cultural crucial para el autor, dado el papel que le asigna en el desarrollo de la vida humana. En sus obras más recientes sigue defendiendo las mismas ideas acerca de la indispensabilidad de esta dimensión para la experiencia y acción humana. En *Retrieving Realism*, Dreyfus y Taylor una vez más enfatizan cómo, especialmente al nivel de los significados morales o espirituales, la distancia entre culturas puede hacer difícil la comprensión mutua. Discutiendo la posición de Davidson, quien famosamente proponía eliminar la distinción entre esquema conceptual y contenido. El error implícito en esta posición es suponer que ya podemos hacer inteligible al otro a la luz de nuestro propio lenguaje. Por el contrario, necesitamos mantener algo como la distinción esquema-contenido; el contenido no puede ser conceptualizado como un objeto neutro, ya disponible para ser conocido, ni el esquema puede ser concebido como un entramado conceptual descriptivo, exclusivamente. Es lingüístico en un sentido amplio, en el que la corporeidad, lo simbólico y lo narrativo se entremezclan. El peligro latente es no captar el sentido o propósito de la práctica ajena, es decir, la forma de vivir esa dimensión de lo humano en la otra cultura (Taylor y Dreyfus 2015, 106-116).

El mismo argumento reaparece en *The Language Animal*, al discutir la hipótesis Sapir-Whorf, que en resumidas cuentas sostiene que cada lenguaje está asociado a su propia cosmovisión y se aproxima a la realidad de una forma fundamentalmente diferente. Como dijimos al discutir el tema de su postura metafísica, la respuesta de Taylor es que, respecto de la realidad independiente, donde predomina una lógica semántica designativa, las distancias no son tan grandes como para imposibilitar el

acuerdo, con mayor o menor dificultad. En cambio, en el plano de lo metafísico y los significados metabiológicos, donde predomina la lógica constitutiva, sí existen alteraciones reales y los valores éticos, imaginarios, tipos de discurso y registros variarán fuertemente a nivel intercultural (Taylor 2016a, 320-328).

Ahora bien, esta discusión deja en evidencia la estrecha relación que existe entre el plano de la interpretación y el significado –que deformaríamos parcialmente al llamarlo "teoría"– y el de la práctica social. Esto queda claro en su filosofía del lenguaje donde, siguiendo a Wittgenstein, sostiene que para poder comprender cualquier lenguaje es necesario considerar cada una de sus aplicaciones como instancias de determinados juegos de lenguaje, y a éstos a su vez en el contexto de una forma de vida, es decir, el horizonte de significados es una parte inseparable (y se define parcialmente a través) de las prácticas sociales que informa (Taylor 1985a, 280-281; Taylor y Dreyfus 2015, 124-126). Entenderlo adecuadamente es ser capaz de ponerse en el lugar de un participante.

Quizá una de las exposiciones más claras acerca del vínculo entre estas dimensiones se halla en *Sources of the Self*:

> The kinds of ideas I'm interested in here –moral ideals, understandings of the human predicament, concepts of the self– for the most part exist in our lives through being embedded in practices. By 'practice', I mean something extremely vague and general: more or less any stable configuration of shared activity, whose shape is defined by a certain pattern of dos and don'ts, can be a practice for my purpose. The way we discipline our children, greet each other in the street, determine group decisions through voting in elections, and exchange things through markets are all practices. And there are practices at all levels of human social life: family, village, national politics, rituals of religious communities, and so on.
>
> The basic relation is that ideas articulate practices as patterns of dos and don'ts. That is, the ideas frequently arise from attempts to formulate and bring to some conscious expression the underlying rationale of the patterns. I say this is the basic relation, not because it's the· only one, but because it's the one through which others arise and can be understood. As articulations, ideas are in an important sense secondary to or based on patterns. A pattern can exist just in the dos and don'ts that people accept and mutually enforce, without there being (yet) an explicit rationale. And as children, we learn some of the most fundamental patterns at first just as such. The articulations come later. (Taylor 1989, 204; cfr. 2007, 212) [162]

La misma postura adopta en un análisis de lo que está implícito en el fenómeno de seguir una regla. Nuevamente apelando a Wittgenstein, aunque también, añade, a

[162] Una exposición muy similar sobre la inextricable unión entre ideas y prácticas se repite en el capítulo 5 de *A Secular Age*.

Merleau-Ponty y Heidegger (y de un modo un poco distinto, a Bourdieu), reitera que para estos pensadores la concepción del entendimiento como situado primariamente en nuestra práctica en el mundo –antes que como formulaciones explícitas y definidas– lleva a reconocer que muchas veces la comprensión de nuestra situación y objetivos derivan de un trasfondo de comprensión inarticulado sobre el que esa práctica tiene lugar. La propia comprensión de las reglas –en este caso, pero lo mismo se podría decir de una esfera más amplia de significados y valores– existe en su continua interpretación y aplicación en la práctica, lo cual reproduce y parcialmente altera dichos significados. Se trata de una relación circular (Taylor 1995a, 169-170, 178).

El énfasis en que se trata aquí de un trasfondo mayormente inarticulado de significados presupuestos y recreados en la práctica social nos permite también comprender por qué Taylor generalmente evita la distinción terminológica entre "teoría" y "práctica". Por un lado, la palabra teoría suele hacer referencia a una articulación explícita, más o menos sistemática y coherente de los conceptos en juego y sus relaciones. Algo así evidentemente puede suceder, y como vimos en los capítulos anteriores, el filósofo canadiense asigna un gran valor a esa capacidad (y tarea) de articulación, que se alimenta del trasfondo implícito y nos permite entender más adecuadamente, tanto como reformular, corregir y mejorar nuestras interpretaciones – lo cual, a su vez, repercute sobre las experiencias y las prácticas. Por otro lado, tampoco se los puede concebir como dos dimensiones verdaderamente separables, dada su mutua imbricación: no existe práctica que no se apoye en algún horizonte de significados (más o menos articulados) ni teoría identificable al margen de cualquier práctica humana social.[163] Estas son algunas de las razones de que en las últimas décadas haya adoptado el término "imaginario social" para expresar el complejo de conceptos, valores y expectativas que da sentido a la forma de vida social:

> By social imaginary, I mean something much broader and deeper than the intellectual schemes people may entertain when they think about social reality in a disengaged mode. I am thinking, rather, of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations.

[163] Un *status* como este es el que reclama la perspectiva naturalista para la teoría. Taylor tal vez estaría dispuesto a admitir que algo así es posible en instancias muy particulares, como la descripción física del universo; pero esto mismo es un efecto secundario y derivado de la comprensión arraigada prácticamente –por ejemplo, en la propia práctica de investigar– y, en todo caso, jamás sería posible lograr esa condición en la interpretación de fenómenos humanos.

> There are important differences between social imaginary and social theory. I adopt the term imaginary (i) because my focus is on the way ordinary people "imagine" their social surroundings, and this is often not expressed in theoretical terms, but is carried in images, stories, and legends. It is also the case that (ii) theory is often the possession of a small minority, whereas what is interesting in the social imaginary is that it is shared by large groups of people, if not the whole society. Which leads to a third difference: (iii) the social imaginary is that common understanding that makes possible common practices and a widely shared sense of legitimacy. (Taylor 2004, 24; cfr. Blaikie 2010)

Se puede apreciar alguna superposición semántica entre esta noción de imaginario y la de "trasfondo" u "horizonte" de significados (derivadas de Wittgenstein y otros pensadores) que veníamos empleando hasta aquí – y que Taylor, por lo demás, continúa utilizando en obras posteriores. El imaginario, como indica el pasaje recién citado, es un conjunto de imágenes transmitidas a través géneros y medios diversos –no necesariamente teóricos, en sentido estricto–, que informan la práctica social. En su relación con la realidad social, se asemeja mucho a la idea de trasfondo; sin embargo, la descripción que el autor nos ofrece del imaginario lo plantea como algo ya articulado (aunque sea de un modo no teórico desvinculado), mientras que el trasfondo es la fuente primaria a partir de la cual la articulación es posible. Por lo tanto, parecería que el imaginario social simplemente es una etiqueta que engloba todas aquellas ideas e interpretaciones ya articuladas de diversas maneras a partir del trasfondo que le subyace. En un artículo de 1995 dedicado a otro tema, dedica unas pocas líneas a distinguir tres niveles: creencia o doctrina explícita, imaginario social y "comprensión encarnada" o *habitus* (Taylor 1995b, 29-30). La incertidumbre aquí es fruto de que el propio Taylor tiene el hábito de introducir con frecuencia nuevas denominaciones y categorías sin aclarar su relación con otros términos que ha acuñado anteriormente. Pero cualquiera que sea la lectura correcta de estos nombres, lo relevante es que en todos los casos se evidencia el mismo tipo de unión indisociable entre lo significativo-emotivo y la realidad práctica.[164]

Otra de las consecuencias tal postura es que la transformación de las ideas compartidas, en tanto constitutivas de nuestra realidad social, puede reforzar, debilitar o alterar la vida colectiva. No se puede concebir la tarea de hacer teoría social como la aproximación inocente de un observador desinteresado. Tampoco se trata de una

[164] En una entrevista, Taylor comenta acerca de los múltiples términos que utiliza para referirse a esta realidad humana, como "horizontes", "mentalidades" o "mapas morales", explicando que se cada uno se refiere a algún aspecto más o menos específico (Bohmann y Montero 2014, 5).

causación unidireccional, donde la teoría puede determinar completamente la práctica, pero ciertamente tiene algún impacto sobre ella (Taylor 1985b, 100-101).

Esta aproximación al tipo de relación existente entre las dimensiones que venimos mencionando se mantiene constante a lo largo de toda su obra madura. Baste la siguiente cita, acerca del modo de entender una transformación social en sus dimensiones significativo-prácticas, como ejemplo:

> The transition can only come off, in anything like the desired sense, if the "people", or at least important minorities of activists, understand and internalize the theory. But for political actors understanding a theory is being able to put it into practice in their world. They understand it through the practices which put it into effect. These practices have to make sense to them, the kind of sense which the theory prescribes. But what makes sense of our practices is our social imaginary. And so what is crucial to this kind of transition is that the people (or its active segments) share a social imaginary which can fill this requirement, that is, which includes ways of realizing the new theory.
>
> So we can think of the social imaginary of a people at a given time as a kind of repertory (…), including the ensemble of practices which they can make sense of. To transform society according to a new principle of legitimacy, we have to have a repertory which includes ways of meeting this principle. This requirement can be broken down into two facets: (1) the actors have to know what to do, have to have practices in their repertory which put the new order into effect; and (2) the ensemble of actors have to agree on what these practices are. (Taylor 2007, 200)

Ahora bien, todo lo dicho hasta aquí acerca de la cultura como un horizonte de significados enmarcado en un modo de vida y su impacto sobre la práctica social, de la cual es parcialmente constitutiva, pone de manifiesto otra característica fundamental de este tema en el pensamiento de Taylor: la dimensión esencialmente colectiva de todos estos fenómenos. El pensador canadiense insiste sobre este punto en incontables ocasiones a lo largo de su producción.

Muchas veces, la necesidad de un abordaje holista de los fenómenos humanos emerge en sus polémicas en materia de filosofía del lenguaje. La posición que él defiende en ese campo, heredera del expresivismo romántico y también de pensadores más recientes, como Wittgnestein o Heidegger, rechaza el error de las primeras teorías designativistas, las cuales pretendían abordar el fenómeno lingüístico a través de la consideración de términos aislados y su relación con los objetos representados. Por el contrario, sostiene Taylor, el lenguaje sólo puede ser adecuadamente comprendido cuando es tomado como un todo, una red conceptual donde el uso de los términos se

explica por referencia a los otros y a todo el conjunto. Aun más, yendo a lo que nos interesa en este momento, este mismo complejo lingüístico exige una perspectiva dialógica, no monológica. Cualquier lenguaje lo es de una comunidad de hablantes, en sus prácticas e interrelaciones (Taylor 1985a, 229-234; 2011, 39-41; 2016a, 64-67).

Desde luego, el holismo que el filósofo canadiense predica no se limita a la comprensión del lenguaje. La ontología individualista que informa los modelos naturalistas de las ciencias sociales no logran captar la importancia de los significados intersubjetivos y comunes. Estos últimos son los que realmente constituyen y hacen posible la vida en sociedad. No se trata solamente de una convergencia de creencias, aspiraciones y valoraciones entre varios individuos, sino que son significados sostenidos en un acto colectivo –somos conscientes de que son compartidos y reconocidos por los demás– e incluso puede tener precedencia en el desarrollo de nuestra consciencia: vemos el mundo a través del "nosotros", antes de llegar a ser un "yo" (Taylor 1985b, 39-40; 1995a, 77-78).

En el ensayo *Atomism* Taylor se centra precisamente en este tema. Allí ataca las teorías que llama atomistas, esto es, aquellas que le dan primacía al individuo y sus derechos, mientras que la obligación de pertenecer y colaborar con la sociedad se vuelve secundaria. Su argumento comienza por intentar definir qué nos hace titulares de derechos y concluye que es la posesión de ciertas capacidades que consideramos merecedoras de respeto. Añade que, si esto es así, entonces también tenemos una obligación moral de contribuir a desarrollarlas en otros y en nosotros mismos, antes que simplemente no interferir. Si aceptamos el argumento de que las capacidades que consideramos valiosas (como la de elegir nuestro plan de vida) sólo pueden alcanzarse en sociedad, sería contradictorio sostener la primacía de los derechos sobre nuestras obligaciones de mantener y contribuir en la sociedad (Smith 2002, 143-148).

Como el filósofo afirma, en el fondo de la discusión yace la pregunta por la naturaleza humana y las condiciones de la capacidad de agencia. Según él, ésta requiere la existencia continuada de la comunidad política, de la deliberación y otras prácticas sociales que sostienen esta autocomprensión y valoración de la libertad (Taylor 1985b, 187-210).

En la misma línea, afirma que esas mismas teorías predominantes de corte atomista también impiden pensar adecuadamente respecto de los bienes comunes. En la definición más habitual de los bienes públicos, aunque éstos no sean apropiables por una única persona, siguen beneficiando a un número indeterminado de individuos y en

todo caso son bienes porque cada uno de ellos individualmente los aprecia. En cambio, Taylor quiere defender la idea de que hay ciertos bienes que son "irreductiblemente sociales"; esto significa que dichos bienes no derivan su valor de un carácter instrumental de cara a los fines que el individuo se fije, sino que son constitutivos de los mismos bienes que posibilitan y, además, deben ser reconocidos colectivamente como valiosos – su significado debe ser común, en el sentido que veíamos unas líneas más arriba. La propia cultura es un bien de esta naturaleza, dirá el autor: ella es la que nos habilita a mantener la comunidad y a estructurar nuestra vida de la manera que encontremos valiosa, y no podría existir si no fuera de un modo holista y colectivo. Reconocer la relevancia de los bienes sociales en sentido propio revela el efecto distorsivo de los criterios actuales de delimitación de los bienes públicos y llama la atención sobre los efectos políticos que tiene orientar nuestras prioridades como comunidad en función de esos criterios (Taylor 1995a, 135-140).

4.2.2 El peso de la Historia

Si también en este pensador encontramos un rechazo de la racionalidad desvinculada –al menos en lo que a los asuntos humanos se refiere– y un reconocimiento de la necesidad de atender a los particulares horizontes teórico-prácticos de una cultura para lograr comprenderla, va de suyo que cualquier intento de estudiar la realidad social deberá tomar en consideración la dimensión histórica en la que esas culturas y las comunidades que las encarnan existen. No es casual que las dos obras más famosas (y voluminosas) de Taylor sean sendos estudios sobre la emergencia de algunos de los aspectos típicos de la cultura moderna (su noción de identidad, su relación con lo trascendente), donde la dimensión histórica es prominente. En la primera de ellas, *Sources of the Self*, dedica un capítulo especialmente a una digresión sobre la explicación histórica.

Allí declara que lo que él está haciendo en ese libro no es, propiamente hablando, una "explicación histórica", ya que esto supondría enunciar todos los factores causales diacrónicos que precipitaron la emergencia del fenómeno cultural que es objeto de estudio. Su pretensión es responder a una pregunta más modesta, de orden interpretativo: él está intentando articular las visiones del bien implícitas en esta nueva identidad, sus ideas-fuerza, las cuales la hacen atractiva para sus adherentes. Sin embargo, ambas preguntas no pueden ser separadas. Una explicación histórica no puede

ignorar el peso de las ideas-fuerza –como lo hacen algunas variantes de marxismo vulgar–, ni tampoco acepta una explicación idealista, donde la evolución de las ideas sea la única condición suficiente para generar las transformaciones históricas en la vida social. Esta perspectiva acerca de la progresión histórica tiene consecuencias para nuestro intento de investigar y comprender cualquier realidad cultural. Por un lado, las ideas no se pueden comprender acabadamente abstrayendo de las prácticas –como vimos en el apartado anterior–, sino que ambas se afectan mutuamente y se interrelacionan de maneras muy variadas.

> It is clear that change can come about in both directions, as it were: through mutations and developments in the ideas, including new visions and insights, bringing about alterations, ruptures, reforms, revolutions in practices; and also through drift, change, constrictions or flourishings of practices, bringing about the alteration, flourishing, or decline of ideas. But even this is too abstract. It is better to say that in any concrete development in history, change is occurring both ways. The real skein of events is interwoven with threads running in both directions. A new revolutionary interpretation may arise partly because a practice is under threat, perhaps for reasons quite extraneous to the ideas. Or a given interpretation of things will gain force because the practice is flourishing, again for idea-extraneous reasons. But the resulting changes in outlook will have important consequences of their own. The skein of causes is inextricable. (Taylor 1989, 205-206; cfr. 2007, 213)

Dada esta estrecha ligazón, cualquier estudio interpretativo como el que él mismo está intentando hacer en ese libro no puede perder nunca de vista la dimensión histórica, los cambios en las prácticas y las grandes presiones en cuyo contexto las ideas se han ido desarrollando (y que, a la inversa, en ocasiones contribuyen a desarrollar).[165]

La consciencia de la historicidad de cualquier sociedad humana, sus prácticas y su cultura general le permite afirmar que efectivamente hay una direccionalidad y ciertos puntos de inflexión temporales para cada comunidad o civilización. Tras considerar la concepción hegeliana, el filósofo canadiense sostiene que debemos rechazar algunos de sus elementos centrales, como es la idea de una única línea de desarrollo válida para toda la humanidad a través de pasos o etapas claramente delimitados y sucesivos, que algunas sociedades recorren antes o más rápidamente, mientras otras permanecen en un relativo atraso. Sin embargo, desea conservar la idea hegeliana (a su vez derivada de

[165] A pesar de sus intenciones declaradas, Taylor ha sido criticado –al igual que en el caso de MacIntyre– por no prestar suficiente atención en sus estudios históricos a los datos sociológicos concretos (Calhoun 1991, 233), mientras que otros elogian su mixtura de filosofía e historia (Thunder 2004, 520).

Aristóteles) de cierta potencialidad humana que se desarrolla en el tiempo; esto es lo que nos permite hablar de avance o progreso histórico. La advertencia crucial aquí es que, en la medida que rechazamos la teleología histórica y el determinismo hegelianos, debemos admitir que diferentes configuraciones culturales y sociales permiten o impulsan el desarrollo de diferentes potencialidades humanas, no siempre compatibles. En consecuencia, se puede hablar de ganancias en la Historia: ciertos elementos –ideas, prácticas, valores– pueden ser tenidos como algo deseable de lo que se carecía en un período anterior. Pero al mismo tiempo podemos reconocer diferentes alternativas dentro de ese desarrollo e incluso la decadencia o el abandono de otras potencialidades que tal vez estuvieran contempladas y favorecidas en esquemas culturales previos.[166]

Así, la historia de cualquier civilización es una de ganancias y pérdidas, antes que una secuencia inequívocamente decadente o ascendente. Esto nos conduce a asignar un papel crucial de la comparación en este tipo de investigaciones. Necesitamos ser capaces de identificar los bienes que hemos ganado a través de las sucesivas trasformaciones socioculturales que tuvieron lugar hasta llegar a nuestra situación actual, pero también aquellos otros que han quedado olvidados y perdidos, tanto en nuestro propio pasado como en las manifestaciones contemporáneas de otras comunidades. De la capacidad de realizar esta operación se sigue no solamente una comprensión más adecuada del pasado histórico y del presente, sino también la posibilidad de realizar juicios de valor y trabajar para intentar hacer lugar en nuestra sociedad a aquellos elementos hoy dejados de lado, en la medida que podamos compatibilizarlos con los que ya reconocemos. Es decir, este tipo de investigación histórica comparativa y valorativa es fructífera tanto en la dimensión de la comprensión interpretativa de cada sociedad como en la de la prescripción moral y política (Taylor 1995a, 160-164).

---

[166] Esta posición no está exenta de dificultades. Woodford realiza una crítica especialmente fuerte de la tensión que existe entre un historicismo que reconoce el carácter construido e históricamente variable de toda experiencia humana y la onto-teología que conlleva una necesidad humana universal por lo trascendente, lo cual en última instancia se identificaría estáticamente con Dios. En su opinión, adoptar un historicismo como el de Taylor necesariamente debilita cualquier argumento de orden normativo (Woodford 2012, 189-190).

Como vimos en el capítulo 2 al presentar la faz metafísica de su teoría, Taylor efectivamente pretende mantener en tensión ciertos rasgos antropológicos universales con el carácter históricamente construido de sus experiencias y formas de subjetividad. Aunque el delicado equilibrio ciertamente no se puede resolver definitivamente en favor de ninguno de los dos aspectos, no necesariamente se trata de una contradicción. Un esquema de valores identificados y expresados en un lenguaje y contexto histórico específico puede considerarse como expresión (parcial) de la naturaleza humana (Taylor 2007, 589). En la sección anterior vimos que esta es también la opinión de MacIntyre en lo que hace a la relación entre tradición y naturaleza.

Dicho todo esto, lo cierto es que Taylor considera determinadas posibilidades culturales como irremediablemente perdidas e irrecuperables. Así sucede, como vimos en el capítulo 2, con la concepción del mundo como respuesta o manifestación de un orden cósmico u ontológico de las Ideas, propia de la tradición platónica, preservado con alguna variación a lo largo del período medieval y el Renacimiento (Taylor 1985a, 246; 1994c, 210; 1995a, 38). En el mismo sentido, algunas ganancias morales se le aparecen como irreversibles: por ejemplo, la consagración de los derechos de las mujeres, la prohibición de la esclavitud (Taylor y Dreyfus 2015, 163-164) o el reconocimiento de los derechos humanos (Taylor 1989, 397; 2007, 419), entre otros.[167] Otro tanto sucede con ciertas estructuras sociopolíticas cuya continuada vigencia –tanto en sus efectos positivos como negativos– parece absurdo negar, como la democracia y el sistema económico capitalista (Taylor 2000, 77).

4.2.3 Las posibilidades y los peligros de la Modernidad

Aunque a esta altura del argumento resulta evidente, reiteremos que la adecuada interpretación de la Modernidad, en sus distintas facetas (su particular concepción de la agencia humana, sus estructuras políticas, el proceso de secularización, etc.) ha sido durante décadas una preocupación central de Taylor (2008).[168] Su abordaje está marcado por la perspectiva histórica delineada en el apartado anterior. Así, rechaza el tipo de explicación de la Modernidad (y de cualquier otro período) que llama "acultural", es decir, aquellas donde se la entiende como un proceso neutral que, por razones socioeconómicas, históricas y de desarrollo racional, se va dando (tal vez necesariamente) en cualquier –o toda– sociedad. Por oposición, él pretende defender

[167] Ello no impide que algunos aspectos de nuestras prácticas sociales todavía puedan ser explicados más clara y correctamente a partir de teorías que hoy han dejado de gozar de popularidad entre las articulaciones explícitas de la cultura predominante y no estén adecuadamente contempladas en las teorías vigentes. Esto es precisamente lo que Taylor sostiene respecto de la racionalidad práctica aristotélica en su discusión con MacIntyre, tal como hemos visto antes. Volveremos sobre este punto de contraste entre ambos en la sección final.

[168] Varios de sus trabajos de juventud se refieren de una u otra manera a este tema. Ya en el período que hemos delimitado como de madurez, el artículo *Legitimation Crisis?*, publicado originalmente en 1981 y en una versión extendida dentro de sus *Philosophical Papers* de 1985, pretende identificar las ideas y significados que subyacen y legitiman a las instituciones modernas de la democracia capitalista – allí anticipa muchas de las ideas que seguiría desarrollando en *Sources of the Self*, *A Secular Age* y otros trabajos posteriores. En el prefacio a su compilación de artículos de 1995, *Philosophical Arguments*, identifica "la cultura política moderna", con toda su especificidad, como uno de los grandes temas que atraviesan los escritos allí compilados (Taylor 1995, x). Él mismo, en *What Drove Me to Philosophy* (2008) declara que su trabajo siempre ha tendido a desafiar los relatos unidimensionales y globalizantes de nuestra identidad.

una explicación cultural, que concibe la distancia entre nuestra civilización contemporánea y las anteriores como la que media entre culturas diferentes, con sus propios valores y significados. No se puede afirmar simplemente que se trata de un proceso lineal de ganancia en racionalidad y abandono o superación de errores y mitos absurdos. Y, por lo mismo, también se debe reconocer una pluralidad de configuraciones modernas diversas, según cómo cada cultura se adapte a las cambiantes condiciones contextuales, lo cual no tiene por qué desembocar en un modelo uniforme, el único racionalmente justificado (Taylor 1995b, 24-25; 2004, 1-2). A la postre, las teorías aculturales no solamente resultan distorsivas de esas culturas distintas de la nuestra que nos precedieron, sino que también enmascaran que nuestro propio punto de vista epistemológico está asociado a una peculiar imagen moral. Considerarlo una descripción neutral realizada desde la "pura razón", sin ningún tipo de carga normativa, en verdad encierra un prejuicio etnocéntrico (Taylor 1995b, 31-32; 2004, 195-196).

De lo dicho anteriormente también se sigue que el advenimiento de la Modernidad no puede ser visto como uno de indiscriminado avance o progreso. Del mismo modo que cualquier otra transición histórica, se pueden apreciar ganancias y pérdidas, pero es necesario ser consciente de ellas para poder realizar un juicio matizado y realista al respecto. Es un error común, observa Taylor, tratar al modelo cultural que emerge en las sociedades occidentales avanzadas como un paquete coherente de elementos indisociables y derivar de ello un juicio global, sea para ensalzarlo o para vituperarlo. En un pasaje muy citado, llama a quienes exhiben estas dos actitudes "*boosters*" y "*knockers*", respectivamente (Taylor 1991, 11; Thiebaut 1991, 125). Él mismo desea mantenerse en una posición intermedia, reconociendo los aportes valiosos sin cerrar los ojos a los peligros y errores que los acompañan. En resumidas cuentas, su evaluación es favorable: el orden moral moderno ha permitido la extensión de la democracia, la universalización de los derechos y la valoración de la dignidad y autonomía individual, todo lo cual encuentra extremadamente positivo (Taylor 1989, 313; 1995a, 161-162; 2011, 327; 2013, 239). Al mismo tiempo, hay peligros que evitar, como el relativismo, el atomismo, la actitud instrumental hacia la naturaleza y otros seres humanos; pero se trata, según él, de desviaciones o corrupciones de los ideales modernos, no su consecuencia necesaria. Precisamente por eso es tan importante articular y recuperar las fuentes morales modernas, como es la intención explícita de *Sources of the Self* (Taylor 1989, 520), como así también de la mayoría de sus libros en el período que hemos llamado de madurez.

No podemos hacer justicia en este espacio al profundo análisis de las numerosas facetas a las que Taylor atiende, casi siempre en un abordaje histórico o genealógico, por las razones que ya han sido expuestas. Indiquemos, al menos, algunas de las grandes áreas que este filósofo ha trabajado con miras a intentar explicar algunos de los aspectos cruciales de la vida social y moral de nuestra época.

En *Sources of the Self*, luego de una primera sección dedicada a establecer un marco ontológico universal, donde explica su concepción de la identidad moral, el fenómeno de las evaluaciones fuertes y su particular versión de realismo,[169] el grueso del libro rastrea la emergencia de tres aspectos constitutivos de nuestra peculiar identidad moderna: la percepción de que cada individuo posee una cierta "profundidad" interior, que, según la corriente, es lo que nos capacita para lograr un autocontrol y una actitud instrumental hacia el mundo o bien es un espacio de auto-exploración y descubrimiento; la "afirmación de la vida ordinaria", refiriéndose al lugar cada vez más importante que la producción y la familia ocuparon en la imagen moderna de una buena vida, por oposición a actividades pretendidamente más elevadas o dignas; y la revolución expresivista, principalmente impulsada por el Romanticismo, que eventualmente da lugar a la ética de la autenticidad. Esta última noción, por su parte, es analizada en el libro homónimo, publicado solamente dos años después de *Sources* y apoyándose en la narrativa allí presentada. La premisa central del argumento es que hemos llegado a vernos como sujetos con un modo propio, personal, de realizar o vivir nuestra condición humana. En consecuencia, esa forma auténtica, que nace de la interioridad de cada uno, debe ser expresada o puesta de manifiesto y, a su vez, reconocida y respetada por los demás.

Todas estas características de la Modernidad, en tanto afectan directamente y moldean la identidad personal, ya han sido presentadas en el capítulo 3.[170] Lo mismo sucede con uno de los antagonistas predilectos de Taylor desde los inicios de su carrera académica. La transformación crucial en la concepción dominante de la ciencia natural a partir del siglo XVII –lo que este pensador resume bajo el título de "ciencia post-galileana"–, tuvo un enorme impacto no solamente en el campo de la investigación, sino sobre muchos otros aspectos de la vida social y de nuestra comprensión del mundo, debilitando o volviendo insostenibles algunos de los paradigmas vigentes hasta entonces. Sin embargo, en muchos casos esta filtración de la nueva forma de

[169] Ver el capítulo 2.
[170] Calhoun (1991, 243-259) ofrece un sucinto, pero completo resumen.

aproximarse al mundo físico a otros ámbitos provocó que se perdiera de vista otras formas igual de importantes o más adecuadas para objetos de estudio diferentes, dando lugar a lo que se ha llamado naturalismo.[171] Esta es la postura intelectual que considera que toda la realidad es explicable fundamentalmente desde el punto de vista de las ciencias naturales, es decir, una racionalidad "pura", desvinculada e impersonal, sin lugar para los fenómenos no verificables empíricamente, como los significados, valores y normas. Sus efectos no se limitan a una inadecuada epistemología en el campo de las ciencias sociales, sino que la moral, la religión y la política también se ven alcanzadas, con resultados distorsivos y reduccionistas, que impiden apreciar dimensiones cruciales de la realidad y de nuestra vida humana.

Ahora bien, en este apartado nos concentraremos en algunas prácticas, ideas e instituciones modernas que todavía no hemos discutido. Uno de los posibles puntos de entrada a esta discusión es el libro *Modern Social Imaginaries*, de 2004. Allí, el filósofo canadiense emplea este término, que definimos más arriba, buscando comprender la nueva concepción del orden moral de la sociedad que está en el centro del surgimiento de la variante occidental de la Modernidad. Su hipótesis básica es que a través de las transformaciones en estos elementos del imaginario social emergieron ciertas formas e instituciones, como son la economía mercado, la esfera pública y la idea de un pueblo que se autogobierna, entre otras (Taylor 2004, 2).

El orden moral moderno se diferencia del anterior (basado en un orden cósmico que se refleja en las jerarquías sociales), por cuanto se concibe como un orden de beneficio mutuo entre individuos, cuya distribución funcional es accidental. Se trata de individuos con capacidad de agencia que exigen el reconocimiento normativo de su libertad. Así, los fines de esta organización social serán garantizar la libertad y prosperidad (intramundana) de sus miembros, antes que la virtud; beneficios estos que se distribuyen equitativamente. Según Taylor, esta imagen del orden moral se alimenta paradigmáticamente, en el plano teórico, de las propuestas de Grocio y Locke. La nueva perspectiva se funde y penetra en el imaginario social a través de los tres espacios o instituciones mencionados antes.

La economía se empieza a conceptualizar como un sistema donde todas las necesidades de los individuos se entrecruzan y cada uno, persiguiendo su fin, beneficia al sistema (esto vale para la sociedad e, incluso, para todo el universo natural). Al

[171] Hemos visto ya las críticas que su tajante distinción entre ciencias naturales y sociales ha suscitado. Ver la nota 108 en el apartado 3.2.3.

mismo tiempo, los objetivos económicos de producción y prosperidad se van convirtiendo en centrales en la vida social, desplazando otras preocupaciones. En un interesante comentario adicional, el autor observa que el enfoque moderno de la sociedad es bifocal: desde el punto de vista de la economía trata al orden social como un objeto inerte que responde a leyes según las cuales se mueven los sujetos que lo conforman, mientras que en la esfera pública y la democracia aparecen las nociones modernas de agencia colectiva, con capacidad activa y transformadora.

En segundo lugar, define a la esfera pública[172] como un espacio meta-tópico (no físicamente localizado), extra-político y radicalmente secular (no está fundada sobre nada trascendente, sino sobre la propia acción común que la constituye) donde todos los miembros de una sociedad son vistos como participando en una misma discusión (Taylor 2004, 99). Originalmente reducido a unos pocos participantes en la llamada "República de las Letras", luego se extiende para abarcar a prácticamente todos los ciudadanos. Lo que se genera en este ámbito, su producto, es la opinión pública, que en el imaginario moderno refrenda la legitimidad del gobierno (el cual debe seguirla).

El tercer modo en que el imaginario social moderno se ve afectado por los cambios en la concepción del orden moral es el surgimiento del concepto de "pueblo soberano". Sin embargo, la traducción institucional y práctica de esta nueva agencia colectiva dependió de las condiciones históricas de su desarrollo. Taylor propone dos trayectorias distintas, representadas por los ejemplos de los Estados Unidos y Francia, con sus respectivas revoluciones. En el primer caso, las antiguas formas de legitimidad son colonizadas y adaptadas. Las referencias a la ley tradicional inglesa y la práctica de las asambleas, entre otras, permitieron fundar la nueva constitución en una idea del pueblo ("*We, the people*") que, no obstante, resulta innovadora. La fuente de legitimidad de la nueva república será el acto fundacional de decisión voluntaria de este agente colectivo, realizado plenamente en tiempo secular, antes que en un pasado remoto. De un modo distinto, Francia tuvo dificultades para estabilizar los nuevos repertorios de acción bajo la naciente legitimidad popular –complicado, en parte, por las particularidades de la noción rousseauniana de voluntad general y su rechazo a la representación fiduciaria–, lo cual llevó a los repetidos intentos fallidos de llevar la revolución a su conclusión y consolidar nuevas instituciones y prácticas ordinarias. A partir de estas dos líneas emergen distintos modelos de república moderna, pero en ambos casos se apoyan en la

[172] Este es un tema que Taylor ya venía investigando años antes, como se puede ver en sus Tanner Lectures (1992a) y el ensayo *Liberal Politics and the Public Sphere* (1995a, 257-287).

innovadora idea de un pueblo soberano como agente, actuando a través de sus representantes y de ese modo legitimando el poder político exclusivamente sobre la base de la voluntad popular.

Una característica adicional de los imaginarios modernos que se desprende de las tres dimensiones analizadas es lo que Taylor llama la "sociedad de acceso directo". Ahora el individuo pertenece directamente al espacio y tiempo homogéneos, no mediado por su pertenencia local ni por una persona especial que lo vincula. Cada uno es ya, en su propia persona, consumidor, interlocutor en la esfera pública, y ciudadano participante en la acción política popular. Para el autor, esto muestra cómo el individualismo constitutivo de la perspectiva grociana-lockeana del orden moderno no debe ser interpretada como necesariamente disolutivas de cualquier vínculo comunitario. Indudablemente es cierto que nuestra época corre el peligro de exacerbar la actitud atomista y que las formas sociales tradicionales han desaparecido o, como mínimo, se han visto debilitadas a partir de la valorización de la autonomía individual. Pero ésta al mismo tiempo nos inserta –inmediatamente– en identidades colectivas de mayor escala, una sociedad impersonal de iguales (Taylor 2004, 151-152; 2011, 339).[173]

En este mismo campo de las nuevas formas de agencia colectiva, Taylor (2011, 81-104) también ha prestado atención a ese fenómeno político específicamente moderno que es el nacionalismo. En rigor, se trata de una familia de fenómenos con algo en común. Para abordarlo, apela a algunas teorías modernistas (Gellner, Kedourie), que sostienen que la idea de nación deriva de las necesidades del mercado y el Estado contemporáneos: uniformar y homogeneizar el lenguaje, entre otras cosas, para facilitar los intercambios y administración social. Taylor coincide con estas explicaciones, pero cree que son incompletas. No logran explicar por qué en algunos casos las personas se asimilan y en otros reaccionan de manera nacionalista; incluso, el nacionalismo no siempre se orienta al Estado. Para complementarlas, retoma la idea de Anderson de las "comunidades imaginadas". Hay ciertos cambios específicamente modernos que posibilitan esta transformación en la forma de pensar nuestra sociedad. Como vimos más arriba, el acceso a la sociedad es ahora inmediato (no mediado por la pertenencia a instancias menores) y la concepción del tiempo se vuelve predominantemente secular. Estos dos factores se vinculan en la explicación de Anderson: la concepción homogénea

[173] Esta posición es una de las manifestaciones de la actitud de cauta apreciación de la Modernidad típica de Taylor y que lo distingue de pensadores más críticos, entre los que podemos incluir a MacIntyre.

y lineal del tiempo permite concebir en ella al conjunto de miembros iguales horizontalmente que actúan y configuran así la nación.

Dadas estas transformaciones, los Estados modernos necesitan de una adhesión popular significativa. Algo similar a lo que el patriotismo era antiguamente, pero con la diferencia de que éste refería a las leyes e instituciones que daban identidad a la comunidad, mientras que en el nacionalismo la identidad es prepolítica (étnica, religiosa, lingüística) y debe manifestarse políticamente como expresión de esa voluntad popular.

A continuación, distingue dos fases del nacionalismo: en la primera existe un rechazo de ciertas élites de asimilarse a la cultura metropolitana o central, mientras que en un segundo momento este sentimiento es extendido a la masa de personas que conforman la nación. Esto se puede explicar porque la Modernidad es, al mismo tiempo, una gran ola que va forzando a todas las sociedades a adoptar ciertas transformaciones económicas, institucionales y políticas; pero también se puede hablar de un modo peculiar en que cada sociedad procesa la Modernidad (o diferentes Modernidades).

Esta propuesta explicaría conjuntamente nacionalismos, fundamentalismos e incluso internacionalismos marxistas. Puede ser que tengan una cierta raíz común, en cuanto a la búsqueda de la identidad en términos de dignidad y reconocimiento. Pero también es necesario diferenciar dos especies muy distintas dentro de este género: aquellos nacionalismos liberales, que buscan reconocimiento pero incorporan –aunque con tensiones– la pretensión moderna liberal de igualdad universal de derechos, y aquellos otros nacionalismos donde estas consideraciones no tienen cabida y pueden ser mucho más reactivos al extraño (por ejemplo, el caso de Yugoslavia).

Resta mencionar otro fenómeno paradigmáticamente moderno, el proceso de secularización. Indudablemente, en el curso de los últimos siglos el lugar que la religión ocupa en nuestras vidas individuales y como sociedad ha variado en un grado notable. En los últimos veinte años, esta ha sido una preocupación central para Taylor y su mayor obra de este período, *A Secular Age*, está dedicado precisamente a este tema. Su explicación difiere y desea poner en cuestión las teorías más comunes de este fenómeno, a las que llama teorías de substracción. En resumidas cuentas, su postura es paralela a la que mantiene respecto de la Modernidad en general: en ambos casos, la explicación no puede ser una de mero crecimiento en racionalidad y superación de falsas creencias injustificadas. Los procesos deben ser interpretados como cambios culturales y del horizonte de significados, con múltiples influencias simultáneas y también muchos

resultados posibles. Dedicaremos el capítulo 6 a las teorías de ambos autores en materia religiosa, por lo que remitimos allí para un desarrollo más detallado. Sin embargo, sí es importante destacar que, desde el punto de vista de Taylor, la conexión entre los procesos y tendencias práctico-culturales del mundo premoderno no pueden ser consideradas como algo completamente distinto y separado del surgimiento de la Modernidad. De ahí su rechazo de las narrativas que hacen de este paso un umbral claramente definido, introduciendo un abismo entre ambos modos de vida. Todo lo contrario, desde su perspectiva las evidentes transformaciones van de la mano de movimientos y tendencias que venían desarrollándose desde la era cristiana medieval. En este sentido, varios aspectos del mundo moderno nacen de –y, al menos en un primer momento, conservan una inequívoca conexión con– el mundo cristiano que lo precede (Taylor 2011, 361-366).[174] Es absurdo presentarlos de manera tal que aparezcan como una oposición o quiebre total, donde la Modernidad es la negación radical de lo premoderno.

Al mismo tiempo, es importante complejizar la imagen de la Modernidad como un conjunto de corrientes con una dirección única y clara, que se refuerzan mutuamente. En realidad, durante los últimos tres o cuatro siglos muchas de las líneas de transformación más conocidas –asociadas, en el plano filosófico, con la Ilustración, aunque también esto resulte sobresimplificado– han despertado distintos tipos de reacciones y oposiciones, que también contribuyen a configurar nuestra cultura contemporánea – así, por ejemplo, con el Romanticismo, y en un sentido distinto, con la objeción nietzscheana. Taylor ilustra su percepción de la pluralidad de posiciones y actitudes que confluyen en tensión con la imagen de la cultura moderna como una batalla entre tres (o cuatro) frentes:

> On the perspective I'm developing here, no position can be set aside as simply devoid of insight. We could think of modern culture as the scene of a three-cornered, perhaps ultimately a four-cornered, battle. There are secular humanists, there are neo-Nietzscheans, and there are those who acknowledge some good beyond life. Any pair can gang up against the third on some important issue. Neo-Nietzscheans and secular humanists together condemn religion and reject any good beyond life. But neo-Nietzscheans and acknowledgers of transcendence are together in their absence of surprise at the continued disappointments of secular humanism, and together also in the sense that its vision of life lacks a dimension. In a third lineup, secular humanists and believers

[174] Sobre este mismo punto, ver la sección 6.3.

come together in defending an idea of the human good against the antihumanism of Nietzsche's heirs.

A fourth party can be introduced to this field if we take account of the fact that the acknowledgers of transcendence are divided. Some think that the whole move to secular humanism was just a mistake, which needs to be undone. We need to return to an earlier view of things. Others, among which I place myself, think that the practical primacy of life has been a great gain for humankind and that there is some truth in the "revolutionary" story: this gain was, in fact, unlikely to come about without some breach with established religion. (We might even be tempted to say that modern unbelief is providential, but that might be too provocative a way of putting it.) But we nevertheless think that the metaphysical primacy of life is wrong and stifling and that its continued dominance puts in danger the practical primacy. (Taylor 1999a, 29; cfr. 2011, 20)

4.2.4 La teoría política de Taylor

Si el orden moral, social y político moderno es algo como lo que hemos caracterizado someramente en el aparatado anterior, cabe preguntar qué elementos el filósofo canadiense hace suyos y cuáles otros pretende reformar (o recuperar). La separación clara entre diagnóstico y prescripción resulta aquí muy difícil –lo cual, por lo demás, es precisamente uno de los puntos que Taylor defiende en sus trabajos sobre epistemología y ciencias sociales–, con lo que algunos de los temas que abordaremos pueden considerarse una extensión de la descripción de las realidades modernas.

Uno de los campos donde la intervención de este pensador ha tenido mayor resonancia es en lo que él ha dado en llamar “la política del reconocimiento”, en el texto homónimo que es hoy de referencia obligada en el área de los estudios sobre multiculturalismo. En este ensayo, presentado en 1992, Taylor buscaba explicar por qué en la actualidad existen varios actores y corrientes políticas que abogan por la necesidad y demanda de reconocimiento. La tesis de fondo es que nuestra identidad se forma en parte por el reconocimiento del otro, con lo que negárselo o representarlo inadecuada o derogatoriamente es causarle un daño.

Esta idea suele ser asociada a Hegel, pero antes de él tuvieron lugar otras transformaciones que la hicieron posible, como hemos visto en nuestra discusión anterior: el abandono de la noción jerárquica y diferencial de “honor” en favor de la idea universalista e igualitaria de “dignidad”; y el desarrollo de la concepción de que encontramos nuestras fuentes morales en nuestra interioridad y que hay una forma

propia, auténtica de realizar nuestra humanidad (tanto a nivel individual como colectivo).

Ahora bien, el carácter dialógico de nuestra identidad no es una novedad; esto siempre fue así. Lo que cambia en la Modernidad es que la idea de una identidad auténtica, interior, vuelve problemática la necesidad de reconocimiento, que ya no podemos dar por sentado a partir de nuestra inserción en los roles y categorías socialmente aceptadas.

Hoy en día, una política de igual reconocimiento se ha vuelto universal, pero se pueden distinguir dos dimensiones, paralelas a las dos transformaciones que mencionáramos más arriba. En un sentido, exige la igualación de todos los ciudadanos, no pudiendo existir diferencias de derecho. En el segundo, conectado con la identidad, significa una política de la diferencia, que busca que se reconozca la unicidad de este individuo o grupo. Si bien las dos tienen una base universalista, evidentemente pueden resultar contradictorias o incompatibles, en la medida que el reconocimiento y respeto del que es merecedor cada uno podría demandar un tratamiento diferencial.

Ilustrando con el caso canadiense del Quebec, Taylor opone dos respuestas políticas posibles frente a este dilema. Por un lado, existe un modelo liberal procedimental (*procedural*), que da prioridad a la igualdad de derechos por sobre la diferencia. Frente a éste, el autor declara preferir un modelo, también liberal, en el cual se respeten los derechos fundamentales, pero se admita la existencia de fines colectivos sustantivos que puedan justificar restringir algunas ramificaciones menores de esos derechos (Taylor [1992b] 1994a, 60-61).[175]

A pesar de su mayor sensibilidad a la importancia del reconocimiento para la supervivencia de un colectivo cultural, también este segundo modelo puede ser acusado de homogeneizar las diferencias. Es imprescindible reconocer que el liberalismo no es cultural ni valorativamente neutral, sino que efectivamente es el fruto de una cultura determinada e incompatible con algunas otras. Incluso la versión que él defiende debe sostener ciertos valores y principios fundamentales a costa de las culturas con las que esto sea incompatible. Esto conduce a la pregunta acerca de si todas las culturas tienen derecho a ser juzgadas de igual valor. En cuanto realista moral, Taylor no cree que esto sea así. Es posible realizar juicios de valor transculturales y concluir la superioridad de

[175] En su comentario al texto que estamos analizando, Walzer observa que este tipo de liberalismo, que él llama "liberalismo 2", sería adecuado no sólo para el Quebec, sino también para muchos otros países donde existe una cultura mayoritaria largamente establecida – aunque, aclara, no para otros como los Estados Unidos, donde ésta jamás existió (Walzer 1994).

una u otra alternativa (al menos, respecto de ciertos aspectos). El valor de las culturas no puede ser establecido *a priori* jurídicamente, pero sí se puede defender la obligación moral de presuponer que una cultura que haya articulado el horizonte de significado para un gran número de personas durante un período prolongado de tiempo puede tener algo valioso. Por lo tanto, tenemos el deber de aproximarnos a ella abiertos a la posibilidad de encontrar acuerdos e incluso aprender valores y conceptos que enriquezcan nuestra propia perspectiva; por supuesto, también cabe la posibilidad de rechazar la mayor parte de las prácticas y significados ajenos como equivocados o reprobables, pero el mensaje es que esto tiene que ser objeto de un análisis y no un prejuicio.

Continuando con nuestra exposición, destaca otro rasgo que ya hemos comentado más de una vez: su insistencia en la necesidad de reconocer el valor de los bienes comunes y la integración del individuo en la comunidad (Abbey 200, 118-121). Esta demanda reaparece incontables veces en diferentes escritos del filósofo. Su caracterización del debate liberal-comunitario enfatiza precisamente el mismo aspecto: además de identificarse con el bando comunitarista en el plano ontológico, como ya vimos, también pretende defender el valor de lo colectivo, aunque de una manera moderada,[176] en el nivel de la *advocacy*. Allí, nuevamente contrapone el liberalismo procedimental a un ideal republicano que haga lugar a una concepción sustantiva del bien común. La acusación es que la primera versión es ontológicamente atomista y nos dificulta concebirnos como miembros de una comunidad a la que debemos colaborar, que es constitutiva de nuestra identidad y de cuyo bien participamos. El procedimentalismo intensifica la burocratización, la judicialización de los conflictos y limita la participación, consecuentemente restándole legitimidad a las instituciones como expresión de la voluntad popular.

Admite que hay quienes intentan ofrecer una defensa holista del liberalismo procedimental, en cuanto se concibe a la propia regla de derecho –la concepción de justicia en términos rawlsianos– como el bien común a defender y con el que identificarse patrióticamente. Él mismo se siente más inclinado a creer que un componente central del patriotismo debe ser la participación activa en el autogobierno. Incluso, el procedimentalismo podría estar pecando de etnocéntrico: otras sociedades distintas de los Estados Unidos han construido su modelo de patriotismo sobre

[176] Ver su noción de "individualismo holista" en el capítulo 3.

elementos sustantivos para una noción de bien común (como idioma, historia, religión), sin pretender una absoluta neutralidad respecto de estos elementos, y sin embargo también incorporan instituciones libres. La pregunta que se abre es si este otro modelo, más republicano, no puede ser también considerado liberal y en qué medida (Taylor 1995a, 201-203; Mulhall 2004, 113-119).

Un argumento similar es el que Taylor ofrece en *Irreducibly Social Goods*. Este ensayo pretende recuperar la importancia de comprender ciertos bienes no como meramente convergentes e instrumentales a los fines individuales –es la idea de bienes públicos típica de la concepción atomista–, sino como constitutivos de esos bienes que posibilita para las personas y sostenidos por una comprensión común (no meramente convergente). Ahora bien, en sus consecuencias políticas, la noción de ciertos bienes como irreduciblemente sociales está en el fondo de corrientes como el nacionalismo –es el caso del Quebec– y el republicanismo –o humanismo cívico, como aspiración a la participación en el autogobierno–, cuyas aspiraciones no pueden ser explicados en los términos clásicos de bienes públicos sin distorsión (Taylor 1995a, 140-142). Una vez más, la concepción atomista oculta su propio alineamiento con una definición concreta de lo que es bueno y de la misión de la sociedad como maximizadora productiva de bienes a distribuir (muchas veces a costa de, por ejemplo, la participación republicana). Entonces, reconocer este carácter distorsivo de la negación de los bienes sociales nos permite llegar al verdadero debate moral que le subyace.

A partir de todos los textos que venimos analizando, es posible identificar la postura política de Taylor, quien, por lo demás, hace explícitas sus preferencias en más de una ocasión. Él mismo adhiere a una estructura institucional y una práctica republicana, entendida como autogobierno popular y participativo por parte de todos los ciudadanos. Una república que no pretenda una neutralidad valorativa imposible de alcanzar, sino que permita incluir definiciones sustantivas del bien común en la agenda pública. Sólo así se puede generar un cierto grado de identificación con la comunidad –que en algunos lugares llama solidaridad o patriotismo (Smith y Laitinen 2009, 52-59; Smith 2002, 150)–, la cual es necesaria para la preservar los vínculos sociales y la legitimidad de la misma estructura institucional. Ello implica admitir que existen ciertos bienes altamente valorados por una comunidad o constitutivos de su identidad cultural (como el lenguaje o la religión, entre otros) que pueden legítimamente ser protegidos o favorecidos políticamente – esto constituye su filiación comunitarista. Al mismo tiempo, tampoco pretende renunciar al liberalismo y valora muchas de sus ganancias,

como la igualdad de derechos. Es más, él mismo pretende rescatar una rama del liberalismo más amplia, dispuesta a reconocer el valor diferencial de otros bienes, más allá de la autonomía individual. Asocia esta variante a nombres como Tocqueville, Mill o Humboldt y afirma que si se recuperara una teoría liberal más rica como esa ni siquiera sería necesaria la crítica comunitarista (Taylor 1994e; Abbey 1996, 9; Donoso Pacheco 2003, 17-18; Pérez Barahona 2004, 70).

Podemos comprender, entonces, por qué sus frecuentes polémicas adoptan un tono reformista y optimista, antes que de pleno rechazo a las instituciones y prácticas existentes. Veamos algunos ejemplos que, además, nos permitirán definir un poco más los contornos de la opinión política del pensador canadiense.

A la luz de sus simpatías republicanas, un elemento central de la vida política debe ser la supervisión, control y participación en el ejercicio del poder; pero al mismo tiempo, el poder estatal debe ser limitado, respetando y garantizando los derechos fundamentales y cierto espacio de autonomía personal. En la civilización occidental moderna se ha desarrollado la idea de "sociedad civil", que puede funcionar en contraposición con el Estado, pero hasta el día de hoy sigue siendo una idea problemática. En su análisis, el autor plantea que la noción moderna de sociedad civil está informada por dos tradiciones: una lockeana, que enfatiza la idea de la sociedad como algo previo e independiente de las estructuras políticas –materializada paradigmáticamente en el mercado y la opinión pública–, y otra ejemplificada en Montesquieu, donde la sociedad se define políticamente, pero en varios cuerpos que se controlan mutuamente defendiendo sus derechos. La versión lockeana puede conllevar el peligro de imaginar a la sociedad civil como una única voluntad general que eventualmente reemplaza y absorbe a la política, o bien no necesita de la política (el ideal del mercado no regulado). Taylor aboga por una versión que combine las dos líneas, intentando mantener algún grado de conexión entre una sociedad civil independiente y su participación e influencia en las decisiones políticas, sin ser absorbida ni tampoco desentenderse del ejercicio estatal del poder (Taylor 1995a, 224).

La esfera pública es otra idea (y esquema práctico-institucional) que requiere una adecuada comprensión y redefinición para rescatarla de los efectos perjudiciales que una interpretación distorsiva puede tener. Como dijimos en el apartado anterior, se trata de una de las innovaciones posibilitadas por los cambios modernos en el imaginario social. La existencia de una esfera pública es esencial para el funcionamiento de la democracia. Esto no solamente por su función de control y supervisión del poder

político. También porque sólo allí es posible que se expresen las diferentes opiniones y se dé un debate a partir del cual todos los miembros se puedan sentir parte de la comunidad, independientemente de la posición mayoritaria que termine constituyendo la opinión pública (Taylor 1995a, 276-278).

Desde luego, existen peligros que pueden frustrar su funcionamiento normal. La fragmentación atomista de los ciudadanos o de pequeños grupos, así como la excesiva centralización y distancia respecto del poder pueden la sociedad puede generar que, aunque la sociedad siga siendo democrática, toda la actividad se oriente a la revisión judicial de derechos y la presión de grupos de promoción (*advocacy groups*) de temas singulares, debilitándose la capacidad de construir acuerdos prácticos mayoritarios en torno a programas o políticas públicas realizables. Frente a estas amenazas, Taylor ofrece una serie de recomendaciones: tanto el Estado como la propia esfera pública deberían descentralizarse, revalorizando las regiones locales;[177] también es necesario volver más porosa la frontera entre el sistema político y la esfera pública; el proceso político se ve amenazado si un grupo o comunidad local se siente alienado y excluido del resto, por lo cual es vital garantizar la posibilidad de todos los participantes de ser oídos y tomados en cuenta. En términos más amplios, las sociedades liberales tienen que alcanzar un balance –hasta una cierta simbiosis– entre un sistema de partidos que permita alcanzar acuerdos y tomar decisiones en materia política, y una pluralidad de *advocacy groups* que mantengan los canales abiertos para introducir en agenda otras discusiones y opiniones que estarían excluidas en el marco de los partidos (Taylor 1995a, 283-286).

Todos estos argumentos están informados por la concepción de que la sociedad liberal debe prestar atención a tres valores simultáneamente: libertad, autogobierno colectivo y un sistema de derechos igualitario. No puede dejar de lado ninguno de ellos[178] y para eso la esfera pública debe ser un medio de canalización de las opiniones y voluntades de los miembros, antes que solamente un control externo al poder. La participación a través del debate es un componente esencial del modelo político que Taylor desea defender (Abbey 2000, 131; Gracia Calandín 2009a, 382-385).

[177] En otros lugares Taylor se declara a favor de un modelo federal, especialmente en el caso de Estados multiculturales (Abbey 1996, 7).

[178] Aquí resuena la pluralidad irreductible de bienes que la consciencia moral moderna no puede resignar y que refleja la nuestra condición dilemática a nivel individual (Thiebaut 1991, 151). La misma irreductibilidad conflictiva se aprecia en sus reflexiones en torno a la solidaridad: hoy necesitamos balancear el principio de producción capitalista con el de confianza mutua y gobierno participativo democrático, logrando compromisos y equilibrios inestables, pero sin una tercera vía o síntesis final (Taylor 2000, 77).

Pero la misma idea moderna de democracia, con su noción de un pueblo soberano no está exenta de dificultades. Una de ellas es que, dada su necesidad de generar una identidad colectiva fuerte para sostener ese principio de legitimación, puede tender a la exclusión (Taylor 2011, 124-125). Es, en resumidas cuentas, el problema rousseauniano: soy libre como parte de este cuerpo soberano, pero sólo si me reconozco a mí mismo en esa agencia colectiva. Incluso más, para poder sostener esa legitimidad, los miembros del pueblo o nación deben ser capaces de escucharse y deliberar entre sí (Smith 2002, 188-192).

La necesidad de una identidad relativamente homogénea provoca que las minorías diferentes, aquellas no asimiladas –trátese de extranjeros o grupos internos–, sean excluidas de la vida política. Esto puede ocurrir de distintos modos, según la sociedad: en formas violentas (limpieza étnica) o más moderadas (exclusión de facto del debate, a pesar del reconocimiento legal). Pero estas prácticas se vuelven cada vez más difíciles de sostener, debido al creciente sentimiento por parte de las minorías de que tienen un derecho a conservar sus rasgos culturales originarios e incluso a impactar sobre la cultura receptora, transformándola.

En resumen, el dilema podría plantearse del siguiente modo: las democracias deben generar una identidad común cohesionada, pero la subsiguiente dinámica de exclusión contraría el principio democrático de que todos pueden participar políticamente. La tentación de apelar al pasado y a un fundamento identitario que se pretende válido eternamente suele tener resultados desastrosos. Otros encuentran más atractiva la propuesta liberal "república procedimental" (en términos de Sandel), que pretende abstraer de la cuestión de la identidad cultural y la posición moral. Pero, como ya vimos, Taylor cree que, aunque algún grado de imparcialidad, respeto y apertura son ciertamente importantes en una sociedad liberal, no es suficiente para crear una identidad común: la completa abstracción de la identidad cultural enajenaría a muchos, que lo perciben como algo relevante – esto sin mencionar la consabida objeción de que los procedimientos neutrales nunca lo son verdaderamente, favoreciendo o imposibilitando ciertos resultados concretos.

La solución que Taylor propone exige "compartir el espacio identitario", es decir, tratar de negociar una identidad política compartida parcialmente por diferentes minorías o colectivos, reconociendo que los principios básicos no negociables (una constitución republicana, derechos humanos, etc.) se pueden materializar de diferentes modos – esto incluye instrumentos como el federalismo, *status* especial para minorías y

otras configuraciones jurídico-institucionales que hemos ido mencionando (Taylor 2011, 144-145).

4.2.5 Justicia y derechos humanos

Uno de los grandes temas recurrentes en la teoría liberal contemporánea –aunque esta etiqueta puede todavía resultar demasiado general– ha sido la discusión en torno a la justicia y los derechos, su fundamento y alcances. Como es de imaginarse, Taylor también ha participado en estas discusiones, aunque no sean el foco principal de interés en su producción intelectual. Aquí, una vez más, su postura ha sido una intermedia: crítica de las tendencias a un individualismo atomista y a justificaciones presuntamente neutrales o procedimentales, como la que famosamente ensayara Rawls en su *A Theory of Justice*.

Comenzando por el asunto de la justicia distributiva, que ha permanecido como uno de los grandes temas de debate durante las últimas décadas, el filósofo canadiense sostiene que la discusión al respecto necesariamente debe partir de la concepción del ser humano y del bien en que se apoya. En ese sentido, declara buscar defender una posición aristotélica (Taylor 19985b, 291-292). No es solamente una noción de la esencia humana trans-histórica, sino también la naturaleza del bien perseguido lo que se debe tener en cuenta como marco de cualquier criterio de distribución posible.

En cuanto a los principios particulares de justicia distributiva que se puedan adoptar, el autor cree que no se puede reducir a uno solo ni a un conjunto coherente, sino que siempre debemos considerar una cierta pluralidad e intentar balancearlos – algo que, nuevamente, atribuye a Aristóteles. A tal efecto, los simplifica en dos grandes principios: el de contribución, donde se asignan bienes y reconocimiento de manera proporcional al mérito, lo que admite cierta desigualdad, y el que denomina republicano, donde se reconoce la recíproca necesidad de lo social por parte de todos los miembros de la comunidad, tendiendo a la igualdad.[179] Propone que debe mantenerse ambos en balance, aunque esto resulta difícil y muchas veces se cae en la tentación de defender uno u otro con exclusividad; en otros casos, las mismas personas fluctúan entre ellos, paradójicamente tratándolos como absolutos (Taylor 1985b, 313-314).

[179] Para Taylor, esto no implica desconocer ciertos derechos individuales inalienables frente a la sociedad. El error atomista no es apreciar este tipo de derechos, sino convertirlos por sí mismos en la fuente suficiente de los criterios de justicia distributiva (Taylor 1985b, 301-302).

Ciertamente no pretende ser esta una solución final al debate, pero –en una actitud típica en su obra– considera que esclarecer los principios en juego puede contribuir a una discusión más fructífera y a reconocer qué están perdiendo de vista quienes radicalizan uno u otro aspecto de nuestra vida social y entronizan un set de principios como la única definición completa de la justicia.

Un tema diferente, aunque vinculado a las demandas de la justicia, es el de la concepción de la libertad que reflejan. Taylor aborda este tema retomando la famosa distinción de Berlin entre concepciones negativas y positivas de la libertad. Observa que se suele acusar a las líneas positivas de deslizarse hacia su versión más extrema, por ejemplo bajo la forma de un totalitarismo colectivista. Sin embargo, los propios defensores de la libertad negativa son quienes muchas veces adoptan las versiones más extremas en el polo contrario, reduciendo la libertad a la mera ausencia de limitación física y legal. Para él, esto es un error, no solamente porque dichas formas extremas le parecen injustificables, sino que también así se pierde mucho de la riqueza que el enfoque negativo contiene.

Su argumento es que la defensa de estas concepciones falla en dos puntos. En primer lugar, en una teoría razonable no cualquier restricción u obstáculo es tenido por una limitación de la libertad, sino sólo aquellas que son significativas –es decir, que restringen actividades significativas–, lo cual ya implica incorporar un criterio de valor implícito. En un segundo paso, definir cuáles sean las acciones significativas depende de lo que Taylor llama evaluación fuerte y, por ende, necesariamente tenemos que considerarnos menos libres cuando seguimos motivaciones inferiores o tenemos inhibiciones u obstáculos internos para lograr nuestros fines más significativos. Pero, según discutimos en el capítulo 3, esto mismo significa que uno puede estar equivocado respecto de sus propias motivaciones (Bellomo 2011, 314-320).

La conclusión que extrae el filósofo es que el concepto de libertad no puede limitarse a la ausencia de obstáculos externos, sino que debe incluir la ausencia de inhibiciones o errores motivacionales internos, y esto sólo se puede alcanzar convirtiéndose en alguien con cierta reflexividad o autoconocimiento. Sólo puedo ser libre, entonces, en cuanto tengo la capacidad de satisfacer mis propósitos más significativos y eso, añade –aunque reconoce que es algo abierto a discusión–, quizá solamente sea posible en un determinado marco social que me permita convertirme en

ese tipo de persona.[180] Interesantemente, y en sintonía con su postura en las demás áreas que venimos analizando, formula esta noción positiva de la libertad como una incompatible con las definiciones negativas más burdas y extremas, pero de ninguna manera con el liberalismo como tal (Taylor 1985b, 228-229; Cristi y Tranjan 2010, 603-606).

Mencionemos, por último, el tema de los derechos. El filósofo canadiense se muestra en muchos pasajes crítico de las formas excesivamente legalistas de la democracia contemporánea, donde el lenguaje de derechos nos lleva antes a la oposición entre el individuo y la comunidad que a la construcción deliberativa de consensos en torno a los bienes compartidos (Rosa y Laitinen 2002, 170). Es un caso paradigmático de atomismo y, en efecto, la imagen del sujeto portador de derechos muchas veces está apoyada sobre –y a la vez alimenta– la perspectiva atomista, tan presente en nuestras sociedades.[181] Dicho esto, Taylor admite el valor de la perspectiva moderna y del reconocimiento liberal de derechos fundamentales. Cualquier Estado contemporáneo no podría menos que reconocerlos, aunque sí puede balancear sus reclamos más extremos con otros objetivos vitales para la comunidad (Abbey 2000, 131; García Pino 2001, 16-21).[182]

Concentrémonos ahora en los derechos humanos, que Taylor toma como uno de los casos paradigmáticos de ganancia en el orden moral moderno. No se trata solamente de que los vea favorablemente como una expresión de las demandas de justicia universal que la moralidad contemporánea pone sobre nosotros y que no habría sido posible en épocas anteriores (Taylor 1999, 36-36). En este punto el pensador identifica uno de esos avances respecto de los cuales ya no podemos volver atrás y que hoy resultaría casi imposible rechazar (Taylor 2007, 419). Es un caso ejemplar de la posibilidad de lograr acuerdos morales prácticamente universales. Sin embargo, no se trata de una completa homogeneización teórica, sino que esta concordancia realmente se logra desde la diversidad. Dicho de otra manera, diferentes personas o grupos pueden adherir y

[180] Weinstock (1994) objeta que, paradójicamente, una democracia liberal sería más adecuada para formar el tipo de evaluadores fuertes que Taylor desea, comparada con un modelo comunitario que atienda a un bien común mayor. Como el propio Taylor responde, él no pretende renegar de ciertos principios e instituciones liberales, sino solamente atacar su pretensión de resolver todos los dilemas políticos a partir de la apelación a un único principio, como los derechos o la autonomía personal (Taylor 1994d, 250).

[181] Tuck (1994) ofrece un punto de vista contrario, afirmando que los primeros teóricos de los derechos naturales en el siglo XVII, como Locke y Grocio, eran plenamente conscientes de la diversidad de bienes y no reductivistas – en el sentido de reducir la moralidad a lo derivable de los derechos.

[182] García Pino (2001, 22-24) ofrece una comparación esquemática de las posiciones de MacIntyre y Taylor en materia de derechos.

sostener los derechos humanos por razones eminentemente diferentes, aunque todas ellas converjan en un acuerdo práctico (Taylor y Dreyfus 2015, 167).

Exactamente ese es su argumento en un ensayo de 1999 dedicado a este tema, titulado *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights* (Taylor 2011, 105-123). Allí sostiene que un acuerdo sobre derechos humanos debería tomar la forma de un "consenso traslapado" (*overlapping consensus*), del estilo que sugiriera Rawls y que ya había sido anticipado en buena medida por Maritain. Advierte que esto no es algo tan sencillo y que debemos intentar discernir mejor tanto el contenido sobre el que podríamos consensuar, como los obstáculos para lograrlo. Más específicamente, las normas prácticas en torno a las cuales deseamos acordar deben ser distinguidas del trasfondo filosófico sobre el que se apoyan y de las formas legales que han adoptado en nuestra cultura.

Para empezar, el mismo lenguaje de derechos es algo típicamente occidental, con sus propios presupuestos filosóficos, que podrían no resultar admisibles para otras culturas. En nuestra historia, el pasaje de la tradición medieval del Derecho natural a la versión moderna de derechos subjetivos inalienables lleva implícita una concepción del hombre como agente individual portador de derechos, que asigna un papel central a la voluntad y el consentimiento. Esta imagen quizá no sea compartida por otros quienes, no obstante, estarían dispuestos a aceptar las mismas normas puntuales. En tal sentido ofrece el ejemplo de una versión reformada de budismo, que enfatiza volver al núcleo de iluminación y no violencia. Así muestra cómo se puede justificar prácticas muy similares de derechos humanos y democracia desde una cosmovisión, antropología y retórica completamente diferente a las occidentales. Algo similar se puede decir del rechazo occidental hacia la Shari'a, el cual revela cómo los occidentales no somos plenamente conscientes de las transformaciones históricas que llevaron a nuestra cultura a ser específicamente lo que es hoy. Ello oculta las posibilidades de otras tradiciones de sufrir transformaciones o reinterpretaciones análogas, que permitieran basar un consenso como el descrito más arriba.

Pasando al plano de las formas legales, muchos, incluso en Occidente, las ven con sospecha y consideran que incentivan la controversia judicial y la exigencia individual de derechos frente a la sociedad, produciendo la ruptura de confianza en los demás y en las instituciones. Esta ha sido, después de todo, una de las líneas centrales de la crítica comunitarista. Frente a ello, Taylor cree que se podría encontrar otros mecanismos para

garantizar las mismas conductas finales, aunque no se los llame derechos (por ejemplo, sugiere que la monarquía podría cumplir este papel en Tailandia).

Ahora, si bien el autor tiene esperanza en que es posible lograr un consenso traslapado de este estilo en torno a los derechos humanos, éste no es suficiente. Para darle estabilidad y duración, observa, es necesario pasar a una instancia posterior de comprensión mutua a través de un proceso similar a lo que Gadamer llamó "fusión de horizontes".[183] En algunos casos, esto será una segunda etapa, mientras que en otros funcionará como una precondición para la convergencia. En todo caso, lo que es necesario para que todo este proceso de formación del consenso avance es tomar consciencia de que nuestra cultura occidental moderna es una entre muchas y que de ninguna manera es la única expresión racional, modelo avanzado que todas las sociedades deben imitar una vez que abandonen las injustificadas creencias sostenidas por la tradición (Taylor 2011, 122-123). Así, también aquí reemerge la preocupación tayloreana por combatir las imágenes reduccionistas de la razón pura, la modernización y la cultura.

4.3 Desacuerdo político sobre premisas compartidas

En este capítulo hemos abarcado un amplio número de temas vinculados. Intentemos ahora dar algún orden a la comparación entre los dos filósofos bajo análisis. Presentaremos el argumento de esta sección en tres momentos sucesivos, en una secuencia similar a la de las secciones anteriores. Atenderemos primeramente a la concepción general de la tradición o cultura, sus características y relación con la práctica social. En un segundo paso, ubicaremos estos complejos teórico-prácticos en su contexto, resaltando la importancia de la consciencia histórica para la filosofía y observando las diferencias en la narración que cada autor ofrece, así como sus juicios acerca del período moderno. Finalmente, abordaremos las consecuencias práctico-políticas de los respectivos esquemas; allí veremos que, a pesar de las notables diferencias, subsiste cierto espíritu común en la intención que los anima.

[183] Desarrollaremos este aspecto en profundidad en el capítulo 7.

Un primer punto es que existe una notable similitud en el papel que ambos asignan al marco conceptual y valorativo contra el cual hacemos inteligibles nuestros juicios y prácticas sociales. Ambos son contundentes en su rechazo de la idea de una racionalidad pura y desvinculada, sin presupuestos filosóficos y morales de ningún tipo, así como de la posibilidad de situarse en la posición de un observador completamente neutral y desinteresado, al menos en lo que a los asuntos humanos refiere. Este es, en efecto, el error de lo que venimos llamando naturalismo, como ya analizamos en el capítulo anterior en relación a las ciencias sociales. Desde luego, la superioridad del modelo científico-natural moderno no puede ser negada en el campo que le compete, cosa que ambos admiten. Lo peligroso (y equivocado) es ontologizar ese tipo de aproximación, convirtiéndolo en el modo de razonamiento por defecto, sobre el cual secundariamente se añadirían las consideraciones de valor, por ejemplo.

Muy por el contrario, los seres humanos funcionamos primariamente a partir de un conjunto de significados, ideas e imágenes que nos vienen dadas por la comunidad a la que pertenecemos y condicionan radicalmente nuestro contacto con el mundo y con los demás. La mayoría de nuestras prácticas sociales y políticas resultarían ininteligibles sin referencia a ese marco de sentido. MacIntyre llamará a esto "tradición", mientras que Taylor más frecuentemente habla de "cultura". La diferencia terminológica no es menor. La elección del término "tradición" por parte de MacIntyre enfatiza la continuidad histórica entre todos aquellos que encarnaron y participaron de esa discusión prolongada en el tiempo. Ello queda más claramente reflejado en la denominación "tradición de investigación racional", que el pensador escocés prefiere en algunas de sus obras posteriores. Según su propia esquematización del desarrollo normal de una tradición, un paso crucial es que sus miembros logren articular explícitamente los principios que comparten, a partir de los cuales el debate y la investigación pueden tener lugar. En cambio, la noción de cultura en Taylor parece conceder mucho mayor espacio a lo inarticulado, al trasfondo de comprensión implícito sobre el cual opera cualquier grupo social, muchas veces sin ser capaces de formularlo teóricamente. Precisamente, la introducción del término "imaginario social" le sirve para designar un nivel de imágenes, conceptos, y patrones de comportamiento que van implícitos en las prácticas y la vida social, sin llegar a ser una teoría sistemática y coherentemente ordenada, pero con un nivel de articulación superior al entendimiento encarnado e inarticulado del *habitus*.

Sin embargo, si atendemos a la fenomenología concreta en la que cada uno de ellos encuentra sustento para su planteo, las diferencias resultan ser de énfasis, antes que de fondo. En efecto, MacIntyre admite tanto como Taylor que las tradiciones muchas veces están contenidas y se transmiten a través de historias, ejemplos, imágenes y en las prácticas mismas. Incluso reconoce que los propios miembros de la comunidad que encarna esa moralidad no suelen –ni tienen por qué– ser capaces de expresarla en términos teóricos eruditos. Sí encuentra deseable que toda persona ordinaria logre una capacidad reflexiva suficiente como para reconocer la concepción del bien que orienta su vida y su acción, y compararla con sus alternativas. Volveremos sobre la importancia de este ideal intelectual en un momento, pero también esto es más una posibilidad que se debe actualizar, en el mejor de los casos, más que una condición de posibilidad lógica para la existencia de la tradición.

La tradición o cultura es constitutiva de nuestra experiencia y vida cotidiana incluso antes de ser expresada teóricamente de manera sofisticada, aunque para una tradición en buen orden, esto también se logra en un segundo momento y es un factor importante en la continuidad y desarrollo posteriores de la tradición. Lo mismo en la cultura, las articulaciones teóricas a manos de filósofos e intelectuales interactúan con los otros niveles en que aquélla existe para sus miembros, afectándose recíprocamente.[184]

El mayor interés de MacIntyre por la dimensión cognitiva de la tradición también se puede ver en su insistencia en el carácter racional de la misma. En su desarrollo a través del tiempo, la tradición debe ir enfrentando objeciones y resolviendo problemas, tanto internos como externos, para poder reclamar la adhesión racional de sus miembros. En el caso contrario, éstos no tendrían razones para mantenerse dentro de la misma y podrían abandonarla y/o reemplazarla por otra.[185] Una de las consecuencias teóricas de esta concepción es que toda tradición, en cualquiera de sus formulaciones, debe ser considerada falible y perfectible. La posibilidad de discusión racional implica, al mismo tiempo, la posibilidad de una tradición de cambiar y sufrir reformas a lo largo de su historia, así como de ser finalmente demostrada inferior en términos racionales a otra.

[184] Hemos visto en la sección anterior cómo las transformaciones culturales pueden correr en múltiples direcciones causales.

[185] Nótese que MacIntyre no sostiene que esto sea lo que efectivamente suceda en todos los casos. Muy por el contrario, es un fenómeno raro. Una persona o grupo puede seguir viviendo dentro y guiándose por una tradición moral a pesar de no poder justificarla racionalmente, pero esto es un signo de su decadencia y su debilidad que ellos mismos pueden percibir y que dificulta su supervivencia a largo plazo.

Taylor ha prestado menos atención a la racionalidad interna de una cultura, pero sí explicita en más de una ocasión el hecho de que éstas pueden sufrir reinterpretaciones y transformaciones en el tiempo –unas páginas más arriba veíamos algunos ejemplos de cómo esto podría suceder en relación a los derechos humanos– y también que cualquier articulación posible, tanto a nivel individual como colectivo, puede demostrarse distorsiva o errónea y ser por ello corregida o superada por formulaciones alternativas. Dicho de otro modo, puede existir comparabilidad y reconocimiento de ganancias epistémicas y morales entre dos articulaciones culturales.[186]

Así, pues, a pesar de las diferencias en cuanto al carácter más o menos articulado intelectualmente de la tradición o cultura –más en MacIntyre, menos en Taylor, pero existiendo siempre ambos planos para los dos–, y a su mayor o menor preocupación por el status racional de la misma –aunque coinciden en su corregibilidad–, para ambos se trata de un esquema conceptual y valorativo que da sentido a nuestra aproximación al mundo como individuos y como miembros de una comunidad, el cual es imprescindible, ya que no somos capaces de posicionarnos fuera de un horizonte de significados sin caer en una crisis de identidad.

Otro aspecto en que las dos nociones se aproximan es en la vinculación indisoluble entre teoría[187] y práctica. Aquí también la coincidencia entre los pensadores estudiados es indiscutible. Ambos insisten en la imposibilidad de entender los dos planos disociados. La tradición moral macintyreana existe siempre encarnada en las prácticas sociales concretas de una comunidad histórica, aunque es capaz de adoptar diferentes formas en diferentes contextos. Pero los principios y valores son incomprensibles sin referencia a lo que significan en su materialización en la vida puntual de un grupo humano, que a su vez articulan racionalmente. De modo similar, la cultura tayloreana, especialmente en el campo lingüístico –aquel al que mayor atención presta el autor–, no puede ser entendida sino contra el trasfondo de un modo de vida, un cierto conjunto de prácticas sociales en que los términos y significados se ponen en juego en las intenciones de los agentes y que, a su vez, la cultura permite interpretar.

Si se puede haya alguna disonancia en este segmento del análisis, ésta tendrá que ver con la relación entre prácticas y bienes. Ya hemos expuesto este tema en la última

[186] Los modos y características de esta comparación para ambos filósofos serán tratados en el capítulo 7. Pero lo dicho hasta aquí es suficiente para notar la coincidencia de ambos en cuanto a que esta operación es posible, y que no es necesario caer en el relativismo cultural.

[187] Utilizamos aquí este término como un atajo, teniendo plena consciencia de las dificultades que presenta debido a los múltiples grados de articulación que la cultura o tradición pueden adoptar.

sección del capítulo anterior, al que remitimos. En resumidas cuentas, las objeciones cruzadas entre Taylor y MacIntyre al respecto no parecen revelar una incompatibilidad fundamental, por cuanto ambos admiten que pueden existir bienes que se justifiquen más allá del contexto de una práctica específica, pero MacIntyre añade que cualquier bien solamente puede ser originariamente aprehendido y perseguirse en el contexto de una o más prácticas específicas – algo que la teoría de Taylor, consideramos, podría admitir sin mayores dificultades.

La concepción holista del ser humano es, asimismo, otro punto virtualmente idéntico entre los dos autores. Se trata de una de las características fundamentales de su pensamiento que motivó que fueran incluidos es ese impreciso movimiento intelectual que fue el comunitarismo (a pesar de sus ocasionales protestas). Aquí no es necesario desarrollar mucho más el argumento. Ambos sostienen que es un error tratar a las personas primariamente como individuos desvinculados, cuya capacidad de entendimiento y decisión se puede explicar independientemente de cualquier otro compromiso. Muy por el contrario, nuestra propia constitución como personas y la formación de nuestra identidad son procesos dialógicos, que se dan a partir de mi interacción con otros y el cumplimiento de ciertos roles sociales. Las interpretaciones y normas que informan nuestra vida teórica y práctica son en gran medida transmitidas y conservadas socialmente (a través del lenguaje, de las prácticas, de la cultura).

Esto no significa que el sujeto se vea completamente absorbido en lo colectivo, ya que siempre sigue existiendo una capacidad de distancia crítica por parte del individuo frente a las exigencias de su comunidad. Sin embargo, incluso el ejercicio de la reflexión crítica es algo que ciertas tradiciones o culturas y sus correspondientes formas sociales pueden favorecer o desalentar; dado que cualquier objeción que levantemos contra las interpretaciones o prácticas actuales estarán, también ellas, planteadas desde algún esquema conceptual, nunca podemos desprendernos completamente de la influencia social sobre nuestro pensamiento y comportamiento. Es más, el mismo acto de la reflexión es uno que puede, en opinión de estos pensadores, llevarse adelante con provecho de manera colectiva.

Otra consecuencia de esta concepción social u holista del hombre es que tenemos una cierta obligación de valorar y preservar las formas comunitarias que contribuyen a nuestro desarrollo personal. De ello se sigue una advertencia frente a los efectos disolventes de las concepciones atomistas en ciertas líneas del liberalismo (o en todo el liberalismo, según MacIntyre) y sus respectivas prácticas y estructuras institucionales:

la judicialización de la política, la centralización burocrática del poder, la limitación de la participación política, entre otras.

Aunque en todo esto los filósofos parecen sostener posiciones prácticamente idénticas, es cierto que Taylor tiene una cierta valoración positiva del individualismo que MacIntyre no exhibe. En diferentes lugares, el canadiense remarca que creciente valoración de la autonomía personal y la ética de la autenticidad encierran peligros, pero al mismo tiempo contienen importantes ganancias morales que no deberíamos estar dispuestos a resignar. El individualismo que distiende y erosiona las relaciones tradicionales también da lugar a otros tipos de pertenencia colectiva, en la nación como tal o en la sociedad civil. La ética de la autenticidad que siempre corre el riesgo de deslizarse hacia el relativismo, bien entendida, en realidad necesita apoyarse en un horizonte de valoraciones fuertes para tener sentido y no caer en la irrelevancia. MacIntyre, por su parte, es globalmente mucho más contundente en su crítica de estos presuntos logros de la moralidad moderna. En su opinión, muchas de estas características van de la mano con el relegamiento de ciertas tradiciones y el debilitamiento de las comunidades en que aquéllas existían. En consecuencia, difícilmente se pueda llamar progreso a una serie de trasformaciones que nos privan de los marcos necesarios para desarrollar una vida moral y política integrada. Ahora bien, que rechace estos valores en cuanto ideales no significa que desprecie todas sus consecuencias prácticas. Vimos cómo, en su propia teoría, hacía lugar para la crítica racional de la tradición y de la comunidad, la participación inclusiva en el debate y repudiaba los medios coercitivos para imponer opiniones o excluir otras. Eso mismo llevó a algunos de sus comentaristas a señalar que, a pesar de su feroz oposición teórica, MacIntyre no dejaba de incorporar en su teoría valores típicamente modernos como la tolerancia y el pluralismo. Ello evidentemente nos conecta con la posición que cada uno de los pensadores adopta respecto de la Modernidad; pero antes de entrar en ese tema, repitamos que no parece haber discrepancias insalvables entre ellos en lo que respecta a la sociabilidad y la relación entre individuo y comunidad. En ambos casos, el hombre es esencialmente sociable y no puede concebirse como un individuo desligado completamente de los demás. Y en ambos también se concede un espacio al individuo para la toma de distancia crítica y algún grado de autonomía respecto de la tradición y

las prácticas heredadas,[188] aunque aquí Taylor es mucho más explícito respecto del valor de este margen de maniobra.

La imagen de las tradiciones o culturas y de las comunidades que hemos desarrollado nos conduce directamente al segundo paso de nuestro análisis: su historicidad. Nuevamente se trata, en principio, de un área de acuerdo entre Taylor y MacIntyre, quienes asignan una enorme importancia al carácter histórico en los diferentes niveles. Cualquier cultura o tradición, por el hecho de su evolución y adaptación en el tiempo, debe ser entendida diacrónicamente – y, a la inversa, la distancia histórica con otra civilización debe ser entendida también como una distancia cultural. Las comunidades, en cuanto materializaciones prácticas, están sujetas a la influencia de múltiples factores que las llevan a cambiar. Y la propia interpretación, sea de una persona y sus acciones, sea de una tradición o cultura, deberá tener en cuenta esta dimensión histórica: para entender al otro bien puede ser necesario entender la historia de cómo llegó a ser lo que es hoy; al mismo tiempo, cualquier interpretación es la de alguien situado en un momento y desde un marco específico, que condiciona su aprehensión del objeto (esto no es otra cosa que el conocido círculo hermenéutico).

Ahora bien, si ambos están de acuerdo en la premisa metateórica de la necesidad de reconocer la dimensión histórica de cualquier juicio, no sucede lo mismo con su lectura de fondo de esa narración histórica, especialmente en lo que concierne al advenimiento de la Modernidad. La visión de MacIntyre es una, en términos generales, decadente. El proyecto ilustrado, con su rechazo de la tradición como marco necesario para el razonamiento, se fijó el objetivo imposible de hallar el fundamento indiscutible de una moral universal. Su fracaso y la posterior evolución de sus herederos filosóficos conduce al escenario actual post-catastrófico de la filosofía moral, con sus debates interminables e infructuosos. Claro está, ello va acompañado de cambios paralelos en la práctica social, la consolidación del capitalismo y el Estado moderno, reforzándose mutuamente, en la disolución de las prácticas comunitarias vigentes hasta ese momento y que encarnaban las tradiciones morales ahora perdidas. Nada menos que el rechazo de la tradición moderna, de este complejo teórico-práctico que MacIntyre suele denominar "liberalismo", bastará para ser capaces de recuperar algún tipo de capacidad deliberativa práctica.

[188] Distancia que, insistamos, no se adquiere sino a través de la formación personal en el seno de la comunidad, a través de las prácticas, y nunca puede adoptar un punto de vista "desde ningún lado".

En tanto, hemos visto que Taylor es marcadamente más optimista acerca de esta evolución. Ciertamente es necesario rechazar algunas de las consecuencias negativas de la transición moderna y es importante reconocer aquellos bienes que se han perdido en el curso de la misma para intentar recuperarlos, quizá de nuevas maneras. Pero, globalmente, ha habido importantes ganancias que MacIntyre no parece estar dispuesto a reconocer. Hay mucho de valioso en la moral liberal. Más allá del juicio al respecto, la propia narrativa de Taylor intenta ser más matizada: no es sólo que haya tanto ganancias como pérdidas, sino que la ruptura tampoco es tan tajante e inmediata como podría parecer. Tanto en *Sources of the Self* como en *A Secular Age* rastrea procesos de larga duración, muchos de los cuales se inician en el propio mundo cristiano medieval.[189] Aunque el mundo contemporáneo ciertamente resulte en muchos sentidos incompatible con las concepciones e instituciones precedentes, no se trató simplemente de una ruptura radical; a través de innovaciones y transformaciones parciales las múltiples tendencias fueron generando posibilidades y espacios, primero más conciliables con la forma de vida predominante, pero que de a poco la alteraron y fueron acelerando su reforma.

Además de ofrecer una secuencia más detallada y variada, la misma actitud se ve en su tratamiento de las corrientes modernas. Mientras que a MacIntyre se le ha criticado frecuentemente la simplificación caricaturesca del mundo contemporáneo bajo el nombre de liberalismo, Taylor procura hacer lugar para una pluralidad de tendencias intelectuales y morales, muchas veces en conflicto unas con las otras.

¿Qué podemos interpretar de todo esto? ¿Se trata simplemente de que Taylor ofrece una mejor historia? Creemos que no es tan simple. Distingamos dos aspectos de la discusión: la mayor o menor corrección de la narración histórica y el juicio final que cada autor hace de la transición moderna. En lo que al primer punto refiere, es importante recordar que ninguno de los autores es historiador y ambos han recibido agudas críticas por la excesiva simplificación, la falta de atención al detalle o sus interpretaciones de eventos e intenciones de los agentes involucrados. En ambos casos, se trata de una historia puesta al servicio del argumento filosófico: el intento de comprender cómo es que llegamos a pensar como pensamos hoy acerca de nuestra identidad individual, la sociedad y el mundo que nos rodea, qué alternativas existieron y

[189] Así y todo, el mismo Taylor afirma que su historia es compatible con la narrativa que llama "de la desviación intelectual", donde incluye a MacIntyre, entre otros autores (Taylor 2007, 295, 773-776).

cuáles subsisten. Es esta la perspectiva desde la que podemos evaluar sus respectivos estudios históricos.

En este sentido, la narrativa de MacIntyre va de la mano de su propio interés por definir tradiciones rivales, aquellas que en el pasado o (en algunos casos) hasta el día de hoy pueden reclamar nuestra adhesión racional. Es esta misma actitud la que lo lleva a intentar delimitar de manera más tajante los principios, prácticas y valores propios de una y otra moralidad teórico-práctica. Y quizá sea esto mismo lo que le lleve a tratar al mundo moderno como un todo aproximadamente homogéneo: la necesidad de construirlo como una alternativa cuyas características puedan ser más o menos claramente identificadas y contrapuestas al modelo que él mismo quiere defender.[190]

En cambio, las categorías de Taylor no le exigen el mismo tipo de formulación. Aunque él mismo indica que la distancia que media entre la sociedad contemporánea y, por ejemplo, la Europa cristiana medieval debe ser vista como una de diferencia cultural, las delimitaciones de la comunidad cultural son muy difusas. No resulta fácil identificar en cuál –si alguno– de los múltiples pasos intermedios que describe en sus libros principales cabe hablar de un cambio de cultura. En nuestra propia situación contemporánea existen tendencias múltiples y de signo contrario, pero en su descripción éstas se entrecruzan y afectan recíprocamente. Recordemos, por ejemplo, el pasaje citado al final del apartado 4.2.3, donde Taylor representaba la cultura moderna como el escenario de una batalla en tres frentes: humanistas seculares, neo-nietzscheanos y creyentes en un bien trascendente; esta última categoría se subdivide, a su vez, entre quienes creen que todo el movimiento hacia el humanismo secular y la primacía práctica de la vida fue un error que debemos intentar revertir (MacIntyre caería en esta categoría), y quienes la consideran una ganancia que contribuye al desarrollo y realización de nuestra imagen del bien, pero que no debe hacernos perder de vista la primacía metafísica de lo trascendente (aquí se ubica el propio Taylor).[191]

---

[190] Kelly (1994, 128) señala que MacIntyre recibe de Anscombe la tesis de que la filosofía moral anglosajona moderna tiene un único carácter general, a pesar de las diversas corrientes que en ella coexisten. Aunque esta influencia ciertamente existió, no se puede descartar el peso que su formación marxista tuvo en la crítica a la sociedad liberal. Curiosamente, en el mismo pasaje indica que Taylor también comparte este diagnóstico, cosa que no es tan fácil de ver. En el mismo sentido Skinner (1994, 39-42) también le reprocha a Taylor ofrecer una imagen engañosamente simple y homogénea de la situación liberal moderna.

[191] Esta última subdivisión reaparece de una manera un poco distinta en un interesante pasaje de *A Secular Age* donde Taylor discute dos actitudes con las que se puede encarar un debate como el que rodea al Concilio Vaticano II. Si bien allí se refiere a una discusión interna al catolicismo (la cual no le sería ajena a MacIntyre), es ilustrativa de su aproximación general hacia el estudio de las corrientes filosóficas en la Historia. Una primera actitud es la de juzgar la verdad o error de cada posición contendiente; unos

Resulta sorprendente que la clasificación que Taylor emplea en esa imagen es notablemente similar –aunque no igual– a la que MacIntyre propone en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, entre la Enciclopedia ilustrada, la genealogía neo-nietzscheana y la tradición tomista. La diferencia fundamental entre las dos categorizaciones reside en que la del escocés busca resaltar el carácter global y la relativa homogeneidad interna de cada tradición: éstas ofrecerían una serie de principios metafísicos, una epistemología, una antropología y una ética, al menos.[192] En tanto, la versión tayloreana es más flexible y contempla posiciones intermedias (un ejemplo sería la revolución expresivista romántica, que está a medio camino entre la inmanencia y la trascendencia, manteniendo abiertas ambas posibilidades).[193]

Dicho todo esto, quizá se pueda apreciar mejor el impacto que las diferencias en cuanto a la conceptualización de la tradición y cultura tienen sobre el análisis histórico. La concepción más flexible e indeterminada que Taylor ofrece de la cultura le permite construir una narrativa más rica y matizada, incluyendo momentos, posturas y corrientes teóricas mucho más diferenciadas. Sus contraposiciones entre tendencias y pensadores pueden multiplicarse, según qué aspecto de la controversia desee enfatizar. Recordemos que no solamente encontramos la multiplicidad de corrientes de sus obras más extensas, sino también, en otros textos, una oposición mucho más tajante y general entre aquellos presos del modelo epistemológico y quienes se le oponen, o bien entre teorías designativistas y expresivistas del lenguaje.

A la inversa, la narrativa de MacIntyre aparece necesariamente más simple y unidireccional, forzando dentro del mismo grupo fenómenos y teorías que, en un análisis más detallado, exhiben diferencias a veces notables. Pero lo que este autor pierde en detalle y variedad lo gana en coherencia a la hora de formular las posiciones. La validez de su enfoque descansa sobre si aceptamos o no la premisa básica de que

---

tienen razón y los otros están equivocados. La segunda es una de complementariedad, donde cada uno aporta una perspectiva e ilumina una faceta diferente de la verdad. El propio autor cree que una combinación de ambas actitudes es necesaria: no podemos abandonar los juicios de verdad o falsedad en ciertos puntos, pero generalmente esto es compatible con admitir que incluso quienes consideramos equivocados en algún aspecto pueden ser más conscientes que nosotros de alguna verdad que hemos olvidado (Taylor 2007, 752-755).

[192] En rigor, la línea genealógica negaría la posibilidad de definir principios generales en la mayoría de estas áreas, pero no podrían dejar de "tomar posición" con consecuencias en cada una de estas dimensiones – esta es una crítica que ambos filósofos le oponen a esa corriente.

[193] Taylor sostiene que, aunque sigue siendo cierto que el lenguaje, capacidades y modos de experiencia de cada uno son marcados por la sociedad en la que nacemos, el mundo contemporáneo es uno donde todos tenemos acceso a más de un lenguaje espiritual y existen influencias recíprocas entre ellos, y las diferencias tajantes entre las culturas se ven erosionadas (Taylor 2007, 148). Se refiere aquí a los lenguajes religiosos, pero el mismo diagnóstico valdría para otros aspectos de nuestra vida cultural.

cualquier razonamiento o investigación moral requiere insertarse en una tradición sistemática y coherente, apoyada sobre ciertos principios compartidos, para poder dar dirección a nuestras acciones particulares y a nuestra vida en general (como individuos y como comunidad). Si esto efectivamente es así, la ganancia en una articulación más o menos clara de las opciones teórico-prácticas elementales explicaría la necesidad de presentar unidades tradicionales relativamente integradas, al precio de perder de vista la variedad de cada una. Las propias interacciones entre las tradiciones aparecen en su exposición de una manera más claramente definida que en la de Taylor, donde ciertas etiquetas globales no impiden ver una amalgama y una fluctuación constante entre diversas posiciones.

Este análisis podría explicar la estructura y tono que cada una de las narraciones adopta, en esta peculiar empresa de filosofía-*cum*-historia. Cada una sigue teniendo sus fortalezas y debilidades. La versión de Taylor, más rica, matizada y diversa, puede representar de una manera más fiel a la multiplicidad de fuerzas y posiciones en juego, pero tal vez corra el riesgo de dificultar la identificación de posiciones globales coherentes, donde todos aparecemos perteneciendo a la misma gran cultura occidental contemporánea más allá de oposiciones localizadas en puntos de discusión particulares (Taylor 1984, 30). Por su parte, la versión de MacIntyre fácilmente cae en caracterizaciones parcialmente distorsivas de cada una de las tradiciones que describe. El caso del liberalismo es aquí paradigmático; pero la pregunta que debemos hacernos es si las diferentes líneas teóricas que él subsume bajo este nombre no comparten efectivamente algunos presupuestos antropológicos y metafísicos básicos y, todavía más importante, si no corresponden o contribuyen a generar un orden social práctico similar, como la tesis del autor sostiene.[194] Si encontramos que esto es efectivamente así, el carácter esquemático y reduccionista de la narración puede estar justificado.

No deja de ser curioso que los dos pensadores lleguen a estos resultados parcialmente diferentes a partir de una misma concepción global de la relación entre filosofía e historia. Una expresión clara de estos presupuestos compartidos se puede ver en la contribución de cada uno de ellos al libro colectivo *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, editado por Rorty, Schneewind y Skinner en 1984.

[194] Es muy extendida la crítica de que la descripción macintyreana del liberalismo es distorsiva. Una de las objeciones que se le han hecho es que en el mundo moderno efectivamente se ha alcanzado acuerdos en materia moral (Stout 2004, 122-124), algo a lo que Taylor adheriría. La respuesta de MacIntyre, como vimos en la primera sección, es que no somos capaces de dar un fundamento teórico generalmente aceptado para esos acuerdos, y que ni siquiera los aplicamos consistentemente en todos los ámbitos de nuestra vida compartimentalizada.

Allí los dos enfatizaban, en planteos sustancialmente idénticos, la indispensabilidad de tener consciencia histórica para hacer filosofía. Ello nos permite reconoce mejor los paradigmas vigentes que damos por sentado, identificando cómo llegaron a su situación actual, y su vez reconocer las alternativas que esa naturalización u "olvido histórico" (como lo llama Taylor) oculta.[195]

Pero esta formulación común de la tarea se filtra luego a través de lo que más arriba distinguimos como un segundo aspecto de su trabajo histórico: la apreciación diferencial de la Modernidad. Evidentemente, la auto-identificación de Taylor como perteneciente a la cultura liberal moderna va asociada a su interés por hacer una exposición más atenta, que permita valorar los elementos positivos y las ganancias de la transición, así como evitar o intentar revertir, en la medida de lo posible, sus pérdidas y defectos. Del mismo modo, el posicionamiento de MacIntyre desde fuera de la tradición liberal moderna lo conduce a un juicio negativo, que no exige una exposición tan discriminada de la variedad interna a esta tradición.[196] Sería difícil establecer si el relato

[195] "But historical retrieval is not only important where you want to free yourself from some picture. It is very important to my thesis that even in this negative case, where you want to break loose, you need to understand the past in order to liberate yourself. But liberation is not the only possible motive. We may also find ourselves driven to earlier formulations in order to restore a picture, or the practices it is meant to inform. This is the reason, for instance, why some people turn to the paradigm formulations of the civic humanist tradition. Or without seeking either outright rejection or straight restoral, we may be looking for a perspicuous reformulation for our time of some traditional doctrine, and this too may require that we go back." (Taylor 1984, 22)

"[La solución que implica separar historia hecha con espíritu de anticuario y filosofía, donde las expresiones pasadas se traducen en nuestros términos contemporáneos] carries a clear and, I hope, unacceptable implication. The past will have become the realm only of the *de facto*. The present alone will be the realm of the *de jure*. The study of the past will have been defined so as to exclude any consideration of what is true or good or rationally warranted, rather than of what they then with their peculiar concepts of truth, goodness and rationality believed to be so. Enquiries into what actually is true, good and rational will be reserved for the present. But notice that for any particular philosophical generation its occupation of the present can only be temporary; in some not too distant future it will have been transmuted into one more pan of the philosophical past. Its *de jure* questions and answers will have been translated into a *de facto* frame of reference. It will turn out not to have contributed to an enquiry continuing through generations, but to have removed itself from active philosophical enquiry to become a mere subject-matter for historians." (MacIntyre 1984a, 39)

[196] Es interesante notar en este punto que, si bien los dos atribuyen una gran importancia al conocimiento de la historia y la consciencia de la historicidad del pensamiento y la práctica, ésta juega de una forma un poco diferente en cada caso. Taylor reitera en más de una oportunidad que ciertas etapas han sido ya superadas y han quedado perdidas irreversiblemente. MacIntyre, sin pretender una vuelta al pasado, sí coloca su esperanza en la posibilidad de reconstruir formas de socialización que reproduzcan muchos de esos principios tradicionales. Esto no es sino otra cara de la misma apreciación de la Modernidad: donde el canadiense considera que debemos aceptar el carácter irrecuperable del pasado, pero usarlo como punto de comparación a la luz del cual intentar reformar el presente, para el escocés el pasado debe ser tratado como una alternativa viva, que jamás será reproducida idénticamente a como existió, pero que ofrece una opción real frente a la configuración liberal moderna. Y esto al mismo tiempo corresponde a otra divergencia en la apreciación histórica: para uno, la secuencia de la historia occidental medieval y moderna debe ser tratada más como una continuidad cambiante, mientras que para el otro se trata de una ruptura con líneas o posiciones más claramente delimitables.

histórico descriptivo conduce al juicio moral o si éste guía a aquél – y por otro lado es un axioma de la epistemología de ambos filósofos que una distinción tal no tendría sentido.

Sin embargo, es en el tercer momento del análisis, el que corresponde a las consecuencias sociopolíticas de las respectivas teorías, donde la distancia entre los autores se hace mayor. No es necesario repetir aquí el detalle de cada proyecto, pero la obvia contradicción yace en que mientras MacIntyre reniega del Estado-Nación moderno, el cual por su propia naturaleza no puede funcionar como el *locus* de una tradición moral sustantiva, Taylor sí piensa que este espacio es capaz de generar identidades políticas fuertes, incluso entre un territorio con una multiplicidad de culturas. Donde uno es, en cierto sentido, revolucionario,[197] el otro es reformista.

Sin pretender subestimar su oposición en el campo programático, observemos que siguen existiendo puntos de contacto, no siempre reconocidos. Ambos reconocen, como vimos antes, la natural sociabilidad del hombre y la formación de nuestra identidad a través de nuestras relaciones sociales. También reconocen que para lograr una mayor libertad las personas deben ser capaces de desarrollar una capacidad racional reflexiva que les permita articular más fielmente los bienes que las guían, así como criticar o revisar sus actitudes y prácticas vigentes. En otras palabras, la reflexión moral y política debería permitirme transformarme a mí mismo para ganar en libertad y racionalidad. Todo esto requiere recursos teórico-prácticos que no cualquier estructura institucional ofrece, ya que las virtudes y hábitos necesarios sólo se pueden desarrollar en la propia participación. En consecuencia, ambos consideran que la participación inclusiva de todos los miembros de la comunidad o ciudadanos en la deliberación política es un bien que se debe proteger.

Es sobre esta base compartida que las propuestas divergen. Dada la afirmación macintyreana de que solamente podemos llevar adelante un razonamiento moral en el

---

Las respectivas actitudes frente a la Modernidad representan, a decir de Taylor, la mayor diferencia entre los dos filósofos (Rosa y Laitinen 2002, 181-182). Aunque la divergencia aquí es clara, guardémonos de caer en la caricatura de que para MacIntyre todo lo moderno debe ser automáticamente rechazado. Varios autores dan cuenta de los rasgos modernos en el pensamiento del escocés, como vimos en el apartado 4.1.2; el propio Taylor interpreta que *After Virtue* no descarta el proyecto ilustrado "simplemente como un error" (Taylor 1989 592n25) y MacIntyre (1984b, 40) es explícito al decir que hay mucho que aprender de los autores modernos, pero que para ello debemos estudiarlos a la luz de otros marcos conceptuales.

[197] Aunque MacIntyre declara haber abandonado el proyecto marxista de transformación global por inviable, su propia propuesta de construcción de comunidades locales ha sido tildada por Knight y Blackledge (2011) como "revolucionaria", algo que el mismo filósofo refrenda.

marco de una tradición común, lo que se hace necesario para sostener una práctica de deliberación política racional es precisamente un espacio (la comunidad local) donde efectivamente podamos dialogar en base a principios comunes.[198] Sólo así la discusión podrá ser fructífera. En cambio, la imprecisa delimitación de la cultura del pensador canadiense le permite ser más flexible en las condiciones exigidas para un debate político racional; éste podrá darse tanto a nivel de comunidades menores como al nivel del Estado nacional.

Así y todo, incluso Taylor impulsa el federalismo y la descentralización, precisamente en orden a que las minorías culturalmente homogéneas tengan una mayor capacidad tomar decisiones políticas acordes a su idiosincrasia –las cuales tampoco tendrían por qué sostener la ficticia pretensión de neutralidad plena, como hemos visto que defiende en el Quebec– y un contacto más directo con las opiniones e intereses de los ciudadanos. También ambos introducen salvaguardas para la tolerancia y la pluralidad de opiniones, aunque al mismo tiempo doten al poder político una mayor capacidad de intervención en virtud de una concepción moral sustantiva. Esto no significa que las dos propuestas sean iguales: el Estado federado y descentralizado de Taylor sigue siendo un Estado moderno y MacIntyre objetaría que, en la medida que siga atado a las prácticas políticas propias de la sociedad liberal moderna, no será capaz de cumplir su función de espacio de deliberación racional. La reforma todavía no es suficientemente radical para lograr su objetivo. Sin embargo, a través de las variaciones en el tono y la intensidad del rechazo, se puede identificar una cierta dirección no del todo incompatible, de mayor participación política efectiva para todos los ciudadanos, a una escala que no los aliene del proceso de toma de decisiones y fundada en un tipo de deliberación racional.

En esta última sección hemos desarrollado nuestro argumento comparativo en tres pasos o momentos. En una primera instancia, identificamos una gran base de coincidencia en el plano de la relación entre teoría o significados y prácticas, el carácter constitutivo de nuestros horizontes morales o esquemas conceptuales para nuestro acceso al mundo y la inserción social, entre otros puntos. Dentro de este gran marco de acuerdo, traslucía una diferencia en la definición de la "tradición" mactinyreana y la

[198] Esta posibilidad de ofrecer el marco donde la reproducción de prácticas informadas por una concepción de las virtudes y su integración política sean posibles es justamente lo que hace valiosa a la comunidad. MacIntyre rechaza la presunción de que cualquier pequeña comunidad tenga sea deseable *per se*, sólo por el hecho de existir como tal (MacIntyre 1999, 142; Knight 2005, 271).

"cultura" tayloreana, donde la primera aparecía como un corpus intelectual más claramente coherente y apoyado sobre ciertos principios filosóficos, mientras que la segunda, aun impactando también en todas estas dimensiones, aparecía como algo más impreciso, que no necesariamente se definía por mantener un debate o investigación racional a través del tiempo, y donde lo inarticulado tenía un peso mayor.

En el segundo momento de nuestro planteo, observamos que aunque los dos autores coinciden en la importancia de la consciencia histórica para cualquier argumento filosófico, ya que nos permite comprender mejor el presente y reconocer posibilidades alternativas insospechadas, las efectivas narraciones históricas que cada uno produjo a partir de esas premisas diferían. Más allá de la calidad y detalle historiográfico, sostuvimos que la distancia entre los dos modelos descansaba sobre las concepciones esbozadas en el punto anterior. Donde MacIntyre busca delinear tradiciones más o menos coherentes e integradas, que puedan funcionar como modelos morales rivales, Taylor extiende su atención a una pluralidad de líneas y distinciones más sutiles que interactúan entre sí en diferentes ámbitos para ir configurando la cultura occidental moderna. Ésta misma, que en la narrativa del escocés aparece integrada en una única tradición liberal –no sin una evolución y discusión interna, pero dando lugar a un único modelo social en la práctica–, en la versión de Taylor aparece como una cultura atravesada por tensiones múltiples, donde conviven diferentes perspectivas que, sin embargo, deben considerarse todas ellas pertenecientes al mismo mundo moderno. La primera perspectiva es una externa a la tradición liberal; la segunda, interna a la cultura liberal moderna. Esto va de la mano, desde luego, de los juicios valorativos que acompañan el diagnóstico: eminentemente negativo en un caso; positivo, aunque con algunas reservas, en el otro.

Finalmente, en un tercer momento del análisis vimos cómo esas diferencias crecen y se multiplican en la propuesta política de cada filósofo. El canadiense propugna una política que admite en lo sustancial las estructuras estatales modernas, con intenciones reformistas, y critica defectos como la excesiva burocratización, la degradación del debate[199] y la falsa pretensión de neutralidad moral. MacIntyre, por su parte, reniega del Estado moderno, el cual simplemente no puede ofrecer las condiciones para una actividad política racional, mediada por un debate informado por los presupuestos

[199] Taylor reconoce que el debate político y moral contemporáneo muchas veces se da en formas degradadas, pero cree que los críticos (como MacIntyre) por lo general no llegan a ver la riqueza todavía encierra. Su decadencia no está estructuralmente determinada, sino que es posible darle un cauce mejor sin pretender una ruptura radical (Taylor 2007, 480-481).

comunes de una tradición moral. Con todo, subsiste una inspiración común en el fin perseguido, que en ambos casos podría caracterizarse como una participación ciudadana activa en la deliberación política y la toma de decisiones.

Cabe aclarar que no se pretende una dirección causal específica entres los tres niveles enunciados. Todos ellos se afectan recíprocamente en sistemas con cierta circularidad. El argumento puede expresarse tan correctamente diciendo que las respectivas concepciones de la tradición o cultura moral llevan a una evaluación negativa o positiva de la Modernidad y ésta a un programa político de resistencia o participación reformista, como diciendo que la posición política de cada uno frente al Estado moderno condiciona su juicio moral acerca de la transición histórica que lo produjo y la definición de los sistemas teórico-prácticos que existen y compiten en su seno.

No es nuestra intención aquí clausurar el debate respecto de cuál de las dos versiones ofrece una comprensión más fiel o verdadera de la situación. En todo caso, como los dos filósofos han señalado, esta es una pregunta cuya respuesta sólo se puede validar en la práctica misma, atendiendo a los efectos reales de adoptar uno u otro punto de vista.

CAPÍTULO 5. EDUCACIÓN

Después de analizar el complejo teórico-práctico que las tradiciones o culturas representan para nuestros autores y sus consecuencias sociales y políticas, una nueva arista de la discusión emerge. ¿Cómo es que aquéllas se transmiten, se mantienen en el tiempo? ¿Cómo debemos formar a los nuevos miembros de la comunidad para que logren integrarse y sostener determinadas instituciones y prácticas sociales? Evidentemente, dada la concepción situada (historicista, en el sentido discutido) que estos filósofos adoptan, no puede justificarse un modelo educativo simplemente como aquél que transmite las reglas de la racionalidad pura y universal. Por el contrario, el proceso de formación deberá ser uno que dé un lugar preponderante a las cuestiones morales sustantivas, valores, cosmovisiones y rasgos de carácter, tanto de la propia cultura o tradición como de las ajenas.

Además de la faz pedagógica de las respectivas teorías, también es necesario considerar cómo las instituciones educativas se vinculan con el resto de la comunidad o sociedad en que se insertan. ¿Cuál es su actitud frente al Estado? ¿Cuál hacia las comunidades o grupos culturales menores que lo conforman? ¿Cómo deben dar cuenta de la situación de irreductible pluralidad en las sociedades contemporáneas?

En este capítulo exponemos la propuesta de cada autor en esta materia. MacIntyre ha dedicado un considerable tiempo a desarrollar su crítica a la situación actual y ofrecer alternativas. En tanto, Taylor hace menciones relativamente aisladas y ocasionales del tema educativo, pero es posible reconstruir algunas de sus proposiciones cruciales al respecto.

5.1 MacIntyre. Educación en la tradición moral y el modelo de universidad

5.1.1 La educación en el seno de la comunidad

En los últimos capítulos analizamos la estructura dependiente de la tradición de la racionalidad moral. Uno aprende las virtudes y la concepción del bien propias de esa tradición en el curso de su involucramiento en las prácticas sociales en las cuales ésta se encarna. Ello precisamente debe ser tratado como un proceso de aprendizaje. No es un acto de elección entre un menú de opciones preestablecidas y claramente identificadas por parte de un individuo racional desvinculado, tal como algunas teorías liberales

suponen. Tampoco es una mera expresión de preferencias dadas, justificadas por el mero hecho de ser expresadas o percibidas como deseos, tal como lo querrían las posiciones expresivistas o emotivistas. Buena parte de *Ethics in the Conflicts of Modernity* está dedicada a combatir estas posturas y defender una visión neoaristotélica donde, en el curso de su formación moral, uno vaya adquiriendo la capacidad de juzgar los deseos a la luz de criterios racionales y un conocimiento progresivamente más profundo de nuestra imagen del bien y su integración en la unidad narrativa de nuestra vida (MacIntyre 2016, cap. 1). En cierta medida, esta misma idea está contenida ya en su adhesión al aristotelismo en *After Virtue*, así como en muchos trabajos intermedios: en el transcurso de adquirir las virtudes vamos ganando la capacidad de identificar más claramente el bien ya presupuesto en las prácticas y así adecuarnos en mayor medida al ideal de vida buena implícito en la tradición (MacIntyre 2007, 193-194; 1983a, 461). Así podemos salvar la distancia –presupuesta por el realismo moral del autor– entre nuestros deseos inmediatos, no cultivados, los bienes sólo aparentes, por un lado, y los bienes reales según nuestra naturaleza, es decir, los que tenemos buenas razones para desear, por el otro.

El punto relevante aquí es que la educación moral nos transforma, nos aproxima a una mayor comprensión de los bienes que perseguimos y, en el proceso, adquirimos capacidades y hábitos reflexivos de los que no disponíamos antes. Sin embargo, en la imagen que el filósofo ofrece de esta transformación en las principales obras que venimos mencionando hasta aquí, casi siempre tiene en mente la educación como una faceta de la participación en una práctica social. El modelo de las prácticas como oficios o artes (*crafts*) hace patente la conexión. Los novicios todavía no tienen el criterio suficiente para evaluar la mayor o menor excelencia del desempeño o producto (propio o ajeno); por eso, se ponen bajo la tutoría de un maestro o experto –en términos morales, quien ya posee en mayor medida las virtudes propias de esa práctica– y de él adquieren esas cualidades que los llevarán a ellos mismos a convertirse en participantes competentes (MacIntyre 1990a, 61-62; Weber 1999, 76-79). Así, el proceso educativo no es otro que el de aprendizaje de las cualidades y virtudes propias de la participación en la práctica y ordenadas a sus bienes internos, los cuales descubrimos en el curso de ese mismo aprendizaje. La educación constituye una faceta crucial de la reproducción de la práctica y la conservación de sus estándares evaluativos implícitos – o incluso la innovación, ya que ésta sólo puede nacer de alguien que ya comprenda adecuadamente el estado actual de la práctica, es decir, ya sea un practicante competente o virtuoso.

Como veremos a continuación, a partir de la década de 1990 la dimensión educativa va ganando cada vez mayor relevancia como tema específico en su producción intelectual, pero todavía en una entrevista con Joseph Dunne de 2002 el filósofo escocés sostenía que la educación, antes que una práctica en sí misma es siempre una faceta del aprendizaje de otra práctica, con sus propios bienes internos. El maestro es un practicante experto que transmite aquello que ya ha incorporado, antes que un especialista en el arte de enseñar, en abstracto (MacIntyre y Dunne 2002, 7-9). Esta afirmación, que resultó chocante para muchos de quienes siguen su trabajo en el campo de la filosofía de la educación, es consonante con sus expresiones en los textos que citamos antes y en otros lugares. Por ejemplo, en un ensayo donde defiende su lectura de Aristóteles acusa a ciertas versiones de aristotelismo renacentista de caer en el error de pensar que el filósofo podría cumplir el rol de educador moral de la comunidad exclusivamente a través de su actividad teórica.

> There are many kinds of moral educator and the education that they provide is of various kinds: parents, aunts, school teachers, pastors, drill sergeants, workmates, friends, and saints. They succeed by inculcating habits, eliciting desires, redirecting sentiments, punishing us for, among other things, acting only so as to avoid punishment, and providing examples and role-models, so that Aristotle's phrase "judging as the *phronimos* would judge" begins to find practical application in and to their pupils' experience. But they never succeed in forming character or directing lives by presenting theoretical arguments and analyses. (MacIntyre 2006b, 21)

Tanto es así que el autor incluso agrega, al ser consultado en una entrevista, que no cree especialmente necesario dar filosofía al nivel de la educación escolar pre-universitaria. Allí los alumnos deberían tener menor cantidad de materias y mayor profundidad (MacIntyre 1998g, 275-275).

Ahora bien, que cada docente sea un maestro en la práctica que domina no conlleva que su única función sea convertir a los estudiantes en profesionales técnicamente capacitados para desempeñar funciones económicamente relevantes, algo que el filósofo rechaza. Del mismo modo que las diferentes prácticas sociales, en su teoría, constituyen el punto de partida a través del cual las personas adquirimos ciertas cualidades o excelencias que luego tienen que ser integradas en la narración general de nuestra vida a través de un proceso de autodescubrimiento, así también el profesor debe ser un hábil interrogador que dialécticamente ayuda al alumno a lograr esto, fomentando su capacidad reflexiva. Su tarea es ayudar a los alumnos a articular por sí mismos las

preguntas que van más allá de la utilidad inmediata del curso, antes que simplemente darles las respuestas. (MacIntyre 2000, 7-9; MacIntyre y Dunne 2002, 9-11; Wain 2003, 228-231).

Esta labor se hace tanto más necesaria cuanto la sociedad contemporánea, signada por la compartimentalización, atenta contra la articulación unitaria de la vida y no ofrece casi ningún espacio institucionalizado donde llevar adelante debates críticos de esta naturaleza. Al contrario, hoy la educación se ve amenazada por la lógica gerencial (*managerial*), que mide sus resultados por evaluaciones estandarizadas, en lugar del desarrollo global de las capacidades del alumno como ser humano. Existe una contradicción en el campo educativo entre la tarea de socialización (asimilación en las estructuras dominantes) y la de desarrollar capacidad reflexiva. Esto se debe a que tal hábito crítico implica hacerse tres tipos de preguntas: ¿qué bien persigue mi actividad?; si no contribuye a un bien común, ¿cómo podemos remediarlo?; ¿cómo y dónde plantear esta discusión? Pero todo ello se opone a las instituciones vigentes y puede condenar a quien lo haga a resultados económicamente poco exitosos (MacIntyre y Dunne 2002, 1-5).

Ya hemos expuesto en el capítulo anterior la actitud política de MacIntyre, cuya prescripción en lo inmediato es la adopción de una actitud de resistencia por parte de las comunidades todavía cohesionadas en torno a una misma tradición, frente a la influencia cáustica del modo de vida de la sociedad liberal. Indudablemente, la educación puede ser uno de los ámbitos más prometedores para llevar adelante esa oposición y para contribuir a la supervivencia de la comunidad y su tradición moral, aunque las presiones globales que mencionábamos más arriba atentan contra ello (Knight 2005, 268). Otro obstáculo, como señala Hibbs (2004, 371), es que la mayoría de las comunidades locales a las que el pensador escocés se refiere en como ejemplos de núcleos remanentes de prácticas tradicionalmente informadas difícilmente tendrían la capacidad ni los recursos para llevar adelante una función educativa, ni mucho menos para sostener una universidad. Esta crítica se inscribe en la que analizamos en el capítulo anterior respecto de la razonabilidad de tratar a las comunidades que MacIntyre propone como sociedades políticas perfectas o completas. Nuevamente recurramos a la misma distinción entre las posibilidades presentes de las comunidades locales más reducidas, que deben emprender una política de resistencia activa, y el modelo de lo que las comunidades políticas locales deberían llegar a ser en el mediano plazo, según su

propuesta filosófica – recordando, al mismo tiempo, que ambas están conectadas y el segundo momento debería nacer del primero.

No queda claro que las comunidades actuales, incluso en su condición de marginalidad respecto de la sociedad liberal contemporánea, no pudieran desarrollar ningún tipo de actividad educativa. Después de todo, algunos de los ejemplos que el autor ofrece son escuelas o parroquias –en la medida, claro está, que efectivamente compartan una tradición moral encarnada en sus prácticas–, aunque es cierto que ninguno de los casos enunciados podría hacerse cargo completamente de la formación de sus miembros y mucho menos sostener algo como una universidad (a las cuales, como veremos en el apartado siguiente, el autor concede enorme importancia).

Pero si nos concentramos en la imagen de lo que una comunidad política debería tener para poder funcionar como tal, recordaremos que su característica definitoria es ofrecer los recursos y espacios necesarios a sus miembros para poder llevar adelante una deliberación práctica racional. Uno de los requisitos fundamentales para desarrollar ese tipo de debate es lo que MacIntyre llama "público educado" (*educated public*).

> What I mean by educated public is a group which not only shares fundamental assumptions on the basis of which it is able to articulate disagreements and organize debates, which reads to a significant degree the same texts, draws upon the same figures of speech, and shares standards of victory and defeat in intellectual debate, but which does so in a through institutionalized means, clubs and societies, periodicals and more formal educational institutions. (…) And the disappearance of educated publics was a counterpart to and in part an outcome of, the fragmentation, specialization, and professionalization of enquiries. (MacIntyre 1990a, 216-217)

Evidentemente, se trata de la correspondiente conclusión en el campo educativo del mismo argumento epistemológico fundamental: el debate moral racional sólo se da en el marco de una tradición, de cuyos recursos teóricos y valorativos se nutre, y en la medida que no exista una tradición compartida, la discusión será improductiva e interminable (tal como lo es en la actualidad). Si ello lo combinamos con la proposición de que una comunidad sólo podrá desarrollar una actividad política racional en la medida que logre ese tipo de debate, obtenemos esta noción de un público educado, como aquel que debe poblar la comunidad. Análogamente a cómo la sociedad liberal contemporánea es una dominada por una lógica de desacuerdos apenas filtrados por la apelación a criterios diversos para decidir las pugnas de interés en sectores compartimentalizados, así también la consciencia y el objetivo de formar un público educado –que MacIntyre

considera que todavía existía, por ejemplo, en el período de la Ilustración escocesa– ha sido progresivamente dejado de lado en nuestros días, y las propias universidades se convierten en instituciones incapaces de cumplir esa tarea.

Así como esta discusión en el plano educativo replica los argumentos centrales epistemológicos y políticos que venimos exponiendo en el curso de este estudio, las críticas recibidas en este campo no son muy distintas de las que el autor despertara en los otros. Las acusaciones principales serán que su concepto de público educado como ideal educativo resultaría injustificadamente excluyente de las concepciones alternativas, y limitaría el disenso, con resultados conservadores, parroquialistas y etnocéntricos (Wain 1994, 150-151; Barr 2014, 229-230). También se le recrimina que pierde de vista otros *loci* de educación, los factores no cognitivos involucrados y el valor de discutir en pluralidad, más allá y a pesar de los desacuerdos que critica (Barr 2014, 230-231). Y, como en otros segmentos de su análisis, se ha cuestionado la verosimilitud de su descripción histórica de Escocia, que peca de excesivamente simplificada e idealizada.

MacAllister (2015, 7-9), desde una posición más favorable al filósofo, recoge la crítica de otros autores y nota que en trabajos más recientes MacIntyre cambia el concepto de público educado por el de "comunidad educada", el cual tiene un tinte de mayor apertura y no puede ser simplemente tachado de conservador. En verdad, una adecuada comprensión del carácter del público educado no puede ir divorciado de la imagen de la comunidad expuesta en el capítulo 4. La relativa homogeneidad o consenso fundamental de la comunidad o del público no es simplemente una expresión de añoranza conservadora, sino que para este filósofo es la precondición misma de un debate racional. Aun sí, como dijimos en su momento, el autor explícitamente se refiere a la importancia no solamente de tolerar puntos de vista diferentes, como ya sucede hoy en las sociedades liberales, sino de entrar en un intercambio serio con ellos y tratarlas como interlocutores válidos. La misma advertencia reaparece en sus discusiones sobre educación, donde insiste en que para combatir el prejuicio que puede nacer de las comunidades homogéneas es necesario forzar el contacto con aquellos que son diferentes –y, por lo tanto, potenciales objetos de desprecio–, escuchando todas las voces (MacIntyre y Dunne 2002, 18-19; Kavanagh 2012, 7-8).

Más allá de la mayor o menor apertura que quepa atribuirles, es claro que las comunidades políticas locales necesitan una cierta consciencia de la especificidad de su tradición moral. Es en este sentido que la tarea educativa es esencial para su

supervivencia en la actualidad, especialmente en sus vínculos con el Estado que, el pensador admite, son todavía necesarios en virtud del tipo de bienes y servicios que sólo éste provee. Dado que hay que reconocer y trabajar con el Estado en el presente, los estudiantes de su modelo educativo deberán aprender a reconocer a su propia comunidad y sus bienes, así como las herramientas para cooperar y participar en aquél (MacIntyre y Dunne 2002, 14-15).

5.1.2 Las universidades: críticas y propuestas

Aunque los espacios que su filosofía de la educación alcanza no se reducen únicamente a ellas, las universidades son la institución por excelencia para cumplir con todas las tareas que venimos reseñando y construir así un público educado, capaz de participar en debates morales racionales. Desde la década de 1990 hasta hoy, MacIntyre se ha ocupado en diversas ocasiones de este tema. Hemos visto que el modelo de público educado que suele tomar de ejemplo es el de la tradición ilustrada escocesa descripto en *Whose Justice? Which Rationality?* El último capítulo de *Three Rival Versions of Moral Enquiry* está dedicado explícitamente al papel que le cabe a la universidad para llevar adelante un tipo de discusión como el que él propone. Más recientemente, *God, Philosophy, Universities* es otro libro que, en el curso de rastrear la evolución de la tradición cristiana, presta gran atención a la emergencia y evolución posterior de las universidades. A todo ello se le debe agregar una cantidad de conferencias y artículos sobre el mismo objeto.

Comencemos entonces por identificar las críticas que MacIntyre enarbola contra la "moderna universidad de investigación". Éstas han sido notablemente exitosas, hay que admitirlo, en cuanto al desarrollo de investigaciones especializadas sobre problemas puntuales y bien definidos; consecuentemente, la educación que se imparte está dirigida a la formación de especialistas – se desempeñen éstos luego como tales o no; y todo ello implica que las universidades en cuanto instituciones se han vuelto cada vez más ricas (en cuanto a los recursos que manejan) y más caras (en cuanto a los costos para su funcionamiento y para el acceso a ellas). Sin embargo, este éxito aparente esconde dos deficiencias fundamentales: no existe investigación sobre las relaciones entre las disciplinas, ni un sentido de contribución a una única empresa compartida de comprensión y conocimiento de la realidad (MacIntyre 2009a, 173-174).

Esa fragmentación disciplinaria va de la mano de (y se explica en parte por) el relegamiento que sufrieron las disciplinas que otrora conferían esa visión común e integradora, es decir, aquellas que explicitaban la propia tradición de investigación racional: la filosofía y, desde un punto de vista teísta, la teología. Pero éstas se han visto marginalizadas, reducidas a disciplinas especializadas al mismo nivel que las demás, inmersas en un debate inaccesible para los legos, o directamente expulsadas de la universidad – especialmente en el caso de la teología (MacIntyre 2009a, 175-176).

En todo caso, como ya sabemos la discusión filosófica no podría superar esta misma condición, puesto que la universidad, dados los modos institucionalizados de investigación y de debate predominantes, excluye cualquier articulación posible de tradiciones filosóficas rivales al liberalismo (MacIntyre 1990a, 218-220). Ello conduce a que las investigaciones éticas no hagan más que reproducir la inconmensurabilidad del desacuerdo filosófico que emerge del radical pluralismo de la sociedad contemporánea, lo cual priva de uno consenso de fondo a la universidad y fragmenta, como ya vimos, la unidad de la investigación (MacIntyre 1990a, 226-227).

Ausente o desterrada la filosofía, la universidad no tiene otra forma para justificarse a sí misma ante la sociedad que apelar a su funcionalidad al sistema económico-político más amplio, en virtud del éxito de su investigación aplicada o aplicable, como mencionamos más arriba, lo que también se ha descrito como *managerialism* (MacIntyre y Dunne 2002, 1; Stolz 2016).

Serrano del Pozo (2016) resume este diagnóstico crítico del pensador escocés en tres "ficciones" de la universidad liberal: la especialización de la investigación y el conocimiento, la neutralidad valorativa o moral y la apelación a la eficacia como criterio de legitimación.

Como se puede apreciar claramente, la caracterización de la universidad contemporánea y sus deficiencias se encuentra completamente integrada con la denuncia del empobrecimiento del debate filosófico que configura el núcleo duro del proyecto *After Virtue*, aunque lo precede. Ahora bien, del mismo modo que sucedía con las otras dimensiones del planteo, si la crítica es aguda y constante a lo largo del pensamiento del filósofo, cabe preguntarse si la propuesta prescriptiva exhibe la misma sistematicidad y coherencia interna.

El principio general está enunciado contundentemente en *Three Rival Versions*, donde afirma que, si la universidad premoderna había sido un espacio de acuerdo forzado y controlado (*constrained*), y la universidad liberal aspiró a ser una de acuerdo

no controlado o espontáneo, lo cual la condujo a su actual estado de decadencia, entonces la nueva universidad que él tiene en mente debería ser: "a place of constrained disagreement, of imposed participation in conflict, in which a central responsibility of higher education would be to initiate students into conflict" (MacIntyre 1990a, 230-231). Continúa diciendo que allí los profesores tendrían dos roles que cumplir: en cuanto adherentes a una tradición moral, deberían avanzar la investigación y comprensión dentro de ella, así como entrar en debate con las tradiciones alternativas; pero también cada uno debería ocuparse de sostener dicho espacio institucional donde las diferentes concepciones morales pudieran expresarse y abordar el debate filosófico y teológico sustantivo.

En obras más recientes, el autor recupera el proyecto de John Henry Newman. De él extrae tres presupuestos básicos respecto de lo que la universidad debe hacer, cada uno de los cuales supone un desafío para las universidades contemporáneas. En primer lugar, es necesario lograr la unidad de la comprensión, a través de la integración de los conocimientos, antes que la especialización. Segundo, para esto le concede un papel central a la teología y la filosofía, por cuanto el conocimiento natural de Dios indudablemente impacta sobre la concepción global del universo del cual las demás disciplinas estudian aspectos parciales. Por último, la universidad de justifica a partir de bienes internos a ella, no de la provisión de mano de obra calificada y la investigación funcional al crecimiento económico (MacIntyre 2009b, 347-350).

Lo que estos pasajes tienen en común es la idea del fin de la universidad. El autor percibe que a la universidad hoy le resulta difícil justificarse en términos filosófico-morales, precisamente porque carece de una concepción sustantiva de lo que debe hacer. Frente a esta situación, su interpretación es que la universidad se justifica en virtud de una función peculiar que sólo ella puede cumplir acabadamente: es el lugar donde se elaboran y aplican concepciones y estándares de justificación racional, y éstos mismos son evaluados (MacIntyre 1990a, 222); o, en otros términos, se forma razonadores prácticos independientes, capaces de dar cuenta de lo que hacen y dejan de hacer, haciendo jugar los conocimientos de muchas disciplinas y distinguiendo cuáles son pertinentes en cada caso (MacIntyre 2009b, 359-360).

Resulta claro que todo este proyecto implica transformaciones en la organización y funcionamiento de las universidades, aunque persisten ciertos interrogantes sobre la dirección y alcances de algunas estas medidas, así como de otras que posiblemente serían necesarias.

En primer lugar, debe admitirse que han existido intentos alternativos y anteriores de recuperar algún tipo de marco común de pensamiento en la educación superior. Uno de los más renombrados entre estos proyectos fue el de los *Great Books*, propuesto por Hutchins en la Universidad de Chicago, aunque también existieron otros antecedentes similares (Hibbs 2011, 952-954). MacIntyre se diferencia de este tipo de propuestas, debido a que ellas siguen moviéndose sobre el desconocimiento de las tradiciones conflictivas en juego. Tanto la selección del canon como la propia interpretación de las obras varían si se la piensa como una única gran conversación no problemática o si, por el contrario, el lector se posiciona en una tradición específica y reconoce la conflictividad inherente a las obras, que muchas veces se oponen entre sí (MacIntyre 1990a, 228-230). En consecuencia, este tipo de emprendimientos no soluciona el defecto fundamental de la educación liberal, su carencia de la una concepción unificadora que reconozca su propia particularidad de cara a concepciones rivales.

Hoy en día, entre los conceptos más ubicuos en el escenario académico destaca el de la interdisciplinariedad, que parecería atacar el mismo defecto de la hiper-especialización y fragmentación que nuestro autor denuncia. Tan prometedora como pueda ser la nueva actitud, padece de las mismas deficiencias que el paradigma mayoritario: reafirma la disciplinariedad y busca agregar o conectar las disciplinas, pero omite una articulación de lo que el aprendizaje o el conocimiento son, así como una visión integrada del mundo y sus presupuestos filosóficos (Hibbs 2011, 961-962). En palabras de Giménez Amaya, desde el punto de vista del pensador escocés esta tendencia "es el impulso táctico de un concepto de «interdisciplinaridad» puramente instrumental, ya que en realidad se integran disciplinas muy relacionadas que intentan abordar, a su vez, respuestas técnicas muy particulares y especializadas" (Giménez Amaya, 2012: 444). Incluso los críticos del filósofo reconocen que la interdisciplinariedad no es una solución al problema tal como aquél lo ha formulado (Aran Murphy 2011, 984-986).

Pero si la propuesta de MacIntyre es diferente y más radical de lo que estos intentos más conocidos han pretendido, no deja de haber espacio para los cuestionamientos y objeciones. Uno de los aspectos más debatidos entre los comentaristas se refiere al grado de homogeneidad interna que las universidades que él imagina deberían poseer – un argumento que, como hemos visto, se superpone con el político (aunque no completamente).

En la medida que el autor denuncia el fracaso del paradigma liberal en eliminar el desacuerdo filosófico, el cual queda invisibilizado pero no resuelto, reconoce que su modelo implicaría la formación de universidades diferentes, cada una de ellas adoptando primariamente una tradición o cosmovisión como marco general que ofrecería la tan deseada concepción global del mundo y los parámetros de validez de la investigación racional, dentro de la cual sería posible la integración de las diferentes disciplinas. Incluso prevé que dentro de ellas se implementen mecanismos de exclusión de los disensos fundamentales y de promoción de aquellos que contribuyan al desarrollo de la tradición consensuada (MacIntyre 1990a, 234-236).

La idea de una multiplicidad de universidades filosóficamente comprometidas ha despertado críticas entre quienes entienden que esto haría de dichas instituciones espacios donde se impondría un pensamiento monolítico restrictivo (Harris 2012, 244-249) o hasta rayano en lo totalitario (Wain 2003, 235-239). Por lo demás, ello contribuiría a generar un nuevo tipo de fragmentación, ya no interno, sino entre las universidades pertenecientes a tradiciones diversas (Smith, 2003: 312-314).

Con todo, al mismo tiempo otros leen la propuesta del pensador escocés en clave centralmente conflictivista, conceptualizando a las universidades como espacios de encuentro y debate entre tradiciones (Mourad 2016, 325-327; Cowling 1994).

En muchos casos, estas diversas opiniones derivan de una lectura superficial de la obra de MacIntyre. Él mismo deja en claro en numerosas ocasiones que están en juego dos elementos necesarios y complementarios: por un lado, un consenso filosófico racional fundamental, pero que también permita disensos parciales; y por otro, la existencia de foros y ámbitos de debate donde las tradiciones se enfrenten en un diálogo fructífero, que permita a cada una de ellas recibir los mejores argumentos hostiles e intentar responder a ellos, lo que bien puede redundar en un refinamiento y profundización de la teoría (Serrano del Pozo 2016, 219-221; Stolz 2016, 5; MacAllister 2016, 11-12).

Desde luego, incluso si admitimos que las tradiciones deberán estar constantemente abiertas al diálogo y la discusión con sus rivales, persiste alguna ambigüedad respecto del grado de consenso interno que se pretende. Después de todo, es cierto que el modelo preferido por MacIntyre en sus últimas obras es el de la universidad confesional, especialmente en la tradición católica. No obstante, aun allí considera que los estudiantes deberán ser formados, al menos introductoriamente, en otras tradiciones distintas de la propia y como ésta es percibida por aquéllas. Incluso más, considera que

estos puntos de vista alternativos deberán ser enseñados por quienes pertenezcan a (y conozcan en profundidad) esa concepción (MacIntyre y Dunne 2002, 12; Kavanagh, 2012, 6-7). Quizá cabría preguntarse cómo estos profesores adherentes a una tradición rival se integrarían en una universidad oficial y mayoritariamente definida según parámetros diversos. En todo caso, lo que se hace evidente es que el modelo propuesto es, sí, moralmente más comprometido que el liberal, pero al mismo tiempo no excluye en ningún momento la apertura al diálogo y el compromiso con el debate de cara a otras cosmovisiones. Por el contrario, mantener abiertos estos canales es la condición de posibilidad de la supervivencia y relevancia de las tradiciones en cuanto reclaman la adhesión racional de sus miembros, y no una mera complacencia pasiva o forzada.

El proyecto de MacIntyre para la universidad, él mismo lo reconoce, tiene un carácter casi utópico y enfrenta numerosas dificultades para implementarse en las sociedades actuales (Kavanagh 2012, 2).

En primer lugar, los profesores están hiperespecializados y serían incapaces de cumplir el rol que este modelo les asignaría, vinculando la enseñanza de las prácticas de la propia disciplina con una visión mayor e integral de lo que el conocimiento y la investigación significan. Por supuesto, el autor asigna a la filosofía y la teología una responsabilidad central en esta tarea de ofrecer una visión coherente del mundo y del aprendizaje, recibiendo el aporte de las diferentes disciplinas. Esto no significa que todos los profesores deban ser filósofos, aunque sí demandaría que todos ellos estén en mayor o menor medida formados en los presupuestos filosóficos de la tradición y sean capaces de superar las fronteras de sus propias disciplinas especializadas o subespecializadas en el curso de la enseñanza (Cross 2014, 765-766).

Los mismos alumnos se verían desafiados a optar por una formación generalista, la cual les resultaría perturbadora al tiempo que improductiva en términos del desarrollo profesional y la inserción en el mercado laboral.

Y las propias autoridades de la universidad se encuentran hoy dominadas por la lógica gerencialista que los obliga a competir con otras por estudiantes, docentes y recursos, mientras que una transformación del tipo sugerido tendería a apartarla del modelo de la "exitosa" universidad liberal de investigación, caer en los rankings y verse, en cierta medida, excluida del circuito formal de la educación superior. Es evidente la antieconomicidad de la propuesta, tanto para los estudiantes como para la propia institución.

Como expresamos más arriba, una reforma de esta magnitud debería calar en los miembros de la propia universidad –docentes, estudiantes y directivos–, pero también implicaría una modificación curricular significativa, de los criterios de admisión y promoción docente y, en última instancia, exigiría el apoyo de una parte importante de la sociedad –o de comunidades puntuales– para poder sostener el esfuerzo y la reasignación de recursos que esto significaría en las condiciones actuales.

5.1.3 Universidad(es) y comunidad(es)

La obra de MacIntyre, desde luego, no se limita a una política de reestructuración universitaria. En el esquema mayor de su *corpus* teórico, la universidad es una institución de indudable relevancia, pero también esencialmente situada, como lo son también las tradiciones racionales que en ella se enseñan y desarrollan.

Con esto en mente se puede sostener que, si la universidad es el espacio institucionalizado donde la tradición encuentra su explicitación técnico-racional, no deja de depender para ello de la comunidad en cuyo seno la tradición realmente vive y sobre la cual la acción universitaria está llamada a influir. En un sentido muy inmediato, también de esto se trata cuando MacIntyre critica a la filosofía por haberse convertido en una disciplina especializada que habla solamente para sus propios eruditos. Ella está llamada a vincular e integrar las contribuciones de las demás ciencias, como vimos en el apartado anterior, pero también a proporcionar una mejor comprensión de la propia tradición moral a los miembros de la comunidad. La filosofía, en fin, surge de la extensión de las preguntas que cualquier persona ordinaria se hace al cuestionar e intentar articular sus creencias, y por lo tanto debe mantener un contacto con estas preocupaciones y así contribuir al bien común (MacIntyre 2009a, 9-11).[200]

Por lo tanto es evidente que, en la concepción del autor, las tareas de investigación y enseñanza llevadas a cabo en la universidad deben repercutir de manera positiva sobre la comunidad. Significativamente, uno de los argumentos centrales de su análisis crítico es que en la actualidad esto no sucede. Ello recibe formulaciones diversas según la obra. En *Three Rival Versions…* se expresa en términos de que la universidad liberal no

[200] En las condiciones actuales, de una filosofía hiperespecializada, compartimentalizada y separada de la práctica social, el filósofo que adhiera a una tradición diferente de la dominante debe llevar una especie de doble vida: participando ambiguamente de los debates académicos para aprender otros puntos de vista, aunque sea en el marco de una discusión hermética e infructuosa; pero al mismo tiempo tratando de traducir prácticamente sus conceptos morales en una vida comunitaria marginal de resistencia al orden liberal hegemónico (MacIntyre 1992, 198-199).

puede justificarse ni demostrar su relevancia, lo cual ha abierto la posibilidad de agudas críticas (MacIntyre 1990a, 221). En las obras posteriores hemos visto cómo su justificación ha pasado a descansar sobre la funcionalidad económica de la educación y la investigación que se desarrolla, su eficacia. En ambos casos, se trata de una institución que ha perdido su papel original.

Recuperando algunos conceptos que presentamos en el capítulo 4, esta evolución se puede describir en términos del binomio prácticas-instituciones.[201] Cualquier práctica está dirigida primariamente a la obtención de bienes internos a ella misma, pero debe sedimentar, estabilizarse y reproducirse en el seno de instituciones. Éstas, a su vez, fácilmente desvían su principal interés hacia bienes externos a las prácticas. Así, se ha dicho, sucede con las universidades. La educación está dirigida a introducir a los estudiantes en las diferentes prácticas propias de cada disciplina y tiene como objetivo global la formación de un razonador independiente, pero la universidad, el marco institucional en el cual se inscribe, debe competir por financiación, status, etc. Como resultado, la educación deja de estimarse en virtud del desarrollo global de las capacidades del alumno como ser humano y pasa a medirse en términos de evaluaciones estandarizadas, rankings internacionales e inserción laboral de sus graduados (MacIntyre y Dunne 2002, 4-5; Hibbs 2011, 956-959; Mourad 2016, 331-333).

Desde luego, esta particular orientación de las universidades hoy constituye una barrera para que éstas puedan llegar a ser lo que MacIntyre pretende. Mientras que la universidad liberal es funcional a la sociedad liberal, la universidad que el autor imagina deberá estar ligada, o eso pensamos, al modo de vida comunitario que ha defendido a lo largo de su producción intelectual. En la misma medida que la educación superior liberal, al carecer de un lugar para la filosofía, se compartimentaliza y encuentra su razón de ser exclusivamente en la eficacia productiva, olvidando la formación integral del ser humano, la sociedad liberal dentro de la cual funciona tampoco tiene lugar para una vida comunitaria que encarne una tradición moral en la práctica. Las connotaciones políticas del esquema educativo son claras: la carencia de un espacio institucional donde la racionalidad liberal pudiera ser desafiada en términos filosóficos por tradiciones rivales –dada la exclusión ya comentada– contribuye indirectamente a justificar las prácticas político-burocráticas vigentes en las sociedades liberales contemporáneas (MacIntyre 1990a, 234-236).

[201] Ver nota 127 de ese capítulo.

Y así como la propuesta política comunitarista de MacIntyre implica recrear comunidades locales donde realmente se pueda vivir la tradición moral, éstas requerirán sus propias universidades a fin de elaborar, defender y refinar los presupuestos filosóficos subyacentes. Dicho eso, estas comunidades no estarían tampoco tan aisladas, no serían tan inmutables ni estarían cerradas al contacto (y el diálogo) con el otro como muchos críticos han creído leer (Wain 1994, 150-151; Harris 2012, 244-249), tal como demuestra la propia caracterización de las universidades que hemos venido trazando[202]. Por el contrario, la constante consideración de posibilidades alternativas de interpretación y justificación, la permanente participación de foros de debate con tradiciones rivales y la pretensión de formar razonadores prácticos son, todas ellas, signos de que no se trataría aquí de una permanente reproducción neoconservadora de un *statu quo* férreamente invariable. La educación no exclusivamente en la tradición de pertenencia, sino en otras rivales y la perspectiva del propio modo de vida desde aquellas otras contribuiría a consolidar y dinamizar la propia concepción a la vez que a reconocer las diferencias y puntos fuertes de las alternativas (MacIntyre y Dunne, 2002: 11-12).

Discutimos más arriba el concepto de público educado que MacIntyre lamenta haber perdido en el curso de las transformaciones de la universidad (que, por supuesto, reflejan las de la sociedad mayor) que venimos describiendo. El objetivo del modelo de universidad propuesto sería, expresado de otra manera, la recreación de un público educado en la comunidad local – con la diferencia fundamental de que ya no estaría restringido a un grupo privilegiado (como en la Escocia ilustrada), sino que alcanzaría a los miembros de la comunidad de manera amplia e inclusiva. Paradójicamente, el tipo de reforma universitaria que venimos describiendo y que para el autor sería imprescindible al efecto de regenerar un público educado sólo podría ser adoptada y puesta en marcha precisamente en una sociedad donde este público ya existiera y se diera el tipo de discusión e involucramiento político que hoy no existe.

Subsiste alguna imprecisión respecto de lo que podríamos llamar la "división del trabajo" entre universidad y comunidad local. En cierto sentido, la universidad misma es un tipo de comunidad, claro está, pero como venimos diciendo, en el modelo de este autor las mismas deberían ser un instrumento fundamental de (y dar expresión teórica articulada a) comunidades políticas locales con una tradición moral en común. Si esto es

[202] Y tal como discutimos en el capítulo anterior, al exponer el modelo de comunidad política local.

así, ¿dónde tendría lugar el debate moral y político, tanto interno a la tradición comunitaria como de cara a las tradiciones rivales? La universidad se presenta como un espacio de consenso mayoritario a una tradición y conflicto forzado con otras. Una interpretación posible es que el debate moral que hace avanzar la propia tradición se da en el marco general de la comunidad, del público educado, en el curso de su vida social y política cotidiana; en tanto, la universidad funcionaría como el foro institucionalizado de debate con las tradiciones rivales – sea de otras comunidades o de minorías internas a nuestra comunidad. Al mismo tiempo, en varios de los pasajes citados en el capítulo anterior y en este, MacIntyre parece estar indicando que en la misma deliberación política de la comunidad toda deben ser oídas e interpeladas racionalmente las opiniones de personas o grupos ajenos a la tradición dominante. En esta segunda lectura, la función de la universidad sería preparar a su público para llevar adelante ese tipo de debate, tanto intra- como inter-tradicional, más allá de los límites de la institución.

Probablemente la interpretación correcta yazca en algún punto intermedio entre estas dos posiciones. La admiración que el filósofo expresa por el modelo de público educado de la Ilustración escocesa –a pesar de su carácter restringido y excluyente–, en parte se debe a la influencia activa que las universidades cumplían sobre el debate político y moral más amplio en esa sociedad. En su propio proyecto, entonces, uno puede imaginar un campo de deliberación amplio que alcance a toda la comunidad educada, donde cotidianamente se tomen decisiones sobre el funcionamiento práctico y los bienes comunes perseguidos, informados por una tradición moral y tomando en consideración o discutiendo con las voces disidentes. El conjunto de los miembros de la comunidad, de manera incluyente, estaría capacitado para esto gracias a las capacidades desarrolladas (no exclusiva, pero sí principalmente) en la universidad. Pero recordemos que lo que MacIntyre espera de las personas ordinarias es que desarrollen esta capacidad reflexiva esencial para reconocer los bienes que persiguen, los principios que los guían y sus potenciales alternativas, no que se conviertan en filósofos profesionales ni que sean capaces de llevar la discusión en términos académicos. Así, el ámbito de la universidad sería otro espacio donde la propia tradición, sus principios, presupuestos y consecuencias lógicas se articularía a un nivel de mayor teorización, y el debate con las tradiciones rivales adquiriría un matiz epistemológicamente más consistente, sistemático y profundo. Desde luego, los dos niveles estarían indisociablemente vinculados: el curso de los debates académicos impactaría sobre las deliberaciones políticas comunitarias de menor nivel de abstracción, tanto a través de la educación de

los miembros de la comunidad como en un intercambio frecuente entre los avances y conclusiones intelectuales eruditos con el resto del público educado, que en cuanto tal, sería capaz de traducir e incorporar, al menos parcialmente, los términos de la discusión. Al mismo tiempo, la propia arena universitaria debe nutrirse del estado de las prácticas y significados compartidos en la comunidad, tanto como punto de partida para sus elaboraciones teóricas, cuanto como criterio último de validez de las conclusiones[203].

5.2 Taylor. La educación en sociedades plurales

5.2.1 Consecuencias derivadas en el campo educativo

A diferencia de lo que sucede con MacIntyre, Charles Taylor no ha escrito ninguna obra específicamente dedicada a la filosofía de la educación, y solamente existen algunos comentarios relativamente marginales en otros trabajos respecto de algunas de las características que el sistema escolar o universitario debería poseer.

Ello no ha impedido a un cierto número de estudiosos del campo educativo aprovechar algunas de las intuiciones y planteos tayloreanos e incorporarlos en su propia teoría. Lo cierto es que, aunque existen algunas referencias al pensador canadiense en esta área, aunque constituyen una proporción pequeña sobre el total de la literatura secundaria sobre este autor. Aquellos que efectivamente lo citan, en la gran mayoría de los casos lo hacen solamente para recuperar alguna definición o argumento central de su perspectiva, elaborando a partir de esa idea particular (que hacen suya o que rechazan), pero sin integrarlo sistemáticamente con el resto de la obra de Taylor. Así sucede, por ejemplo, con quienes se apoyan en la idea de autenticidad, tomándola como un objetivo deseable que la educación debería perseguir e incentivar (Foschiera 2009); otros emplean sus definiciones y observaciones acerca del fenómeno del secularismo y la laicidad, en su difícil integración en las sociedades liberales (Rodríguez García 2015; Hale 2017); en tanto, otros más atienden especialmente a su teoría del reconocimiento como constitutivo de nuestra identidad.

[203] Cabe recordar aquí una vez más la crítica recurrente a la filosofía profesionalizada e hiperespecializada. Ésta tiene el deber de partir de las preguntas y problemas compartidos por todas las personas llanas y, a través de sus articulaciones y deducciones teóricas más abstractas y sistemáticas, arrojar conclusiones e interpretaciones del mundo y de la sociedad que supongan respuestas concretas para cualquiera.

Esta última línea mencionada es, según Palma (2014, 19-50)[204], la más extendida entre los teóricos de la educación que se inspiran en la producción de Taylor. Este autor la denomina "escuela del reconocimiento" y distingue cuatro variantes internas, según a qué dimensión del fenómeno prestan mayor atención, cada una con un número de proposiciones centrales.

La primera es la que denomina "reconocimiento e identidad", cuyas principales afirmaciones son las siguientes: las categorías pueden ser usadas como instrumentos de poder y exclusión; existe una tensión creativa entre el yo y la comunidad; el principio de igualdad depende más de la dignidad de la persona que del valor de la cultura; y la identidad es influida por el contexto de reconocimiento. Palma realiza observaciones respecto de cada una de ellas, señalando que no siempre son fieles al espíritu de Taylor – quien, por ejemplo, no distinguiría tan tajantemente entre dignidad de la persona y de la cultura, o no concebiría el intento de desentenderse del pensamiento categórico. En definitiva, lo que esta literatura toma del filósofo canadiense es la premisa básica de que el cambio en cualquiera de los cuatro elementos (categorías, personas, sociedades y contextos) altera la identidad.

Una segunda variante de esta escuela es la que Palma titula "reconocimiento y multiculturalismo". Aquí también identifica un número de proposiciones centrales: se debería relajar la conexión entre reconocimiento y multiculturalismo, lo cual parecería querer decir que no podemos forzar una dimensión cultural sobre la identidad del alumno; una educación multicultural debe abordar las formas de opresión subsistentes en una sociedad liberal; una educación que incentive el reconocimiento mutuo nos lleva al respeto de otras culturas; y desarrollar una capacidad de comprensión crítica de diversas formas de arte y artistas es central a una educación multicultural.

En tercer lugar menciona a la línea de "reconocimiento y globalización". Sus principales ideas se podrían resumir como sigue: el concepto de reconocimiento puede ser extendido para englobar la ciudadanía local, nacional e internacional; y el auge de políticas económicas neoliberales en el mundo tiene implicaciones para la política educativa.

Por última, una cuarta variante es la que denomina "reconocimiento y pedagogía". Ésta sostiene que: el encuentro con el otro es una potencial fuente de auto-transformación; y que la política del reconocimiento enmascara una de integración.

[204] La exposición de esta sección sigue en buena medida el trabajo de Palma, que constituye una de las más completas presentaciones de las consecuencias educativas de la obra tayloreana.

Ahora bien, como se puede apreciar de la exposición precedente, en muchos casos las apropiaciones teóricas de los filósofos de la educación se limitan a hacer referencia a algún concepto aislado para sostener lugares comunes en este campo disciplinario, mientras que en otros francamente desnaturaliza las tesis tayloreanas para defender posiciones con las que el pensador canadiense probablemente no estaría de acuerdo, en el marco general de su teoría – cosa que sucede tanto si el autor en cuestión pretendía refutar a Taylor como si declaraba adherir a sus propuestas.

A la luz de tal situación, cabe preguntarse qué indicios más directos podemos encontrar en su producción primaria. Como mencionamos más arriba, las fuentes son escasas. En su gran mayoría, se trata de reflexiones de índole más práctica que teórica, derivadas de discusiones sobre problemas políticos concretos. Si bien es cierto que la obra de Taylor en general busca asociar fuertemente práctica y teoría, no es difícil reconocer aquellos textos que se ocupan directamente de debates prácticas contemporáneos en Canadá y en el mundo.

El ensayo de 1965 *Nationalism and the Political Intelligentsia: A Case Study* intenta explicar la nueva ola de nacionalismo que se extendió por el Quebec durante esos años. Lo distingue del viejo nacionalismo, comprometido con recrear una sociedad tradicional y sostener los valores del catolicismo y la lengua francesa. En cambio, esta nueva corriente buscaba forjar una identidad franco-canadiense moderna, en competencia con la anglo-canadiense y la estadounidense, pero integrada en un mundo económicamente y culturalmente desarrollado. En el límite, la pretensión llegaría a la independencia nacional o, al menos, a una mayor autonomía provincial en desmedro de las prerrogativas del gobierno federal. Buena parte de la explicación, según la interpretación de Taylor, deriva de cambios en la educación y en sector social que llama "*intelligentsia*", apelando al tradicional concepto de la Rusia decimonónica (y de los subsiguientes análisis marxistas del período). La pérdida de peso relativo del viejo modelo de escuela clásica, propio de las clases educadas en la estructura social anterior, a favor de una mayor extensión del acceso; la integración de este grupo en sectores más diversos de la economía y su capacitación técnica correspondiente los llevó a canalizar su nacionalismo de una manera distinta, que ya no podía apelar nostálgicamente al pasado, sino que pensaría en una construcción nacional a futuro (Taylor 1993, 3-22). En definitiva, lo que vemos en este texto es un reconocimiento del peso de la educación en la articulación de un sentimiento colectivo compartido y de una idea o modelo de lo que la propia comunidad debería ser. Más allá de la conexión entre educación y

nacionalismo –que no es menor–, la enseñanza general que podemos extraer es que la educación es una pieza fundamental para la construcción de ese sentimiento de pertenencia comunitaria que, como vimos en el capítulo anterior, resulta crucial para sostener y legitimar las instituciones democráticas participativas.

En 1970, producto de sus experiencias de participación política a través del New Democratic Party a lo largo de la década anterior y su abrumadora derrota frente a Pierre Trudeau dos años antes, el autor publicó *The Pattern of Politics*. La hipótesis central de este libro es la idea de que era necesaria una transformación socialista de la política canadiense para lograr una forma de vida más democrática – en línea con la trayectoria intelectual de la primera parte de su carrera, como vimos en el capítulo1. A tales efectos, el principal obstáculo era la autonomía incontrolada de las grandes corporaciones económicas, las cuales ya no competían en las condiciones de riesgo que la teoría económica clásica predecía, sino que controlaban el mercado a través de la excesiva concentración y la fijación de precios. Esto produce una mayor provisión de bienes para los consumidores individuales, pero desincentiva el desarrollo de las regiones económicamente atrasadas y no puede proporcionar bienes públicos o comunes, como educación, salud, cuidado ambiental. A esto se suma el peligro que el control estadounidense de muchas de estas corporaciones supone para la democracia canadiense y su capacidad de autodecisión. Por oposición[205], el filósofo despliega una serie de propuestas para fortalecer el autogobierno a nivel local (sin disolver el Estado central) y también reflexiona sobre la necesidad de una identidad compartida, así como los peligros que ésta puede encerrar en términos de exclusión (Smith 2002, 183-192).

En el marco de esa discusión, el capítulo tercero de *The Pattern of Politics* aborda los defectos y desafíos de la universidad contemporánea, a la luz de las protestas y manifestaciones de los propios alumnos por estos años. Éstos se oponían a la creciente intromisión de las empresas y corporaciones económicas en la vida universitaria. Sin embargo, más allá de acciones puntuales, el argumento de Taylor conecta la situación al clima filosófico reinante, que da sentido y justifica estos cambios. En efecto, el autor admite que la universidad se reduce hoy –podemos presumir que su diagnóstico al

[205] No deja de ser curiosa la distinción que allí traza entre una "política del consenso", que atribuye al Partido Liberal, y una "política de la polarización", a la que adhiere, aparentemente en contradicción con el espíritu de mucho de su producción posterior. Esto abona la lectura de una progresiva liberalización de Taylor en el curso de su vida intelectual. Al mismo tiempo, tal como expresáramos en su momento, la radicalidad de la transición debe ser moderada. Así como las actitudes más claramente liberales de su obra tardía no abandonan completamente las críticas a las limitaciones del individualismo y el racionalismo naturalista; así también en estas expresiones conflictivistas ya estaba contenido un reconocimiento expreso del pluralismo y un llamado a la "sociedad de diálogo" (Palma 2014, 112).

respecto no habrá variado demasiado en las últimas décadas– a formar personal y llevar adelante investigación para el desarrollo tecnológico y el crecimiento productivo de la economía. Los estudiantes pasan a ser vistos simplemente como profesionales en preparación, y la burocratización y masificación de la universidad "no dejan espacio al contacto entre profesor y alumno, la expresión y sentimiento espontáneos, el debate intelectual riguroso y la verdadera comunidad" (Palma 2014, 114). Muchas de estas transformaciones están vinculadas a corrientes educativas que enfatizan las explicaciones mecanicistas, los métodos cuantitativos y la racionalidad tecnológica, es decir, lo que en esta tesis hemos venido designando como naturalismo, y que encuentra una de sus primeras y más famosas expresiones en la filosofía cartesiana.

En 1975, en un ensayo titulado *Neutrality in the University*, Taylor rechaza la idea (ilusoria, a su parecer) de que la universidad pueda ser valorativamente neutral. Como hemos indicado repetidas veces en los capítulos anteriores, cualquier aplicación concreta de los parámetros de neutralidad –qué excluir y qué permitir– descansa sobre un trasfondo valorativa implícito, por lo que nunca existen criterios puros y universales de neutralidad. En el caso de la universidad, dichos valores compartidos deben necesariamente incluir una cierta concepción dialéctica de la verdad y una concepción personalista de la libertad. La conclusión que el pensador extrae de allí es que la universidad debe garantizar a sus miembros (profesores y estudiantes) la mayor autonomía posible en sus investigaciones e involucramiento en la vida comunitaria. Para esto es necesario reconocer los peligros que supone la interferencia de empresas o el sector militar, por ejemplo, la cual afectaría la dirección de la discusión colectiva y tendería tácitamente a legitimar las estructuras de poder existentes. Al mismo tiempo, Taylor también sostiene que la universidad tiene obligaciones para con la sociedad mayor en la que se inserta y que la sostiene. En este sentido tampoco puede mantenerse neutral, ya que es un espacio privilegiado para llevar adelante el debate moral que interesa a toda la comunidad (Palma 2014, 161-162).

El filósofo no volvería a desarrollar el tema educativo en la producción de los años siguientes. La publicación de *The Politics of Recognition* en 1992 consolidó y popularizó una forma de abordar el debate acerca del pluralismo en las sociedades contemporáneas que, como vimos, tuvo repercusiones teóricas en este campo. Allí el autor se refiere al debate en torno al canon de lecturas y autores, tal como fue expuesto en la sección anterior. Taylor considera ambas posiciones, con sus respectivos méritos: la exigencia de reconocimiento por parte de los grupos excluidos del canon es legítima,

pero al mismo tiempo sería contradictorio eliminar todo juicio de valor intercultural (del modo que lo hacen algunos autores posmodernos, por ejemplo). Su propia respuesta, como es habitual, busca adoptar una postura intermedia. Sostiene que debemos ser capaces de seguir juzgando y apreciando lo que haya de valioso en cada producto cultural, pero partiendo de una presunción de que cualquier cultura que haya provisto de un horizonte de significado a una comunidad a lo largo de un período de tiempo significativo probablemente contenga elementos y manifestaciones valiosas (Taylor [1992b] 1994a, 72-73).

Recién a fines de la década del 2000 se expresa nuevamente al respecto y aquí también –todavía más que en los casos precedentes– las referencias a la educación son secundarias en relación al problema central tratado: la convivencia en una sociedad multicultural. Canadá tiene una larga trayectoria en lo referido a la necesidad hallar modos de convivencia entre grupos culturalmente diversos. Si históricamente existió (y todavía persista) una tensión entre los grupos franco-canadienses y anglo-canadienses, las presiones se incrementaron en décadas recientes, con la llegada de inmigrantes de culturas y religiones muy distintas a las locales. El Quebec no fue la excepción, aunque allí tal vez el tema fuera incluso más sensible, dada la centralidad que la cuestión cultural ocupó siempre en su definición identitaria y su relación con el resto del país. Los diferentes reclamos y consultas dieron lugar a que, en 2007, el premier de la provincia constituyera una comisión colegiada, formada por Charles Taylor y el conocido historiador y sociólogo Gérard Bouchard, al efecto de investigar y elaborar un informe en lo concerniente a los "acomodos razonables" (*reasonable acommodation*). El reporte en cuestión, titulado *Building the Future: A Time for Reconciliation*, fue publicado al año siguiente.

En este texto, que ofrece definiciones y principios generales, así como análisis de la situación en instituciones públicas concretas, entre las que se cuentan la escuela y la universidad. Allí se relevan los reclamos y prácticas de armonización predominantes en cada ámbito. En lo que hace al educativo, se mencionan, entre otras, peticiones de exención de ciertas actividades o cultos por razones religiosas, la instalación de espacios de oración, la adaptación del menú alimentario, la introducción de contenidos pertinentes a minorías étnicas o culturales en los cursos, cuestiones de co-educación de ambos sexos, y la adaptación de fechas y plazos en función de fiestas religiosas. Todas estas demandas provocan incertidumbre entre los administradores y docentes, que no

siempre saben cómo lidiar con ellas y que reclaman pautas generales más claras (Taylor y Bouchard 2008, 80-87).

Más allá del diagnóstico de la situación, la comisión ofrece algunos principios que actuarían como guías en esta materia. Éstos no están exclusivamente dedicados al campo educativo, pero evidentemente también se le aplican. Por mencionar sólo alguno de ellos, los autores adhieren al modelo de "secularismo abierto" (*open secularism*), que se refiere a la impronta de neutralidad estatal entendida no como un fin en sí mismo –lo cual asocian al modelo francés–, sino como medio para garantizar el respeto de la igualdad moral y la libertad de consciencia. Es decir, se trata de una actitud de imparcialidad entre los diversos puntos de vista y tradiciones espirituales, pero que no busca impedir su manifestación y expresión; al contrario, lo admite en la medida que no suponga infringir las libertades y derechos de terceros. Uno de los ejemplos que los autores ofrecen de la aplicación de este principio es el reemplazo de cursos denominacionales (católicos o protestantes) de religión en las escuelas por un curso que permitiera a los alumnos comprender el fenómeno religioso y sus expresiones en Quebec, por oposición a la exclusión completa de la dimensión religiosa del ámbito educativo (Taylor y Bouchard 2008, 140-141).

También señalan con aprobación la penetración de la filosofía del interculturalismo en diferentes espacios, entre los cuales la escuela y la pedagogía sobresalen (Taylor y Bouchard 2008, 202-203). Con este concepto se refieren a la idea de que las diferentes culturas no solamente deben ser reconocidas –lo cual podría denominarse "multiculturalismo", en términos generales–, sino también interactuar y conocerse en mayor profundidad entre sí, para lograr una más eficaz integración y convivencia. Es en el mismo espíritu que los autores afirman que uno de los instrumentos más importantes para luchar contra la discriminación es, precisamente, la educación:

> There is a fifth path that we cannot overemphasize, i.e. education. It is during the first years of elementary school that sensitivity must be instilled to differences, inequality, rights and social relations, what is usually embodied in the notion of citizenship. The schools already do a great deal in this regard. (Taylor y Bouchard 2008, 237)

Muchas de estas mismas reflexiones se reproducen, en un tono más teórico, en *Secularism and Freedom of Conscience*, que Taylor publica en coautoría con Jocelyn Maclure en 2011, a raíz de su experiencia participando en la elaboración del informe

Bouchard-Taylor citado más arriba. Uno de los casos a los que más tiempo dedican en esa obra es el de la exhibición de símbolos religiosos en las escuelas. Allí intentan balancear los dos valores titulares, y concluyen que la exposición de los niños a símbolos religiosos distintos de los propios puede favorecer la apertura intercultural. Sin embargo, también existen casos donde éstos se pueden ver legítimamente limitados, pero esto debe ser porque interfieren con el cumplimiento de las funcionas públicas pertinentes, no por su carácter religioso intrínseco – como sucede con el *niqab* o la *burka*, que interferirían con las tareas pedagógicas de comunicación y socialización (Taylor y Maclure 2011, 45-46).[206]

En la segunda parte del libro se mencionan algunos otros de los casos que hemos visto más arriba en conexión con los acomodos razonables y prácticas de armonización, pero uno de los puntos más desarrollados es el de la relación entre libertad de consciencia y autoridad parental. Aunque los autores reconocen el derecho de los padres a eximir a sus hijos de ciertos cursos que contradigan las enseñanzas de su religión, también señalan que una formación en puntos de vista diversos y contrarios puede resultar esencial para la formación de ciudadanos pluralistas y tolerantes, lo que podría justificar restringir esos derechos y obligar a recibir ciertos contenidos a pesar de las protestas (Palma 2014, 207-208).

5.2.2 Reconstruyendo una imagen de la educación

En virtud de las múltiples fuentes citadas en el apartado anterior, podemos intentar reconstruir una imagen general del papel que Taylor atribuye a la posición, a pesar de que no haya dedicado ningún trabajo específico a desarrollar teórica y sistemáticamente sus posturas en esta materia.

---

[206] En un punto vinculado, Applebaum (2003, 152-154) resume la discusión en torno a qué expresiones religiosas o culturales pueden ser expresadas en el aula. Petrovich toma de Taylor la idea de la importancia del reconocimiento en la formación de la propia identidad, y sostiene que si los compromisos culturales del docente le impiden reconocer positivamente la identidad de algunas minorías, éste debe ser silenciado; así sucedería, por ejemplo, con un profesor cristiano respecto de sus alumnos homosexuales. Sin embargo, Beck re replica que está presuponiendo que cualquier expresión crítica de otra identidad es necesariamente dogmática e irracional. Si bien coincide en que este tipo de discriminación injustificada debe ser prohibido, no se puede desconocer que un docente religioso podría tener actitudes críticas frente a otros grupos y sin embargo estar abierto a una discusión respetuosa y a la argumentación racional, en cuyo caso no habría razones suficientes para silenciarlo.

Creemos que en este intercambio, Beck está siendo más fiel al espíritu de la teoría de Taylor. Desde luego es cierto que las actitudes negativas hacia otro grupo cultural pueden dar lugar a roces y conflictos, pero tal como expresa en *The Politics of Recognition*, no se trata de imponer una inauténtica valoración de todas las culturas por igual, sino de estar dispuesto a entrar en diálogo con ellas desde una actitud de apertura a reconocer sus méritos y defectos relativos.

A primera vista se puede apreciar que sus reflexiones en torno a la educación están subordinadas a las preocupaciones filosóficas y prácticas mayores del momento. En el período de los años 60's y 70's vienen asociadas a su actividad política y sus compromiso intelectual y valorativo con el socialismo. Así, el énfasis está puesto en la universidad como un espacio de formación de la ciudadanía, que debe verse libre de las influencias de las corporaciones económicas y otros grupos de interés, pero al mismo tiempo asumir su involucramiento en los debates morales que afectan a la sociedad sin caer en la ficción de la neutralidad absoluta. En las últimas tres décadas, en cambio, las referencias a la educación surgen del interés creciente por el fenómeno del multiculturalismo y la necesidad de encontrar formas de convivencia en sociedades plurales. Desde luego, no hay ninguna contradicción evidente entre las dos etapas y las (escasas) prescripciones referidas al plano educativo pueden perfectamente complementarse.

Recordemos que, para este autor, uno de los peligros de las concepciones atomistas es la erosión de las prácticas y mecanismos republicanos. Una moralidad que concibiera al estado exclusivamente como el garante de autonomía personal y proveedor de bienes aprovechables individualmente no generaría una motivación suficiente para que sus miembros adhirieran intensamente y realizaran las contribuciones y sacrificios necesarios para su continuado funcionamiento. Lo que es necesario, entonces, es un sentimiento de pertenencia que nace de y se refuerza en la participación activa de la ciudadanía. Lo que resulta es una idea del proceso educativo como una de las piezas fundamentales para la constitución de una identidad colectiva necesaria para poder legitimar las instituciones democráticas. La formación educativa en escuelas y universidades deben estar marcadas por el objetivo de posibilitar la investigación y discusión crítica, comprometida socialmente y al mismo tiempo independiente de influencias espurias.

Uno de los grandes desafíos en esta tarea es la irreductible pluralidad de las sociedades multiculturales. Por lo tanto, la misión de formar ciudadanos con una identidad política común debe balancearse con las demandas del respeto a las diversas identidades culturales parciales que confluyen en el ámbito educativo, así como con los límites y garantías que el Estado liberal impone (y que, como hemos visto, Taylor aprecia). Evidentemente esta tensión reproduce la que se da en el plano político entre los derechos de cada comunidad cultural a preservar su identidad y reclamar su reconocimiento, y la necesidad de integración social ya mencionada. En consecuencia,

la escuela (y, por extensión, la universidad) deberán fomentar la integración bajo parámetros interculturales. Esto significa que no se trata de una asimilación a costa de los rasgos particulares de cada minoría, sino de un contacto con y conocimiento de otras culturas, junto con el cultivo de una actitud de apertura y respeto por los distintos puntos de vista de cada una. Aun si el objetivo integrativo tiene un peso proporcionalmente mayor –como vemos en la discusión de los derechos parentales en *Secularism and Freedom of Conscience*–, éste no debería buscar excluir la especificidad y el aporte de cada cosmovisión[207].

También en este sentido reaparece la advertencia anterior acerca de la imposibilidad de que el ámbito educativo sea verdadera y plenamente neutral. Las interpretaciones y valoraciones sustantivas de cada cultura deben ser tenidas en cuenta, antes que sencillamente excluidas en pro de una falsa asepsia normativa. Toda la antropología tayloreana partía de la inevitabilidad de los marcos evaluativos fuertes a nivel personal y comunitario; del mismo modo, la supresión de ciertos esquemas conceptuales y morales en la escuela sería una lesión a su integridad personal y moral, antes que un servicio. Esa es la respuesta que el filósofo ofrece en materia de secularismo –el carácter "abierto" del mismo–, pero sería fácilmente extensible a aspectos no religiosos. Lo que los estudiantes deben adquirir es una cierta familiaridad y capacidad de interacción respetuosa con aquellos que profesan valores o formas de vida parcialmente distintas[208].

No está de más recordar que aunque el planteo teórico se refiere al modelo educativo necesario para una democracia liberal y pluralista en general, las propuestas

---

[207] Bonnett y Cuypers (2003, 333-336) se apoyan en Taylor para plantear una tensión (y necesidad de equilibrio) similar entre los valores de "autonomía" y "autenticidad" –que tendría un matiz comunitario/cultural–, los cuales constituyen cualidades cruciales que se debe intentar desarrollar en el alumno. De modo un tanto distinto, Arcilla (1995) también considera que hay una tensión entre la misión de lograr reconocimiento de las identidades de la educación, y la de ponerlas en cuestión en la búsqueda de un auto-conocimiento más refinado.

[208] Es interesante notar que, en su comentario a *The Politics of Recognition*, Susan Wolf observaba que allí el argumento de Taylor respecto de la educación multicultural se apoyaba en la presunción de que el estudio de otras tradiciones podría enseñarnos algo de valor. Aunque la autora adhiere a esta idea, sostiene que una enseñanza que reconociera la especificidad de diferentes culturas y grupos es valiosa también (o incluso más) porque permite a las múltiples minorías reconocerse como parte del nosotros y a la mayoría ser consciente de que esa comunidad política está formada por muchos más que ellos mismos. En otras palabras, su tesis es que independientemente del valor intrínseco de lo que cada cultura pueda contribuir, la misma formación pluralista y abierta es una ganancia para todos los que la reciben; para las minorías, en cuanto perciben y revalorizan su identidad, y para todos, en cuanto genera una disposición respetuosa e interesada hacia los demás (Wolf 1994, 83-85). El argumento de Wolf es interesante, y cabe señalar que aunque es cierto que Taylor se refiere en ese ensayo a la dimensión evaluativa general, los escritos más recientes que hemos expuesto ponen en el primer plano el carácter intercultural de la formación educativa que defiende, muy en línea con los comentarios de Wolf.

puntuales que aparecen en el informe Bouchard-Taylor y, en cierta medida, en el subsiguiente libro con Maclure están dirigidas exclusivamente al sistema educativo público, como instituciones estatales básicas. A su lado, también se admite la existencia de instituciones privadas, confesionales o propias de cada grupo cultural. Si bien la preferencia del autor indudablemente descansa en una mayor inclusión y expansión del sistema público, no rechaza esta segunda esfera educativa paralela, la cual –a la inversa de su propio modelo– prioriza el objetivo de la preservación identitaria por sobre la integración. Esto es legítimo a sus ojos. Antes que prohibirlo, el filósofo preferiría simplemente incentivar la educación pública de modo que sea adoptada voluntariamente por las familias de cualquier minoría, antes que optar por la reclusión y aislamiento.

5.3 Dos modelos educativos

La disparidad en la atención que cada uno de los autores presta al tema de la educación dificulta realizar una comparación extensiva. Mientras que MacIntyre ha dedicado varios artículos y capítulos de libro específicamente al tema educativo, en Taylor encontramos referencias mucho más ocasionales y secundarias (aunque no por ello carentes de repercusiones). En todo caso, es posible identificar claramente ciertas coincidencias y desacuerdos a través de la reconstrucción del modelo educativo institucional que se desprende de las respectivas teorías.

Para MacIntyre, la educación es una dimensión crucial para la transmisión y supervivencia de las prácticas sociales, y más generalmente, de la tradición moral de la comunidad. Él enfatiza la multiplicidad de ámbitos y de actores que participan de la formación moral de la persona, algo que Taylor no trata expresamente, pero con lo que indudablemente coincidiría. Asimismo, en ambos está presente la idea de fondo, de raíz aristotélica, de que en la educación la persona no solamente adquiere información o desarrolla una capacidad intelectual, sino que adquiere hábitos y se forma también emocionalmente, adquiriendo ciertas virtudes morales que pasan a constituir su propia identidad (Naval Durán 1995a, 248-290; 1995b, 35-42; Izquierdo 2007, 73-75).

Ahora bien, incluso si nos limitamos a considerar las instituciones educativas formales, emergen claros puntos de contraste.

Los dos filósofos, como vimos en el capítulo anterior, hacen de la preservación de la tradición o cultura un fin deseable en sí mismo, en la medida que son éstas las que

nos proporcionan el esquema de significados y valoraciones que constituyen nuestra identidad moral y condicionan nuestro acceso a la realidad. Pero las diferentes concepciones que cada uno tiene de la relación entre estos marcos teórico-prácticos y la definición de los límites y funciones de la comunidad es lo que marca también las diferentes prioridades que asignan a la tarea educativa. Para el escocés, la comunidad local se define precisamente en función de la tradición que encarna y por lo tanto, la conservación de su integridad y la inducción de los jóvenes miembros es una tarea que prima frente a la capacitación técnica para funcionar en el ámbito estatal –esto mismo, de todos modos, sigue siendo también necesario–; la universidad es, en este sentido, un órgano de la comunidad, que conserva y avanza dialécticamente la tradición y que si bien contribuye a trabajar en asociación al Estado, también lo mira con desconfianza.

Por el contrario, Taylor adopta el punto de vista de la comunidad mayor del Estado-nación liberal moderno. Las diferentes culturas son componentes valiosos del mismo, y su preservación es deseable, en tanto constituyen el horizonte de significado de un número de personas, pero más allá de ellas mismas la tarea es formar ciudadanos del Estado y las actitudes y capacidades que se buscará desarrollar en el alumno serán las necesarias para ese fin. Si asimilamos por un momento los diferentes grupos culturales a las comunidades locales macintyreanas informadas por la tradición –a pesar de las diferencias importantes que analizamos en el capítulo 4–, podemos decir que aquí las escuelas y universidades son órganos de la comunidad multicultural mayor que forma la nación, expresada políticamente en el Estado, que de cada comunidad local. Es por eso mismo que el objetivo de conservación cultural (sin desaparecer) está parcialmente subordinado al de la integración social en el cuerpo mayor.

Dicho eso, la evidente diferencia en el peso que asignan a los respectivos polos (Estado multicultural – comunidad tradicional local) no debería ocultarnos varias similitudes importantes. En primer lugar, ambos autores se oponen a que la educación esté orientada por su funcionalidad al sistema económico-productivo. La crítica de MacIntyre en este campo es bastante más extensa y profunda, pero hemos visto que Taylor adoptaba una postura similar en sus textos más tempranos (y no hay razones para pensar que haya cambiado de opinión en este punto). Al estar dirigida exclusivamente hacia la formación de trabajadores profesionales especializados y la innovación tecnológica en el campo de la investigación, la universidad se desentiende de su función propiamente moral, que es tal vez la obligación primaria que tiene hacia la comunidad. El perjuicio es tanto mayor, por cuanto no solamente cada persona ve reducidas sus

capacidades de articulación y reflexión crítica en lo que hace a su propia vida, sino que a nivel colectivo esto contribuye a restringir la posibilidad de desafiar el estado de cosas y la distribución de poder vigente, legitimando así el *statu quo*.

Adicionalmente, los dos pensadores coinciden en que el ámbito educativo, escuela o universidad, no puede ser nunca completamente neutral. La consideración de concepciones morales sustantivas es inevitable y saludable, ya que la única forma de evitarlo sería suprimir o silenciar determinados puntos de vista en favor de una posición ficcionalmente avalorativa (la cual seguiría apoyándose y legitimando tácitamente ciertas opciones y valores por sobre otros).

Esto nos lleva a un tercer punto. Tanto en uno como en otro caso, se expresará una pluralidad de posiciones tradicionales o culturales. Esto puede perderse de vista debido a que la universidad concebida por MacIntyre parece explícitamente adherir a alguna tradición en particular, pero recordemos que el modelo que él propone es uno de desacuerdo controlado y forzosa iniciación en el conflicto. Esto significa que los estudiantes, además de ahondar y ser capaces de articular en alguna medida su propia tradición comunitaria, también deben aprender a reconocer las perspectivas rivales y participar del debate (tanto interno como externo). Dado el carácter racional de la discusión, las virtudes intelectuales y morales que los alumnos deberán adquirir incluirían algún grado de imparcialidad en el análisis, capacidad crítica, evitar prejuicios o juicios apresurados e infundados, apertura a la posibilidad del propio error y la verdad de la posición ajena, una aproximación respetuosa que excluya agresiones e insultos, etc. Es fácil ver que todas estas cualidades espirituales son en gran medida las mismas que el filósofo canadiense prescribiría en su propio modelo.

Esto no significa que el debate mismo se lleve adelante de la misma manera ni que el resultado sea idéntico. Muchos de los críticos de MacIntyre dirán que su modelo universitario, al pretender el grado de homogeneidad que postula, produciría efectos de censura o, como mínimo, de relativa inferioridad de condiciones para las demás tradiciones, incluso si éstas también son estudiadas y discutidas. A la inversa, hay quienes encuentran que el modelo de Taylor es todavía excesivamente integracionista, y los efectos reales de una política tal serían eventualmente erosivos de las comunidades culturales –al menos en todo aquello que sea incompatible o esté en tensión con los valores reconocidos por el Estado–, a pesar de su declarada y sincera apreciación de la particularidad cultural. En última instancia, la diferencia entre ambos proyectos se debe, por un lado, a las respectivas posiciones frente al Estado moderno: crítico y hasta hostil

en un caso, mucho más afín a su reforma y reproducción en el otro. Al mismo tiempo, la distancia también se explica por el modelo de diálogo o debate que cada uno de los autores tiene en mente. Este, que será el objeto del capítulo 7, pero que actúa como guía de toda esta tesis, configura decisivamente lo que suceda en la escuela y la universidad, que son dos de las superficies privilegiadas para que este debate tenga lugar. Así, el énfasis en la integración intercultural de Taylor es a todas luces afín al concepto de "fusión de horizontes" que toma de Gadamer y que constituye la operación crucial para la comprensión intercultural; del mismo modo, el tipo de debate racional entre tradiciones, buscando demostrarse racionalmente superiores, va en línea con el proceso de superación racional que, como veremos oportunamente, MacIntyre postula.

CAPÍTULO 6. RELIGIÓN Y SECULARIZACIÓN

Una de los paralelismos más evidentes entre los dos filósofos que son objeto de nuestro estudio es su confesión cristiana católica. La dimensión religiosa, como veremos en este capítulo, se ha vuelto progresivamente más central en la obra de ambos a lo largo de las últimas dos décadas, lo cual ha generado no pocas reacciones críticas entre varios de sus lectores. Una de las acusaciones más frecuentes es que ambos se dejan guiar por premisas teológicas implícitas en su formulación filosófica moral, lo que desnaturalizaría y haría vulnerables sus planteos.

Si bien ambos pensadores hacen explícita su filiación espiritual y esto, admiten, marca su punto de vista tanto como cualquier otro compromiso teórico y moral –sería imposible que fuera de otra manera–, también insisten en que las narrativas que ofrecen de la secularización, del lugar de la teología y de la experiencia religiosa en el mundo moderno no son por ello menos racionalmente defendibles.

En las páginas que siguen rastreamos la evolución biográfica e intelectual de cada autor en esta materia, indicando especialmente cómo las diferencias entre sus exposiciones maduras reproducen muchas de las características centrales que hemos ido viendo en los capítulos precedentes. En última instancia, tanto el diagnóstico de la situación contemporánea como las prescripciones respecto de lo que la tradición cristiana (y otras familias religiosas) pueden o deben llegar a ser en la actualidad nos conducirá, una vez más, al problema fundamental que guía toda nuestra tesis: la pregunta por el modo en que estas diferentes posturas pueden llegar a dialogar entre sí y con un mundo crecientemente secular.

6.1 MacIntyre. Fe, descanto y conversión

6.1.1 Su trayectoria espiritual durante la juventud

Al presentar una breve biografía intelectual de MacIntyre en el capítulo 1, señalamos los vaivenes de su actitud frente a la religión. Desde una adhesión temprana al cristianismo, que se volvió progresivamente más problemática hasta llegar a adoptar una postura agnóstica, para regresar a la fe décadas más adelante, esta vez dentro del ámbito católico. Si bien esta tesis se concentra en lo que hemos llamado el período de madurez del filósofo –aproximadamente desde la publicación de *After Virtue*–, no

podemos omitir una referencia a esta evolución espiritual, que indudablemente condicionaría el punto de llegada (como en todas las narraciones sucede).[209]

En sus primeros escritos sobre el cristianismo, durante los años 50's, MacIntyre se esfuerza por entender, todavía desde un punto de vista analítico-lingüístico, cuál es el status lógico del lenguaje religioso. Considera que las inferencias sobre Dios no pueden derivarse de hechos sobre el mundo y, en última instancia, sólo adquieren sentido en la "actitud religiosa", una decisión espontánea de concebir al mundo de cierta manera.

Difficulties in Christian Belief, publicado en 1959, también está elaborado en el lenguaje analítico predominante en aquella época. Allí considera que el creyente debe ocuparse del trabajo filosófico para demostrar que, si no puede probar sus propias creencias, al menos éstas no pueden ser refutadas como irracionales o lógicamente contradictorias. A fin de cuentas, sostiene que no hay argumentos lógicos concluyentes, y que el creyente debe apoyarse en la credibilidad moral de Cristo. La ética cristiana debe ser asumida como dictada por Dios y su justicia depende de Él, contra la posición kantiana de un sistema moral autónomo, que se justifica por sí mismo – esto a pesar de que, para el creyente, la bondad del mandato de Dios es también aprehensible racionalmente.

Durante los años previos, su pensamiento teológico se venía inspirando principalmente en el fideísmo de Barth, tratando la religión como una forma de vida independiente, con sus propios estándares de racionalidad internos y diferentes de los de otros campos, como el metafísico, científico y moral. En consecuencia, la religión no puede ser "justificada racionalmente" en el sentido filosófico. Una vez que llega a rechazar esta lectura teológica por incoherente, su propia fe se ve debilitada (MacIntyre 1998f, 257; 1998g, 267; Lutz 2004, 17-21; De la Torre Díaz 2005, 97). A principios de la década de 1960, el pensador se siente insatisfecho con el clima predominante en la teología protestante, que percibe como incorporando cada vez más un contenido ateísta en lo sustantivo. El problema del cristianismo es que se muestra incapaz de funcionar como un marco de sentido general y un lenguaje público que permita explicar y criticar las realidades humanas y sociales. En consecuencia, sus opciones son deslizarse hacia una creencia personal, cerrada a críticas e injustificada, o bien aceptar traducirse en el lenguaje secular liberal y perder su especificidad.

[209] Para la exposición que sigue, nos apoyamos principalmente en el exhaustivo trabajo de D'Andrea (2006, cap. 3).

En *Is Understanding Religion Compatible with Believing?*, de 1964, ya se evidencia una ruptura en la fe de MacIntyre y se muestra deslizándose hacia escepticismo. El artículo parte de la inconmensurabilidad conceptual entre el creyente y el ateo –aunque no usa ese término– y recoge tres formas de tratarla tomadas de la antropología (con su respectivo paralelo en la filosofía de la religión): simplemente tratar como incomprensibles o vacíos de contenido los términos religiosos; asumir que existe una lógica interna al propio marco o lenguaje, con lo que comprender supone automáticamente justificar, con consecuencias relativistas; o intentar traducir los términos al propio lenguaje del observador para poder criticar su racionalidad. Este texto resulta especialmente interesante porque el caso de la inconmensurabilidad aquí tratado es análogo al que existe entre las tradiciones morales y al rechazar las mencionadas actitudes frente al fenómeno ya anticipa la respuesta que dará, de manera más sofisticada, en sus obras de madurez – y que serán el objeto principal de nuestro capítulo 7.

Poco después, en 1967, publica *Secularization and Moral Change*, donde ofrece una explicación más sociológica de cómo se llegó a esta situación de relativa debilidad del cristianismo. Básicamente, considera que en la Inglaterra pre-industrial el lenguaje cristiano ofrecía un marco metafísico de referencia y un lenguaje en el que todas las clases podían expresar sus posiciones – algo muy similar a lo que más adelante llamará tradición. Sin embargo, la ruptura que la industrialización conlleva desarraiga a las clases trabajadoras y la sociedad urbanizada queda fragmentada. El lenguaje religioso se usa todavía parcialmente, pero de modos inconexos y particularistas en la subsiguiente situación de anomia. Una vez más, reitera las dos salidas que le quedan al cristianismo: repliegue en un sistema cerrado e infalsificable, o traducción al insuficiente lenguaje contemporáneo; ambas le parecen equivocadas, pero todavía no encuentra una tercera vía.

En esta misma época, el filósofo escocés dicta las Bampton Lectures, después impresas como *The Religious Significance of Atheism*. Intentando también aquí dar cuenta de los desafíos de la religión en la sociedad contemporánea. En este caso lo formula en términos de dos crisis epistemológicas que atravesó el cristianismo: primero, con el surgimiento de la ciencia empírica, el cristiano debe formular sus creencias ya sea como falsables o no, y ambos caminos resultan nocivos para la supervivencia de la fe; más adelante, entre los siglos XIX y XX, la discusión sobre la racionalidad y verdad de la religión se vuelve completamente marginal, pero tampoco triunfa plenamente el

ateísmo teórico, ya que conceptos y categorías teístas persisten en la cultura popular. Nuevamente, en este planteo, el cristianismo enfrenta una serie de opciones: convertirse en una forma cultural aislada y cerrada en sí misma, irrelevante; caer en una crítica nostálgica y conservadora, al modo de Eliot, cosa que el autor también rechaza; o racionalizar el núcleo duro moral del cristianismo y traducirlo al lenguaje contemporáneo, desprovisto del resto del andamiaje metafísico sobrenatural. Esta tercera vía, cree él –y el argumento es importante por lo que represente en orden al diálogo entre tradiciones– falla porque la misma traducción desnaturalizaría el contenido específico del cristianismo. Pero además, MacIntyre afirma que antes que ser necesaria la religión para fundar la moral, es necesaria una sociedad con criterios morales establecidos y generalmente comprendidos para poder aprehender la religión; dicho de otra manera, la ruptura de una moralidad compartida es causa y no consecuencia de la decadencia de la religión (D'Andrea 2006, 148-153; De la Torre Díaz 2005, 101-124).

Este último punto es especialmente relevante, ya que va en línea con su posterior imagen de lo que una comunidad moral y política debe ser. La exposición histórica que ofrece indica que el cristianismo se asentó sobre sociedades donde la autoridad moral ya existía y era comúnmente aceptada como racional, como conducente al bien de cada miembro y de la comunidad entera. A esto, el cristianismo le agrega el carácter de mandato divino, que precisamente por su superioridad epistémica y por su amor incondicional, dirige hacia nuestro bien. Pero cuando el énfasis protestante en el pecado original y la transformación industrial-urbana cortaron la conexión entre moral y un bien compartido, la propia autoridad moral pierde fuerza, y con ella la idea cristiana de la ley divina universalmente válida. Podemos apreciar aquí ya la concepción, indudablemente debida a la influencia marxista de esta época, de una estrecha interrelación entre la estructura social y el esquema de conceptos y valores dominante.

La exposición anterior se ha centrado principalmente en la faz teológica del pensamiento de este filósofo, pero la historia de este mismo período puede ser narrada a partir de su encuentro e involucramiento con la tradición marxista. Tanto es así que, paralelamente a todas las publicaciones que venimos mencionando –donde ya se aprecian muchas de las intuiciones del pensamiento marxista– debemos considerar también otra obra que, en sus sucesivas ediciones, representa paradigmáticamente esta trayectoria. Se trata de *Marxism: An Interpretation*, su primer libro, publicado en 1953. Una versión revisada y ampliada de la misma obra vería la luz en 1968 bajo el nombre

de *Marxism and Christianity*, con una segunda edición que fue publicada años más tarde, en 1995. La historia de este trabajo es, al mismo tiempo, la historia de la progresión espiritual de su autor.

En la primera publicación, MacIntyre afirma que el marxismo es una especie de herejía cristiana, que no logra explicar completamente la dimensión religiosa pero al menos la aborda, a diferencia del positivismo de Viena. Formula algunas críticas a las actitudes cristianas concretas a lo largo de la historia e interpreta la teoría de Hegel como una racionalización filosófica del cristianismo. Todavía rechaza el idealismo del filósofo alemán, la presunción de que la teoría dirige a la realidad social o material. Marx es quien invierte esta relación o, más bien –según la lectura macintyreana–, enfatiza la unidad entre teoría y praxis. También expresa reservas frente a ciertos errores del planteo marxista, pero el que nos interesa a nosotros aquí es que le atribuye una incorrecta identificación de la religión cristiana con sus versiones más degeneradas (D'Andrea 2006, 87-96; McMylor 1994, 18).

El intento de compatibilizar su lealtad a ambas tradiciones continuó durante la década de 1950, como vimos en su momento. Cuando su afiliación cristiana se debilita hasta desaparecer y la identificación como marxista cobra primacía, todavía sigue considerando que el cristianismo proporcionaba cierta inspiración para el cambio social, aunque critica su gran elasticidad para justificar tanto esa política revolucionaria como las estructuras de poder vigentes. Como sabemos, en el curso de los años siguientes progresivamente se va alejando también del marxismo. Para cuando publica *Marxism and Christianity*, a fines de la década, ya no se presenta como un cristiano ni como un marxista en sentido ortodoxo, aunque reconoce que se deben rescatar elementos importantes de cada uno de ellos y mantiene su crítica hacia el positivismo por su incapacidad para comprender el papel de estas y otras cosmovisiones en la dinámica social. Reflexionando retrospectivamente sobre esta época, MacIntyre recuerda haber llegado a la conclusión de que ninguna de estas corrientes era capaz de cumplir con las funciones que él le asignaba a la filosofía, pero todavía no lograba formular en términos positivos sus propios compromisos normativos (MacIntyre 2006b, 154).[210]

[210] Todavía lo mismo se puede apreciar en un ensayo de unos años después, *Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?* Allí repite su rechazo del fideísmo barthiano por imposible de demostrar o refutar. Su propia respuesta a las dificultades que surgen en el campo de la ética médica se apoya en recuperar un marco moral compartido no individualista, antes que en la vía teológica (MacIntyre 1981a, 129-137; 1981b).

Precisamente el mismo relegamiento se puede apreciar en su *A Short History of Ethics*, en 1966, donde el tratamiento del cristianismo se condensaba en escasas diez páginas y revelaba malas interpretaciones y un desconocimiento de la filosofía medieval; a ello se suma que las filosofías judía e islámica directamente están ausentes (MacIntyre 1998a, vi-vii).[211]

Lo que el resumen precedente nos permite apreciar es que la preocupación por la materia religiosa, tanto desde un punto de vista filosófico y teológico, como sociológico y político, estuvo presente desde el mismo inicio de la carrera intelectual de este autor. Las reflexiones de este primer período, hasta su alejamiento, ya identificaban una incompatibilidad entre los valores y cosmovisión cristiana, por un lado, y las estructuras sociales y articulaciones filosóficas propias de la Modernidad liberal, por otro. Es en este sentido que el cristianismo se vincula al marxismo, como dos corrientes capaces de ofrecer una concepción diferente de la realidad moral del hombre y de la sociedad, alternativas críticas al esquema predominante al que él siempre se opuso. Al mismo tiempo, la incapacidad del cristianismo para cumplir efectivamente ese papel de lenguaje moral compartido y efectivamente transformador de las relaciones sociales, y de ofrecer una teoría racionalmente justificable y filosóficamente convincente son los obstáculos que eventualmente lo harían abandonar ese camino.

Como veremos, dichos obstáculos teóricos serían superados en la formulación de su teoría madura, con lo que la dimensión religiosa volvería a penetrar con fuerza –aunque no inmediatamente– en su imagen del mundo. Pero en esa evolución intelectual posterior, ciertas influencias, intuiciones y conceptos remanentes del trato de estos primeros años con el tema religioso nunca desaparecerían.

6.1.2 El regreso a la fe

En el período de crisis epistemológica de los años ’70, cuando MacIntyre trabaja arduamente para formular su propio sistema teórico, tal como eventualmente lo plasmaría en *After Virtue*, ya en algunos trabajos menores, artículos y capítulos de libro, comienza a identificar al aristotelismo como el sistema ético más apropiado, el cual podría resultar compatible con buena parte del contenido del cristianismo. Esta

[211] El autor hace una autocrítica sobre este punto en el prefacio a la segunda edición, de 1998.

dimensión del análisis, sin embargo, todavía no figura prominentemente en su *opera magna*.

En el *postscript* a la segunda edición, de 1984, aclara algunos puntos que habían suscitado confusión y aborda varias de las críticas que se le hicieron. Éste concluye con el reconocimiento de que el libro adolece de "the lack of anything like an adequate treatment of the relationship of the Aristotelian tradition of the virtues to the religion of the Bible and to its theology" (MacIntyre 2007, 278). Y continúa diciendo que la consecuencia de esa falta de atención es una distorsión en la narrativa posterior, en la exposición del pensamiento de Tomás de Aquino, las subsiguientes reacciones protestantes y jansenistas, hasta la propia moral kantiana. Años más tarde, en el prólogo a la tercera edición, reafirma la misma apreciación:

> When I wrote *After Virtue*, I was already an Aristotelian, but not yet a Thomist, something made plain in my account of Aquinas at the end of chapter 13. I became a Thomist after writing *After Virtue* in part because I became convinced that Aquinas was in some respects a better Aristotelian than Aristotle, that not only was he an excellent interpreter of Aristotle's texts, but that he had been able to extend and deepen both Aristotle's metaphysical and his moral enquiries. (MacIntyre 2007, x)

Como esta última cita indica, durante los años siguientes a la publicación del libro, hacia mediados de la década de 1980, el filósofo se va acercando cada vez más a posiciones tomistas en el campo filosófico, y hacia el cristianismo –en su versión católica–, en el religioso (McMylor 1994, 41). En 1986 publica el artículo *Which God Ought We to Obey and Why?*, donde ofrece su exposición más completa y sistemática hasta el momento de la relación entre teísmo y ética. Allí sostiene que un sistema moral religioso, para ser racionalmente justificable, debe estar fundado en ciertos presupuestos lógicos y morales pre-teológicos, para poder comprender y asentir a la orden moral divina; por lo tanto, ésta no puede ser en sí misma el fundamento exclusivo del sistema. Lo que podemos ver es una crítica del argumento fideísta –como el de Ockham o, más recientemente, Barth– de que la ley divina se funda y debe ser obedecida exclusivamente en función del mandato de Dios. Esto supone condensar su anterior trayectoria de adhesión y rechazo a una ética religiosa así entendida, pero dando un paso más, al considerar que efectivamente sí hay un modo de justificación racional del mandamiento divino. La conclusión a la que arriba es que podemos y debemos considerar la justicia y bondad del mandato divino a la luz de los mejores estándares

comunitarios que poseamos, ya que esto no le resta autoridad: dado que Él creó nuestra razón natural, lógicamente cumple (y trasciende) nuestros mejores estándares de justicia (D'Andrea 2006, 158-163). La articulación entre esta caracterización y la de su propia idea de evolución de la tradición, una vez que se incorpora los presupuestos metafísicos realistas del tomismo, es evidente. Así como la realidad natural objetiva actúa como *telos* de nuestras investigaciones racionales que, dado el carácter necesariamente situado de nuestro acceso al mundo, no pueden ofrecer más que la mejor formulación hasta el momento, aspirando a una progresivamente mayor adecuación; así también nuestra obediencia a la ley divina será racional en cuanto podamos acceder a ella y justificarla a partir de los mejores estándares racionales que nuestra tradición nos proporcione, lo cual no es contradictorio y ni limitante del poder y dignidad de Dios, por cuanto Él nos creó (y al resto de la realidad natural) con esta capacidad racional para conocer y evaluar nuestros juicios. Entonces, se sigue naturalmente que los mandamientos de Dios se ajustan a los parámetros que Él mismo creó y que nosotros conocemos racionalmente a través de la investigación tradicional y comunitaria – aunque siempre de manera imperfecta.

La transformación del período subsiguiente a *After Virtue* no se limita a reconocer que la religión puede ofrecer y/o ser compatible con una salida alternativa a la moralidad y estructura social liberales dominantes, es decir, que sale de la incapacidad práctica-transformativa que su anterior perspectiva de la secularización parecía indicar. También sucede lo inverso: la propia filosofía moral, al menos la tradición que MacIntyre encuentra más prometedora y más meritoria de nuestra adhesión racional, exige presupuestos metafísicos teístas para sostenerse (Weber 1999, 13). Este es el paso crucial en su adhesión plena al tomismo a partir de *Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, tal como indicamos en el capítulo 2.

En el primero de estos libros explícitamente declara estar escribiendo desde la perspectiva de una "cristiano agustiniano" (MacIntyre 1988, 10). Incluso quienes lo habían acusado de prestar insuficiente atención a las tradiciones religiosas en su obra anterior reconocieron la sustancial mejora de la narrativa histórica en este sentido y un tratamiento más adecuado del pensamiento de Santo Tomás – lo cual no significa que no persistieran otros defectos, desde luego (Stout 2004, 124-127).

Su manifiesta adhesión teísta y cristiana desde fines de la década de 1980 le suscitó no pocas críticas. Una de las más frecuentes es la de que su filosofía está indebidamente sostenida por presupuestos religiosos racionalmente injustificables. Dicho de otra

manera, su teoría filosófica sería una teología encubierta, que pretende dar credenciales racionales a aserciones de fe. Lutz (2004, cap. 5) repasa algunas de estas acusaciones, como la de Nagel y Nussbaum. Pero como este mismo comentarista indica, MacIntyre en ningún momento predica una aceptación acrítica de las tradiciones, tampoco la tomista. Al contrario, buena parte de su energía está dedicada a intentar encontrar la forma en que una tradición filosófica podría exigir la adhesión racional de sus miembros; el proceso de críticas internas y externas es crucial para esto y el autor se ocupa de enfatizarlo, como vimos en el capítulo 4. Precisamente esa pretensión de encontrar fundamentos racionales para la creencia cristiana es lo que lo llevó a abandonar el fideísmo barthiano, como venimos exponiendo en las páginas precedentes. Si bien es cierto que la tradición tomista implica una concepción teísta del mundo, el filósofo jamás apela a argumentos de fe para defenderla – aunque ésta podría perfectamente contribuir a reforzar o profundizar la adhesión. El hecho de que las conclusiones filosóficas coincidan con la revelación religiosa no implica, por sí mismo, que el razonamiento se encuentre viciado (D'Andrea 2006, 388-393).

Consultado por esta acusación de que su filosofía oculta una nueva teología católica, él mismo responde:

> It is false, both biographically and with respect to the structure of my beliefs. What I now believe philosophically I carne to believe very largely before I reacknowledged the truth of Catholic Christianity. And I was only able to respond to the teachings of the Church because I had already learned from Aristotelianism both the nature of the mistakes involved in my earlier rejection of Christianity, and how to understand aright the relation of philosophical argument to theological inquiry. My philosophy, like that of many other Aristotelians, is theistic; but it is as secular in its content as any other. (MacIntyre 1998f, 265-266)

En todo caso, la exclusión de cualquier elemento teológico del campo de la reflexión filosófica revela los prejuicios y condicionamientos antimetafísicos modernos y posmodernos a la hora de definir lo que es o no es filosofía (Lutz 2004, 183-193). Serían precisamente esos presupuestos tácitos respecto de lo que resulta admisible como una razón en lo que las tradiciones de investigación difieren; lo que es marcadamente equivocado es sencillamente identificar la postura predominante en la Modernidad ilustrada como la única definición universalmente válida de lo que la racionalidad es.

6.1.3 La reivindicación de la conexión entre filosofía y teología

Si bien es cierto que los libros de las últimas dos décadas del siglo XX ya reconocían la importancia de asumir los compromisos metafísicos teístas para la tradición tomista, la dimensión religiosa distaba de ser el foco central de su trabajo. No sucede lo mismo con algunos de sus aportes a partir del cambio de milenio. Junto con el tema educativo, que trabajamos en el capítulo 5, MacIntyre dedica cada vez mayor espacio a reflexionar sobre el significado y las consecuencias filosóficas de su adhesión a la fe cristiana.

En la colección de ensayos publicada en 2006 encontramos dos que ahondan en las enseñanzas de la encíclica *Fides et Ratio*, del papa Juan Pablo II. En *Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of Fides et Ratio* enuncia una serie de conclusiones de la postura tomista para la actividad filosófica. Ya hemos comentado algunas de ellas en otros lugares de esta tesis, por lo que aquí nos limitaremos a considerar aquellas que iluminan el vínculo entre creencia religiosa y teoría filosófica.

Una de ellas es que la filosofía constituye una práctica autónoma, con sus propios principios, método, lenguaje, estándares de éxito, etc.; por lo tanto, no puede identificarse sin más con la teología o quedar subsumido en ella. No obstante, es capaz de encontrar en la Revelación nuevas preguntas y desafíos, antes que simplemente concluir y llamarse a silencio. La encíclica rechaza dos caracterizaciones de la relación fe-razón: por un lado, que la filosofía sea inútil y la fe la reemplace; y también que la filosofía sirva como introducción o preparación, pero quede superada y absorbida por la Revelación. En cambio, sostiene que la fe aporta nuevas posibilidades y caminos para el trabajo de la filosofía (MacIntyre 2006a, 180-3).

Continúa analizando los presupuestos metafísicos de la filosofía analítica, y les contrapone la opinión tomista de que cualquier verdad semántica se apoya en la existencia de una realidad metafísicamente independiente (creada por Dios) a la cual se adecúa más o menos. ¿Pero cómo hace la encíclica para declararse independiente de una posición filosófica explícita? Parecería que para que cualquier filosofía funcione en el sentido descripto por *Fides et Ratio*, tiene que aceptar al menos algunos de los presupuestos básicos del tomismo, aunque dé respuestas diferentes en otros ámbitos. En la misma línea, acepta que las diferentes culturas representan otros tantos intentos de respuesta a las preguntas universales y esenciales dadas por la naturaleza humana. Sin embargo, no todas resultan igualmente aceptables o válidas. Ciertos rasgos y prácticas

culturales –no sólo filosóficos– pueden distorsionar e impedir plantear las preguntas, tal como lo hace el individualismo y la exacerbación de la elección personal en nuestra cultura occidental contemporánea. En conclusión, si bien el tomismo no puede ser tratado como la única y definitiva formulación filosófica del cristianismo, sí parece haber una serie de presupuestos mínimos que cualquier filosofía (y cualquier forma de vida social) deberá admitir para ser compatible con esta fe (MacIntyre 2006a, 193-6).

El segundo ensayo contenido en la misma colección, titulado *Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio*, profundiza en la cuestión metafísica y lingüística, tal como hemos discutido en el capítulo 2. En lo que ahora nos interesa, el autor indica que parecería existir una tensión en la encíclica entre declarar la autonomía de la filosofía y al mismo tiempo adherir a tesis tomistas. ¿No se está imponiendo así indebidas restricciones sobre la investigación filosófica? A esto responde que es precisamente debido a que parte de una concepción (tomista) de la realidad como algo por descubrir y de los hombres como llamados a cuestionarse y buscar la verdad –es decir, a filosofar– que la encíclica está comprometida con la autonomía de la filosofía. La tradición católica efectivamente nos exige afirmar algunas tesis filosóficas –por ejemplo, sobre la naturaleza de la verdad–, pero al mismo tiempo reconoce la necesidad de que cada uno pueda discutir y alcanzar libremente esas conclusiones para que cuenten como verdad; lo contrario constituiría una violación de la naturaleza humana (MacIntyre 2006a, 213-5).

Los dos textos analizados evidentemente son de una importancia capital para comprender el papel que MacIntyre asigna a la teología y la religión en su filosofía madura. La fe revelada indudablemente ilumina la investigación filosófica, dando un fundamento más sólido a ciertas tesis y descartando otras como incompatibles, pero nunca llega a reemplazarla, ya que la inclinación por conocer la verdad a través de nuestra razón es una natural al hombre y demanda el reconocimiento de la libertad y autonomía de esta actividad. Incluso si la filosofía se inspira en la fe (como el tomismo ciertamente lo hace con la fe cristiana), aquélla conservará sus modos peculiares de argumentación y demostración racional. Con esta idea el autor refuerza la afirmación, citada más arriba, de que su filosofía es innegablemente teísta, pero que su contenido puede defenderse en términos racionales seculares – términos que, como sabemos, son internos a la tradición, y no necesariamente coinciden con lo que el liberalismo define restrictivamente como racionalidad (Kavanagh 2012, 3).

La última obra importante del pensador escocés que trata en profundidad el tema religioso es, hasta el momento, su libro de 2009 *God, Philosophy, Universities*. En este trabajo, que también es una pieza fundamental en su filosofía de la educación, rastrea la evolución de las concepciones acerca de la relación entre filosofía y teología o fe a lo largo de la historia de la tradición cristiana.

La creencia en Dios es anterior a la filosofía, pero donde se encuentran parecen estar en contradicción. Dios exige fe y obediencia absolutas, mientras que la filosofía obliga a plantearse alternativas (como su inexistencia). Si la incompatibilidad es real, se debe rechazar uno u otro término del binomio. Pero también se puede negar la contradicción, si asumimos que es voluntad de Dios, al hacernos racionales, que busquemos filosóficamente la verdad – la cual, como hemos dicho, es la estrategia que él adopta.

Sin embargo, las universidades contemporáneas optan por eliminar cualquier noción de Dios de la currícula y cada disciplina se convierte en una mónada hiperespecializada sin referencia a las demás. No existe una visión de conjunto sobre el universo que todas ellas estudian y en el que se integran. En cambio, una universidad teísta debería proporcionar un marco general de comprensión del mundo, a través de la teología. La filosofía misma debería ser una disciplina integradora, que recuperara a las otras ciencias y recordara sus propias discusiones pasadas (MacIntyre 2009a, 13-18).

Para explicar este punto, el grueso del libro expone la actitud que diferentes pensadores cristianos –aunque también se incluye un capítulo dedicado al pensamiento islámico y judío– adoptaran. Comenzando por los primeros encuentros entre el cristianismo y la filosofía greco-latina, MacIntyre expone de una manera sencilla la posición de Agustín de Hipona, Boecio, Anselmo y otros hasta el surgimiento de las primeras universidades en Europa occidental alrededor del siglo XII. En este punto surge un cierto espacio para el desarrollo autónomo de las disciplinas seculares, como la filosofía, la medicina o el derecho; pero todavía la teología conserva su primacía como ordenadora de las demás ciencias y los miembros de la universidad, a pesar de sus desacuerdos y discusiones, estaban conectados por una visión compartida del mundo y de la formación integral del hombre, tal como emerge de la síntesis de Tomás de Aquino.

Con el pasaje a la Modernidad, el redescubrimiento del clasicismo, la Reforma y la incipiente "globalización", el conflicto se convierte en una constante y parece que el desacuerdo profundo no desaparecerá. Las universidades, en su mayoría, se convierten

en lugares de "consenso forzado" (*enforced consensus*) y se vuelven teóricamente estériles, aunque continúan proporcionando una formación inicial. Los intentos de los filósofos subsiguientes –Montaigne, Descartes, Pascal, Arnauld, Rosmini– por reponer de alguna manera la vinculación entre explicación filosófica y creencia teísta fracasan en generar un nuevo consenso.

A fines del siglo XVIII e inicios del XIX las universidades son reformadas y aparecen otras nuevas, recuperando su papel central como espacios de educación e investigación (pero ausente el pensamiento católico). En estas "nuevas" universidades: se marginalizó o abandonó la teología; se incrementó exponencialmente el número de disciplinas, cada vez más autónomas; y la misma filosofía se vuelve una disciplina más, con su propio objeto y método, incapaz de dar un sentido de unidad al conocimiento. Es Newman quien ofrece una perspectiva nueva para las universidades católicas, una donde, como dijimos al inicio, el objetivo central es la formación intelectual integral de la persona, donde cada ciencia se vincula con las otras para ofrecer una imagen global del mundo. Pero para poder cumplir con esa función integradora el pensamiento católico debe recuperar su acervo teológico y filosófico.

Efectivamente esa es la actitud que el autor encuentra en la Iglesia desde fines del siglo XIX, durante el primer Concilio Vaticano y más claramente en la encíclica *Aeterni Patri* de León XIII. A partir de entonces, la empresa de volver a vincular filosofía y fe para poder discutir con los errores intelectuales modernos se vuelve central y la filosofía tomista es consagrada como la línea principal de trabajo, convirtiéndose prácticamente en sinónimo de filosofía católica. Por una parte, esto conduce a la aparición de varias vertientes del tomismo, no siempre coherentes entre sí (Marechal, Maritain, Garrigou-Lagrange, Gilson); al mismo tiempo, crece exponencialmente un tomismo de manual, sujeto a cierto dogmatismo e insensibilidad frente a las nuevas preguntas filosóficas. Sin embargo, MacIntyre también menciona otros dos movimientos filosóficos que representan las principales alternativas al tomismo en este período: la fenomenología de Husserl y la filosofía del lenguaje de Wittgenstein. Aparentemente contrapuestos, el pensador escocés considera que pueden ser complementarios con el catolicismo, como lo demuestra la existencia de importantes representantes católicos dentro de cada una de estas corrientes: Edith Stein, en el primer caso, y Elizabeth Anscombe, en el segundo. El resultado es que hacia mediados del siglo XX hallamos una variedad de filosofías católicas: tomista, fenomenológica, analítica. ¿Cómo entender entonces su unidad? A esto responde Juan Pablo II en *Fides et Ratio*, como ya hemos analizado más arriba. La

tradición filosófica católica incluye muchos nombres y contextos culturales, a veces con profundos desacuerdos entre sí, pasados y presentes. Pero configuran una tradición porque hay algunos acuerdos subyacentes: éstos principalmente tienen que ver con el punto de partida (preguntas existenciales) y el fin último (la adecuada o verdadera comprensión de las realidades objeto de esas preguntas). Así, la teología/Iglesia interviene solamente para condenar aquellas perspectivas filosóficas que impiden o niegan la posibilidad de esas preguntas y respuestas.

Lo que es necesario hoy de los filósofos (y universidades) católicos es un proyecto capaz de reconocer los presupuestos pre-filosóficos de cualquier posición y justificarlos, ofreciendo una visión global en debate con las otras vigentes. En la tradición teísta se afirma que esto se logra solamente a través del complejo filosofía-teología, algo cada vez más difícil para las universidades actuales (MacIntyre 2009a, 175-180; 2009b, 354-358).[212]

Antes de concluir esta sección, no podemos de mencionar el último libro publicado por el autor, *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Aquí el tema religioso es relativamente marginal. No obstante, tras defender a lo largo de toda la obra una concepción neoaristotélica de la ética, enfatizando el carácter teleológico de la acción humana, concluye señalando que el fin último hacia el que cualquier vida se ordena no tiene un punto de compleción, sino que la bondad reside en el movimiento constante hacia convertirse en el tipo de personas que actúa como nuestro modelo ideal. El único fin plenamente satisfactorio lo reconoce la teología, en la apertura a la trascendencia (MacIntyre 2016, 315). Ello indica que la estrecha ligazón entre filosofía y teología sigue presente sin nuevos cambios en el pensamiento del autor, pero también constituye un punto de contacto con la postura de Taylor, como veremos a continuación.

[212] Como era de esperarse, el llamado a una renovada vitalidad de la teología en la currícula universitaria despertó reacciones diversas, que van desde la adhesión entusiasta hasta el rechazo enfático, pasando por la incredulidad respecto de la factibilidad de su proyecto (Cowling 1994; Hibbs 2011, 962-966; Giménez Amaya 2012, 455-463).

6.2 Taylor. Secularismo y apertura a la trascendencia

6.2.1 Una adhesión personal poco tematizada

En marcado contraste con MacIntyre, el tema religioso está prácticamente ausente de las obras de juventud de Taylor. Recordemos que, si bien el filósofo canadiense fue criado en el culto católico, su fe e interés por la vida religiosa despertaron más vivamente recién durante la década de 1950, en el marco de las discusiones de un número de teólogos que finalmente serían recogidas en el Concilio Vaticano II (Rogers 2008). E incluso en ese entonces, el autor no publicó ningún trabajo sobre la materia. Un único ensayo de 1960, titulado *Clericalism*, constituye la excepción. Allí su intención era identificar algunas de las consecuencias nocivas que las prácticas clericalistas tenían para la vida de la Iglesia, especialmente en su relación con el mundo temporal. En resumidas cuentas, al concebir al cuerpo de los laicos como una masa pasiva, antes que como un pueblo activo y participante, se frustra su misión específica que es la de llevar el espíritu cristiano al mundo, contribuyendo al progreso y desarrollo humano, sentando los cimientos del Reino. En otras palabras, el clericalismo –que asocia a la teocracia– nace de (y refuerza) la separación de las cosas de este mundo, lo que la lleva a intervenir cuando no debe (por ejemplo, a través de partidos demócratas cristianos que no reconocen que no hay una única solución cristiana a los problemas temporales) o no hacerlo cuando debe (desentendiéndose del progreso humano, muchas veces protegiendo sus propios privilegios institucionales).

Aunque el tema no vuelve a aparecer hasta mucho más adelante, en esta breve intervención ya se aprecian ciertas actitudes e inclinaciones que el autor mantendrá sin cambios en su pensamiento posterior. La insuperable dualidad de todas las cosas de este mundo, el bien ligado al mal (o el trigo a la cizaña, en la imagen bíblica) es algo que está patente en todos los planos de su evaluación moral – como hemos visto claramente en su actitud hacia la Modernidad. La complementariedad entre la preocupación por la mejora en las condiciones de la vida temporal, por un lado, y la imagen de la trascendencia, por el otro, también reaparecerá en sus trabajos más tardíos. Quizás menos evidente –pero no menos constante– es su atención a la acción de los laicos cristianos como formas de intervención de la Iglesia en el mundo.

Si saltamos al período de madurez, tal como lo hemos delimitado en este estudio, encontramos nuevas referencias al aspecto religioso en *Sources of the Self*, aunque su

estudio autónomo no constituya uno de los temas centrales del libro. En la primera parte, aquella que trata sobre la estructura moral evaluativa a la que Taylor asigna un valor ontológico universal, Dios es mencionado como una de las realidades que puede funcionar como hiperbien para muchas personas – aunque, ciertamente, sólo una opción entre varias otras (MacIntyre 1989, 62-75). En el cuerpo general de las tres partes siguientes del libro, aquellas que contienen su narración histórica de las principales transformaciones que moldean el yo moderno, se trata en repetidas ocasiones los contextos teológicos de la Modernidad temprana para indicar cómo a partir de sus propias trayectorias e innovaciones fueron emergiendo esas características –interioridad personal, afirmación de la vida ordinaria, expresivismo– que eventualmente marcarían las etapas subsiguientes hasta el día de hoy. Pero estos cambios en la teología y en la vida práctica de las comunidades cristianas, especialmente a partir de la Reforma protestante y el posterior deísmo, actúan como prolegómeno de procesos que serían asumidos en formas secularizadas más adelante. No nos extendemos más aquí porque esta misma secuencia, con un énfasis mucho mayor precisamente en las consecuencias espirituales o religiosas de estos cambios ocupan la mayor parte de su posterior *A Secular Age*, como veremos en los apartados siguientes.

Sin embargo, en las últimas páginas de *Sources of the Self* Taylor desliza algunos comentarios sobre su propia adhesión personal. En el curso de la discusión acerca de la multiplicidad de bienes humanos (premodernos y modernos, en sus diferentes versiones) el filósofo desea oponerse tanto a las concepciones subjetivistas del bien como a aquellas que se limitan a reconocer uno solo de ellos, en desmedro de los demás. El conflicto dilemático entre los bienes, como hemos visto en el capítulo 3, le parece la condición más frecuente en la vida humana. A pesar de esto, él se inclina por creer que, sin desconocer la potencia de las fuentes morales naturalistas, las fuerzas de una perspectiva teísta son incomparablemente mayores (Taylor 1989, 518). Incluso tras admitir que la religión –pero no solamente ella– ha sido en ocasiones la causa de grandes daños e injusticias, esto no basta para pretender silenciarla.

> That is why adopting a stripped-down secular outlook, without any religious dimension or radical hope in history, is not a way of avoiding the dilemma, although it may be a good way to live with it. It doesn't avoid it, because this too involves its 'mutilation'. It involves stifling the response in us to some of the deepest and most powerful spiritual aspirations that humans have conceived. This, too, is a heavy price to pay. (Taylor 1989, 520)

Cabe resaltar que estas últimas declaraciones de preferencia personal no pretenden haber sido demostradas en el curso del argumento. Taylor, en estas páginas, se refiere a esta confianza en la posibilidad de una superación teísta como una "corazonada" (*hunch*) y "esperanza" (*hope*). Así y todo, inevitablemente despertaron la crítica de aquellos que –de la misma forma que en el caso de MacIntyre, más arriba– hallaron que las opciones religiosas del filósofo canadiense penetraban indebidamente su planteo teórico (Meijer 2017a, 372-375).

A modo de ilustración de algunas de las críticas recibidas, Pettit (1994, 46-48) encuentra que la opción teísta descansa sobre un argumento incompleto: éste fracasa tanto en demostrar que los males históricos a los que el cristianismo estuvo asociado están sólo contingentemente ligados a él, como en refutar los argumentos ateístas desde Hume en adelante, que sostienen que no es necesaria una imagen de Dios para comprender y perseguir la plenitud de la vida humana. Estas objeciones evidentemente parten, en alguna medida, de una mala interpretación del texto. Tal como el propio Taylor (1994d, 225-226) le responde: tanto el cristianismo como cualquier otro ideal, religioso o secular, que llame a una transformación profunda de la vida humana encierra peligros y no hay forma de prevenirse completamente contra ellos; por otra parte, no era su intención en este libro demostrar acabadamente la superioridad de una perspectiva teísta –cosa que tal vez ni siquiera sea posible exclusivamente desde un argumento teórico–, pero al menos debemos estar abiertos a la posibilidad de que así sea.

Por su parte, Morgan (1994, 49-51) llama la atención sobre estas y otras críticas recibidas. Él entiende que la propuesta de Taylor se limita a reconocer las raíces y los elementos religiosos en nuestra historia cultural que dieron lugar a la identidad moderna. Nota que algunos de sus lectores interpretaron que está llamando a aceptar las fuentes morales teístas, cosa que encuentran reprensible. Sin embargo, el mismo Morgan busca demostrar que el planteo de *Sources of the Self* tiene mayor relevancia religiosa de la que el propio Taylor deja traslucir. Es cierto que él nunca afirma la necesidad de adherir a una moral teísta, pero si su explicación es correcta, sí abre el camino a la posibilidad de que estas fuentes actúen en nuestro mundo contemporáneo – aunque el autor ve esta intención con simpatía. En la última sección de su ensayo formula algunos cuestionamientos hacia el abordaje de Taylor. Sin entrar en detalles, destaca cómo el acceso a Dios como fuente moral aparece mediado por nuestra resonancia personal, su aceptación es asunto de ser movido por Él, antes que de

demostración. Al mismo tiempo, elogia la apertura y tolerancia del autor canadiense, pero también advierte el peligro que radica en condicionar el aporte de cada tradición religiosa a su traducción en el lenguaje moderno, reconociendo los bienes propios de nuestra época, lo cual a fin de cuentas puede llevar a fundirlas en una experiencia religiosa signada por el molde liberal contemporáneo (Morgan 1994, 61-66).

La respuesta de Taylor a Morgan merece ser tratada porque ofrece una de las exposiciones más claras y concisas de su posición teológica y moral antes de orientar su producción intelectual centralmente hacia este tema. En primer lugar, considera el problema de su abordaje epistemológico característicamente moderno. En efecto, admite el filósofo, el modo en que yo me hago presente, articulo y expreso mi contacto con Dios es moderno al menos en dos sentidos: en que reconoce y debe afrontar el problema de la pluralidad de tradiciones religiosas legítimas, y en que da primacía a nuestra experiencia moral y espiritual. En consecuencia, efectivamente en su perspectiva no caben demostraciones de la existencia de Dios como la de las cinco vías propuestas por Tomás de Aquino (si las interpretamos como siendo suficientes racionalmente, con independencia de nuestra experiencias y motivación moral). Dicho esto, Taylor cree que esta forma de comprender nuestro acceso a la Revelación y a Dios como fuente moral no excluye ningún objeto de fe específico, sea premoderno o moderno. Entiende que es perfectamente posible acceder del modo que él describe a la fe en una tradición religiosa sólida y no antropocéntrica. En esto, el desacuerdo con Morgan resulta ser sólo aparente.

Un poco distinto le parece el problema de la dimensión ecuménica. Aquí no se siente capaz de explicar completamente el fenómeno. Algunos lo interpretan como una multiplicidad de perspectivas acerca de una misma realidad trascendente, que cada tradición capta sólo parcialmente. Tal vez sea así, pero Taylor reconoce que, tal como Morgan amonestaba, en el proceso de respeto y aprendizaje de las otras familias religiosas no podemos permitirnos asumir que ya somos capaces de realizar una síntesis. Cada una debe ser reconocida en su especificidad, en todo aquello que son incompatibles, porque es sólo desde esa particularidad que efectivamente logra movernos (Taylor 1994d, 226-230).[213]

[213] Aunque la dimensión religiosa presenta algunas características peculiares que la distinguen de otros tipos de diálogo intercultural o inter-tradicional, esta resistencia de Taylor a aceptar la noción de una síntesis también reaparece en dicha esfera. Ver la sección 7.3.

6.2.2 La experiencia religiosa como objeto de estudio y su situación moderna

Aunque la posición del filósofo era clara respecto de su propia adhesión personal al cristianismo, lo cierto es que hasta este momento el tema religioso era más un insumo en su análisis histórico de la identidad moderna y una opción más entre las fuentes morales, antes que un objeto de estudio específico y central. Esto cambia hacia los últimos años del siglo. En 1996 Taylor es galardonado con el Marianist Award, en cuya ocasión dictó una conferencia que sería publicada tres años más tarde bajo el título *A Catholic Modernity?* Al estar hablando como católico para un público católico, en esta ocasión se permite una libertad mucho mayor para abordar sus compromisos personales y la imagen general que él tiene de la actitud que la Iglesia debería asumir frente a las transformaciones modernas – relación que históricamente ha sido muy conflictiva. Desde luego, esta dimensión de su pensamiento no podría estar aislada de las demás y mucho de lo que afirma en este trabajo deja traslucir su propia actitud anterior hacia la Modernidad y el carácter multicultural de las sociedades contemporáneas, tal como venimos analizando en los capítulos precedentes de esta tesis.

Allí sostiene que el catolicismo implica una cierta completitud, pero no una unidad en la identidad, sino más bien a través de la diferencia. Llama a incorporar y reconocer la multiplicidad individual y cultural como otros tantos modos de responder a la Revelación. Así ser católico en la Modernidad implica tratarla como una más de las grandes formas culturales históricas donde el catolicismo está llamado a encarnarse; pero ésta no sería necesariamente el único ni el mejor modo de hacerlo.[214] La Iglesia muchas veces a lo largo de su historia ha errado al intentar subsumir a todos sus miembros bajo un modelo único de perfecto cristiano (Taylor 1999a, 13-15).

El modelo con el que el autor ilustra su argumento es el de la misión jesuítica de Mateo Ricci en China. Como él, los católicos deben abordar la cultura moderna intentando encontrar el modo específico en que ésta puede recibir el mensaje evangélico. Pero hacer esto en relación a nuestra civilización contemporánea se nos hace difícil por dos razones opuestas: por un lado, somos demasiado cercanos a ella, y nos cuesta realmente tomar distancia, para reconocer lo que hay allí de defectuoso, de

[214] Interesantemente, Hortal Alonso (1999, 22) observa respecto de MacIntyre que el arraigo en las particularidades históricas positivas y el acceso a lo universal sólo a través de ella es un rasgo típico de la cultura católica. Si bien el escocés nunca discute este punto en términos religiosos y, de hecho, esta idea parece haberla adquirido más de su período marxista y su trabajo como aristotélico previo a la conversión, de todos modos puede reflejar otro punto de compatibilidad y contacto entre ambos filósofos.

contingente y de corregible; pero al mismo tiempo, en lo que tiene de ajeno, esta cultura se nos aparece anti-cristiana antes que no-cristiana. La tesis de Taylor es que la Modernidad tiene aspectos contrarios al evangelio, pero también otros en que adelanta aun más algunos aspectos de la vida cristiana. En este sentido el error de la "Cristiandad" –como modelo histórico– fue intentar maridar demasiado estrechamente la fe y una cultura o forma social específica, lo cual, en última instancia, resulta perjudicial para la fe; por ejemplo, una concepción de derechos humanos universales probablemente sólo se podría haber desarrollado en un mundo donde ninguna fe concreta dominara. No obstante, esto no implica que el cristianismo deba silenciarse y ser reemplazado por un humanismo "exclusivo" o "inmanentista".

Para definir la posición cristiana frente a las secularistas, el filósofo intenta explicar qué significa estar abierto a la trascendencia. Esta noción será recurrente en su trabajo posterior en este campo, por lo que vale la pena citarlo en extenso:

> I have been speaking of the transcendent as being "beyond life." In doing this, I am trying to get at something that is essential not only in Christianity but also in a number of other faiths – for instance, in Buddhism. A fundamental idea enters these faiths in very different forms, an idea one might try to grasp in the claim that life isn't the whole story.
>
> One way to take this expression is that it means something like: life goes on after death, there is a continuation, our lives don't totally end in our deaths. I don't mean to deny what is affirmed on this reading, but I want to take the expression here in a somewhat different (though undoubtedly related) sense.
>
> What I mean is something more like: the point of things isn't exhausted by life, the fullness of life, even the goodness of life. This is not meant to be just a repudiation of egoism, the idea that the fullness of my life (and perhaps those of people I love) should be my only concern. Let us agree with John Stuart Mill that a full life must involve striving for the benefit of humankind. Then acknowledging the transcendent means seeing a point beyond that.
>
> (…)
>
> Or we could put it a third way: acknowledging the transcendent means being called to a change of identity. Buddhism gives us an obvious reason to talk this way. The change here is quite radical, from self to "no self" (*anatta*). But Christian faith can be seen in the same terms: as calling for a radical decentering of the self, in relation with God. ("Thy will be done.") (Taylor 1999a, 20-21)

En la actualidad vivimos en un clima "pos-revolucionario", donde se piensa que afirmar la trascendencia supone cuestionar o debilitar la primacía de la vida y el florecimiento, que se perciben como logros ganados a costa de grandes esfuerzos para

destronar el dominio cristiano sobre la sociedad. Por el contrario, cree el autor, bien entendidos, trascendencia y florecimiento de la vida se refuerzan mutuamente.

Con todo esto en mente, se puede comprender la idea anterior de que lo moderno deriva de y comparte muchos rasgos con lo cristiano, pero al mismo tiempo se le opone. Pero dentro de la propia Modernidad incrédula surge una reacción contra la insuficiencia de una concepción inmanentista de la primacía de la vida en el anti-humanismo de Nietzsche y sus sucesores. Aquí Taylor ofrece una significativa imagen de la cultura moderna como una lucha en varios frentes, la cual ya ha sido tratada en el capítulo 4[215] y sobre la que volveremos en el apartado siguiente.

En todo caso, el argumento que el pensador quiere defender es que, si bien la moralidad moderna inmanentista nos proporciona razones para sostener algunos de los mejores rasgos de nuestra cultura (como la progresiva extensión universal de la solidaridad y la justicia), también se muestra insuficiente en varios aspectos. Pero, en su opinión, esto no debería llevarnos a sacrificar los más altos ideales de filantropía para evitar los peligros de degeneración asociados. Una posible salida la ofrece la espiritualidad cristiana: el amor incondicional al otro (más allá de lo que haga o sea) en cuanto nos reconocemos (él y nosotros) imagen de Dios. Recapitulando, el desafío que Taylor concibe para los católicos modernos es reconocer aquello que hay de valioso en la civilización actual y trabajar para desarrollarlo, identificando al mismo tiempo los errores y desviaciones que inevitablemente también están presentes (Taylor 1999a, 35-37).

A Catholic Modernity? marca la continuidad de muchos de los puntos de vista que el pensador canadiense había estudiado en *Sources of the Self*, especialmente en lo que concierne a su lectura de la Modernidad como una de grandes ganancias, de la mano de importantes pérdidas y peligros, así como en su apreciación de la diversidad multicultural como un hecho irreversible y como algo potencialmente beneficioso. Al mismo tiempo, marca el inicio de una serie de investigaciones donde el problema de la religión a través de la transición moderna y en las sociedades contemporáneas ocupa un rol cada vez más prominente. La invitación a dictar las prestigiosas Gifford Lectures entre 1998 y 1999 en la Universidad de Edimburgo le proporcionaría la plataforma a partir de la cual desarrollar lo que serían los grandes temas de su obra subsiguiente: la discusión de las teorías de la secularización y el análisis de las condiciones de la

[215] Ver el apartado 4.2.3 *in fine*.

experiencia religiosa en nuestra era. Fruto de estas conferencias, Taylor escribiría tres libros en el curso de la década siguiente, dos de los cuales están dedicados específicamente al tema religioso.

Varieties of Religion Today, el primero de ellos, fue publicado en 2002. En este estudio, el filósofo revisita la obra clásica de William James, *Varieties of Religious Experience*.[216] Tras mencionar la asombrosa actualidad del planteo de James, así como la riqueza de su análisis, el autor indica que se limitará a algunos aspectos específicos para intentar dilucidar el lugar de la religión hoy. Comienza discutiendo algunas de las limitaciones del enfoque de James – y no exclusivamente suyo, sino que están muy extendidas en la comprensión contemporánea del fenómeno religioso. Para aquel intelectual, la verdadera experiencia religiosa no es aquella mediada institucionalmente en iglesias o sectas, ni la de aquellos que la reciben "de segunda mano", a través de esas prácticas institucionalizadas. Por el contrario, lo que le interesa son los sentimientos y actos de la experiencia religiosa poderosa y original de conexión con lo divino que algunos individuos experimentan personalmente. Esa descripción, aunque incompleta y corregible, se puede entender a la luz del movimiento de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica; según Taylor estos movimientos generaron un énfasis en la devoción personal y comprometida en el ámbito del mundo cristiano, que será continuada en varios momentos subsecuentes durante los siglos XIX y XX (Taylor 2002, 4-11).

El autor continúa analizando las raíces de este fenómeno de individuación e interiorización de la vida religiosa, rastreando también las marcas del interés del propio James, en su biografía y su contexto social. No obstante, el paso crucial del argumento es el que Taylor aborda a partir del capítulo tercero: a pesar de su indudable agudeza al percibir la tendencia hacia una religiosidad que descansa sobre opciones personales y privadas, con la previsible consecuencia de un retraimiento de la dimensión religiosa de la esfera pública y el debilitamiento de las instituciones religiosas colectivas, la idea de James a fin de cuentas no puede ser globalmente vindicada (Taylor 2002, 63-64; Nešpor 2004, 386).

En este punto el filósofo introduce una distinción práctica y terminológica entre tres modelos diferentes de vinculación entre la religión y las instituciones públicas y políticas. El modelo más antiguo, que llama "paleo-durkheimiano", es el que rige en la

[216] La cual había sido, también ella, fruto de unas Gifford Lectures, casi cien años antes.

cristiandad medieval, en el seno de un mundo "encantado",[217] donde lo sagrado está directamente presente en ciertos lugares, momentos actos. En este contexto, las estructuras políticas quedan asociadas a (y legitimadas por) la vida religiosa institucionalizada, incluso cuando el desencantamiento del mundo empieza a generar fuerzas contrarias en ambos planos. Eventualmente, la tensión deriva en una explosión revolucionaria, que aniquila el viejo orden sociopolítico y, con él, rechaza también la vida religiosa comunitaria a la que éste estaba ligado. Esto es lo que sucedió en varios países católicos, entre los cuales Francia es el caso paradigmático.

Sin embargo, también existe un segundo modelo, que el autor llama "neo-durkheimiano", más propio del camino seguido por una parte del mundo protestante, especialmente el anglosajón. Aquí, el paso al desencantamiento es menos traumático, y el mundo concebido en términos mecanicistas post-newtonianos de todos modos es percibido como reflejando la grandeza de Dios en la perfección de su diseño. Paralelamente, en el campo de lo político el designio divino no estará atado a ciertas instituciones específicas consideradas como sagradas, pero sí podemos hacerlo presente a través de nuestra propia acción como sociedad, al construir un orden acorde a su voluntad – por ejemplo, reconociendo los derechos inalienables de los hombres y permitiéndoles buscar su felicidad. En este segundo contexto, cada individuo puede adherir a la denominación religiosa con la que verdaderamente se identifique, personal y voluntariamente, mientras que todas ellas contribuyen al sostenimiento del orden social. Consecuentemente, la transición hacia el desencantamiento será menos conflictiva, menos oposicional, y la religión podrá permanecer presente en la esfera pública durante mayor tiempo y sin despertar animadversiones tan intensas. Esto se debe a que quienes no se identifiquen con las denominaciones religiosas institucionalizadas predominantes tienen abierta la vía a adherir a otras formas novedosas y la sociedad preserva su integración en la identificación común con el Estado o la Nación, al que cada secta o denominación aporta. El caso paradigmático aquí es el de los Estados Unidos (Taylor 2002, 64-79).

Pero en décadas recientes la civilización noratlántica ha atravesado una revolución cultural que profundiza el individualismo en un sentido expresivista – el apogeo de la ética de la autenticidad, que ya hemos tratado en el capítulo 3. Más allá de las muchas consecuencias sociales y políticas de esta transformación, en el campo de la vida

[217] Profundizaremos en este término en el apartado siguiente.

religiosa ésta da lugar a un modelo distinto, más en línea con la predicción de William James, donde la experiencia religiosa se convierte en algo crecientemente personal y se desliga del contexto sociopolítico.

> I leave aside the pros and cons here to concentrate on what is relevant to our purposes, which we could describe as the imagined place of the sacred, in the widest sense. Drawing an ideal type of this new social imaginary of expressive individualism, we could say that it was quite non-Durkheimian.
>
> Under the paleo-Durkheimian dispensation, my connection to the sacred entailed my belonging to a church, in principle coextensive with society, although in fact there were perhaps tolerated outsiders, and as yet undisciplined heretics. The neo-Durkheimian dispensation saw me enter the denomination of my choice, but that in turn connected me to a broader, more elusive "church," and, more important, to a political entity with a providential role to play. In both these cases, there was a link between adhering to God and belonging to the state—hence my epithet "Durkheimian."
>
> (…)
>
> But the expressivist outlook takes this a stage further. The religious life or practice that I become part of not only must be my choice, but must speak to me; it must make sense in terms of my spiritual development as I understand this. This takes us further. The choice of denomination was understood to take place within a fixed cadre, say that of the Apostles' Creed, the faith of the broader "church." Within this framework work of belief, I choose the church in which I feel most comfortable. But if the focus is going now to be on my spiritual path, thus on what insights come to me in the subtler languages that I find meaningful, then maintaining this or any other framework becomes increasingly difficult.
>
> But this means that my place in the broader "church" may not be that relevant for me, and along with this, my placing in the "people under God," or other such political agency with a providential role. In the new expressivist dispensation, there is no necessary embedding of our link to the sacred in any particular broader framework, whether "church" or state. (Taylor 2002, 94-95)

A esta última variante, donde la identidad religiosa se convierte en algo esencialmente personal y sin vinculación con la pertenencia política, la denomina "post-durkheimiana". Agrega que, si bien este modelo se ha vuelto progresivamente más extendido, no reemplaza completamente a los otros: la misma transformación no ha tenido lugar en todo el mundo, ni es absoluta e irreversible inclusive en las sociedades noratlánticas. En todo caso, la secuencia histórica parecería darle la razón a James, en tanto el modelo post-durkheimiano coincide a grandes rasgos con su propia explicación de lo que la experiencia religiosa es.

Contra esta conclusión, Taylor enumera tres sentidos en que la predicción de James falla. En primer lugar, el mundo post-durkheimiano es uno donde la experiencia religiosa es una elección personal y desligada de mi inserción en la comunidad política, pero eso no significa que uno no pueda sentirse identificado o elegir pertenecer a modos colectivos e institucionalizados de vida religiosa. Para muchos –aunque ciertamente no todos–, las iglesias y organizaciones tradicionales podrán representar fielmente la espiritualidad personalmente experimentada. En segundo lugar, no se puede desestimar el lugar que el modelo neo-durkheimiano todavía ocupa en la actualidad: existen naciones que forjaron su identidad política colectiva en torno a la comunión religiosa, y esto sigue teniendo un gran peso en la actualidad (casos como Irlanda, Polonia o la India son emblemáticos, sin mencionar Israel), aunque –desliza el autor– las consecuencias de esta asociación para la fe pueden ser tanto positivas como negativas. Por último, aunque es cierto que la cultura contemporánea de la autenticidad puede conducir en muchos casos a formas de vida espiritual superficiales y poco exigentes, esta no es una consecuencia necesaria, sino que muchos otros buscarán asociarla a prácticas formalizadas y disciplinas que permitan profundizar en la experiencia religiosa (Taylor 2002, 111-116).

Es evidente la conexión entre la perspectiva que Taylor ofrece en los textos expuestos en este apartado y la que informa en general sus estudios históricos de la Modernidad en *Sources of the Self*, *The Ethics of Authenticity* y otras obras posteriores. Es constante el intento de interpretar, de articular correctamente la identidad y condiciones modernas, pero también de mostrar a través de la investigación que nuestra época –como cualquier otra– está abierta a un número de posibilidades, de actitudes y de bienes, y que aquellas manifestaciones más ridiculizadas o despreciadas por los críticos no agotan el espectro ni son consecuencias necesarias y unívocas. Es en el mismo espíritu que el pensador encara su mayor proyecto intelectual desde *Sources*.

6.2.3 Teorías de la secularización

El tercer y último libro derivado de las Gifford Lectures es el monumental[218] *A Secular Age*, publicado en 2007. Esta obra, en línea con las investigaciones que venimos estudiando, es un intento por comprender qué significa vivir en una edad

[218] Contando casi novecientas páginas en la edición inglesa.

secular y qué lugar tiene la religión hoy en nuestras sociedades y nuestras vidas individuales. A tal fin realiza un rastreo histórico de las múltiples y sucesivas transformaciones que se fueron dando en los últimos cinco siglos en el proceso que se suele llamar "secularización".

Dicho esto, es necesario advertir que la narración en muchos puntos se desvía para considerar un amplio abanico de dimensiones, desde la política y la económica, hasta la artística, pasando por diversas consideraciones sobre las instituciones y formas de acción típicas de la Modernidad. En algún sentido, es una historia que complementa la presentada en *Sources of the Self* (Taylor 2007, 21-22). Tal vez en parte debido a la enorme ambición del trabajo, la exposición es en muchos puntos serpenteante: vuelve más de una vez sobre los mismos períodos desde diferentes puntos de vista, repite muchos de los conceptos y tesis que ya había propuesto en otros trabajos –algunos de los cuales hemos visto en este y otros capítulos de nuestra investigación–, acuña tipologías y categorías que son abandonadas o reemplazadas por otras más adelante. Esto de ninguna manera desmerece la calidad del libro, cuya amplitud y profundidad indudablemente se resentirían si fueran reducidas a un esquema más simplificado y ordenado. En alguna medida, la complejidad del objeto demanda la complejidad en la exposición. Pero lo cierto es que aquí no intentaremos resumir todo el contenido de las numerosas y penetrantes discusiones que Taylor ofrece, sino que nos limitaremos a considerar algunos de los argumentos centrales que hacen a nuestro objeto en este capítulo.

Hecha esta advertencia, ya desde la misma introducción el autor declara su intención de cuestionar las teorías predominantes de la secularización, y ofrecer en cambio una propia. Identifica tres formas de entender la secularización: separación de política (o espacio público) y religión; declinación de la creencia religiosa; y la que él más le interesa: el proceso por el cual la creencia religiosa pasa de ser algo inevitable e incuestionado a ser una opción más en la vida humana. Este fenómeno –que aquí denomina "secularidad 3", para diferenciarla de las otras versiones– muchas veces es sencillamente agrupado con los otros dos en un paquete que la Modernidad habría de generar inevitablemente. Esto es lo que las teorías de la substracción afirman:

> Concisely put, I mean by this stories of modernity in general, and secularity in particular, which explain them by human beings having lost, or sloughed off, or liberated themselves from certain earlier, confining horizons, or illusions, or limitations of knowledge. What emerges from

> this process – modernity or secularity – is to be understood in terms of underlying features of human nature which were there all along, but had been impeded by what is now set aside. Against this kind of story, I will steadily be arguing that Western modernity, including its secularity, is the fruit of new inventions, newly constructed self-understandings and related practices, and can't be explained in terms of perennial features of human life. (Tayor 2007, 22)

La narrativa alternativa que el autor ofrece parte del mundo medieval, donde Dios estaba presente en el mismo orden cósmico, que era visto como significativo, en el mismo orden social, y en un mundo "encantado".[219] Todos estos factores hacían la increencia algo difícil de concebir. Las teorías de la substracción simplemente afirman que el avance de la ciencia moderna hace retroceder la figura de Dios en todos estos ámbitos, y así deja al descubierto la alternativa "evidente" del humanismo exclusivo. Pero según Taylor esa descripción es todavía insuficiente. El desarrollo de la ciencia indudablemente puede generar un impacto, pero al mismo tiempo es necesario que se desarrollen concepciones alternativas, las cuales se fueron gestando en un largo proceso de varios siglos y de ninguna manera estaban predeterminadas hacia un único resultado posible.

Una de las fuerzas que el filósofo ve actuando ya desde entonces (en realidad, desde mucho antes)[220] es una tendencia hacia la reforma o renovación religiosa: la búsqueda de una devoción más intensa y personal, el rechazo de la magia –incluso controlada por la Iglesia– y un énfasis en la importancia de una fe sincera y profunda para alcanzar la salvación. Este espíritu culmina en la Reforma protestante, que actúa como una fuerza de desencantamiento del mundo (concentrando todo lo sagrado en la voluntad de Dios) y como un reordenamiento radical de la sociedad, pero también está presente antes y después en el mundo católico.

Los cambios en la vida religiosa van de la mano de las tendencias en el campo filosófico-teológico, que desde los siglos XII y XIII en adelante empiezan a concebir al mundo desde una perspectiva natural, aunque en este punto no opuesta a la idea de omnipotencia divina. Al mismo tiempo la emergencia del Estado moderno genera una demanda de una administración ordenada de la sociedad, para sostener sus necesidades fiscales y militares.

---

[219] Taylor usa este último término como antónimo del concepto weberiano de "desencantamiento" (*Entzauberung*). En tal sentido, evoca un mundo poblado por espíritus, demonios y fuerzas morales, frente a las cuales el propio yo es vulnerable.

[220] Taylor se muestra interesado por el concepto de la "revolución axial", formulado por Karl Jaspers y adoptado por otros investigadores. Volveremos sobre ello más abajo.

Todas estas líneas (religiosa, filosófica, sociopolítica) confluyen en el surgimiento de una serie de disciplinas para el autocontrol y la transformación personal, tanto en el ámbito espiritual cristiano como en una versión neo-estoica. Y esto no sólo a nivel individual, sino que cada vez más se afianza la idea de moldear y disciplinar a toda la sociedad. El planteo es llevado hasta sus últimas consecuencias por Descartes, quien postula ya un mundo desencantado, mecanicista y un "yo aislado" (*buffered self*)[221] radical. La razón debe imponer un orden sobre el mundo y sobre nuestras propias pasiones y sentimientos (que no tienen, por sí, ningún valor). El conjunto de estas transformaciones da origen a lo que se empezó a conocer como "civilización".

A partir del siglo XVIII se da un paso intermedio, pero todavía previo al humanismo exclusivo, que habitualmente llamamos deísmo. Dentro de esta categoría general Taylor distingue diferentes facetas. En resumen, podríamos expresar la peculiaridad de esta perspectiva diciendo que la idea de Dios como creador del mundo sufre un giro antropocéntrico. El orden natural es uno impersonal, accesible por la razón desvinculada. Pierde relevancia el fin trascendente del hombre, que en cambio está llamado a realizar en el mundo temporal –especialmente en la sociedad– el plan divino. En la medida que el hombre ya posee las facultades intelectuales para ejecutar este plan, se eclipsan las nociones de la necesidad de gracia o de transformación a manos de Dios. El orden moral impersonal del mundo y de la sociedad es uno de beneficio mutuo, fundamentalmente en orden a un bienestar terrenal. La propia religión se convierte así en algo accesible racionalmente, una religión natural y originaria que todos podrían conocer, pero que se ha visto deformada en mayor o menor medida por las diferentes religiones históricas.

Una proposición central del argumento de Taylor es que el paso final hacia lo que llama humanismo exclusivo –es decir, el que elimina cualquier referencia a lo trascendente o divino– es incomprensible si no se tienen en cuenta estos pasos intermedios que van penetrando en las formas predominantes de ver el mundo y que están revestidos de una gran fuerza moral.

A partir de allí, desde fines del siglo XVIII y durante el XIX, el humanismo exclusivo original se fragmenta y expande en innumerables versiones alternativas – algo

[221] La traducción es un tanto equívoca, por cuanto no se refiere principalmente a que sea concebido de un modo separado de la colectividad – aunque esta es otra de las consecuencias eventuales de esta transición. Se define por oposición al "yo poroso" del mundo encantado; el *buffered self* implica una separación radical de los fenómenos mentales internos respecto del mundo físico exterior. La moralidad, la responsabilidad y las decisiones nacen exclusivamente del ámbito interior. Este es básicamente el mismo argumento que Taylor ya había presentado en *Sources of the Self* al hablar de la interioridad.

que denomina “efecto nova”. Las reacciones son múltiples, entre aquellos que enfatizan uno u otro aspecto de la nueva concepción del mundo, innovando y muchas veces rechazando el propio humanismo (como sucede con Nietzsche). Sin embargo, la transformación es irreversible; de una u otra forma todos debemos vivir e interpretar desde dentro del mundo moderno. Hacia mediados del siglo XX esta enorme diversidad de puntos de vista y líneas espirituales, que hasta entonces había sido patrimonio de la élite intelectual y cultural, se difunde por todos los niveles de la sociedad, de la mano de lo que ya antes hemos llamado ética de la autenticidad. Aquí nuevamente podemos apreciar la integración de esta narrativa con las diferentes versiones que el filósofo viene ofreciendo en su obra previa: la identidad actual, individualista y expresivista en su vida moral y espiritual, genera para la religión las condiciones post-durkheimianas que discutimos en *Varieties of Religion Today*.

La interacción de los elementos expuestos a lo largo del libro configura lo que el filósofo llama “el marco inmanente” (*immanent frame*): el conjunto interrelacionado de *buffered identity* de un individuo disciplinado en un espacio social construido a través de la razón instrumental y en un tiempo secular. Sin embargo, Taylor quiere sostener que este marco inmanente *permite* cerrarse a lo trascendente, pero no lo *exige*. Uno puede mantenerse dentro de una moralidad inmanente o realizar una evaluación fuerte a partir del reconocimiento de un bien incomparablemente mayor (que puede identificarse con Dios o lo trascendente). Existen incentivos para adoptar uno u otro “giro” (*spin*) del marco, una “presión cruzada” (*cross-pressure*), que el autor rastrea en diferentes planos de la vida social y moral contemporánea, como la capacidad de agencia humana, las motivaciones éticas o la apreciación estética.

En definitiva, según Taylor, siempre va a persistir una tensión entre la cerrazón inmanentista y la necesidad de una apertura trascendente, frente a las teorías mayoritarias de la secularización, que preveían la desaparición o marginación casi total de lo religioso. La historia religiosa, insiste el autor, del mismo modo que la moral, no puede ser entendida simplemente como un desarrollo lineal, sino que en toda transición se gana y pierde algo, lo cual es necesario reconocer. Y esto resulta especialmente importante porque sin comprender la atracción que los ideales morales de cada etapa o modelo ejercen, no podemos realmente apreciar por qué es que los cambios sucedieron y fueron interpretados tal como lo hicieron.

Durante los años subsiguientes a la publicación de *A Secular Age*, Taylor continuó escribiendo e investigando sobre el mismo tema en una cantidad de artículos que

repiten, amplían o profundizan muchas de las principales tesis allí contenidas. Enunciemos simplemente algunas de ellas, aunque su contenido ya ha sido expuesto en todo el curso de este capítulo (y los anteriores).

Entre otros temas, retoma su particular definición de la secularización –lo que había llamado secularización 3– como una actitud distinta de las personas hacia la espiritualidad, donde la opción de creer ya no puede ser más que una entre otras posibilidades, donde somos conscientes de que no se trata de algo evidente e incuestionable (Taylor 2010; 2011, 226). También continúa su discusión contra la imagen de una razón "pura" o desvinculada y donde la fe no tiene lugar, que descubre como algo ficticio o sólo parcial, y que siempre esconde presupuestos metafísicos y antropológicos (Taylor 2011, 342-346; 2012c) – algo que, por lo demás, está en el núcleo de su teoría desde sus primeros ataques contra el modelo epistemológico dominante. Estos dos argumentos confluyen en la controvertida opinión de que la enorme fuerza del marco inmanente deriva más de los ideales éticos que lo inspiran tácitamente, que de su demostración científica. Es un error interpretar el clima moral predominante como el resultado de un proceso de racionalización que sencillamente deja una única opción evidente a la vista, ya que en nuestra era conviven numerosas tendencias en direcciones diversas y a veces contradictorias: humanistas, anti-humanistas, trascendentes (Taylor 2011, 353-360; 2013; 1985a, 7).

Otro punto interesante –para muchos, la tesis central de *A Secular Age*– es su insistencia en el gran movimiento de reforma que atraviesa el período cristiano y que termina motivando varias de las transformaciones secularizantes modernas, como hemos dicho; en cierto sentido la situación actual nace de este mismo impulso propiamente cristiano – aunque no fuera este el único resultado posible del proceso (Taylor 2011, 214-216). Todavía más, en una perspectiva de mayor alcance, es ya en el período de la "revolución axial",[222] donde nacen diversas religiones y movimientos espirituales –entre ellos, el cristianismo–, el que inaugura un impulso hacia la "desincrustación" (*disembedding*) y toma de distancia respecto de la inmersión en el contexto colectivo inmediato (Taylor 2011, 367-368). Sin embargo, lo pre-axial, asociado a un involucramiento directo, extático, corpóreo y comunitario seguirá subsistiendo y reemergiendo regularmente, en un inestable equilibrio, en el mundo de

[222] Este término, acuñado por Karl Jaspers, se refiere al período que va del siglo VIII al III a.C., aproximadamente. En el curso de esos siglos emergieron nuevas formas religiosas o espirituales en diferentes ámbitos geográficos con un cierto grado de simultaneidad, aunque sin una relación causal aparente entre ellos.

las religiones axiales. En parte, la prescripción de Taylor en el campo teológico es una reivindicación parcial de estos elementos, frente al rechazo u ocultamiento al cual se vieron sometidos bajo las formas y prácticas del cristianismo post-reforma. Él mismo desea revalorizar la experiencia religiosa como una actitud de apertura amorosa (caridad o *agape*), por encima de su codificación moral.

Finalmente, en el plano político, no debemos olvidar la gran potencia que la identidad religiosa tuvo en el campo de la movilización durante la edad moderna, a través del modelo que hemos llamado neo-durkheimiano, y que todavía hoy conserva en muchos ámbitos (Taylor 2011, 157-158). Frente a esta potencia y sus correlativos peligros, especialmente en un mundo multicultural donde la pluralidad religiosa alcanza a un número cada vez mayor de sociedades y con una intensidad creciente, Taylor cree que efectivamente ciertos ámbitos de decisión estatal deben expresarse en un lenguaje (cuasi)neutral. Pero al mismo tiempo, la deliberación pública en general debe estar abierta a todo tipo de expresión cultural y religiosa, sin prejuicios acerca de su status epistemológico (Taylor 2010; 2011, 319-321; 2012b).[223]

Las reacciones a *A Secular Age* (y los trabajos menores posteriores) no se hicieron esperar. Una parte importante –hasta mayoritaria– de la literatura secundaria referida a Taylor en los últimos diez años se centra precisamente en alguno de los numerosos aspectos de este libro y de su discusión en torno a la secularización[224].

Si bien existió un vasto reconocimiento a la escala de la obra, la profundidad del análisis y la magnitud de las tesis que se desea defender, coincidiendo todos los comentaristas en que se trata de un texto que merece ser abordado, las respuestas van desde una entusiasta adhesión al proyecto, hasta una crítica del método y el intento de revelar las ocultas intenciones normativas del autor. Diferentes autores han discutido la pertinencia de las categorías de "encantado" y "desencantado", su noción de trascendencia, el papel relativamente secundario que asigna a la revolución científica en la narrativa, entre otros muchos tópicos tratados en el libro.

---

[223] Prescripción política práctica que también encontrábamos en el informe Bouchard-Taylor y en la noción de "secularismo abierto" que allí se defendía (Gracia Calandín 2009a, 471-472).

[224] Esto incluye un número de volúmenes colectivos, con la participación de intelectuales renombrados. Mencionemos aquí solamente algunos de los más importantes: *Varieties of Secularism in A Secular Age*, editado por M. Warner y J. VanAntwerpen (2013); *Aspiring to Fullness in A Secular Age: Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, editado por C. Colorado y J. Klassen (2014); y *Working with a Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, editado por G. Vanheeswijck, C. Jager y F. Zemmin, (2016).

Florian Zemmin (2016) ofrece una extensa bibliografía anotada de respuestas al libro, que resulta de enorme utilidad para rastrear el estado del debate y dar un panorama de las principales direcciones que estos comentarios siguieron.

Connolly (2010), uno de los interlocutores tradicionales de Taylor, discute en parte la caracterización que Taylor hace del anti-humanismo inmanentista, con el que él mismo se identifica. Piensa que su descripción, excesivamente marcada por su punto de vista trascendente le hace percibir estas formulaciones bajo una luz negativa, perdiendo de vista los modos en que pueden desembocar en una actitud de amor o apertura creativa al mundo. Sin embargo, reconoce el llamado a un diálogo abierto y fructífero entre las diferentes posiciones, e incluso una acción política conjunta.

Otros acusan a Taylor de que su narrativa y las categorías que emplea favorecen implícitamente la posición religiosa tradicional, especialmente cristiana o específicamente católica (Thomas 2016). En esta línea, Mahmood (2010) objeta la delimitación de la "Cristiandad latina" o "civilización noratlántica", que deja de lado el impacto que el contacto con otras culturas y tradiciones religiosas, a través de la expansión misionera y colonialista, tuvo sobre la propia identidad cristiana occidental. También Sheehan (2010) advierte dificultades en el rigor del análisis histórico del libro, pero reconoce que en última instancia la historia funciona aquí al servicio de afirmaciones filosóficas y antropológicas. Sin embargo, su mayor objeción es que, en última instancia, la estructura conceptual oposicional entre la religiosidad premoderna y la secularidad moderna se definen ambas por referencia al lugar de la plenitud. En su opinión, todo el análisis de Taylor está sesgado en favor del cristianismo, aquello en relación a lo cual todo el esquema se define y que, a fin de cuentas, está llamado a ofrecer una renovada alternativa de trascendencia.

Incluso dentro del ámbito cristiano y católico, las opiniones están divididas. James Smith publicó en 2014 su *How (not) to Be Secular*, un libro que funciona como una introducción y guía de lectura para *A Secular Age*. Su actitud es abiertamente elogiosa de la obra, resaltando su originalidad, importancia y la incisiva descripción de nuestro presente posmodernos, signado por las presiones cruzadas de la inmanencia y la trascendencia.

Del mismo modo, John Milbank (2009) describe con admiración el libro, adhiriendo a la tesis central de que el exceso de celo en el impulso reformista e institucionalizante de la cristiandad eventualmente produjo los efectos secularizantes que conocemos hoy. Sostiene que el diagnóstico de Taylor coincide en lo fundamental con la línea de "ortodoxia radical" que él mismo y otros han propuesto en el campo teológico – algo que, por lo demás, el propio Taylor sugiere.

Por el contrario, Rose ofrece una respuesta menos entusiasta: en su comentario reconoce el valor y profundidad del análisis histórico y filosófico de Taylor; pero al mismo tiempo, rechaza las pretensiones teológicas que subyacen a su formulación. Para este comentarista, aunque no aborde directamente autores ni literatura teológica, el pensador canadiense está defendiendo una forma de entender la tradición católica apoyada fundamentalmente en la experiencia personal del amor transformativo y trascendente de Dios. El peligro radica en que al mismo tiempo parece rechazar o, al menos, relegar a un pasado superado la posibilidad de elaboración teórica e investigación racional sobre Dios y sobre el mundo (Rose 2014, 28-29).[225]

6.3 La presencia religiosa en el mundo contemporáneo

Resulta a todas luces evidente que la dimensión religiosa ocupa un lugar privilegiado en el pensamiento de los dos filósofos analizados, especialmente en el período de los últimos veinte o veinticinco años.

Para comenzar, ambos en algún punto –aunque aquí indudablemente Taylor es quien ha avanzado más con el planteo– consideran el fenómeno de la secularización. Las exposiciones tienen mucho en común. Ya las formulaciones de juventud de MacIntyre sobre este tema, durante el período más intensamente signado por el marxismo, intentaban explicar el fenómeno en función de las transformaciones sociológicas que provocaron la ruptura del contexto comunitario en el cual el cristianismo funcionaba como lenguaje público y marco de sentido compartido. Es decir, ya entonces su explicación se apartaba de las teorías substractivas, en las cuales la secularización se identifica a secas con un proceso de racionalización y abandono de lo mítico o supersticioso.

[225] Esta crítica podría plantearse de otro modo desde dentro de la misma teoría tayloreana. Su énfasis en la resonancia personal y en la elección voluntaria de participar en una iglesia o tradición religiosa va en línea con su apreciación del valor moderno de la autenticidad, pero parece relegar su énfasis en la constitución social de la identidad y el trasfondo de significado que el individuo ya ha adquirido en el curso de su formación. No tiene por qué tratarse estrictamente de una contradicción, en tanto Taylor ha siempre reconocido este doble carácter y el juego entre lo individual y colectivo en la configuración identitaria (ver el apartado 3.2.1). En todo caso, la vivencia individual de lo trascendente indudablemente estará marcada por la experiencia biográfica y el horizonte significativo adquirido en comunidad, sea que facilite la continuada identificación con la misma tradición religiosa o que motive su rechazo.

El mismo pensador canadiense identifica dos sensibilidades espirituales, una que enfatiza el papel de la autoridad, mientras que la otra prioriza la búsqueda personal e íntima. Sin embargo, no se las debe radicalizar y contraponer, considerando solamente a una de ellas legítima (Taylor 2007, 512-513).

Todavía más clara es la similitud entre sus teorías maduras, la expuesta en los libros que componen el proyecto *After Virtue* y la de *A Secular Age*. Como el propio Taylor manifiesta, las narraciones que se apoyan en la transformación filosófica describen una parte importante del fenómeno, pero él cree que es necesario agregarle su propia narrativa de la reforma para lograr entender el atractivo de las nuevas formas espirituales emergentes y cómo éstas lograron tanta adhesión como lo hicieron.

La mayor diferencia aquí, sin duda, exhibe un paralelo con la contradicción más general que vimos en sus historias del advenimiento de la Modernidad. Si para MacIntyre ésta supone una ruptura de las comunidades y tradiciones previas a manos de un proyecto destinado a fracasar, así también el desplazamiento de la religión y la teología del espacio público y de la investigación académica son esencialmente un error, que provoca fragmentación e incoherencia en la imagen del mundo. En tanto, donde para Taylor la Modernidad es un período de grandes ganancias, con pérdidas que deben ser reconocidas y tenidas en cuenta, así también en el plano teológico, es el propio modelo de la Cristiandad, con su impulso hacia la reforma, el que eventualmente hace nacer al mundo contemporáneo; esto desde luego abre la posibilidad al humanismo exclusivo o inmanentismo, pero también es una oportunidad para corregir algunos de los errores, excesos y desviaciones del propio campo de la trascendencia, avanzando la propuesta evangélica.[226] Quizá la expresión más provocativa de esta actitud sea la de calificar a la increencia moderna como "providencial" (Taylor 1999a, 29); mientras que MacIntyre declara que los presupuestos morales modernos, tanto teóricos como prácticos, son inescapablemente hostiles al cristianismo y que, en consecuencia, "todos los intentos de adaptar el cristianismo a la modernidad liberal están condenados a fracasar" (MacIntyre 1998g, 267).

Lo curioso es que, pese a las conclusiones diametralmente opuestas, el tipo de análisis es notablemente similar. Ambos consideran que la explicación de la secularización y del status actual de la creencia religiosa debe adoptar una forma histórica (como todas las interpretaciones en el campo humano-social) y que esa historia no puede sino estar narrada desde un punto de vista particular, con los compromisos morales e intelectuales que eso supone (MacIntyre 2002, 157-158; Taylor 2016b, 280). En el caso de ambos filósofos, esta posición será el cristianismo católico (entre otras

[226] Incluso antes de publicar su narrativa general en *A Secular Age*, ya en algún intercambio con MacIntyre Taylor señalaba la ambigüedad de la teología, que podía apunta hacia una lectura del mundo como un orden cósmico significativo, o bien hacia el mecanicismo naturalista y un voluntarismo teológico (Taylor 1994f, 17-19).

influencias). Por otra parte, Taylor describe esta evolución como contingente, pero irreversible: la Cristiandad no estaba destinada a devenir necesariamente en el Occidente secular –como las teorías de la substracción sostienen–, pero una vez que estas transformaciones se asentaron, se produce lo que él denomina un "efecto trinquete" (*ratchet effect*), que impide volver atrás. MacIntyre es menos claro en este punto, dada su programa de resistencia y reconstrucción de comunidades cuyas prácticas sean más fieles a tradiciones pasadas. Pero, si se mira bien, el escocés también rechaza la acusación de idealizar el pasado, aunque afirma que tenemos mucho que aprender de él (MacIntyre 2007, xi-xii). En definitiva, los proyectos de reencantamiento parcial en Taylor, de intentar recuperar de formas novedosas algo de lo que se ha perdido –o que ha sido desechado– en la transición moderna, por un lado, y la reconstrucción en un nuevo ámbito de una forma de vida informada por una tradición clásica –que en el caso del tomismo de MacIntyre, también exige el reconocimiento de la trascendencia– son coincidentes en su espíritu de fondo, aunque no necesariamente compartan las formas políticas que este trabajo debe adoptar.

Una vez más, lo que se reproduce aquí es el mismo trasfondo de acuerdo, que luego se materializa en propuestas divergentes, tal como sucedía en el campo político. Igual que en el ámbito moral, los dos autores coinciden en que el Estado debe mantenerse neutral y no favorecer una religión particular: según MacIntyre porque esto desnaturalizaría y traicionaría los propios fines de la tradición religiosa, mientras que para Taylor se deberá a la necesidad de hacer coexistir múltiples posiciones religiosas (y otras no religiosas) en cualquier sociedad contemporánea. Dicho eso, y reiterando el esquema visto en el capítulo anterior, las razones y puntos de vista religiosos sí deben estar presentes en el debate público, tanto como en la educación. No pueden sencillamente ser descartados por irracionales, como es la tendencia en el mundo contemporáneo. En la propuesta de MacIntyre esto toma la forma de escuelas y universidades confesionales, y una comunidad con capacidades políticas para tomar decisiones en función de la tradición compartida. En la de Taylor, en cambio, la presencia de la especificidad es siempre más limitada, dado su esquema multiculturalista. En todo caso, lo cierto es que cada comunidad tradicional o cultural debe aportar su punto de vista específico al debate, más allá de la mayor o menor capacidad e injerencia que les asigne cada autor.

Ahora bien, si bien estos filósofos tratan con la Teología de manera relativamente indirecta, en su contacto con el mundo filosófico y en su impacto sobre los procesos

históricos, también parecen adscribir a lecturas diferentes dentro del mismo espacio católico. Hemos visto que, incluso biográficamente, MacIntyre se reencontró con la fe católica a través de su estudio del tomismo. Es evidente que la religión había ocupado un lugar importante en su pensamiento durante la época de juventud, pero fue precisamente la imposibilidad de compatibilizarla con sus compromisos filosóficos, de presentarla de una manera racionalmente defendible, lo que le alejó de ella. Del mismo modo, es su inteligibilidad y su (percibida) superioridad racional lo que le permitió reintroducir la religión en su reflexión.

Por su parte, hemos visto en el apartado anterior la narración de Taylor de la evolución del cristianismo en los últimos siglos, con su llamado a superar una visión excesivamente restrictiva, reducida a un código moral[227] y el énfasis en la disciplina personal. Por oposición, él rescata una experiencia personal –y comunitaria, pero inevitablemente sentida interiormente– de la trascendencia, que deriva en una actitud de afirmación de la vida signada por el *agape*.

Matthew Rose expresa este contraste entre los dos pensadores asimilando –quizá demasiado simplificadamente– a Taylor con una aceptación del secularismo moderno como una condición absoluta, donde se revela el contenido esencial del cristianismo. Del otro lado, interpreta a MacIntyre como un defensor de la capacidad racional del hombre para cuestionar, a través del antagonismo entre tradiciones, las condiciones de la Modernidad secular.[228] La presentación, retóricamente atractiva, es quizá demasiado esquemática y no del todo fiel a los planteos de los respectivos filósofos. Taylor efectivamente considera irreversible la condición secular moderna, como vimos, pero también es un firme defensor de la teoría de las múltiples modernidades –lo que supone que existen alternativas– e insiste constantemente en la necesidad de identificar aquellos bienes antiguamente apreciados y que hemos perdido, muchas veces sin saberlo – algo que Rose no le reconoce. A la inversa, MacIntyre ciertamente desea combatir muchas de las condiciones modernas, pero también él, como hemos visto, reconoce la inevitabilidad de tomar en cuenta desarrollos intelectuales y prácticos posteriores, aunque éstos deban ser integrados en cada tradición según su propio marco conceptual.

---

[227] Curiosamente, a pesar de la oposición que aquí presentamos, MacIntyre también ha dedicado una enorme energía a combatir la primacía de las reglas frente a las virtudes.

[228] "MacIntyre combated the prejudice, uncritically affirmed by Taylor, that secular modernity is a historical dispensation from which there is no intellectual escape. He called his work a 'radical renovation' of classical traditions of thought. Its most important consequence has been a growing confidence that the work of human reason can be undertaken in a con- text broader than that of modernity." (Rose 2014, 30)

Hechas estas aclaraciones, lo cierto es que Rose identifica agudamente ciertas características que yacen en el fondo de la concepción de cada pensador. MacIntyre efectivamente pone el peso de su argumento sobre la capacidad de la tradición católica (y cualquier otra) de participar de un debate, buscando demostrar su propia superioridad racional. En este sentido, cabe admitir un sesgo intelectualista en su formulación.[229] Taylor, por su parte, efectivamente pone el énfasis en la fenomenología de la experiencia religiosa, dando un peso menor –aunque no ignorando completamente– la tarea de crítica racional y debate entre sus adherentes y quienes se sitúan dentro del marco inmanente. Exactamente la misma línea de quiebre es la que hemos visto repetida en otras dimensiones de nuestro análisis y que veremos, en última instancia, en las diferentes formulaciones del proceso de diálogo o debate racional.

Otra forma de visualizar esta distancia –sobre la que volveremos en el capítulo siguiente– es atender a la imagen que cada uno nos propone de lo que una filosofía cristiana debería ser. Hemos visto que MacIntyre, en su análisis de *Fides et Ratio*, sostiene que si bien el tomismo ha sido la mayor tradición filosófica dentro del campo católico, también algunas otras corrientes podían aportar elementos novedosos, como sucede con la fenomenología y la analítica.[230] Pero esto será así en tanto y en cuanto quienes trabajen desde estas corrientes alternativas incorporen ciertos principios esenciales para el dogma católico y que ya están contenidos, a su manera, en el tomismo.[231] En cambio, desde el punto de vista del pensador canadiense, el tomismo es una tradición importante que debe ser trabajada, especialmente combinándose con modos contemporáneos como la analítica. Sin embargo, destaca que ésta está limitada en ciertos aspectos, quizá el más crucial de los cuales sea el reconocimiento de la diferencia irreductible de otras culturas y puntos de vista. Para reconocer y enfrentar estas otras dimensiones necesitamos apelar a aportes filosóficos específicamente modernos, como los de Hegel o la tradición hermenéutica (Taylor 1999b, 209-210).

Es evidente el peso relativo que cada uno asigna a los respectivos elementos del cóctel filosófico. Lo que para MacIntyre es una tradición tomista con aportes secundarios –aunque enriquecedores– de otras corrientes modernas, se convierte para Taylor en una necesidad, donde unas y otras perspectivas trabajan en otros tantos

[229] Cosa que también habíamos notado en el capítulo 4, al observar que lo que define a una comunidad, antes que su homogeneidad cultural, es el acuerdo en torno a principios metafísicos y morales, y a criterios de racionalidad.
[230] Ver apartado 6.1.3 *in fine*.
[231] La concepción de la verdad como adecuación es el ejemplo que el autor más trabaja.

frentes, sin una prioridad evidente entre ellas. Las actitudes que aquí se revelan marcan el sistema filosófico de cada uno, pero también su comprensión teológica de lo que el cristianismo esencialmente es. La insistencia de MacIntyre en la integridad lógica de cualquier filosofía que se pretenda cristiana, en cuanto debe admitir aquellos presupuestos metafísicos y epistemológicos sin los cuales no podríamos hablar de una tradición coherente, nuevamente apunta a una concepción que –desde luego sin dejar de lado la dimensión sentimental o afectiva–[232] demanda un cristianismo que pueda expresarse de una manera intelectualmente admisible. El énfasis de Taylor en que la propia tradición católica ya contiene un reconocimiento de la diversidad y multiplicidad de maneras auténticas de responder a Dios –sus frecuentes menciones de la parábola de los talentos, por ejemplo– resta importancia al carácter sistemático y coherente de la doctrina –nuevamente, sin llegar a vaciarla de contenido o relegar el plano intelectual a la irrelevancia, como muchos han creído ver.[233]

La oposición no debe exagerarse. Un punto crucial de acuerdo es que cualquier visión cristiana exige algún grado de orientación a la trascendencia y de transformación personal. Esto es algo que Taylor ha destacado especialmente, convirtiéndolo prácticamente en el núcleo duro de cualquier perspectiva religiosa, pero también está presente en la afirmación de MacIntyre de que nuestra vida se ordena a la persecución de un fin último –nuestra narrativa como una búsqueda en el curso de la cual nos convertimos en el tipo de personas capaces de responder a ese fin–, el cual, en última instancia, sólo puede ser adecuadamente aprehendido desde la teología. Con todo, no es menos cierto que ese proceso de transformación en el curso de abrirnos a la trascendencia se ve especificado de maneras distintivas por cada autor. Un modo adicional de expresar la misma oposición que venimos trabajando es preguntarnos si tal modelo moral nos exige ser capaces de –o, como mínimo, intentar– articular en un sistema filosófico coherente aquello que creemos y que identificamos como el bien. Nuevamente, hay que ser cuidadosos de no caricaturizar ninguna de las posiciones. Recordemos que ambos asignan un peso central a la narración y el ejemplo, transmitido en historias, leyendas y biografías de personas ejemplares. Es decir, no se trata aquí de

[232] En el capítulo 3 –y nuevamente en el 5– estudiamos la importancia que MacIntyre asigna a la educación de los propios sentimientos o apetitos en la medida que la persona va adquiriendo virtudes y formándose una imagen más clara de su bien (dada su historia individual, comunitaria y la imagen que su tradición le transmite).

[233] Después de todo, hemos visto ya su larguísima trayectoria oponiéndose a las concepciones de razón desvinculada. En el campo que nos ocupa ahora, esto también supone luchar contra el error de separar tajantemente fe y razón (Taylor 2012c).

oponer racionalismo a voluntarismo, o una acción guiada por el razonamiento frente a otra movida simplemente por el amor caritativo. Tanto uno como el otro hacen lugar en su teoría para todos estos elementos, en un delicado balance. La diferencia crucial podría formularse así: ¿debería el modelo moral (y religioso) que nos guía resultar susceptible de ser articulado de una manera sistemática y coherente? ¿Y qué procedimiento racional deberíamos adoptar para lograr dicha articulación, de cara a la multiplicidad de sistemas, formulaciones y puntos de vista con los que de hecho nos enfrentamos? Estas, en efecto, son las preguntas con las que nos enfrentamos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 7. RACIONALIDAD, DIÁLOGO, DEBATE

Contando con todo el bagaje teórico que hemos expuesto y analizado a lo largo de los capítulos precedentes, podemos finalmente abordar la pregunta principal que motiva toda nuestra investigación. Hemos visto que ambos autores conciben cuerpos teórico-prácticos complejos, fundidos en el modo de vida de comunidades concretas e históricamente situadas, a los que denominan tradición o cultura, respectivamente. Al mismo tiempo, los dos filósofos rechazan las consecuencias relativistas que pueden derivarse del reconocimiento de la diversidad cultural. En consecuencia, se hace necesario algún tipo de modelo o proceso a través del cual se preserve la posibilidad de una evaluación racional de las tradiciones, su comprensión y comparación, sin recaer en un punto de vista universalista y etnocéntrico, como lo hicieron las diferentes corrientes ilustradas.

Poniendo en juego los conceptos y perspectivas que nos proporciona una mirada global de la obra de estos pensadores, podemos comprender más adecuadamente sus respectivas propuestas, con sus diversas aristas, y por último preguntarnos si es posible una síntesis o una respuesta novedosa en la que las intuiciones y recursos de ambos confluyan.

7.1 MacIntyre. Crisis epistemológicas y el "segundo primer lenguaje"

7.1.1 Historia de las tradiciones, crisis epistemológicas e inconmensurabilidad

Al exponer la concepción macintyreana de la tradición moral como la articulación teórica del esquema conceptual y valorativo materialmente encarnado y vivido por determinada comunidad notamos que una de sus cualidades fundamentales es su carácter histórico. El "historicismo" –en el sentido puntual que hemos visto que el pensador escocés admite: sin una teleología determinista de la historia, al modo hegeliano– es la consecuencia de reconocer que no existen un punto de vista universalmente válido y completamente desvinculado, tal como habría intentado formularlo el proyecto ilustrado – y, en cierto sentido, continúan intentándolo las

diferentes corrientes internas a la tradición liberal, herederas de aquél.[234] Sin embargo, el autor no se limita a la tesis de que teoría y práctica social están imbricadas y se afectan mutuamente. Por sí misma, esta posición conduciría fácilmente al relativismo, puesto que carecemos de ningún criterio o concepción de la racionalidad superior y externo a todas las tradiciones, a partir del cual juzgar las pretensiones de verdad de cada una de ellas. Esta es precisamente la conclusión que muchos de los lectores de su obra erróneamente extrajeron y algo a lo que MacIntyre se opuso vigorosamente durante toda su carrera intelectual madura.[235]

El problema, planteado del modo más conciso posible, consiste en cómo sostener simultáneamente que toda concepción de racionalidad y criterio de evaluación de pretensiones morales son internos a una tradición particular, y al mismo tiempo, que de todos modos es posible algún tipo de arbitraje racional entre tradiciones que logre demostrar la superioridad de una u otra. Y es aquí donde otro aspecto crucial del carácter histórico de las tradiciones entra en juego.

Si las tradiciones mismas –como las sociedades cuya vida práctica expresan– son realidades históricas, no pueden ser tratadas como sistemas cerrados y estáticos a ser comparados entre sí sincrónicamente. Al contrario, la adecuada comprensión de una tradición, tanto por sus miembros como por aquellos que desean juzgarla desde afuera, debe considerarla en su evolución en el tiempo: cómo surgió, a qué desafíos se vio sometida, qué transformaciones sufrió y, potencialmente, si y por qué fue abandonada. Esta perspectiva es un requisito para lograr entender adecuadamente la tradición en cuestión, pero también para apreciar la mayor o menor fuerza de sus proposiciones. En este punto es donde la posición del filósofo se separa de las escuelas contextualistas de la historia intelectual que han crecido y ganado adeptos en las últimas décadas (por ejemplo, la que tuvo su epicentro en Cambridge, con representantes como Skinner y Pockock). Un abordaje histórico del estudio filosófico no es un trabajo meramente pasivo, de comprensión más precisa y correcta de las acciones, intenciones y significados en juego dentro de cada tradición, sino que es la clave que nos permite reconocer la fuerza racional de la que cada una de ellas está revestida. En términos más

[234] Una objeción inmediata que se le puede plantear a esta afirmación es que ella misma parece tener valor universal y auto-justificado, resultando así contradictoria. MacIntyre considera que no necesariamente es así, ya que cualquier proposición negativa de este estilo se puede leer como "hasta el momento no se ha encontrado ningún caso de esta clase y a esta altura podemos confiar en que no sucederá", lo cual no es en sí mismo contradictorio con la lógica historicista (MacIntyre 1983a, 452-453).

[235] O, todavía más, algo que estuvo buscando toda su vida, y la falta de lo cual lo llevó a abandonar sus adhesiones filosóficas previas, que encontró incapaces de proporcionar una salida racional frente al relativismo moral.

contundentes: "[t]he history of philosophy is on this view that part of philosophy which is sovereign over the rest of the discipline" (MacIntyre 1984a, 47).

En el *postscript* a la segunda edición de *After Virtue*, Macintyre ofrece una serie de aclaraciones y explicaciones adicionales en respuesta a las críticas y malas interpretaciones que el libro había recibido. Entre los temas centrales se encuentra la objeción de que en su trabajo no deslindaba suficientemente la historia de la filosofía. Pero allí reitera que justamente esa era una de las afirmaciones más importantes que deseaba defender: la ilusión de trabajar en un plano abstracto y supra-histórico, al modo kantiano, termina por reducir a la filosofía a una lógica analítica del lenguaje, y la elección entre una u otra de las proposiciones analizadas queda relegada a la órbita de la opinión. En cambio, él sostiene que la única forma de mostrar superioridad racional de una teoría es históricamente. No es necesario, para escribir esta historia, apelar a un estándar universal de racionalidad al estilo de Hegel, sino que el criterio de evaluación de la superioridad está dado precisamente desde dentro de la narración elaborada por aquella tradición que haya logrado sobrevivir a los desafíos de las demás, adaptándose en la medida de lo necesario, y a su vez pueda explicar los problemas recurrentes de las demás tradiciones (MacIntyre 2007, 265-270).[236]

El autor plantea claramente el papel que asigna al análisis histórico para la tarea filosófica en su contribución a un libro dedicado a este mismo tema, editado por Rorty, Schneewind y Skinner en 1984. Allí se opone a dos modos de encarar el estudio de la filosofía pasada: hacerlo en nuestros términos, traduciéndola al lenguaje del presente y necesariamente deformándola en parte, o bien hacerlo en sus propios términos históricos, pero solamente con ánimo de anticuario. Pero este falso dilema nos enfrenta con la consecuencia (implícita) de que toda filosofía pasada se vuelve irrelevante y se hace imposible considerar seriamente sus pretensiones de verdad. Tanto en uno como en el otro caso se asume (infundadamente) que nuestra posición actual es analíticamente más sofisticada y racionalmente superior a aquella que es objeto de estudio (MacIntyre 1984a, 39).[237]

---

[236] De más está decir que el autor cree que el aristotelismo es precisamente la tradición que se encuentra en esa situación, siendo además la tradición que formula adecuadamente la estructura histórico-narrativa bajo la cual toda otra tradición opera, aunque sea implícitamente. Todo esto funciona como presunción a favor de su superioridad racional, aunque no la demuestra por sí mismo. Abordaremos un problema similar en el apartado siguiente, al considerar cómo la oposición entre dos tradiciones es, en realidad, una "comparación de comparaciones".

[237] Una de las consecuencias de esta crítica y de la valorización del estudio histórico es que no podemos asumir que cualquier tradición que se haya desarrollado posteriormente en el tiempo sea superior a las cronológicamente anteriores; mucho menos en el campo filosófico (MacIntyre 1994, 46).

Para exponer la propuesta alternativa de MacIntyre debemos remontarnos a un ensayo seminal, que en alguna medida marca la salida de su propio período de incertidumbre, tras alejarse tanto del cristianismo como del marxismo durante la década de 1960 y pasar buena parte de los ’70 intentando articular un marco teórico positivo que superara los defectos e insuficiencias que había enfrentado hasta el momento. Se trata de *Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science*, publicado en 1977.

Comienza caracterizando una crisis epistemológica, en la vida cotidiana, como aquella situación en la cual las pautas interpretativas de las intenciones, actitudes y acciones de los demás, que compartimos dentro de una cultura, nos conducen a duda o error radical. En ese momento nos hacemos conscientes de la posibilidad de esquemas alternativos al nuestro y de que hasta entonces trabajábamos dentro de dichos esquemas en primer lugar. Superar una crisis epistemológica consiste en reemplazar una narrativa determinada por otra superior, que explique los defectos de la anterior. Pero, habiendo atravesado este proceso, también debe reconocerse ella misma provisoria o falsable.

El pensador sugiere que en nuestras propias vidas el punto de partida, las primeras narrativas, son los mitos y cuentos de hadas. A pesar de que la filosofía ha rechazado el papel crucial de la narrativa al menos desde Descartes, frecuentemente reincide precisamente porque la narrativa es la única forma de explicar y superar las crisis epistemológicas. Incluso el famoso caso biográfico de Descartes se puede explicar de este modo, aunque él mismo yerra al describir su propia crisis como el abandono de toda tradición y una refundación radical. En realidad, depende de su tradición tanto para las preguntas como las respuestas que plantea. Otro caso emblemático, el de Galileo, es más claro: él recibe una tradición (científica) degradada y en crisis y supera esa situación a partir de una nueva narrativa, que ordena las experiencias y explicaciones anteriores asignándoles su debido lugar.

Así, cualquier tradición (religiosa, política, científica) implica siempre un debate epistemológico interno. Reconoce su propia disputabilidad y se discute qué constituye una argumentación suficiente entre narrativas rivales. En consecuencia, la tradición abarca dentro de sí conflictos racionales internos e incluso revoluciones. Al mismo tiempo, también existe un conflicto externo entre tradiciones, ya que cada una es siempre susceptible de ser cuestionada por otras, pero este mismo acto requiere posicionarse desde alguna tradición. Es tan imposible una duda radical como un empirismo puro, que rayan en la locura psiquiátrica.

Después de repasar las discusiones en el campo de la filosofía de la ciencia –entre cuyas principales voces se contaban Kuhn, Feyerabend, Popper y Lakatos– llega a la conclusión de que es necesario reconocer la historicidad de la investigación científica, así como entender su racionalidad no tanto como un modelo final y autofundante, sino como la capacidad de reconstruir la narrativa de las falencias de las teorías anteriores, las causas de esos defectos y el modo de su superación.

> I am suggesting, then, that the best account that can be given of why some scientific theories are superior to others presupposes the possibility of constructing an intelligible dramatic narrative which can claim historical truth and in which such theories are the continuing subjects of successive episodes. It is because and only because we can construct better and worse histories of this kind, histories which can be rationally compared with each other, that we can compare theories rationally too. (MacIntyre 2006a, 22)

En este texto ya se pueden apreciar varios de los rasgos de las tradiciones, tal como aparecerían pocos años después en *After Virtue*. También es allí donde se sientan las bases de lo que sería el modelo fundamental de comparación racional entre tradiciones, desarrollado en profundidad en las obras posteriores.

Tal vez el lugar donde MacIntyre desarrolla más sistemáticamente su concepción de la racionalidad de las tradiciones, el proceso de encuentro y discusión entre ellas, y la eventual posibilidad de superación racional es en los capítulos XVIII y XIX de *Whose Justice? Which Rationality?*.[238] Allí narra la secuencia a través de la cual una tradición se va constituyendo como tal, a partir de una base de prácticas y creencias acríticamente aceptadas en determinada comunidad, a través de la toma de consciencia de la multiplicidad de interpretaciones y conclusiones que posiblemente se pueden derivar de esas mismas premisas y textos autoritativos, hasta un estadio donde se hace necesaria la expresión teórica, reformulación e innovación conceptual y evaluativa para hacer frente a las inadecuaciones identificadas en la etapa previa.[239] Lo relevante aquí es que a partir de ese momento, los adherentes a la tradición son capaces de reconocer retrospectivamente su anterior interpretación teórico-práctica y su concepción del mundo como falsa. La contracara, desde luego, es que a partir de entonces deben tratar su posición actual como verdadera, siempre de una manera provisoria, sujeta a ser

[238] Que este es el tema central del libro se puede apreciar claramente en su *précis*, donde sintetiza las principales tesis defendidas (MacIntyre 1991a). Ver también la excelente (aunque concisa) presentación de este tema en D'Andrea (2006, 403-409).
[239] Ver el capítulo 4 para una presentación esquemática de estas etapas.

demostrada falsa como lo habían sido las formulaciones ahora superadas (MacIntyre 1988, 355-356).

De allí en más, la tradición eventualmente se verá obligada a formular sus propios cánones y procedimientos de justificación, constituyéndose en una tradición de investigación sostenida en el tiempo. Nuevos desafíos emergerán, situaciones difíciles de resolver, que podrán requerir ajustes o correcciones, reinterpretaciones e innovaciones, los cuales siempre serán respaldados como ganancias en verdad o adecuación. Aquí vemos una vez más el carácter falibilista del planteo de este filósofo: una vez que se haya tomado consciencia de la corregibilidad de sus propias formulaciones, ninguna explicación podrá considerarse definitiva, sino la mejor teoría ofrecida hasta el momento, siempre sujeta a posteriores cuestionamientos (MacIntyre 1985, 17-20). Dicho en otras palabras, la única forma de poner a prueba la verdad nuestras presentes creencias es someterlas a tantas y tan potentes objeciones como sea posible; estaremos justificados en tener por verdaderas –una vez más, provisionalmente– a aquellas que hayan resistido suficientemente este cuestionamiento dialéctico por el mayor período de tiempo posible (MacIntyre 1988, 358).

En el curso de su posterior desarrollo como tradición de investigación racional, la tradición puede caer en períodos de crisis epistemológica, tal como la hemos descrito más arriba: un estado en el cual se deja de progresar, según los estándares de la misma tradición, y en el cual los métodos que hasta entonces aceptábamos se encuentran con cada vez más instancias irresolubles o intratables. El autor enumera una serie de condiciones que se debe satisfacer para lograr superar semejante situación, y que van en línea con lo que expusiera en su primer artículo al respecto:

> The solution to a genuine epistemological crisis requires the invention or discovery of new concepts and the framing of some new type or types of theory which meet three highly exacting requirements. First, this in some ways radically new and conceptually enriched scheme, if it is to put an end to epistemological crisis, must furnish a solution to the problems which had previously proved intractable in a systematic and coherent way. Second, it must also provide an explanation of just what it was which rendered the tradition, before it had acquired these new resources, sterile or incoherent or both. And third, these first two tasks must be carried out in a way which exhibits some fundamental continuity of the new conceptual and theoretical structures with the shared beliefs in terms of which the tradition of enquiry had been defined up to this point. (MacIntyre 1988, 362)

Si la crisis es superada, la tradición podrá dar cuenta de sus anteriores limitaciones y merecerá una confianza mayor en su versión actual. Es en este sentido que podemos afirmar, como lo hicimos páginas más arriba al discutir la relevancia de la dimensión histórica de las tradiciones, que es a través de su historia como cada una de ellas en última instancia revela su vitalidad y fuerza. Es atendiendo a la trayectoria de la tradición desde sus primeras formulaciones, pasando por crisis e innovaciones, pero manteniendo constante un set de principios continuos y pudiendo dar cuenta de la ganancia epistémica lograda a lo largo de todo ese tiempo como una tradición afirma sus pretensiones de verdad.

Claro está que la crisis epistemológica no tiene un único resultado posible. La supervivencia y florecimiento de la tradición es solamente uno de ellos. También puede suceder que todos los intentos de superación fracasen, los métodos y el esquema general de este programa de investigación se muestre así estéril y, por lo tanto, su pretensión de verdad no pueda ser ya racionalmente sostenida. Esto no significa que la tradición inmediatamente desaparezca; al contrario, puede darse un prolongado período de estancamiento y crisis sin ser reconocido como tal por sus participantes. Todavía más importante: en este contexto la tradición en crisis puede entrar en contacto con otra, incompatible; o bien considerar bajo una nueva luz a una tradición rival con la que ya estaba en conflicto desde hacía tiempo. Y es aquí donde la posibilidad de superación racional entre tradiciones entra en juego.

La crisis epistemológica ofrece a quienes la atraviesan la posibilidad de descubrir que otra tradición rival es capaz de explicar las razones de esas dificultades y ofrecer respuestas superadoras desde su propio marco teórico. En este sentido, se cumplen las primeras dos condiciones expuestas por MacIntyre en el último pasaje citado, pero no la tercera, es decir, no hay continuidad con las premisas centrales de la tradición original. Llegados a este punto, los miembros de la tradición en crisis tienen fuertes razones para considerar racionalmente superior a la rival y prestar su adhesión a ésta, abandonando la primera. Este mecanismo, que claramente reproduce en gran medida el esquema kuhneano del cambio de paradigma (MacIntyre 2006a, vii-viii; Hannan 2012a, 397-402; Isler 2011, 96-100),[240] permite hablar de superación racional entre tradiciones sin apelar

[240] Indicamos más arriba que el filósofo es explícito en su deuda hacia las discusiones en filosofía de la ciencia entre Kuhn, Lakatos y otros. Sin embargo, también ofrece una serie de críticas al modelo kuhneano. En su lectura –y en esto sigue a Lakatos–, Kuhn sugiere que el salto de un paradigma a otro implica una discontinuidad casi total, resultando que la opción por el nuevo paradigma será casi irracional –algo que sí llega a decir Feyerabend–, o cuanto más, estará sostenida por la mayor capacidad de solución

a criterios universales extra-tradicionales, venciendo así los desafíos relativista y perspectivista. La tradición en crisis se ha mostrado insuficiente según sus propios parámetros de racionalidad, y la nueva se ve justificada desde su propio criterio, pero reforzada por su registro histórico de haber superado las deficiencias de la contraria.

Ahora bien, para que esta secuencia sea posible debemos superar una dificultad adicional. Recordemos que cada tradición maneja sus propios parámetros de racionalidad y su propio sistema conceptual, que se expresan en un lenguaje particular. Según el autor, ello no conlleva que no haya ninguna forma de contacto. En efecto, las tradiciones pueden diferir enormemente en grandes áreas de sus creencias y prácticas, pero coincidir en algunas otras, sin mencionar que todas adherirán al menos a ciertas reglas mínimas de la lógica formal. Esto puede ser suficiente para reconocer que están hablando del mismo objeto o campo, que las afirmaciones de una implican la falsedad de las de la otra (incompatibilidad lógica), pero que no disponen de un criterio neutral o único para evaluar la mayor racionalidad de una u otra versión (inconmensurabilidad). Hemos ya visto el procedimiento de evaluación racional a partir de las posibilidades relativas de exponer, dar cuenta y resolver los problemas insuperables de la otra, pero todavía resta explicar cómo una misma persona o grupo de personas podrían sencillamente "optar" por la tradición superior cuando se han manejado y han dado sentido a la vida y a su acción en el mundo en base a la tradición en crisis. Es decir, es necesario enfrentar el problema de la inconmensurabilidad.

La respuesta del filósofo descansa sobre una serie de premisas. En primer lugar, sostiene que los lenguajes –como las tradiciones– existen en estrecha ligazón con las comunidades que hacen uso de ellos, atravesados por una serie de creencias y modos de uso específicos del modo de vida de ese contexto social espacial y temporalmente determinado. Pero cualquier tradición, tanto en la variación de la misma comunidad a través del tiempo, como en su extensión a otras comunidades distintas de la original, se ve forzada a adaptarse lingüísticamente, a traducirse para logar transmitir ese esquema conceptual sin pérdida de sentido. Tal labor apelará a dos procedimientos distintos: por

---

de problemas del nuevo paradigma, pero no por una mayor verdad ontológica. MacIntyre busca sintetizar los puntos fuertes de ambos, al indicar que la comparabilidad racional entre teorías sólo es posible al comparar las historias de cada una de esas tradiciones teóricas o programas de investigación, historias esencialmente concebidas como verdaderas (MacIntyre 2006a, 22; Lele 2017, 9-17).

Este es el error de Stern (1994, 150-153), quien (con intención laudatoria) funde la posición de MacIntyre en la de Kuhn o Laudan en cuanto éstos eliminan la referencia a una verdad ontológica trascendente como criterio para juzgar el avance científico; pero el escocés explícitamente desea retener esa noción de verdad como indispensable para dar sentido al desarrollo de cualquier tradición (MacIntyre 1994b, 297-298).

una parte, habrá términos que puedan traducirse por otro con aproximadamente el mismo significado (*same-saying*), mientras que en otros casos será necesaria una innovación conceptual para que el idioma receptor pueda expresar adecuadamente toda la carga semántica que la expresión original trae consigo. En consecuencia, la única forma de traducir satisfactoriamente es aprender el lenguaje ajeno como un "segundo primer lenguaje" (*second first language*), es decir, tal como lo conocería un nativo de la comunidad que lo utiliza, logrando aprehender sus diferentes matices, las creencias y valoraciones presupuestas en su uso. Sólo así, siendo capaz de ponerse completamente en el lugar de un usuario nativo del lenguaje, en el marco de las prácticas de su comunidad, será capaz de identificar en qué medida ese lenguaje resulta traducible o no, y en qué casos es necesaria la innovación conceptual, la glosa o la explicación adicional para lograr expresar en su primer lenguaje aquello que ahora entiende en el segundo primer lenguaje.

Una aclaración adicional es necesaria en el caso de los que el pensador escocés llama "lenguajes internacionalizados", propios de la Modernidad tardía, los cuales se desprenden tanto como sea posible de las cargas significativas, creencias y prácticas específicas de una comunidad de origen. Un lenguaje de estas características básicamente corre los mismos riesgos que la aspiración moderna a la racionalidad universal, en el plano lingüístico: sus hablantes nativos pueden creer que cualquier otra expresión es traducible no distorsivamente y, por lo tanto, comprensible en nuestros términos contemporáneos (es el caso de Davidson), o bien puede sencillamente asumir que cualquier texto existe desligado de su contexto de origen y abierto a infinitas interpretaciones, sin criterios de mayor o menor adecuación entre ellas (lo cual sería la posición posmoderna).[241] En función de lo que hemos dicho hasta ahora, es evidente que el autor rechaza ambas opciones, abogando por una inmersión completa en el lenguaje, cultura o tradición ajena como la única posibilidad de comprensión racional.

Si conectamos la discusión sobre la traducibilidad con el anterior procedimiento de conflicto y evaluación entre tradiciones, podemos formarnos una imagen más completa de cómo una tradición puede reclamar la adhesión racional de sus miembros frente a otras rivales e incompatibles, y al mismo tiempo reconocer la insuperable particularidad

[241] Estos dos desenlaces posibles no son otra cosa que el camino del liberalismo y la reacción genealógica nietzscheana; las dos tradiciones alternativas, ambas herederas de uno u otro modo del proyecto ilustrado, son discutidas en mayor detalle en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.

del razonamiento teórico y práctico, así como la inconmensurabilidad entre las tradiciones:

> It follows that the only rational way for the adherents of any tradition to approach intellectually, culturally, and linguistically alien rivals is one that allows for the possibility that in one or more areas the other may be rationally superior to it in respect precisely of that in the alien tradition which it cannot as yet comprehend. The claim made within each tradition that the presently established beliefs shared by the adherents of that tradition are true entails a denial that this is in fact going to happen in respect of those beliefs, but it is the possibility of this nonetheless happening which, as we also noticed earlier, gives point to the assertion of truth and provides assertions of truth and falsity with a content which makes them other than even idealized versions of assertions of warranted assertibility. The existence of large possibilities of untranslatability and therefore of potential threats to the cultural, linguistic, social, and rational hegemony of one's own tradition, either in some particular area or overall, is therefore more and other than a threat. Only those whose tradition allows for the possibility of its hegemony being put in question can have rational warrant for asserting such a hegemony. And only those traditions whose adherents recognize the possibility of untranslatability into their own language-in-use are able to reckon adequately with that possibility. (MacIntyre 1988, 388)

La exposición precedente resume los elementos centrales de la solución de MacIntyre al problema de la comparabilidad racional entre teorías morales y filosóficas, sin caer en el relativismo, una vez que se ha reconocido el carácter históricamente situado, tradicional de cualquier esquema conceptual y criterio de evaluación.[242] Si bien

[242] No podemos dejar de mencionar que este esquema general, además de las mencionadas discusiones epistemológicas en las ciencias naturales, también tiene alguna deuda y cercanía con la influencia de Gadamer. Aunque el filósofo escocés cita pocas veces su obra, hay un número de paralelismos claros y esta misma influencia (directa o indirecta) también lo aproxima en la misma medida a Taylor, quien es explícito acerca de esa deuda.

En su reseña de *Wahrheit und Methode*, MacIntyre elogia muchas de las intenciones y aportes del autor alemán. Entre ellas: la ruptura con la epistemología cartesiana, recuperando la historicidad de la razón e interpretación; así como su teoría de la verdad a través de la noción de "mímesis", por oposición a las versiones puramente lingüísticas y representativistas (D'Andrea 2006, 211-212). Otros han notado también una deuda sustancial en la idea macintyreana de imaginación empática, muy similar a los conceptos de *Einfiihlen* y *Verstehen*, en la obra de Dilthey y Gadamer (Herdt 1998, 532) – y también, agreguemos nosotros, a la idea de apertura que Taylor toma de Gadamer. A la inversa, el mismo autor alemán comenta en términos por lo demás elogiosos y expresa su coincidencia con varios puntos de *After Virtue* (Gadamer 2003, 201-207).

Años más tarde, en su colaboración a un libro de ensayos en honor al filósofo alemán, el escocés todavía se manifiesta aprobadoramente respecto de estas intuiciones y perspectivas, pero es más claro al marcar sus diferencias. Así, le recrimina su rechazo del tomismo, argumentando que, aunque es cierto que el tomismo reconoció tardíamente la importancia del giro histórico y hermenéutico en la filosofía, puede incorporarlo sin problemas, ya que este mismo es compatible con una noción de verdad que trascienda su contexto. Además, contra Gadamer, MacIntyre sostiene que sí se puede hablar de progreso en la filosofía. Sucede que ese progreso no es del mismo tipo que en otras áreas, sino que muchas veces implica reconceptualizaciones, reinterpretaciones y volver a abrir textos y preguntas del pasado (MacIntyre 2002).

nos hemos apoyado en gran medida en la presentación que hace en los capítulos finales de *Whose Justice? Which Rationality?*, exactamente la misma explicación se repite en muchos otros trabajos y se mantiene prácticamente inalterada durante todo el período maduro de MacIntyre (1984a, 40-44; 1990a, 181; 2006a, 69-73; 2007, xii-xiv).

Indicamos más arriba que, tal como el mismo pensador declara, todo el esquema fue desarrollado en buena medida a partir de las discusiones en el campo de la filosofía de la ciencia durante la segunda mitad del siglo XX. Varios de los ejemplos más frecuentes con los que MacIntyre ilustra el proceso precisamente vienen del ámbito de las ciencias naturales; la superación por parte de Galileo de las teorías del ímpetu durante el Renacimiento es un caso citado en reiteradas oportunidades. Esto levantó sospechas entre algunos de sus críticos de que el modelo fuera apropiado para explicar la historia de las ciencias naturales, pero no pudiese ser aplicado del mismo modo en el campo de la filosofía moral (Porter 1993, 530-536; 2003, 53; Lipinski 2018, 124). Sin embargo, el autor sí ofrece un caso que considera paradigmático, especialmente dentro de su propia tradición. Se trata del proceso que lleva adelante Santo Tomás de Aquino. En su reconstrucción histórica, Tomás se encontró con un estado de crisis y conflicto entre dos tradiciones: el cristianismo agustiniano y el aristotelismo, reintroducido en la Cristiandad europea en los siglos XII y XIII. Cada una de ellas planteaba a la otra fuertes objeciones, que no eran capaces de resolver. La grandeza del Aquinate consistiría en haber aprendido ambas tradiciones como su primer idioma, colocándose en una "situación de frontera" y así lograr sintetizar ambas líneas en una única tradición coherente. A través de la innovación conceptual que los recursos de cada una de las corrientes habilitaba, las enriquece y avanza todavía más, manteniendo al mismo tiempo una reconocible continuidad con los principios fundamentales que las definían (MacIntyre 1988, cap. X; 1990a, cap. VI).

Es preciso notar que este excepcional trabajo de síntesis, por lo tanto, no es exactamente uno de simple superación de una tradición por otra (Lele 2017, 20-23). Efectivamente juega aquí un principio de superioridad racional, por cuanto la tradición enriquecida, el tomismo, está respecto de sus predecesoras inmediatas en las condiciones que hemos dicho que definen la posibilidad de comparación: es capaz de explicar los problemas irresolubles a las que éstas se enfrentaban y también de identificar las causas y deficiencias que las habían conducido a esa situación, en tanto ofrece una alternativa capaz de responder a las objeciones que se le pudieran oponer tanto desde el agustinismo anti-aristotélico como desde el aristotelismo averroísta. En

este sentido, el tomismo se muestra superior a las instancias tradicionales a las que se enfrenta, pero al mismo tiempo constituye un momento posterior en la evolución de esas mismas tradiciones. La relevancia radica precisamente en esta peculiaridad: que incorpora en un mismo momento la situación de desarrollo en continuidad de la tradición de investigación y la de superación racional de una teoría rival. Volveremos sobre el carácter excepcional de este ejemplo en la tercera sección de este capítulo.

7.1.2 Confusiones y objeciones

Por supuesto, el planteo que venimos describiendo recibió abundantes críticas, así como algunas malas interpretaciones. Procedamos ahora a considerar algunas de éstas, realizando las aclaraciones pertinentes para lograr una imagen más acabada y coherente de lo que va implícito –y lo que no– en dicha propuesta.

Comencemos por la noción de crisis epistemológica. Como hemos visto, este tipo de ocurrencias es algo que marca ciertos puntos clave en el desarrollo histórico de una tradición, y lo que abre la posibilidad a la superación racional por parte de otras, que cuenten con los recursos teóricos suficientes. En primer lugar, recalquemos que una crisis puede no ser reconocida por los adherentes a la tradición en cuestión durante un largo período de tiempo, e incluso llegar a ser identificada como tal sólo retrospectivamente, una vez que se ha encontrado el nuevo marco teórico que nos permita salir de ella – sea por innovación teórica y conceptual dentro de la misma o por el desplazamiento hacia otra (MacIntyre 1988, 363).

En la misma línea, no debe interpretarse la crisis epistemológica como el paso final o una condena a muerte de la tradición: ya indicamos que se puede superar satisfactoriamente esta situación, y que es precisamente la historia de las sucesivas superaciones de crisis y de etapas de florecimiento y desarrollo lo que sostiene las pretensiones de verdad de la tradición. No sólo la tradición puede sobrevivir en crisis durante largos períodos de tiempo, aunque se muestre estéril e incoherente, sino que ni siquiera el contacto con otra tradición garantiza que se llegue a determinar la superioridad racional de una de ellas. Esta es una posibilidad –y un hecho– que el modelo reconoce: las tradiciones rivales pueden convivir por períodos prolongados sin lograr resolver sus controversias (MacIntyre 1988, 365-366; 2006a, 73); después de

todo, esa es precisamente la condición del debate moral contemporáneo, según el diagnóstico de MacIntyre.[243]

Lutz (2004, 92-95) insiste, frente a otros críticos del pensador escocés, en que no se lo puede interpretar como proponiendo un procedimiento intencional e instrumentalmente aplicable. Es decir, no se lo podría forzar sistemáticamente, sino que tanto el aprendizaje del lenguaje de una segunda tradición como el que, ante la situación de crisis epistemológica, ésta se muestre superior a la propia son, ambos, hechos contingentes. Este intérprete está en lo cierto al resaltar el carácter contingente de la superación racional por parte de una teoría sobre otra: una tradición puede haber entrado en crisis incluso sin la presión de otra rival, pueden estar en crisis y sin embargo no existir la capacidad de traducción e identificación de los puntos de inconmensurabilidad que un hablante bilingüe proporcionaría, puede existir bilingüismo y no crisis, o bien, pueden estar presentes ambos elementos y aun así no llegarse a la conclusión de que una de las dos tradiciones logra explicar satisfactoriamente las limitaciones de la otra. Donde el argumento de Lutz peca de excesivo celo es en su énfasis en la no intencionalidad del proceso. En verdad, el debate constante entre tradiciones, que MacIntyre postula como algo deseable para su progreso sí tiene como presupuesto implícito el deseo de identificar debilidades y defectos en las tradiciones rivales; esto bien podría, indirectamente, generar una crisis epistemológica que diera lugar a la posibilidad de que los adherentes reconocieran a la rival como superior. Este mismo de debate y encuentro conflictivo con otras tradiciones es justamente el que debería tener lugar en la universidad, como veremos en el apartado siguiente (Smith 2006, 69-70).[244]

---

[243] Schneewind (1991) observa críticamente que no es necesario que el debate sea siempre en términos de una tradición completa frente a otra tradición completa, resultando en una victoria total y convirtiendo a sus adherentes, sino que el acuerdo puede meramente ser práctico y no necesita estar revestido de una respuesta teóricamente coherente y completa para ser aceptable. Para responder a este comentario es necesario recordar algunos aspectos de la teoría que hemos expuesto en el capítulo 4. Es cierto que las tradiciones pueden convivir sin resolución racional entre ellas, como ya hemos dicho. Pero en última instancia un acuerdo práctico tan superficial haría imposibles prácticas sociales que encarnaran verdaderamente los valores y conceptos de cualquiera de las tradiciones. Apenas bastaría para una convivencia superficial, de la que muchas alternativas morales estuvieran tácitamente excluidas y donde no se pudieran decidir los casos difíciles… ¡Y esta es precisamente la descripción que MacIntyre ofrece de la sociedad liberal! Dicho de otro modo, lo que Schneewind sugiere puede ciertamente ser admitido por nuestro autor como una posibilidad fáctica –y en alguna medida es necesario que las tradiciones tengan un acuerdo práctico mínimo para poder entablar una conversación en primer lugar–, pero resultaría a todas luces insuficiente para resolver el problema de la inconmensurabilidad y dejaría a cada tradición encerrada en la arbitrariedad y la falta de fundamentos racionales para dirimir entre ellas.

[244] Es importante destacar que, incluso así, Lutz tiene razón al señalar que de todos modos el procedimiento, por sí mismo, no demuestra la superioridad racional, como si constituyera un criterio universal inter-tradicional. Por el contrario, lo único que esta situación permite es que los miembros de

Ahora bien, es importante no caer tampoco en el error de imaginar a las tradiciones como un cuerpo hermético hasta llegar al momento en que entra en crisis. Incluso en su desarrollo normal, las tradiciones entran en contacto con otras rivales y ese contacto –cuando es abordado con las actitudes y herramientas adecuadas, como el reconocimiento de nuestra propia falibilidad y la capacidad de aprender el idioma del otro– puede llevarnos a reformular nuestra propia tradición, explicando más claramente las consecuencias y corolarios de los principios que la informan de modo tal que, sin abandonar nuestra adhesión a ella, logremos expresarla de un modo más consistente y que logre responder a las críticas y desafíos con mayor solidez.[245] También es posible que en el curso de estos encuentros y discusiones inter-tradicionales, los miembros de una misma tradición, nuevamente sin abandonarla, descubran recursos teóricos presentes en sus rivales que, sin embargo, sean susceptibles de ser incorporados en el propio esquema, enriqueciéndolo. El que esta última sea una posibilidad para MacIntyre es un dato fundamental y muy frecuentemente pasado por alto en los estudios referidos a este tema (Gunneman 1994, 94-100; De la Torre Díaz 2001, 165; Gracia Calandín 2009a, 338-339), pero que él mismo reconoce en algunos pasajes (MacIntyre 1998e, 250-251) y que también se sigue lógicamente de su admisión de que su propio proyecto incorpora elementos originalmente ajenos o no suficientemente enfatizados por los articuladores originales de la tradición en la que se inscribe. Así sucede, como hemos visto, con el carácter historicista o la atención a la inconmensurabilidad entre tradiciones; aspectos a los que Aristóteles o Santo Tomás de Aquino no asignaron un papel central, sino que ganan el centro del escenario filosófico recién en la Modernidad, pero que (en opinión del escocés) son desarrollos importantes, perfectamente compatibles con los contenidos y principios centrales de la tradición tomista, en la medida que ésta logre incorporarlos congruentemente a través de la traducción e innovación conceptual.

---

una tradición reconozcan por sí mismos que bajo los estándares de racionalidad de su propia tradición no logran justificar su adhesión.

[245] Es justamente esa historia de los sucesivos ataques por parte de tradiciones rivales y las respuestas a ellos lo que nos da confianza en nuestra adhesión racional (MacIntyre 1983, 452-453). Para esto no se requiere que la tradición esté en crisis, sino que debe ser parte de la evolución normal de la tradición en su contacto con otras; en todo caso, la crisis epistemológica ofrece una situación privilegiada para la superación de una tradición por otra o su reconstrucción innovadora. Como veremos en el apartado siguiente, la universidad es el ámbito por excelencia donde este contacto y discusión recurrente o constante tiene lugar.

Otro punto interesante es el que señalan tanto Haldane (1994, 99-103) como Graham (1994, 170-174) al advertir que la reconstrucción de la propia historia de la tradición, cuáles sean sus momentos de crisis, quiénes sean los mayores innovadores, en qué casos se desarrolló satisfactoriamente y en cuáles cayó en períodos de decadencia, son todas interpretaciones inherentemente discutibles. No es un dato evidente, por ejemplo, que la historia que narra MacIntyre acerca del tomismo sea la más satisfactoria y muchos otros tomistas estarían (y están) en franco desacuerdo.[246] El autor escocés no podría menos que aceptar la ineludible cuestionabilidad de la narración histórica de la propia tradición, pero esto no parece representar un problema especialmente difícil para su teoría. La misma noción de tradición, tal como él la utiliza, lleva implícita algún grado de desacuerdo y discusión sobre cómo interpretar los principios compartidos y hacia dónde proseguir con el programa común de investigación – o, en otro plano, qué consecuencias prácticas tienen estas investigaciones intelectuales. En la medida que se conserve el acuerdo fundamental en torno a ciertos principios y textos autoritativos, no hay ninguna necesidad de apelar a una proyección hegeliana sobre la historia (Graham 1994, 173). Las discusiones internas a la tradición son efectivamente lo que la hacen avanzar –y las discusiones en torno a su historia no menos que las demás–, pero esto no significa que se deba llegar a un punto final ni una única lectura evidente que clausure el debate. En este sentido, la de MacIntyre busca ser una voz más en la tradición tomista, ofreciendo una interpretación posible de su historia, con pretensiones, desde luego, de convencer a quienes forman parte de la misma de que esta es la mejor forma de explicar su evolución en el tiempo.

Muchas de estas preguntas, como se puede ver, ya fueron adelantadas y encuentran respuesta en las consideraciones de los capítulos precedentes. Así sucede también con la acusación de que, a pesar de sus denuncias contra la lógica procedimentalista y universalista de la ética liberal, lo que él mismo está sugiriendo es un procedimiento meta-tradicional de arbitraje racional entre ellas, incurriendo en contradicción.[247] Esta forma de entender la propuesta ha llevado a algunos a compararla con la de Habermas (Gunneman 1994; Smith 2006; Hannan 2016), quien explícitamente pretende construir

[246] Y lo mismo sucede con la historia de la tradición rival que uno está intentando aprender como segundo primer lenguaje, pudiendo reconstruirse interpretaciones múltiples de la misma (Cain 2008, 13-14).
[247] Este es el error en el que cae Colby, según la descripción de Lutz (2004, 91). Éste último argumenta que la crisis epistemológica y su resolución no son un procedimiento que demuestre por sí la superioridad racional de una tradición sobre otra, sino que apela a que los miembros de la tradición en crisis, *a la luz de sus propios parámetros de racionalidad*, encuentren más o menos justificado el adherir a su tradición.

su modelo en torno a reglas procedimentales universales, derivadas de la propia estructura lógica y práctica de la acción comunicativa. Una de las lecturas más frecuentes en esta línea es que MacIntyre se ve obligado a aceptar ciertas normas procedimentales universalizables, al modo habermasiano, si el debate inter-tradicional del tipo que hemos descrito ha de ser posible (Gunnemann 1994, 99-100),[248] lo cual parecería atentar contra el argumento que resalta la especificidad sustantiva de cada tradición como algo que determinará crucialmente el curso del debate.

Aquí la respuesta es la misma que hemos visto antes en el campo epistemológico y el de la racionalidad tradicional: este modelo es uno que busca reflejar una verdad con pretensión de validez universal, pero que está expresada desde dentro de una tradición específica (la aristotélico-tomista), que es aquella que ha logrado articular de la manera más clara y adecuada hasta el momento el modo en que una posición racional puede ser defendida, una vez tenidas en cuentas las mayores objeciones que nacen del dato de la historicidad e inconmensurabilidad de las tradiciones morales y filosóficas. En otras palabras, del mismo modo que la concepción de la verdad como adecuación de la mente a una realidad metafísicamente independiente es –para el autor– condición necesaria de cualquier noción de progreso o superioridad racional, pero el acceso a la misma está planteado desde racionalidades internas a cada tradición, contingentes y perfectibles, así también este modelo busca reflejar las cualidades reales de cualquier reclamo de superioridad, pero lo hace en los términos y modo de argumentación de una de las tradiciones.

Una de las consecuencias de que esto sea así es que el modelo mismo de comparación puede ser puesto en cuestión, y cada tradición puede ofrecer uno distinto.

[248] Se puede trazar un paralelo interesante –e infrecuentemente analizado por los comentaristas– con la interpretación que el filósofo escocés ofrece del derecho natural. En efecto, tal como expusiéramos en el apartado 4.1.5, MacIntyre entiende las prescripciones del derecho natural como aquellas normas que deben ser respetadas para que una comunidad pueda desarrollar intelectual y prácticamente su tradición, de manera abierta al conflicto interno y al encuentro con otras. En cierto sentido, el propio derecho natural podría ser expresado de una manera similar a las reglas comunicativas habermasianas.

Aunque esto constituye un punto de contacto que merece ser explorado en mayor profundidad, es importante reconocer también algunas diferencias. Por un lado, las normas naturales no son exclusivamente procedimentales, sino que su contenido es sustantivo – en esto, al menos, MacIntyre coincide con formulaciones más clásicas del tema, como también con versiones neo-tomistas contemporáneas como la de John Finnis. En segundo lugar, aunque considera que el contenido del derecho natural tiene valor universal, en cuanto que es una condición necesaria para que exista el debate moral, la propuesta no deja por ello de estar formulada en términos de una tradición específica; tradición ésta que ha hecho de la capacidad de razonamiento práctico y deliberación moral central a su imagen del *telos* humano. Una vez más, la tensión entre particularidad y universalidad se resuelve en el acceso inevitablemente particularizado a una realidad objetiva o universal, como indicamos a continuación. Esta es, entonces, una diferencia importante con la teoría de Habermas.

Esto complejiza nuestra imagen todavía más, porque no es solamente la comparación de dos realidades independientes lo que está en juego. Las tradiciones tendrán sus respectivas formas de formular dónde yace el desacuerdo entre ellas y qué es lo que lograría demostrar la verdad o falsedad (o superioridad racional) de una u otra.[249] Con ocasión de un comentario acerca de las posibilidades de diálogo entre el aristotelismo y el confucionismo, el filósofo llega expresamente a esa misma conclusión. Cada uno sólo puede explicarse tanto a sí mismo como al otro en los términos que su propia tradición le proporciona. Por eso es necesario recurrir al método que hemos visto que él mismo propone –interiorizarse en la tradición rival aprendiéndola como un segundo primer lenguaje–, pero también reconocer que la discusión no puede ser realmente entre dos puntos de vista inmediatamente accesibles, sino entre dos formas de plantear la diferencia, una "comparación de comparaciones". En definitiva, los adherentes de una tradición no pueden hacer más que compararse a sí mismos y a la rival en los términos que su propio esquema permite; los adherentes a la tradición opuesta harán lo propio. Es sólo en la medida que uno o algunos de ellos logre aprehender y profundizar en la comprensión desde el punto de vista rival que estará en condiciones de juzgar cuál de las dos explicaciones, es decir, de los dos modos de compararlas, logra explicar más coherente y satisfactoriamente las diferencias e insuficiencias encontradas (MacIntyre 1991c, 117-122; 1990d, 489-496).

Queda dicho entonces que el modelo mismo no es meta-tradicional, aunque sí pretende ser la articulación tradicionalmente situada de un fenómeno real y, por lo tanto, una explicación verdadera de cómo operan las evaluaciones inter-tradicionales –o, más precisamente, cómo deben operar para arrojar un resultado coherente–, algo que está ya lógicamente implícito aunque ellas no lo reconozcan (Herdt 1998, 534-541). Al mismo tiempo, si bien lo que se pretende estar describiendo es un dato universal, lo cierto es que otras tradiciones ofrecerán procedimientos y modos distintos de compararse entre sí. La consecuencia es que en el acto de discutir con una tradición rival se la debe persuadir tanto de que la propia es la manera correcta de comparar, como de que, comparando así, la propia es la teoría que mejor explica la vida moral sustantiva. Esta distinción, desde luego, sirve solamente a los efectos analíticos. En realidad, dada la

[249] Eso no significa que el argumento sea recursivo, por todo lo que hemos dicho en esta sección. Los dos (o más) modelos de comparación efectivamente pueden lograr demostrar su superioridad racional – y en el acto de hacerlo, le estarán dando la razón, al menos implícitamente, a una de las formas de plantear la comparación entre ellos.

estrecha relación de meta-teoría y teoría sustantiva (Knight 1998, 16), los argumentos a favor de una lo son también de la otra.[250]

7.1.3 La dimensión práctica del debate

Las condiciones de un debate racional entre tradiciones no pueden ser reducidas exclusivamente a su dimensión intelectual. Recordemos la insistencia con la que el pensador escocés sostiene que ninguna moralidad puede existir puramente como un sistema teórico, sino que en todos los casos no es sino expresión de un conjunto de prácticas sociales en las cuales esos valores y esa cosmovisión se encarnan. Una de las consecuencias que se siguen de ello es que también el encuentro y confrontación entre diferentes tradiciones va a contar con una dimensión práctica, donde las formas de vida correspondientes se opongan entre sí.

> I argued earlier that we need to distinguish the type of justification that we advance in the course of our practical self-questioning from those that we need to provide for our theoretical, our philosophical claims. But it is important to notice the close relationship between our theoretical and our practical stances, if we are adequately reflective. So, as both Aristotle and Aquinas make clear, the theorist has to be in conversation both with those agents on whose practice they are reflecting –including themselves– and with rival theorists. (…) Yet, as we have also just noticed, this type of theoretical justification, while necessary, is not sufficient. It is, on any justified contemporary version of their view, only by appeal to judgements grounded in the particularities of practice in our lives in the household, in the workplace, as construction workers or garbage collectors or soldiers or poets or whatever, that a final verdict is possible. Rational justification in morals and politics has these two distinct and closely related dimensions. (MacIntyre 2016, 111-112)

Inmediatamente después, el autor agrega que un tercer requisito de la justificación racional es una serie de rasgos de carácter, entre los que se cuenta la capacidad de distanciarse críticamente de los propios roles. Volveremos sobre este último punto más abajo en esta sección. Por el momento, concentrémonos en la indisoluble unidad entre el plano teórico y práctico de la argumentación racional entre tradiciones. En efecto, la defensa de una tradición moral frente a otra exigiría, por un lado, una narración de la

[250] Es decir, en el curso de nuestra demostración de que, por ejemplo, este procedimiento macintyreano (tomista) de comparación es el más adecuado también estaremos aduciendo simultáneamente que el contenido de la tradición que logró desarrollar y conceptualizar este modelo de comparación tiene, *prima facie*, una fuerte presunción de validez a su favor.

historia de la tradición, su progreso, su encuentro con otras teorías y su reformulación. Al mismo tiempo, se deberá contraponer los modos de vida, de organización institucional y de práctica social que derivan de cada una de ellas. Y esto tanto a nivel colectivo, enfrentando un modelo de comunidad que efectivamente se ajuste a las tradiciones contendientes (MacIntyre 1990c, 359-361), como a nivel personal, donde cada individuo deberá justificar racionalmente sus posiciones a partir de su historia personal, a lo largo de la que aprende a reconocer y ordenar mejor sus bienes, y evitar errores en el razonamiento práctico (MacIntyre 2016, 206-214). Como resulta evidente, los diferentes niveles (teórico y práctico, en su doble vertiente, comunitaria y personal) van entrelazados y se afectan recíprocamente – algo que, por lo demás, ya debería ser obvio a partir de lo expuesto en el curso de esta tesis: la argumentación teórica debe estar informada por y a su vez informar las formas de vida práctica de la comunidad y del individuo; la comunidad mantendrá su estructura y dinámica en virtud del modo en que los individuos cumplan con sus roles y éstos, por último, construirán su itinerario personal en función de las posibilidades y condicionamientos que una vida en esa comunidad específica suponga.

Según lo hemos visto en los capítulos 3 y 4, una de las grandes constantes en la producción intelectual del filósofo escocés es la acusación de que las sociedades liberales modernas precisamente están estructuradas de un modo tal que hacen imposible o, al menos, dificultan y desincentivan la realización de este tipo debates, tanto a nivel teórico –a través de la hiperespecialización, profesionalización, autorreferencialidad y fragmentación de las disciplinas filosóficas, así como la separación entre estas y las ciencias sociales–, como práctico – donde fenómenos como la compartimentalización nos conducen a no poder reconstruir nuestra narrativa vital bajo la forma de una unidad de sentido, sino que en cada ámbito distintivo apelamos a valores y principios diferentes, funcionando globalmente de un modo emotivista, que no requiere justificación racional. Este es otro ejemplo de cómo las diferentes dimensiones deben ser abordadas simultáneamente para que el debate tenga sentido y, también, de cómo las descripciones alternativas de "tradición moral" y "tradición de investigación racional" realmente apuntan a un único fenómeno complejo, antes que a dos realidades independientes.

Ahora bien, al analizar la propuesta política de MacIntyre distinguimos entre la actividad de resistencia, conservación y reconstrucción a la que están llamadas las comunidades contemporáneas que respondan a tradiciones morales no liberales, por un

lado, y el modelo que él propone de comunidades políticas relativamente autónomas y las prácticas y estructuras que éstas deben adoptar desde una perspectiva tomista – tal como las caracteriza en *Dependent Rational Animals*. En el primer caso, la marginalidad de estos colectivos dentro del *mainstream* político, social e intelectual vigente hace imposible que un debate del tipo que venimos exponiendo en esta sección tenga lugar; o, más precisamente, cada comunidad internamente deberá desarrollar un tipo de argumentación y contraposición teórica y práctica como el que hemos descrito, pero no habrá foros o espacios institucionalizados donde la discusión pueda darse y sostenerse en el tiempo, ya que la sociedad liberal es especialmente reacia a ellos. En cambio, podemos preguntarnos cuál sería el lugar del debate inter-tradicional en las comunidades políticas tradicionalmente informadas que el autor concibe como posibles y deseables. ¿Dónde se daría y quiénes participarían? ¿Con qué alcance?

El *locus* natural del debate, especialmente en su dimensión teórica, evidentemente será la universidad. Ello se ve reforzado por el ejemplo citado más arriba, caro a MacIntyre, de la Universidad de París en el siglo XIII, donde viviera y trabajara Tomás de Aquino. No obstante, la situación actual ciertamente no es la misma. En el capítulo 5 analizamos las críticas que el pensador realiza a las universidades contemporáneas, acusándolas de haber excluido la formación integral de la persona como razonador práctico, preparando en cambio técnicos y profesionales especializados funcionales al modelo económico imperante. Su propia propuesta era la de una universidad imbuida de una tradición de investigación racional, que ofreciera una visión integral del mundo y del hombre. Ésta, a pesar de una cierta posición unitaria "oficial", también tendría lugar para el desacuerdo y el contacto con otras tradiciones. Así es que en *Three Rival Versions of Moral Enquiry* llega a describirla como "a place of constrained disagreement, of imposed participation in conflict" (MacIntyre 1990a, 231). Ello supone una especie de triple tarea. En un sentido pedagógico, los estudiantes deben ser formados en el conocimiento de su propia tradición moral, aquella según la cual vive su comunidad; pero también deben adquirir la capacidad de comprender cómo su tradición interpreta a otras distintas, y cómo ellos mismos son vistos por los adherentes a aquéllas, intentando ponerse en el lugar del adversario. En el plano de la investigación, los filósofos y académicos en general tienen la tarea de continuar avanzando la tradición de investigación a la que pertenecen, construyendo sobre la base de toda su historia anterior. Y, en tercer lugar, la universidad debe ser, como acabamos de decir, un espacio de desacuerdo y conflicto, en el sentido de que es el ámbito en el que el tipo de

discusión moral inter-tradicional que venimos desarrollando, y cuyas características enunciamos en los apartados anteriores, puede llevarse a cabo. Es aquí donde deberían darse las condiciones necesarias para un debate fructífero, en el cual cada tradición se formule de la manera más vulnerable a las más fuertes objeciones de sus rivales e intente demostrar su superioridad racional en los términos que hemos indicado – cosa que, una vez más, no es un resultado garantizado, sino solamente posible. Presumiblemente este debate tendrá lugar tanto dentro de la misma universidad –debido a que, más allá de cierto consenso mayoritario en torno a la tradición adoptada, también debe haber profesores adherentes a otras tradiciones, que sean capaces de trasmitir de la manera más fiel posible el punto de vista rival–,[251] como entre ellas; ya que MacIntyre justamente aboga por la creación de ámbitos de discusión inter-tradicional, dicha tarea sería mejor cumplida en espacios inter-universitarios, donde académicos de diferentes tradiciones se encontraran. Del mismo modo que sucedía con la inseparable interrelación entre los niveles teóricos y prácticos del debate, las tres funciones que acabamos de distinguir –aunque el autor nunca lo hace en estos términos– ciertamente configuran una única empresa general y se atraviesan mutuamente: la formación de los estudiantes debería proporcionarles las herramientas para ser capaces de participar y comprender en el conflicto inter-tradicional, así como para continuar avanzando racionalmente su propia tradición; el desarrollo en la investigación racional dentro de nuestro propio esquema se puede ver alimentado por el debate, que ofrece nuevas y más fuertes objeciones externas, así como, quizá, recursos conceptuales y teóricos que nuestra propia tradición pueda innovadoramente incorporar; finalmente, el propio debate requiere de personas formadas en las actitudes y perspectivas adecuadas, fruto de la educación, y será tanto más rico cuanto más se desarrolle racionalmente cada línea de investigación.

Resulta patente la indispensabilidad de la universidad como institución privilegiada donde llevar adelante el debate racional al que MacIntyre aspira y que la sociedad liberal moderna no se muestra capaz de ofrecer. Pero esta, si preeminente, no tiene por qué ser la única superficie donde la discusión emerja. En el capítulo 4 observamos cómo la comunidad política que el autor defiende se justifica no tanto por su carácter unitario u homogéneo, ni por su dimensión reducida, sino que todo esto son precondiciones para que pueda existir una deliberación práctica racional y colectiva, verdadera esencia de la

[251] Mencionamos las dificultades prácticas y sociológicas que esto puede acarrear en el apartado 5.1.2.

actividad política. En principio, tal práctica deliberativa no exige la referencia a otras tradiciones que la predominante entre los miembros de la comunidad, esa que articula el sentido y esquema de valores presupuesto en sus prácticas sociales. Pero en diversos pasajes, tal como indicamos en su momento, el filósofo da a entender que también en su modelo de comunidad hay espacio para minorías disidentes, que no compartan los mismos presupuestos tradicionales. Más allá de las dificultades sociológico-prácticas que esto supone, el autor es claro en que en la deliberación política deberían ser seriamente consideradas las objeciones y puntos de vista que dichas minorías aportaran (MacIntyre 1998e, 251).[252]

Ello no significa, claro está, que todos los miembros de la comunidad estén capacitados para llevar adelante una discusión filosófica al respecto de los méritos relativos de cada tradición – aunque sí para llegar a comprender y articular los bienes que los guían en su vida individual y sus prácticas colectivas, así como las alternativas que se les presentan. En este plano de la deliberación política comunitaria, a la que todos los miembros tienen, en principio, acceso, es más bien el nivel de argumentación práctica que mencionáramos páginas más arriba el que ocupa el centro del escenario. La universidad, en cuanto constituye al público educado que conforma la comunidad y en cuanto puede aportar una articulación teórica de estos debates y de la tradición propia tanto como las rivales, afectará –y se verá afectada por– la deliberación política de la comunidad a la que pertenece, pero no debemos cometer el error de simplemente asumir que todo nivel de debate será idéntico: que la política sería controlada por los filósofos, al modo platónico. Lo que MacIntyre sí pretende es que una misma racionalidad práctica, tradicionalmente informada, atraviese los diferentes niveles de deliberación, de modo que las decisiones en todos los campos sean racionalmente justificables. Y para eso, en ninguno de los ámbitos puede faltar la apertura y la consideración de las objeciones que otras tradiciones podrían plantear.

Antes de concluir esta sección, consideremos una interesante observación acerca de las dificultades que el proyecto macintyreano puede encontrar en su puesta en práctica. Al inicio del presente apartado indicamos que para que la argumentación racional inter-tradicional sea posible, tanto en su faz teórica como práctica, es necesario un tercer elemento. En *Ethics in the Conflicts of Modernity*, el autor indica que resulta imprescindible una serie de cualidades intelectuales y morales, entre las que destaca la

[252] Ver el apartado 4.1.4.

capacidad de tomar distancia, tanto de mi rol en el orden social, como de mis deseos informados por ese rol; es decir, un cierto ascetismo y autoconocimiento sociológico (MacIntyre 2016, 112-113). Sólo en la medida que soy capaz de reconocer cómo mi situación, relaciones y los roles que desempeño en el orden establecido moldean mi identidad y preferencias, llego a ser capaz de imaginar alternativas posibles y los modos de realizarlas. No se trata, advierte, de una capacidad esencialmente teórica, sino que va implícita en el modo en que llevo adelante mis funciones en el marco de las prácticas sociales (MacIntyre 2016, 211-213). Fundamentalmente, estamos hablando de una capacidad reflexiva que permita poner en cuestión aquello en mis propias prácticas y estructura social que atente contra una mayor racionalidad.[253]

Incluso más, no es sólo respecto de la reflexión sobre uno mismo y la propia comunidad que ciertas cualidades personales son necesarias. Hemos visto más arriba cómo una de las condiciones para que el diálogo entre tradiciones sea factible es el lograr aprender el esquema conceptual y modo de vida ajeno como se aprende un segundo primer idioma.[254] Pero tal comprensión requiere un acto de imaginación conceptual empática, donde asumimos dramáticamente el esquema del otro (MacIntyre 1988, 167; 1994b, 294; Hannan 2012b, 191).[255]

Que estos rasgos de carácter sean una condición indispensable para el ejercicio de la racionalidad práctica y del debate inter-tradicional no es, en principio, excesivamente problemático dentro del sistema de pensamiento del escocés. Después de todo, la

[253] Es interesante observar que tal capacidad de distancia aparece explícitamente tematizada recién en la última obra de MacIntyre hasta el momento (aunque haya indicios previos). Esto parece contrastar con las primeras formulaciones de su proyecto, donde el énfasis estaba puesto en polemizar con el individualismo liberal predominante y en sus momentos retóricamente más intensos parecía estar afirmando que el individuo no excede el conjunto de sus roles. Sin embargo, una mirada más atenta revela que incluso en *After Virtue* ya aparecían declaraciones explícitas de que el "yo" (*self*) tiene una historia personal y social más allá de los roles que cumple, y que su definición social –aunque inseparable y parcialmente constitutiva– se configura en un proceso conflictivo con su individualidad (MacIntyre 2007, 31).

En otras palabras, no se puede ver un cambio de posición en este tema, desde una posición que fundiera la identidad personal completamente en la social hacia una más típicamente liberal y moderna, que reconociera la autonomía individual. En todos los casos se trata de un individuo cuya identidad es, en un grado importante, constituida a través de los significados y roles socialmente adquiridos, pero que en parte excede esos roles y es capaz de cuestionarlos, sólo que para eso no puede apelar a una racionalidad completamente separada y abstracta. Ver también la nota 86 en el capítulo 3, sobre este mismo tema.

[254] Capacidad que, como el filósofo reconoce en su respuesta a Roque, dista de ser universal, y hasta puede ser considerada algo relativamente raro y trabajoso (MacIntyre 1991b).

[255] Herdt (1998, 531-533) sugiere que esta empatía conceptual no puede derivarse completamente de la tradición tomista, sino que es un recurso genuinamente liberal. Sumado a otros recursos tomados de la genealogía, ello haría del modelo macintyreano de racionalidad entre tradiciones una construcción a la que contribuyen varias de ellas. MacIntyre probablemente no estaría dispuesto a expresarlo de este modo, pero no habría objeción –como dijimos en otras oportunidades– a reconocer que el problema de la inconmensurabilidad y los recursos con los que enfrentarlo son algo que el tomismo no explicitaba en sus primeras formulaciones, y que adquirió al incorporar innovadoramente elementos ajenos pero compatibles con sus propios principios.

tradición de las virtudes siempre enfatizó la necesidad de formar nuestra propia identidad y nuestros deseos como condición para lograr aprehender adecuadamente la verdad y el bien, y así convertirse en alguien capaz de perseguir el *telos* humano. Sólo el *phronimos* es capaz de razonar prácticamente con rectitud, mientras que quienes no lo son, se mostrarán incapaces de ordenar sus deseos de la mejor manera y de distinguir los fines superiores; cómo sea uno mismo afecta directamente lo que pueda entender y cómo pueda actuar – por oposición a la idea más típicamente moderna de que cualquier individuo, en principio, puede acceder y evaluar racionalmente los argumentos expuestos. En el caso del debate con otras tradiciones, la consciencia de la propia falibilidad, el respeto a la posibilidad de que el otro tenga razón, el derecho de todos los interlocutores de ser escuchados son también actitudes morales e intelectuales cruciales.

Sin embargo, Thiebaut opone la siguiente objeción: el modelo de aprendizaje de un segundo lenguaje (y consecuente inmersión en las prácticas, significados y valores de la otra cultura o tradición) no deja inalterada la relación del hablante con su comunidad primaria. Desde su nuevo punto de vista de bilingüismo, la persona tendrá una actitud mediata, reflexiva; será un "hereje de su comunidad primitiva de origen", un "sujeto post-tradicional" (Thiebaut 1992, 122-133; De la Torre Díaz 2001, 161-163). Dicho de otra manera, el argumento es que en el acto de aprender la tradición rival como segundo primer idioma, lo que conlleva también la capacidad de ponerse en el lugar de un participante de la comunidad y de las prácticas sociales que la encarnan, el hablante ya no podrá tener una adhesión plenamente auténtica, inmediata e irreflexiva a la propia tradición, que se vuelve una opción más entre otras, reconociéndose su relatividad.

Como él mismo indica, Thiebaut está apoyándose aquí en conocidas intuiciones y observaciones de la antropología y de la tradición filosófica hermenéutica, respecto de cómo el lenguaje (o el esquema conceptual) afecta nuestra propia identidad y el modo en que comprendemos y tratamos con el mundo.[256] No obstante, lo que este autor parece estar malinterpretando es la propia teoría macintyreana. Como nuestra breve discusión anterior revela, el propio MacIntyre asigna un lugar de gran importancia a la capacidad de tomar distancia y de reflexividad crítica de las propias estructuras sociales. El error de Thiebaut consiste en considerar la aceptación acrítica, ingenua e inmediata de la tradición y práctica comunitaria con el único tipo de adhesión auténtica. Como debe

[256] Estas mismas observaciones están en la raíz de la antropología filosófica de Taylor, tal como la discutimos en los capítulos 2 y 3. Sin embargo, el propio MacIntyre también se ve afectado por ellas, ya que la noción de que la tradición estructura nuestra aproximación al mundo y el modo de comprender nuestra propia vida está, después de todo, en el núcleo de su teoría.

resultar evidente en este punto, la idea de MacIntyre es muy distinta: es precisamente en cuanto la tradición se vuelve reflexiva, capaz de cuestionarse a sí misma, de compararse con otras y de ofrecer argumentos a favor y en contra de su actual interpretación teórica y práctica moral que se vuelve digna de respeto y adhesión. Para el escocés no hay ninguna incompatibilidad entre conocer dos idiomas, identificar los puntos de inconmensurabilidad y sin embargo reconocer la superioridad racional de una de ellas, lo cual motiva a prestar una genuina adhesión a la tradición (la de origen o la segunda aprendida) en cuanto es la que permite dar cuenta satisfactoriamente de la realidad externa, de la vida comunitaria y de mi propia historia de vida.[257] En cierto sentido, la adhesión racional a una tradición por parte del bilingüe es todavía más auténtica y fundada que en otros casos (Hannan 2012b, 193-195); todo lo contrario de lo que Thiebaut concluye. Esto demuestra que la acusación de incoherencia o de que la propia teoría macintyreana a la larga se autodestruye fracasa en el plano puramente lógico; sin embargo, aún puede ser cierto en un sentido fenomenológico que una persona expuesta a las condiciones de haber aprendido un segundo primer idioma ya no se sienta psicológicamente capaz de reafirmar su compromiso con ninguna de las tradiciones. En última instancia, esta posibilidad, que representaría una amenaza considerable para la viabilidad de la propuesta de MacIntyre, dependerá de estudios empíricos que exceden las posibilidades de este trabajo.

7.2 Taylor. Consenso traslapado y fusión de horizontes en el diálogo intercultural

7.2.1 Una primera aproximación: el consenso superpuesto

La propuesta política que emerge de la obra de Taylor, tal como la analizamos en su momento, también asignaba un lugar preponderante al diálogo y la deliberación colectiva. Dado que el autor canadiense, a diferencia de MacIntyre, sí pretende trabajar desde dentro del modelo estatal moderno y desde su punto de vista las sociedades

[257] MacIntyre se hace esta misma pregunta –o una muy similar– en *Relativism, Power and Philosophy* (1985): ¿ser bilingüe y tomar consciencia de que nuestros criterios de verdad son válidos sólo en el marco de nuestra comunidad particular no nos hace caer en el relativismo, separándonos *ipso facto* de la comunidad, que no se interpreta a sí misma en términos relativistas? Después de sostener la imposibilidad de apelar a un tercer lenguaje neutral y presentar su propio método alternativo, concluye que no es necesario caer en el relativismo, pero el desafío relativista sí nos fuerza a reconocer la falibilidad y perfectibilidad de los mejores criterios de racionalidad que hayamos desarrollado hasta el momento.

actuales son irreversiblemente multiculturales, el tipo de debate que nos interesa en esta investigación resultará todavía más central a la teoría de este autor. En efecto, si bien tradición macintyreana y cultura tayloreana no son categorías idénticas, hemos visto como ambas cumplían una función de mediación de nuestro contacto con el mundo natural y social, constituyendo el trasfondo de significados que informan nuestra vida cotidiana y en base al cual estructuramos nuestra propia topografía moral. El intento de entablar una comunicación fructífera a través de las fronteras culturales implicará, consecuentemente, muchas de las mismas dificultades que hemos considerado en la sección anterior.

Podría parecer que las culturas presentan, a primera vista, límites más difusos que las tradiciones –aunque ya vimos cómo la propia noción de tradición es bastante menos precisa de lo que MacIntyre querría–, a lo que se agrega la objeción de que el mundo moderno ha terminado por (o está en camino a) disolver cualquier identidad cultural estable y autocontenida, y que los individuos cada vez estarán menos marcados por la pertenencia a grupos así definidos. Más allá de la improbabilidad de que los individuos efectivamente puedan llegar al punto en que su identidad no se encuentre condicionada en gran parte por la cultura en la que se formaron –independientemente de la mayor o menor cerrazón y delimitación del grupo– Taylor observa que ni siquiera es necesario que existan definiciones y clasificaciones muy precisas: es perfectamente concebible la existencia de conflictos culturales entre personas que comparten mucho de su modo de vida, salvo una única creencia o convicción importante, y por lo tanto es necesario encontrar alguna respuesta, un *modus vivendi* que les permita coexistir y funcionar juntos (Rosa y Laitinen 2002, 178-179). En otras palabras, el conflicto cultural nunca puede ser completa y finalmente resuelto, como soñaron tanto cierta forma de neoliberalismo globalizante como el marxismo, es una realidad que debemos enfrentar (Bloor 2009).

Queda claro, entonces, que el diálogo en general siempre ha sido una preocupación central en la obra de este filósofo (Bernstein 2018), y especialmente el diálogo intercultural en las condiciones sociopolíticas modernas (Taylor 1995, xi-xii). La pregunta evidente es cómo podemos llegar a mediar esa diferencia cultural: ¿a qué grado de acuerdo podemos aspirar?, ¿qué condiciones estructurales, actitudes y recursos intelectuales son necesarios? En esta sección dividiremos la respuesta de Taylor en tres pasos: el consenso traslapado, la fusión de horizontes y el modelo de racionalidad práctica. En el curso de las próximas páginas veremos que esta distinción no es tan

tajante y que de algún modo los respectivos momentos se funden o superponen parcialmente, pero de todos modos es útil reconocer las particularidades del método y los resultados esperables en cada caso.

Un dato fundamental que no podemos dejar de tomar en cuenta en materia de comparaciones interculturales es que aquí nos enfrentamos, tal como sucedía respecto de las tradiciones, con el fenómeno de la inconmensurabilidad. Esto significa que, por definición, sus imágenes del mundo y las correspondientes exigencias éticas se expresan en lenguajes que hacen imposible "encontrar un terreno común de razonamiento que pueda ser aceptado por los integrantes de ambas culturas" (Taylor 1997, 283). Diremos algo más sobre este tema en breve.

A pesar de dicha dificultad para la comprensión mutua, algún grado de acuerdo y acción común son necesarios si una comunidad política multicultural ha de mantenerse en funcionamiento y conservar su solidez. En el apartado 4.2.4 indicamos la importancia que el pensador canadiense asigna a la construcción de una identidad política compartida, pero con contenido sustantivo. Sin ella, muchos de los miembros se sentirían enajenados de una comunidad que no representa valores fuertes. Es por eso mismo que la respuesta de la "república procedimental" se muestra insuficiente. Frente a ello, la alternativa que Taylor defendía era la de "compartir el espacio identitario", es decir, tratar de negociar una identidad política compartida parcialmente por diferentes minorías o colectivos, reconociendo un núcleo de principios básicos no negociables (una constitución republicana, derechos humanos, etc.) pero admitiendo medidas especiales que permitan preservar la identidad cultural de los grupos involucrados (Taylor 2011, 144-145). Una posición similar encontrábamos -o parecía desprenderse, aunque hay alguna ambigüedad en la exposición– también en el célebre *The Politics of Recognition*, donde el reconocimiento de la identidad cultural era tratado como un derecho y su desfiguración como un daño real.

Cabe mencionar una discusión que tuvo lugar entre los críticos y los promotores de las medidas de reconocimiento cultural – y que continúa hasta hoy. Planteos como el de Taylor pueden ser acusados de promover una imposición mayoritarista sobre los grupos culturales minoritarios. Aun si se reconoce un núcleo de derechos y garantías liberales, es fácil ver cómo el hecho de que la identidad cultural mayoritaria se funda con la política y repercuta así sobre las decisiones estatales parece encerrar un relegamiento de las minorías divergentes. Ante estas objeciones, el autor busca dejar en claro que incluso si es razonable tomar medidas de preservación de determinada identidad

cultural, esto de ningún modo supone la exclusión de las otras voces del proceso de autodefinición de la comunidad. Las minorías siempre deberían participar del debate en torno a la identificación del bien común que persiguen colectivamente (Rosa y Laitinen 2002, 177-178).[258]

La respuesta práctica más inmediata es la que ofrece en *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*, obra que analizamos en el apartado 4.2.5. Lo relevante a los efectos de nuestra actual discusión es que allí el mecanismo propuesto para la convergencia intercultural es un consenso traslapado o superpuesto (*overlapping consensus*), noción popularizada por Rawls, aunque adelantada ya a mediados del siglo pasado por Jacques Maritain con su idea de un credo o fe secular. En lo esencial, la idea se refiere a que es posible llegar a un acuerdo práctico en las conductas y reglas, aunque las razones que justifican esas conductas sean diferentes para cada individuo o grupo involucrado. Esto permite alcanzar algún grado de previsibilidad sin necesidad de negar la particularidad que caracteriza a las culturas, o sea, sin apelar a un estándar universal.

Allí ofrece algunos ejemplos vinculados a los derechos humanos. En el plano institucional, sugiere que la monarquía tailandesa podría contribuir a sostener conductas similares sin apelar a un lenguaje de derechos; mientras que en lo filosófico, ciertas versiones de budismo reformado podrían justificarlas desde una concepción antropológica y ética muy diferente a la occidental (Taylor 2011, 110-116). En otros textos el pensador reitera que una ética de benevolencia universal puede apoyarse tanto en ciertas versiones ilustradas modernas –la ley moral interior kantiana, por mencionar

[258] En rigor, la breve respuesta de Taylor en la entrevista citada esquiva el problema de fondo. El caso que allí usa para ejemplificar, la obligación impuesta en el Quebec de educar a los hijos en escuelas públicas francoparlantes (entre otras medidas), ciertamente puede ser interpretada por muchos como una forma problemática de imposición cultural – Habermas es uno de los que le ha dirigido esta crítica (Lehman 2006, 351). Todo el problema, que ya tratamos, de los "acomodamientos razonables" gira en torno de cuánto se puede o debe reconocer de la especificidad cultural y en cuánto debe exigirse asimilación o aceptación de los principios abrazados por la mayoría.

Obsérvese que este mismo desafío enfrenta MacIntyre en su propio modelo de comunidad política local. Allí, como aquí, la mayoría aparecía facultada a tomar decisiones políticas en virtud de la tradición moral predominante, aunque las minorías disidentes debían ser escuchadas seriamente e incluidas en la deliberación. Parece tratarse de una tensión irresoluble si se pretende una comunidad política con algún tipo de identidad moral sustantiva, más allá de lo puramente procedimental y abstracto, en un marco de irreductible (consciencia de la) diversidad.

En última instancia, sin restar importancia a las dificultades políticas prácticas que ello supondría, en este momento nos interesa principalmente un requisito que ambos autores comparten: en el debate político las minorías culturales o tradicionales, aunque no determinen por sí mismas la decisión, deberán tener voz y voto – o mejor dicho, deberán tener participación; será necesario que sean escuchadas seriamente, atendiendo a sus argumentos y a su forma específica de aproximarse al mundo, lo cual nos trae nuevamente al problema del diálogo intercultural.

una sola–, como en el concepto cristiano de *agape* o el budista de *karuna* (Taylor 2007, 246-252; 2011, 17-18).

Otro ámbito donde Taylor llega a una conclusión similar es en sus reflexiones sobre el papel de la religión en el mundo contemporáneo, a partir de *A Secular Age* y en varios artículos posteriores. Tal como estudiamos en el capítulo 6, Taylor está dispuesto a reconocer que el Estado liberal moderno no puede identificarse oficialmente ni expresarse en el lenguaje de una religión específica –que, a los efectos de la presente discusión, sería analogable al de un grupo cultural–, sino que, al menos en algunas de sus expresiones y acciones (especialmente las coercitivas), debe apelar a presupuestos y utilizar un lenguaje aceptable para todos los miembros de la comunidad política. Pero esto no significa que la religión quede excluida de la esfera pública.

> The outcome of this pluralism and mutual fragilization will often be a retreat of religion from the public square. In one way this is inevitable and in the circumstances good. Justice requires that a modern democracy keep an equal distance from different faith positions. The language of some public bodies, for instance courts, has to be free from premises drawn from one or other position. Our cohesion depends on a political ethic, democracy and human rights, basically drawn from the Modern Moral Order, to which different faith and non-faith communities subscribe, each for their own divergent reason. We live in a world of what John Rawls has described as "overlapping consensus".
>
> But in another way, as José Casanova has argued, religious discourse will be very, much in the public square. Democracy requires that each citizen or group of citizens speak the language in public debate that is most meaningful to them. Prudence may urge us to put things in terms which others relate to, but to require this would be an intolerable imposition on citizen speech. As the sense of living in Christendom fades, and we recognize that no spiritual family is in charge, or speaks for the whole, there will be a greater sense of freedom to speak our own minds, and in some cases these will inescapably be formulated in religious discourse. (Taylor 2007, 532)

Es crucial advertir que la neutralidad estatal que se pretende no es una que excluya el lenguaje de lo religioso de las deliberaciones públicas, sino que solamente exige que en algunas de sus expresiones y decisiones oficiales (legislación, decretos administrativos, sentencias judiciales) no se favorezca explícitamente a un grupo por encima de otro. Sin embargo, como el mismo autor observa en otro ensayo, esto de ningún modo implica que el lenguaje religioso esté ausente de la discusión. Ello, por un lado, va asociado a un prejuicio epistemológico moderno, que hace del discurso religioso algo "menos racional" que el secular. Pero lo mismo podría decirse de

diferentes tradiciones filosóficas – el Estado, en principio, tampoco debería justificar sus decisiones apelando a la infalibilidad de Marx o de Kant. En definitiva, las instituciones y prácticas políticas necesitan descansar sobre una convicción del valor sustantivo que representan y persiguen. Ninguna voz o argumento ético sustantivo, sea religioso o de otro tipo, debería estar silenciado o excluido de la deliberación. El resultado, dada una estructura democrática, será que las decisiones predeciblemente sean concordantes con las concepciones sustantivas de los ciudadanos de ese Estado particular, pero el Estado no puede permitirse identificarse completamente con ninguna mayoría cultural precisamente para no enajenar a las minorías que también son miembros de pleno derecho. Según Taylor, la neutralidad estatal debe ser entendida como una respuesta a la diversidad, antes que como un axioma de la racionalidad pura que debe predominar en el debate político (Taylor 2011, 318-322).

Precisamente, el que las diferentes expresiones religiosas o culturales tengan lugar en la esfera pública es lo que permite que ellas vengan a reforzar, cada una desde su propio esquema conceptual y concepción ética, la legitimidad de la comunidad política que las alberga; en ello consiste el propósito mismo del consenso superpuesto (McKenzie 2017, 125).

Claro está que la convergencia de diferentes presupuestos justificatorios en prácticas compatibles no es automático ni espontáneo; requiere un esfuerzo de comprensión mutua, porque, aunque los resultados sean unos en los que todas las partes involucradas puedan estar de acuerdo por sus propias razones, los lenguajes y formatos institucionales en que se planteen pueden no ser los mismos para todos. Dicho de otra manera, el consenso superpuesto no puede ser una coincidencia accidental, previa y completamente independiente del (trabajoso) proceso de llegar a conocer al otro en sus términos para así poder identificar esos potenciales puntos de acuerdo. Lo mismo vale en el caso religioso, donde un esfuerzo de comprensión del otro, las similitudes y diferencias son centrales para la viabilidad del diálogo interreligioso en política (Blaikie, 2010, 7-8).

Es por ello que el proceso no se agota en este primer paso. En el mismo ensayo sobre los derechos humanos ya citado, el autor concluye incorporando un segundo momento, el de la "fusión de horizontes", el cual es necesario para dar estabilidad y duración al consenso práctico. Si el otro permanece como un extraño, irrazonable a nuestros ojos, el acuerdo siempre será frágil. Todavía más, en alguna medida es equívoco describirlas como etapas sucesivas, ya que muchas veces alguna medida de

comprensión es necesario para lograr el consenso en primer lugar; sin un primer grado de interpretación de la cultura ajena, seríamos incapaces de reconocer lo que hay en común, y a su vez el acuerdo práctico retroalimenta y facilita profundizar en el conocimiento mutuo (Taylor 2011, 117-119; Abbey 2000, 133; DeSouza 1998, 19-21).[259]

7.2.2 La fusión de horizontes y el problema de la inconmensurabilidad

Para poder abordar adecuadamente este paso crucial del argumento de Taylor, recordemos una vez más que el problema fundamental al que nos enfrentamos en el diálogo intercultural es el de la inconmensurabilidad. Hemos visto en capítulos anteriores cómo este pensador sostiene que el lenguaje y el trasfondo de significados a partir de los cuales somos capaces de articular nuestras experiencias, sentimientos y evaluaciones dependen del contexto social, en una estrecha interrelación entre la dimensión simbólico-teórica y práctica (Taylor 2007, 212-214). Especialmente en el ámbito de lo que, en el campo de la filosofía del lenguaje, llama lógica semántica constitutiva –esto es, aquellos usos donde la expresión lingüística es una condición necesaria para que la realidad o significado humano se manifiesten– la diferencia cultural se hará notar tanto más, dificultando la comprensión y comparación (Taylor 2016a, 317-331; 1985a, 111-112).

Tomar consciencia de la particularidad cultural y de su carácter constitutivo para la explicación de la acción humana es también una exigencia central de su argumento en el campo de las ciencias sociales, tal como estudiamos en el capítulo 3 (Smith 2006, 128-138). En la medida que las realidades humanas y sociales no pueden ser tratadas como objetos naturales, sino que siempre están sujetas a (y configuradas por) auto-interpretaciones significativas, el método adecuado en este ámbito será uno

[259] Esto es lo que pierde de vista Barnhart (2004, 274-279) en su crítica del consenso traslapado. Su acusación, primero dirigida a Rawls y luego a la versión de Taylor del mismo mecanismo, es que lo que están mostrando es en todo caso, la posibilidad de que aquellas corrientes o facciones dentro de cada cultura que ya estuvieran predispuestas de un modo "liberal" podrán acordar respecto de ciertas instituciones y/o prácticas liberales, aunque cada una lo enmarque en su propio lenguaje y tipo de razonamiento; esto deja de lado aquellas posiciones más claramente iliberales. Por un lado, es evidente que en el planteo de Taylor –y en el de MacIntyre, dicho sea de paso– uno debe partir de aquellos elementos que ambos interlocutores tienen en común y, en consecuencia, el acuerdo será tanto más difícil cuanto más distantes sean las posiciones; esto no es más que la prescripción aristotélica. Pero este comentarista ignora completamente que Taylor remarca la necesidad de complementar el acuerdo práctico con la fusión de horizontes, que verdaderamente penetra en la perspectiva ajena y (potencialmente) transforma parcialmente a ambas partes involucradas. Curiosamente, su artículo concluye elogiando a Abdullahi An-Na'im, quien incorpora un procedimiento notablemente similar.

hermenéutico. Pero esto abre la puerta al etnocentrismo, cuando la interpretación deba darse entre dos culturas, cada una de las cuales posee su propio esquema conceptual para interpretar la realidad y sus prácticas. En este caso, la respuesta naturalista de un modelo científico neutral –además de ser inadecuado al objeto de estudio– puede esconder un prejuicio etnocéntrico, dado que el lenguaje pretendidamente universal y abstracto con el que analizamos a la otra cultura es en realidad uno surgido históricamente dentro de una cultura específica y está cargado con muchos de sus presupuestos valorativos y antropológicos. La propuesta de Taylor frente a esta dificultad es la de un abordaje "conversacional", derivado en una medida importante de la obra de Gadamer. Dado que no podemos realizar comparaciones interculturales en los términos de nuestro propio lenguaje o los de la otra cultura exclusivamente, se hace necesario hablar un tercer lenguaje, lo que el autor llama un "lenguaje de contrastes perspicuos" (*language of perspicuous contrast*):[260]

> In fact, it will almost always be the case that the adequate language in which we can understand another society is not our language of understanding, or theirs, but rather what one could call a language of perspicuous contrast. This would be a language in which we could formulate both their way of life and ours as alternative possibilities in relation to some human constants at work in both. It would be a language in which the possible human variations would be so formulated that both our form of life and theirs could be perspicuously described as alternative such variations. Such a language of contrast might show their language of understanding to be distorted or inadequate in some respects, or it might show ours to be so (in which case, we might find that understanding them leads to an alteration of our self-understanding, and hence our form of life – a far from unknown process in history); or it might show both be so.
>
> This notion of a language of perspicuous contrast is obviously very close to Gadamer's conception of the 'fusion of horizons' and owes a great deal to it. (Taylor 1985b, 125-126)[261]

[260] Hung (2017, 556-557) ilustra la necesidad de dar este paso al comparar la propuesta de Taylor y Habermas para el discurso religioso en la esfera pública. Allí puede observarse que le exigencia de Habermas de que los argumentos religiosos se traduzcan a un lenguaje secular para poder ser tenidos en cuenta impone una carga indebida sobre una forma de discurso en favor de la otra. Adicionalmente –y este es el punto más importante para nosotros–, la traducción unilateral necesariamente distorsionaría y haría perder fuerza de convicción a los argumentos religiosos. Esta misma distorsión es el riesgo etnocéntrico que se corre al intentar explicar una cultura en los términos nativos de otra. También Vanheeswijck (2016) sostiene que el proceso de fusión de horizontes sirve tanto para el diálogo interreligioso y entre creyentes y ateos como entre culturas temporal o espacialmente más lejanas.

[261] Aunque en este pasaje Taylor trata el concepto de lenguaje de contrastes perspicuos como una idea distinta de la de fusión de horizontes, más adelante –en los trabajos que citaremos a continuación– el uso de ambos se superpone hasta prácticamente identificarse. En un sentido literal, la diferencia consistiría en que el contrastivo parece ser un "tercer lenguaje", ni el propio ni el ajeno, mientras que en la fusión de horizontes sólo parecen estar presentes los dos esquemas originales, que son los que llegan a ampliarse a través de la fusión. Teniendo en cuenta el modo en que Taylor describe el proceso de fusión, esta distancia se acorta enormemente: en su modelo, uno necesariamente parte del propio marco cultural, lo

Aunque las reflexiones del filósofo canadiense sobre los rasgos de una comprensión hermenéutica de otras culturas son numerosas a lo largo de toda su producción, mencionemos aquí solamente dos ensayos notables en los que desarrolla este tema: *Comparison, History, Truth* y *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes*. En ambos textos expresa su oposición al modelo epistemológico naturalista, que trata a las acciones humanas como objetos independientes, descriptibles desde una perspectiva puramente neutral ("desde ningún lado") y pretendiendo hallar leyes universales. Sin embargo, las realidades humanas no son susceptibles de este tipo de conocimiento, dada la mediación cultural constitutiva de los significados y fuente constante de innovación.

Por el contrario, el proceso de fusión de horizontes que propone no implica "salir" de nuestro propio entendimiento original para adoptar un punto de vista superior, sino articular lo más plenamente posible nuestros propios presupuestos implícitos y reconocer sus limitaciones, desnaturalizando aquello que aceptábamos acríticamente como dado.[262] Ello me permite comprender al otro de una manera más auténtica, en lo que tiene de diferente a mí, y reconocer mi propia perspectiva como una más entre otras. De allí que la fusión de horizontes, como su nombre indica, también transforma la propia posición del observador[263] –que sería mejor llamado interlocutor, dado el modelo de la conversación–, ampliando su entendimiento al incorporarle nuevas posibilidades, antes inexistentes. Esta bilateralidad del contacto también supone que el proceso se dará

---

cual sería inevitable, pero luego del encuentro y fusión con otro, éste se enriquece y transforma parcialmente. De este modo, los tres elementos de la primera formulación (lenguaje propio, ajeno y tercer lenguaje contrastivo) resultan identificables también en la formulación posterior (lenguaje propio original, lenguaje ajeno, y leguaje propio enriquecido con el ajeno tras la fusión). Lo que los dos planteos alternativos sí revelan, más que una contradicción o alteración teórica, es que esta no es la única forma en que se ha interpretado la propuesta gadameriana. Veremos algunas críticas al respecto sobre el final de este apartado.

[262] Este es otro de los factores que conspiran para hacernos incurrir en el etnocentrismo: nuestra propia cultura liberal moderna es una notablemente poco articulada respecto de muchos de sus propios presupuestos filosóficos y morales –crítica que ya hemos visto en reiteradas oportunidades a lo largo de los capítulos anteriores–, lo cual exige un esfuerzo por salir imaginativamente del marco conceptual o trasfondo inarticulado (Taylor 2007, 549). Este requisito es muy similar al que enunciáramos en el caso de MacIntyre; ver el apartado 7.1.3.

[263] En esto, la noción de horizontes gadameriana que el autor emplea presenta una similitud con las tradiciones macintyreanas, por cuanto en ambos casos se trata de realidad dinámicas, que evolucionan y cambian en el tiempo y, en gran medida, a partir de su contacto con otras (Taylor 2011, 32-33). Al mismo tiempo, la tradición del filósofo escocés podría parecer un poco más limitada en cuanto a su adaptabilidad, dada la exigencia definitoria de un sistema de principios y criterios mayormente coherente. Trataremos este punto en la tercera sección de este capítulo.

de una forma distinta en cada oportunidad, dependiendo de la particularidad de quienes tomen parte en él.

El modelo propuesto no sólo se opone a la epistemología naturalista, sino que también contrasta con otras actitudes frente a la diversidad cultural. Por una parte, se distingue de la tesis de la "incorregibilidad" postulada, entre otros, por Winch, quien afirma que los esquemas conceptuales son irreductibles e idiosincráticos, por lo que no hay posibilidad de verdadera evaluación de un esquema determinado, ya que comprenderlo es equivalente a incorporar los criterios de racionalidad con los que se maneja y justifica. Pero también discute con Davidson, quien niega la distinción entre esquemas y mundo, apoyando la comprensión del otro en el "principio de caridad", que indica que debo tratarlo como un agente racional e inteligible; en otras palabras, la ininteligibilidad total de otra cultura es algo imposible. Taylor coincide con éste último en la intención de atacar el modelo epistemológico representacional, pero le reprocha que olvida la importancia de los esquemas conceptuales para explicar las dificultades de traducción y comprensión; estas diferencias sí existen y no pueden simplemente ser negadas a partir de una presunción de traducibilidad total entre culturas. El peligro de Davidson es que suponer que ya podemos hacer inteligible al otro a la luz de nuestro propio lenguaje abre la posibilidad a la distorsión etnocéntrica. En cambio, la formulación de Gadamer permite que los horizontes se transformen, amplíen y lleguen a coincidir (Taylor y Dreyfus 2015, 115).

Descartadas estas alternativas, se sigue una consecuencia vital para nuestra presente discusión. En la propuesta de la fusión de horizontes tayloreana todavía se puede evaluar y comparar la superioridad racional de las interpretaciones o articulaciones significativas, y esto de dos maneras distintas. La primera es que, al menos en la lectura que este autor hace de Gadamer, este modelo de comprensión del otro no excluye los juicios de verdad, sino que los presupone. Nuestra explicación de las ideas y prácticas del otro están parcialmente determinadas por nuestra propia noción de la realidad. Por lo tanto, una caracterización no distorsiva del otro debe ser compatible con que ellos estén equivocados sobre algún aspecto de la realidad (Taylor 1995a, 155).

En segundo lugar, dado que el resultado que se persigue no es una descripción externa, desde la racionalidad desvinculada, sino una caracterización no distorsiva del otro, será superior aquella explicación o punto de vista que logre abarcar e incorporar dentro de sí a la mayor cantidad de culturas de una manera fidedigna.

> They [the accounts] can be more or less comprehensive in a new sense; not depending on how much detail and coverage they offer of the object studied, but rather on their taking in and making mutually comprehensive a wider band of perspectives. The more comprehensive account in this sense fuses more horizons.
>
> The ideal of the most comprehensive account possible ought in a sense to take the place of the old goal of a point-of-view-less nomothetical science that grasps all humanity under one set of explanatory laws. Instead we substitute the ideal languages that allow for the maximum mutual comprehension between different languages and cultures across history. Of course, this is a goal that can in the nature of things never be integrally realized. Even if, *per impossibile*, we might have achieved an understanding to which all cultures to date might sign on, this could not possibly pre-empt future cultural change, which would require the process of fusion to start over again.
>
> But it is nevertheless an important ideal both epistemically and humanly: epistemically, because the more comprehensive account would tell more about human beings and their possibilities; humanly, because the language would allow more human beings to understand each other and to come to undistorted understandings. (Taylor 2011, 32, itálica en el original; cfr. 1995a, 151)

Estos dos sentidos de la superioridad de una interpretación o explicación intercultural reproducen la misma tensión que hemos percibido a lo largo de toda la exposición de la teoría de Taylor entre una metafísica y epistemología realista, donde ciertas articulaciones sencillamente pueden ser tenidas como más o menos verdaderas o falsas, y su insistencia en la pluralidad de manifestaciones de la condición humana en virtud de la diversidad cultural, las cuales pueden expresar y desarrollar diferentes potencialidades o dimensiones del ser humano. Como regla, el autor rechaza la salida relativista: no se trata aquí de una misma proposición, que adquiere diferentes valores de verdad según la perspectiva; las diferentes explicaciones o articulaciones culturales tienen que ser vistas como realizando preguntas distintas sobre el mismo objeto – lo que conduce, desde luego, a respuestas disímiles.

En consecuencia, en esta empresa comparativa de comprensión no distorsiva del otro es necesario reconocer el valor de los bienes de la otra cultura. Esto no impide hacer juicios entre los diferentes bienes –los que nosotros mismos ya valorábamos y los que ahora identificamos dentro de nuestro horizonte, a partir del contacto–, eligiendo entre ellos o intentando encontrar formas de recuperar aquellos que hemos perdido (por ejemplo, en las transiciones históricas pasadas), balancearlos o combinarlos de nuevas formas. No obstante, esta tarea trae aparejado un costo identitario. No es algo sencillo, ya que, al ampliar nuestro horizonte significativo y moral mediante la fusión con

otro(s), aspectos importantes de lo que hasta ahora nos orientaba y definía puede verse relativizado y puesto en cuestión. Esta dificultad es una de las motivaciones detrás de las actitudes etnocéntricas e imperialistas, que simplemente buscan imponer el propio esquema conceptual sobre la cultura extraña, y para poder llevar adelante el proceso se hace necesaria una actitud personal de "apertura" –en términos de Gadamer que Taylor hace suyos–, es decir, una disposición a aceptar voluntariamente otras formas distintas de ser humano (Taylor 2011, 36-38; Cuchumbé Holguín 2012).

Recapitulando lo dicho hasta aquí, la comprensión de otras culturas no puede darse a partir de un abordaje neutral y desvinculado, sino que es siempre comparativa y requiere expresarse en un lenguaje de contrastes perspicuos, que permita manifestar la particularidad de cada esquema conceptual y reconocer la verdadera diferencia entre los interlocutores. Ello permitirá una fusión de horizontes, en la medida que seamos capaces de incorporar dentro de nuestro propio esquema las perspectivas, significados y valoraciones del otro, entendiéndolos como una forma distinta de aprehender el mundo y responder a la condición humana común. La fusión de horizontes permite ganar en comprehensión y así, una teoría, explicación o perspectiva será superior en cuanto logre ser más abarcadora e incorporar dentro de sí la mayor cantidad de puntos de vista diversos. Pero al mismo tiempo ello no supone simplemente admitir sin más la igual racionalidad y verdad de toda proposición expresada por cualquier cultura, sino que –pese a una presunción a favor de su valor global–[264] es posible señalar interpretaciones o articulaciones simplemente falsas (en cuanto no correspondientes a la realidad), así como identificar bienes múltiples que, sin ser falsos ni despreciables, generen dilemas

[264] Al exponer su teoría de la política del reconocimiento en el apartado 4.2.4, vimos que llegaba a la conclusión de que, aunque no se puede asumir apriorísticamente el igual valor de toda cultura, sí se puede defender la obligación moral de presuponer que una cultura que haya durado un período prolongado de tiempo para muchas personas puede tener algo valioso. Luego, debemos aproximarnos a ella abiertos a la posibilidad de encontrar bienes e interpretaciones apreciables, aunque también haya otros reprobables o falsos. Ahora podemos complementar aquella exposición añadiendo que este trabajo de comprensión y comparación será precisamente del tipo de la fusión de horizontes que venimos exponiendo.

Abbey (2000, 141), siguiendo a Wolf (1994, 79) nota que aquí conviven dos justificaciones de distinto orden: por un lado, el reconocimiento que toda cultura merece, puesto que no concedérselo causaría un daño; pero por otro, el universalista de si una cultura tiene algo para decir a todos los seres humanos (algo verdadero, agregamos nosotros con cierto espíritu tayloreano). Es verdad que estos dos criterios no son idénticos y pueden entrar en conflicto. El primero exige la presunción de valor, pero el segundo puede terminar por negarla una vez realizado el juicio. Es decir, podría llegarse lógicamente, tras un análisis –en el mejor de los casos– no etnocéntrico ni distorsivo, a la conclusión de que una proporción mayoritaria de determinado esquema cultural debe ser rechazado por incorrecto o moralmente reprobable. Lo cierto es que Taylor suele ignorar esta alternativa –aunque sí menciona la posibilidad de rechazar partes del horizonte ajeno–, pero representa una situación clave para su teoría. Volveremos sobre ello en la última sección.

morales al entrar en tensión con aquellos que nosotros ya reconocíamos en nuestra propia cultura de origen.[265]

Ahora bien, hasta aquí nuestra exposición del proceso de fusión de horizontes podría leerse como una operación puramente intelectual, pero esto sería un craso error. En los capítulos 3 y 4 resaltamos la estrecha unión entre ideas, significados e interpretaciones, por un lado, y práctica social e históricamente situada, por el otro, presente en los dos filósofos bajo análisis.

> This is because, to understand the articulating use, we have to see the term within the context. This context is made up both of the horizon of concerns which is further articulated by the term in question, and also by the practices connected with them. The practices are an inseparable part of the horizon, not only because the concerns will have to do with certain practices (…); but also because some concerns are most fully expressed in social practices and institutions, those precisely which lack some explicit articulation of the values involved. When this is so, the horizon of concern may be defined in the practice itself, and the pattern of right and wrong, violation and compliance which it defines. Implicit in our social practices are conceptions of the subject, and such values as freedom, individual inviolability, and so on. We in our society are less attentive to this fact, because we also have theoretical articulations of these values. (Taylor 1985a, 280)

En *Retrieving Realism*, escrito treinta años más tarde, Taylor continúa defendiendo la misma idea. Dado que, siguiendo a Wittgenstein, el lenguaje está enmarcado en sus juegos y éstos a su vez en una forma de vida total, la inconmensurabilidad cultural no puede ser tratada como simple intraducibilidad conceptual. Esos conceptos y significados que nos son extraños son constitutivos de prácticas e instituciones particulares. El peligro que subyace es el de no captar el sentido o propósito de la práctica ajena, es decir, la forma de vivir esa dimensión de lo humano en la otra cultura (Taylor y Dreyfus 2015, 123-125). A la inversa, también es cierto que nosotros mismos estamos marcados por la cultura y prácticas en que estamos inmersos. El lenguaje y modos de experiencias disponibles a cada uno depende de su contexto social, y sólo es posible trascenderlo apoyándose en él (Taylor 2007, 148).

Indicamos más arriba que el modelo de fusión de horizontes no es universalista, en cuanto su resultado no puede ser el de leyes generales o un conocimiento total y abstracto; pero lo mismo sucede si consideramos el punto de partida. Por su carácter

[265] También se puede consultar la concisa y clara exposición de Abbey (2000, 161-164) y Smith (2002, 128-138) sobre el proceso de fusión de horizontes, así como la más extensa y detallada que ofrece Bellomo (2011, 193-204 y 243-258).

esencialmente contrastivo, siempre implica aproximarme al otro para identificar las similitudes y diferencias entre nuestras respectivas culturas; luego, la referencia a los puntos de vista y modos de vida particulares que está siendo comparados es insoslayable. Pero los seres humanos, por nuestra naturaleza lingüística siempre conservamos la posibilidad de aprender otro idioma/cultura. Es decir que, aunque mi identidad está indudablemente marcada por la cultura en la que me formo, nunca pierdo la capacidad (potencial, aunque pueda verse frustrada en la práctica) de adquirir los significados y comprensiones propias de otra. En tanto todos estamos respondiendo de maneras distintas a un mismo contacto con el mundo y con la propia condición humana, siempre es posible lograr algún grado de comprensión mutua (Taylor y Dreyfus 2015, 128-29).

Así, podemos distinguir analíticamente dos pasos internos al proceso:

> Of course, mutual understanding in this sense doesn't yet amount to a "fusion of horizons" in Gadamer's sense. I can learn a foreign language, or learn to find my feet in another culture, without being able to translate from that language, or explain that culture to my compatriots. Being bilingual or bicultural is one thing, but being able to calibrate one of our languages or cultures on the other is quite another. To say that languages are incommensurable is to say that many things said in one can't be translated into the other. Just the fact that I have learned both doesn't stop them from being so.
>
> What Gadamer understood as "fusion" is a further stage, where we came to be able to situate one set of human meanings in relation to the other, where we can elaborate a common set of terms in which the different fundamental options of each can be related to the other. In the process, we extend our original home languages, enrich their vocabulary, enlarge their gamut of reference points, so that they become capable of carrying this wider understanding. (Taylor y Dreyfus 2015, 129)

La teoría que venimos exponiendo, como es de esperarse, recibió un número de críticas. Bohman y Kelly (1996, 85-86) observan que, en la formulación de Taylor, estos puntos de encuentro entre culturas todavía descansan sobre el presupuesto de que existen "constantes humanas" (Taylor 1985b, 125) o una "misma naturaleza humana" (Taylor y Dreyfus 2015, 128-129) que cada lenguaje intenta articular a su modo y sin lograr nunca hacerlo plena o exhaustivamente. La objeción de dichos autores consiste en que, al apoyarse sobre estas nociones metafísicas y esencialistas, el filósofo no puede ofrecer criterios claros para realizar los juicios entre culturas, ya que se presume que

cualquier cultura será mejor que las otras en desarrollar y realizar algun aspecto de nuestra naturaleza.

El argumento, en rigor, puede diseccionarse en dos proposiciones distinguibles, aunque los propios autores no lo hagan. Por un lado, es evidente que parten de una actitud negativa hacia la posibilidad de establecer características humanas constantes o universales. Ya hemos desarrollado la concepción metafísica y antropológica de Taylor al respecto en los capítulos 2 y 3; por el momento, baste indicar que Taylor efectivamente considera que existen tales cualidades, aunque, como observa Smith (2006, 134), éstas –el ser agentes encarnados, la inevitabilidad de las evaluaciones fuertes, nuestra identidad social, etc.– con relativamente mínimas y pueden sostenerse racionalmente, sin ser problemáticas para la teoría. Pero esto no resuelve completamente la segunda objeción: en efecto, si cada cultura prioriza ciertos aspectos de nuestra naturaleza –o, lo que es lo mismo, ciertos bienes legítimos–, puede darse la situación de que sea imposible declarar la superioridad racional de una perspectiva sobre otra. Es fácil advertir que aquí nos encontramos frente a la misma crítica que MacIntyre le hiciera a Taylor, acerca de que su sistema carece de criterios para la opción entre bienes. Tal como analizamos en la sección 3.3[266] –y sobre lo que volveremos en la sección final de este capítulo–, esta es una pregunta para la que el pensador canadiense no tiene una respuesta sencilla ni directa. Pero lo que sí podemos indicar ahora es que la crítica de Bohman y Kelly pierde de vista el carácter transformador que el proceso de fusión de horizontes tiene sobre los participantes. Como se pudo ver en las páginas precedentes, al discutir los dos sentidos en que se puede seguir hablando de superioridad de una explicación o perspectiva sobre otra en este modelo, más allá de que la posibilidad de tachar algunos elementos o interpretaciones de una o ambas culturas como simplemente falsos o equivocados, también se las puede evaluar por su mayor o menor comprehensión. En consecuencia, aunque dos culturas particulares realicen prioritariamente aspectos distintos de nuestra naturaleza humana común, seguirá siendo cierto que una posición enriquecida tras haber atravesado la fusión de horizontes (en tantas ocasiones como sea posible) será superior a las posiciones previas al proceso, en cuanto al menos podrá reconocer dentro de sí un espectro mayor de bienes y posibilidades de realización humana.[267]

---

[266] Ver especialmente la nota 121 de ese capítulo.

[267] La misma respuesta se le podría oponer a Levy (2000, 58-59), quien observa críticamente que la superioridad de una cultura sobre otra será, por lo tanto, siempre dimensional y nunca global, lo cual

Esta misma observación respecto del carácter transformador –y, por eso mismo, costoso– de la fusión de horizontes para quienes la emprenden también permite responder a otra acusación que Smith (2006, 135-137; cfr. Palma 2014, 44-6) recoge: la de que el modelo todavía conserva un cierto etnocentrismo implícito al intentar hacer familiar aquello que hay de extraño en la cultura ajena, con lo que la fusión estaría basada primariamente en el lenguaje nativo del intérprete. Es casi superfluo repetir que, por una parte, no puede haber otro punto de partida que ese, dado que el acceso al otro debe estar mediado necesariamente por el contraste con mi propio horizonte o trasfondo de significados original –es imposible pararse fuera de todo esquema conceptual al considerar las opciones–; por otro lado, el costo identitario de abrirse al reconocer las posibilidades que el otro encarna y relativizar parcialmente mi propia cultura es suficientemente reconocida por Taylor.[268]

Una crítica similar a las que venimos viendo se le ha hecho desde posturas cosmopolitas (Benhabib, Appiah), que entienden que en su proyecto el autor todavía mantiene una unidad de identidad colectiva por parte de cada interlocutor, lo cual podría resultar limitante para los individuos. Nuevamente, la respuesta pasa por el nivel de la ontología: en cuanto seres sociales, cuya identidad se configura a partir de una serie de auto-interpretaciones derivadas de un trasfondo compartido de significados, sería imposible que los interlocutores interculturales no estuvieran marcados por esa pertenencia. Dicho eso, lo cierto es que Taylor exhibe una marcada sensibilidad al reconocimiento de la diferencia, tanto en el plano de los reclamos colectivos como en el de la autenticidad personal, que son dos dimensiones ineludibles de cualquier vida humana real (Ospina Muñoz 2017a, 74-79; Lehman 2006; Gracia Calandin 2010a).

---

conduciría en última instancia al relativismo que Taylor se esfuerza por rechazar. No cabe duda de que el filósofo canadiense deja abierta la posibilidad de que, en algunos casos al menos, una cultura no pueda demostrarse globalmente superior. Nunca se puede cerrar completamente la puerta al relativismo – algo, por lo demás, que también MacIntyre admite. Pero esto no significa que esta sea la situación normal ni que debamos asumirla a priori; a los dos autores les interesa más demostrar la factibilidad de un juicio racional que sugerir un método infalible y estandarizado que la produzca en todos los casos; lo cual sería, en última instancia, imposible por la misma naturaleza del argumento. En definitiva, Taylor parece creer que una perspectiva que reconozca más bienes y una mayor cantidad de dimensiones de la vida humana, así como diversos modos de realizarla, será más rica y, por lo tanto, superior.

[268] Esta misma respuesta se puede ofrecer al planteo de Catoggio (2009, 94-95), quien encuentra que ya en la obra de Gadamer, de quien Taylor toma buena parte de su modelo, existe cierta ambigüedad: la fusión de horizontes podría ser interpretada al modo hegeliano, como un momento del desarrollo de una misma y única tradición, que pasa a comprenderse a sí misma de un modo más acabado. El autor observa que Taylor no aborda este problema, sino que simplemente lo omite, tratando a los interlocutores como sujetos legítimamente diferentes y que deben exhibir apertura a la alteridad. Por lo demás, la posición metafísica del filósofo canadiense –ella misma no exenta de ambigüedades– ya fue presentada en el capítulo 2.

7.2.3 La racionalidad práctica y la superioridad de las interpretaciones

Tal como expusiéramos en el capítulo 3, la descripción que Taylor hace de la racionalidad práctica es uno fundamentalmente comparativo, capaz de determinar entre dos bienes o, en el caso que nos interesa, entre dos interpretaciones o articulaciones rivales. Abbey (2000, 166) entiende esta idea de racionalidad práctica como una alternativa y un complemento al modelo de fusión de horizontes analizado en el apartado anterior (que atribuye a las ciencias sociales, en el mejor de los casos): "whereas a fusion of horizons can result in a more perspicacious appreciation of the differences between the interlocutors, the goal of practical reason is to reach agreement between disputing positions". Sin embargo, en el curso de este apartado intentaremos mostrar que, aunque analíticamente distinguibles, estos dos procesos se superponen parcialmente y pueden darse en el curso de la misma dinámica de encuentro y conversación intercultural.

Intentando no abundar innecesariamente sobre lo ya expuesto en el apartado 3.2.3, al que remitimos, sí resulta importante señalar aquí que ya en varios de los ensayos compilados en 1985 el filósofo presentaba un modelo de racionalidad que permitía reconocer la superioridad o inferioridad de dos articulaciones de nuestra experiencia.

A nivel individual, esto supone admitir que nuestras evaluaciones fuertes y las expresiones de nuestra propia identidad, así como de las acciones, creencias e intenciones de los demás, son susceptibles de re-evaluación y pueden ser modificadas. Dos explicaciones pueden ser más o menos fieles a nuestra experiencia y a la realidad (volveremos sobre la ambigüedad del punto de referencia en breve). Pero para que ello sea reconocible el tipo de argumentación deberá ser *ad hominem*, apoyándose en aquello que el interlocutor ya acepta y construyendo en base a su propia capacidad de articulación de su horizonte moral o significativo. Así, la superioridad racional de una explicación estará dada porque logramos percibirla como una explicación más clara o perspicua de la que teníamos hasta el momento. En *Sources of the Self*, el autor puntualiza el criterio:

> Practical reasoning, as I have argued elsewhere, is a reasoning in transitions. It aims to establish, not that some position is correct absolutely, but rather that some position is superior to some other. It is concerned, covertly or openly, implicitly or explicitly, with comparative propositions. We show one of these comparative claims to be well founded when we can show that

> the move from A to B constitutes a gain epistemically. This is something we do when we show, for instance, that we get from A to B by identifying and resolving a contradiction in A or a confusion which A relied on, or by acknowledging the importance of some factor which A screened out, or something of the sort. The argument fixes on the nature of the transition from A to B. The nerve of the rational proof consists in showing that this transition is an error-reducing one. (Taylor 1989, 72)

Y el mismo argumento aparece desarrollado en profundidad en el ensayo *Explanation and Practical Reason*. Allí, además, reconoce explícitamente la deuda de esta estructura de comparación racional entre explicaciones con el modelo kuhneano y –más importante incluso para nuestra investigación– con el uso que MacIntyre, a quien cita con aprobación, hace de dichas discusiones epistemológicas en su *Epistemological Crises…* (Taylor 1995, 42).

Tal como lo venimos exponiendo, el argumento parece referirse a la ganancia epistémica que un individuo puede reconocer en la transición de una interpretación a otra. Sin embargo, del mismo modo que MacIntyre, partiendo de la apelación a la narrativa biográfica la lógica se puede extrapolar al nivel de la comparación entre tradiciones o marcos teóricos más generales. Y allí el procedimiento de comparación se hace todavía más claramente afín al propuesto por el filósofo escocés, derivado del modelo de Kuhn, Lakatos y sus interlocutores.[269]

"The superiority of one position over another will thus consist in this, that from the more adequate position one can understand one's own stand and that of one's opponent, but not the other way around" (Taylor 1985b, 53). La misma idea se repite en varios otros pasajes de obras distintas (Taylor 1985a, 4; 1995, 43-44; Taylor y Dreyfus 2015, 140-144) y Taylor se refiere directamente a ella en su respuesta a los comentarios de MacIntyre sobre *Sources of the Self*, donde nuevamente indica que su concepción está en buena medida derivada de la del pensador escocés (Taylor 1994c, 205-206).[270]

---

[269] "To say that these are 'constructions' is not to say that the issues here are unarbitrable by reason; that is a 'post-modern' fallacy; but their arbitration is much more complicated, like that between Kuhnian paradigms, and also involves issues of hermeneutical adequacy" (Taylor 2007, 565). Si bien en el pasaje citado el autor se refiere a las diferentes narrativas del advenimiento de la secularidad, pero el mismo criterio de arbitraje racional es extensible a otras teorías e interpretaciones de la realidad humana.

[270] Sobre el desacuerdo entre ambos en este punto, ver la nota 121 en el capítulo 3. Con la presente exposición en mente, ahora debería ser todavía más evidente la cercanía entre las posiciones y la especificidad del desacuerdo. En efecto, Taylor está en lo correcto al señalar, sorprendido, que su propia concepción de la racionalidad práctica coincide en lo sustancial con la macintyreana. Lo que los separa es que para él esta racionalidad práctica todavía puede concluir en la admisión de una pluralidad de bienes inconmensurables, entre los cuales la decisión pasaría a ser dilemática, mientras que MacIntyre excluye

En *Explanation and Practical Reason* el autor intenta introducir distinciones analíticas más profundas y precisas que las que hemos visto en la exposición de MacIntyre. A lo largo del ensayo identifica tres formas que un razonamiento práctico para la mediación racional no fundacionalista entre dos puntos de vista o perspectivas teóricas puede adoptar. El primero, que asocia explícitamente al filósofo escocés, sería el caso que ya hemos analizado del pasaje de la física aristotélica a la galileana, donde una se muestra superior al lograr resolver las anomalías que la primera enfrentaba y también permite explicar por qué la teoría rival, en el curso de su desarrollo histórico, había necesariamente de caer en esas dificultades insuperables. Pero a este primer modo, Taylor añade un segundo, que considera más radicalmente separado del modelo fundacionalista. En el primer caso, todavía existía un criterio, en cuanto se podía comparar el desempeño de ambas teorías en su capacidad para explicar los fenómenos del movimiento. Pero el paradigma científico moderno también podría considerarse apelando a criterios de validación diferentes del antiguo; donde éste buscaba descubrir el lugar del hombre y de cada ser en un orden significativo, aquél tiene como principal objetivo el control técnico de la naturaleza. Los criterios son inconmensurables, y cada uno puede salir reivindicado a la luz de sus propios estándares. La respuesta del filósofo, en este caso, es muy similar a la del primer modo: el modelo o paradigma antiguo no podía sino reconocer el valor o relevancia del tipo de avances que la ciencia moderna habilitó. La idea aquí es que no se apela a un mismo objeto que los dos pretenden estar abordando, sino a presupuestos y valores que el otro comparte, pero que permanecen implícitos e inarticulados. Si se logra demostrar que una teoría muestra un avance importante incluso a la luz de ciertos presupuestos no reconocidos de la otra, la inconmensurabilidad se reduce y puede hablarse de superioridad racional (Taylor 1995a, 43-50).

Finalmente, hay una tercera vía, donde lo que muestra la superioridad de la nueva posición es la confianza que tenemos en el que movimiento de la transición fue de reducción de error. Confiamos en que ahora hemos alcanzado una comprensión más clara, eliminando confusiones, errores o distorsiones presentes en el caso anterior. La evaluación no será en función de sus resultados, sino que la teoría o interpretación se justifica en virtud de cómo llegamos hasta ella. Este es un tipo de argumento que ya

esa opción. A nivel de teorías o explicaciones, antes que bienes, esto se entremezcla con el rechazo general del escocés hacia la Modernidad y su aceptación crítica por parte del canadiense.

hemos mencionado más arriba y que suele ejemplificarse biográficamente, pero el autor sostiene que es igualmente válido a nivel interpersonal (Taylor 1995a, 51-53).[271]

Más allá de la presentación esquemática, lo que los tres modos argumentales propuestos tienen en común es que en todos ellos se trata de concebir la evaluación racionalidad entre interpretaciones o teorías a través de un movimiento de transición percibido como una ganancia epistémica, antes que por apelación a criterios externos, impersonales y universales. Ninguna posición puede declararse racional *per se* al modo fundacionalista, sino que en todos los casos su racionalidad vendrá derivada de la comparación con sus rivales e incorporando criterios o estándares internos a cada una (por su modalidad *ad hominem*), en un primer momento inconmensurables (Smith 2002, 102-107).

En la caracterización de la racionalidad práctica que venimos exponiendo, no obstante, persiste cierta ambigüedad derivada de la propia posición metafísica del autor. En algunos casos, al mencionar que una interpretación puede mostrarse superior a otra, Taylor hace referencia a que será preferible aquella que revele más perspicuamente la realidad (Taylor y Dreyfus 2015, 144), mientras que en otros, aquello a lo cual se muestra más fiel una teoría es al trasfondo y horizonte moral del agente que articula (1985a, 40-42). Enfatizando la dimensión del autoconocimiento y articulación identitaria, Ospina (2017a, 304) entiende que en este tipo de argumentación la transición "no se ve como una ganancia, como en el caso de las argumentaciones apodícticas (comparativas o decisivas), que dicen cómo es el mundo pero no cómo debería ser, sino como un crecimiento moral".

Desde una consideración más amplia, Bellomo (2011, 202-204) reconoce la complejidad de la posición de Taylor, que combina dos dimensiones indisociables: una receptiva y una creativa. Ambas se entrelazan tanto en la aprehensión y manifestación expresiva de la realidad objetiva externa como de nuestro propio horizonte moral, el

[271] Es importante indicar que, si bien Taylor cita expresamente a MacIntyre a la hora de exponer el primer tipo de argumento, el autor escocés perfectamente podría admitir las tres variantes propuestas. Es más, de algún modo todas estas posibilidades ya están contenidas en la teoría macintyreana, aunque sin la misma distinción analítica. Es verdad que en *Epistemological Crises…* éste se concentra en la primera versión de Taylor, una comparación en función de la capacidad de explicar superar las dificultades y limitaciones de otra tradición apelando a sus propios criterios explícitos y articulados de éxito. Pero la segunda variante tayloreana también es abordada frecuentemente por MacIntyre, dada su insistencia en la inconmensurabilidad de los criterios de racionalidad y la necesidad de introducirse imaginativamente en la posición rival e intentar comprender desde ese punto de vista lo que constituiría un avance. Por último, la tercera versión (la capacidad de esclarecer la propia autointerpretación biográfica a partir de una transición percibida como reductora del error y la confusión, transformándome uno mismo en el proceso) figura más prominentemente en sus últimos trabajos, como *Ethics in the Conflicts of Modernity* (ver los apartados 7.1.3 y 5.1.1).

cual puede articularse más o menos auténtica o distorsivamente. El diálogo y la comparación entre descripciones e interpretaciones diversas puede contribuir a aproximarnos a la verdad en ambos ámbitos, en cuanto nos obligan a tomar distancia de nuestra posición previa y a considerar la mayor o menor fidelidad que la versión rival (o alguno de sus elementos) presenta respecto del mundo y de mi propia experiencia significativa, valorativa y emotiva.

En efecto, las últimas obras de Taylor parecen confirmar la lectura de Bellomo.[272] Especialmente la noción de un realismo robusto plural (Taylor y Dreyfus 2015, 159-160) admite perfectamente la posibilidad de diversas descripciones de la realidad, inconmensurables entre sí, que sin embargo sean todas ellas verdaderas. Los propios autores lo ejemplifican en ese lugar con la narración de Dostoyevski en *Los Hermanos Karamazov*, donde ilustra, entre otras cosas, cómo una descripción existencial cristiana de la vida y condición humana no necesita entrar en conflicto con las leyes de la física y la química. Otro tanto se puede apreciar en *The Language Animal*, donde sostiene que en el estudio y comprensión de cualquier cultura se entrelazan las dos lógicas semánticas, designativa y constitutiva, ninguna de las cuales puede ser descartada (Taylor 2016a, 255).[273]

Por último, resta considerar en qué medida los tres procedimientos aparentemente alternativos expuestos en esta sección –consenso superpuesto, fusión de horizontes y racionalidad práctica– se vinculan entre sí. En nuestra opinión no puede haber una demarcación precisa de ámbitos, sino que todos ellos pueden considerarse formando parte de un mismo gran proceso de diálogo intercultural. En este sentido, es cierto que la fusión de horizontes parece enfatizar, como señalaba Abbey, el objetivo del reconocimiento de la diferencia, mientras que la racionalidad práctica hace lo propio

[272] Aunque, mucho antes, en *Sources of the Self*, el autor había enunciado lo que llama "*best account principle*" o "principio BA". Con esto se refería a la necesidad de que cualquier explicación o articulación de la realidad incorporara los términos a los cuales los seres humanos no pueden sino apelar para dar cuenta de sus acciones y dar sentido a sus vidas (Taylor 1989, 56-58). Aunque el principio es enunciado en el curso de su ataque contra la epistemología naturalista y el no-realismo moral, argumentando que nuestras evaluaciones fuertes, en cuanto centrales a nuestra experiencia y autocomprensión moral, deben ser tratadas como reales y tenidas en cuenta como parte de cualquier explicación, el argumento también refuerza la idea de que una interpretación de la realidad puede ser considerada superior a otra en cuanto articule de manera más perspicua y menos distorsiva la experiencia del agente. Aquí también, la corrección o mayor verdad de una articulación combina la dimensión interpretativo-creativa y la descriptiva.

[273] Todo esto evidentemente deja traslucir la compleja posición metafísica realista de Taylor, que hemos analizado en el capítulo 2.

Otro punto de la misma obra donde se deja ver esta interrelación entre la percepción de los objetos externos independientes y las articulaciones auténticas de nuestra propia fenomenología moral es en las dos vías (indirecta o externa y directa o interna) a través de las cuales nuestras interpretaciones pueden ser desafiadas y corregidas. Éstas han sido analizadas en el apartado 2.2.3.

con el de alcanzar algún acuerdo o conclusión. Sin embargo, vimos ya cómo Taylor destaca que la fusión de horizontes es compatible con la afirmación de la falsedad o error de elementos más o menos importantes dentro de la perspectiva cultural ajena, y la versión más comprehensiva lograda tras la fusión, pretendería ser, también, racionalmente superior y por ende demandaría la adhesión de los interlocutores. Aunque es concebible que el fenómeno de desarrollar un lenguaje de contrastes perspicuos y extender consecuentemente los propios horizontes morales se dé por parte de uno solo de los sujetos intervinientes, la intención y el objetivo eventual es lograr el acuerdo y la comprensión mutua; en este proceso el otro no puede ser tratado como un objeto de estudio, sino como otro agente con intenciones, creencias e interpretaciones propias, que pueden impactar sobre nuestros propios objetivos en el curso de la conversación (Taylor 2011, 25).

Lo mismo se puede apreciar desde el otro lado, partiendo de la racionalidad práctica. Para que una descripción o articulación de la realidad se me aparezca como una ganancia epistémica, debo haberla ya comprendido e incorporado. La comparación es histórica y se apoya en la experiencia de la transición. Pero lograr comprender los matices significativos de una articulación distinta de la mía –especialmente si ésta se me ofrece desde una posición cultural extraña– requiere ya haber logrado (o estar en el proceso de) una fusión de horizontes que me la haga inteligible de una manera no distorsiva. Así, se puede apreciar el entrecruzamiento entre las dos caras del proceso: la necesidad de una manifestación perspicua de la diferencia cultural que me permita reconocer las alternativas que mi propia posición antropocéntrica previamente me ocultaba, pero que al mismo tiempo someta a juicio esa articulación alternativa –o, más exactamente, la nueva articulación que emerge de mi horizonte enriquecido tras la fusión– y determine si (y en qué medida, respecto de qué elementos o aspectos) la transición importa una ganancia epistémica.[274]

[274] Levy (2000, 53-56) encuentra que este es un defecto en la propuesta. Siendo que la superioridad de una posición sólo puede apreciarse luego de la transición, en la práctica el resultado es exactamente el mismo que habría esperado un relativista cultural acérrimo: puedo justificar la superioridad racional de la posición en la que me encuentro, pero no puedo ofrecer argumentos que resulten convincentes para el otro, aquel que todavía no realizó la transición y llegó a la misma posición que yo. Su crítica merece una respuesta más detallada.

En primer lugar, es efectivamente cierto que la superioridad de una posición sólo se comprende tras atravesar la transición y percibirla como reductora del error; pero esto es algo que Taylor no pretende negar. Justamente en eso consiste su rechazo del modelo fundacionalista de justificación y el carácter necesariamente histórico (a nivel cultural o biográfico) de cualquier razonamiento y argumentación. El error de Levy aquí consiste en asimilar este resultado a una aceptación del relativismo. Que el reconocimiento de la racionalidad esté acotado a tipos de argumento *ad hominem* que no puedan ser

Dentro de este complejo proceso de comprensión de la diversidad cultural también se debe incorporar el momento del consenso traslapado. Éste, que aparece en la exposición del filósofo como un objetivo de mínima, a ser consolidado y superado en la segunda instancia de la fusión de horizontes adquiere, de todos modos, una primacía práctica, por cuanto que la fusión se dé y que logremos efectivamente acordar una articulación compartida y superadora son siempre meras posibilidades, de ningún modo garantizadas por el proceso (Taylor y Dreyfus 2015, 163-164; Taylor 2016a, 310-311). Entonces, la propuesta práctica de Taylor incluirá un trabajo constante por lograr un consenso traslapado entre diferentes culturas en un número de áreas prácticas, lo cual ya requiere cierta apertura a las diferentes posibilidades de articulación que esas mismas prácticas encuentran en los respectivos marcos culturales, complementada en todo momento por la vocación a un trabajo de comprensión más completo a través de la comparación, con la esperanza de una eventual (pero contingente) fusión de horizontes y determinación racional de una articulación superadora (en cuanto reconocida como más verdadera por todas las partes involucradas).

7.3 Convergencias en torno a un modelo de diálogo intercultural

A partir de los expuesto en este capítulo y nutriéndonos de todo el marco teórico que hemos ido construyendo a lo largo de los precedentes, arribamos finalmente a la pregunta que ha guiado nuestra investigación: ¿cuál es el modo adecuado para llevar adelante un debate entre tradiciones o culturas rivales, si éste ha de ser fructífero? ¿Son los modelos propuestos por ambos filósofos compatibles y en qué medida?

Es evidente a esta altura que existe una gran cantidad de elementos y características compartidos entre ellos. Para comenzar, ambos rechazan terminantemente el fundacionalismo, es decir, el intento de alcanzar un punto de vista y un método que puedan describirse como verdaderamente universales y plenamente racionales, en

---

demostrados sin apelación a la experiencia y la historia no es lo mismo que afirmar que cualquier posición puede ser justificada sin mediación racional posible, que no existe ninguna evaluación racional. Lo que está ignorando es el potencial transformador de una o ambas posiciones que tiene el proceso.

Por otra parte, este autor destaca una consecuencia adicional importante del planteo tayloreano: que la mediación cultural será posible solamente si existe una relación de confianza mutua que motive la apertura a considerar la posición ajena (es decir, a fusionar horizontes); sin este elemento no-racional (en cuanto emotivo), el procedimiento fracasa. En esto estamos de acuerdo, y va en línea con la necesidad de ciertas cualidades de carácter o actitudinales, intelectuales y morales que hemos visto que tanto Taylor como MacIntyre exigen si el abordaje de una tradición o cultura ajena ha de ser fructífero.

función de los cuales toda otra perspectiva debe ser evaluada y juzgada, arrojando como resultado, en consecuencia, un set de principios, normas y descripciones incuestionables, evidentes y transhistóricamente válidos sobre los cuales todo el sistema intelectual podría construirse de manera sólida. Esta pretensión típica de algunos de los mayores pensadores y corrientes ilustrados se demuestra, según creen nuestros autores, injustificable y ficticia, escondiendo su carácter etnocéntrico y una falsa autoadscripción de infalibilidad. Así como este intento es fútil en el campo de la filosofía moral, también lo es para las ciencias sociales – quienes más vulnerables se vieron a dicho proyecto, por la atracción que el modelo de las ciencias naturales ejerció y ejerce sobre ellas.

Sin embargo, también coinciden los filósofos bajo análisis en afirmar que el rechazo del fundacionalismo no nos conduce necesariamente a caer en el relativismo, perspectivismo o emotivismo en materia de significados humanos y morales. El gran desafío que enfrentan, entonces, es el de encontrar una manera en que seamos capaces de evaluar racionalmente una o más posiciones y compararlas entre sí para sopesar cuál de ellas merece mi adhesión. Hemos visto que en los dos casos este método es básicamente contrastivo o comparativo. Dada la imposibilidad de demostrar en abstracto, con certeza apodíctica, tal como querría el fundacionalismo, el método siempre requiere partir de la propia situación original de los interlocutores, del esquema conceptual con la que ya se manejan y sus criterios de racionalidad específicos y particulares. No se puede probar la corrección final o total de esa cosmovisión, puesto que cualquier defensa descansará sobre la concepción de racionalidad y los estándares de justificación internos a la propia tradición o cultura, de los cuales no podemos, en principio, desentendernos. Por lo tanto, la única forma de justificación será la que emerja de la comparación: a través de ésta cada parte se somete al desafío de intentar comprender al otro, quien opera bajo un esquema conceptual distinto, extraño, y que por lo tanto pone en cuestión la adecuación de nuestra propia forma de explicarnos el mundo y la vida humana. Es sólo mediante la exposición a este tipo de comparaciones que una tradición puede reclamar para sí la adhesión racional de sus miembros. En este sentido, la cerrazón sobre uno mismo está fuera de cuestión para ambos autores. Taylor es explícito y claro respecto de la inevitabilidad del contacto multicultural en las sociedades modernas, que nos demandan insoslayablemente el reconocimiento de la presencia del otro y nos carga con la exigencia de encontrar una forma de lograr acuerdos y convivir. Pero también en el caso de MacIntyre, que *a priori* parece más

predispuesto hacia comunidades homogéneas y cohesionadas, el debate inter-tradicional es más que una mera posibilidad contingente; recordemos que para él este debate debe estar forzosamente presente en las universidades y en la propia comunidad –al menos, en este último caso, en el grado de reconocer la multiplicidad de opciones morales existentes–, y que es precisamente a través de la sucesión de estos encuentros en la historia que una tradición crece y se desarrolla, legitimándose a ojos de sus miembros.

En este punto emerge el problema principal para el modelo de deliberación racional inter-tradicional: la inconmensurabilidad. La imposibilidad de apelar a criterios universales implica que dos culturas o tradiciones no podrán apelar a ellas para mediar sus diferencias; todavía más, es posible que en un primer momento les resulte imposible comprenderse mutuamente – aunque puede haber una superficie mayor o menor de superposición o coincidencia. Es notable que tanto MacIntyre como Taylor recurran a la imagen del antropólogo que debe estudiar a una cultura extraña para ilustrar la situación del encuentro inter-tradicional (MacIntyre 1988, 374-376; 2006a, 72; Taylor 1985b, 134-151). El objetivo debe ser lograr comprender y explicar las acciones y concepciones del otro de una manera no distorsiva. En esa línea, ambos consideran y rechazan las respectivas respuestas de Winch y Davidson al problema. No se resignan, como Winch, a la intraducibilidad total; sumergirse en la cultura ajena, reconocer sus propias lógicas, objetivos y significados, no debería implicar aceptar automáticamente la validez de todos sus razonamientos y explicaciones, objetarán nuestros autores. Comprender debe ser compatible con la crítica y la identificación de errores, tanto respecto de la comprensión de la realidad como de las normas morales. A la inversa, no aceptan la posibilidad de una traducción plena que, por sí misma, ya permita comparar y supere la inconmensurabilidad, tal como pretende Davidson.

Es tan importante reconocer la discontinuidad entre los esquemas conceptuales diversos como encontrar una forma de salvar esa distancia. Los dos filósofos recurren a la idea del lenguaje para explicarlo. Cada tradición o cultura se expresa en un lenguaje que le es propio, que está marcado por los principios, concepciones antropológicas, estructuras argumentales y demás aspectos que configuran a la tradición que así se manifiesta. Entonces, en un sentido literal y también figurado,[275] el problema es uno de

[275] Figurado en cuanto no se trata de un problema exclusivamente lingüístico, sino que implica ser capaz de captar adecuadamente el sentido de prácticas, relaciones y actitudes muchas veces inarticuladas. Con todo, hemos visto cómo para Taylor todo esto de cualquier manera cae dentro del campo de lo lingüístico y no podría existir (o lo haría de una manera muy rudimentaria y notoriamente diferente) si no fuéramos animales con capacidad lingüística.

traducción. La superación de la inconmensurabilidad exige el aprendizaje efectivo de esos sentidos, modos y registros expresivos, presupuestos socio-contextuales, del mismo modo que el antropólogo aspira a convertirse en un nativo más, a lograr apreciar sus prácticas como si de un participante se tratara. Pero, aunque haya una enorme similitud en la identificación del objetivo, la explicación que cada uno ofrece del proceso ya nos presenta algunas diferencias.

En el caso de Taylor, el recurso indispensable que estamos llamados a generar es un lenguaje de contrastes perspicuos, que no es exactamente ninguno de los dos lenguajes originales de los interlocutores que participan del encuentro, el cual permitirá expresar claramente las diferencias reales entre ambas perspectivas sin viciarlas etnocéntricamente. En cambio, para MacIntyre uno tiene que efectivamente aprender el idioma ajeno como si de un segundo primer idioma se tratara, es decir, como un nativo. Recién en ese punto será capaz de apreciar los verdaderos puntos de intraducibilidad –lo que, en última instancia, genera la inconmensurabilidad–, suplirlos en la medida que puedan serlo mediante la innovación conceptual, y reconocer la incompatibilidad lógica allí donde exista. Entonces, parecería que en el caso del canadiense se emplea un tercer lenguaje, que sin ser neutral permite evidenciar la diferencia, mientras que en el del escocés son los mismos dos lenguajes originarios los que bastan para salvar la intraducibilidad originaria. No obstante, la disimilitud se diluye si atendemos al aspecto dinámico del proceso en ambos casos. El lenguaje de contrastes perspicuos, aun cuando no sea ninguno de los dos lenguajes originarios, no puede tampoco –por las razones que ya expresamos– ser un lenguaje universal. Indefectiblemente será el lenguaje originario del observador, enriquecido por el proceso de fusión de horizontes. En este sentido, media una discontinuidad respecto del lenguaje previo al encuentro con el otro y a atravesar el proceso de fusión, y no es por lo tanto el mismo lenguaje; pero evidentemente no es tampoco uno creado *ex nihilo*, sino que conservará esa carga de significado que arrastra el intérprete, marginalmente (en mayor o menor medida) variada por el enriquecimiento que la expansión del horizonte le reporta. Al mismo tiempo, el lenguaje nativo del "habitante de frontera" macintyreano también sufre una transformación en el encuentro. Si ha de ser capaz de discutir fructíferamente con la tradición rival es necesario que se enriquezca para lograr expresar, en tanto como sea posible, los significados propios de aquélla. La misma tradición evoluciona en el curso del intercambio y, sea por innovación lingüística y conceptual para lograr traducir, sea

por el mayor desarrollo interno que el enfrentamiento provoca para responder a las críticas recibidas del otro lado, es en esa misma medida un lenguaje "nuevo".

Como se puede apreciar, los planteos de los filósofos confluyen en muchos de sus elementos centrales: las dos comunidades o sujetos de la conversación se aproximarán, en primera instancia, desde su propio esquema lingüístico, conceptual y moral; los dos deberán intentar aprehender la especificidad del otro en lo que tiene de extaño; deberán lograr expresar de alguna manera esa diferencia, traduciéndola hasta donde sea posible y reconociendo la intraducibilidad e incompatibilidad donde no lo sea; y el resultado del intercambio será un lenguaje transformado para los participantes, enriquecido por la incorporación de elementos y perspectivas distintos a las que originalmente concebían, así como por la respuesta a objeciones y desacuerdos en los puntos de incompatibilidad lógica – siendo que el primer elemento es resaltado en mayor medida por Taylor y el segundo por MacIntyre, pero no hay por qué concebirlos como mutuamente excluyentes. Dentro de esta descripción sintética de ambas formulaciones, lo que persiste es una variación en el énfasis.

Ahora bien, si en la dimensión de la inconmensurabilidad y las posibilidades de superarla los planteos son similares y compatibles, al atender a la caracterización más detallada del proceso emergen nuevas dificultades para la integración de ambas versiones. Uno de los puntos de discontinuidad es el concepto de crisis epistemológica, que cumple un papel central en la teoría de MacIntyre, pero no parece tener equivalente en la teoría de Taylor. Si bien ambos se inspiran en alguna medida en el proceso kuhneano de cambio de paradigma científico (Laitinen 1995), el canadiense no lo trata como un requisito para el encuentro y el acuerdo entre culturas. Aquí, consideramos que el argumento se beneficiaría con una lectura más atenta de la obra del escocés. Como indicamos en la sección 7.1, la crisis epistemológica es indudablemente un concepto central desde *Epistemological Crises…* y que también tiene un lugar preferencial en las formulaciones de *Whose Justice? Which Rationality?* Pero al mismo tiempo es importante no reducir –como hacen muchos de los intérpretes del autor– el contacto inter-tradicional a uno motivado exclusivamente por las crisis. De hecho, el contacto y la discusión entre tradiciones puede: 1) provocar una crisis epistemológica en una de ellas; 2) resolver satisfactoriamente la crisis dando respuesta a las objeciones de la interlocutora y reforzando sus pretensiones de racionalidad; 3) llevar a una tradición a verse superada y explicada de mejor manera por la otra, debiendo ceder entonces a la superioridad racional de la rival; 4) subsistir en un marco de crisis por un período

prolongado, sin resolución racional; 5) generar una crisis, pero que ésta no sea reconocida por los adherentes a la tradición; 6) existir incluso sin generar una crisis en una de ellas. Cada una de estas posibilidades puede darse sin las demás.[276] En otras palabras, la noción de crisis epistemológica cumple una función teórica crucial, pero limitada: describe la situación en la cual una tradición estaría máximamente abierta y vulnerable a la superación racional por parte de otra, donde sus adherentes tendrían los mayores incentivos para reconocer en una tradición rival los recursos intelectuales necesarios para explicar su propia situación de estancamiento. Y aunque este sea el objetivo de máxima –volveremos sobre este punto a continuación– de ningún modo agota los escenarios de intercambio y discusión inter-tradicional. Es de vital importancia comprender que el debate debe ser una situación continua, normal entre las tradiciones, como el modelo de universidad que MacIntyre propone revela. Así, la situación de crisis epistemológica en una de las interlocutoras serán una oportunidad excepcional de superación racional –sea por parte de una rival o por innovación conceptual y reformulación interna–, pero es la condición normal y constante de una tradición el expresarse en los términos que la hagan vulnerable a la crítica y la falsación, así como la interacción con las demás tradiciones rivales, de las cuales, incluso fuera de cualquier crisis, puede adquirir recursos teóricos puntuales o puede aprender a formular de manera más incisiva sus críticas y objeciones.

Otro punto ríspido es el objetivo que se persigue en todo este proceso. De una manera simplificada, aunque no completamente equivocada, se podría entender que el tipo de encuentro que MacIntyre imagina debería concluir (en el mejor de los casos, y no siendo nunca un resultado garantizado) en el reconocimiento de una tradición, con su propia interpretación del encuentro, como racionalmente superior y digna de nuestra adhesión; mientras tanto, la fusión de horizontes tayloreana parece concentrarse en la comprensión no distorsiva del otro, antes que en la determinación de la superioridad.[277]

---

[276] Por ejemplo, el encuentro puede motivar una crisis epistemológica (1), pero no llegar a la resolución satisfactoria (2) ni a la superación racional de una por otra (3). Del mismo modo, puede existir contacto y discusión sin provocar una crisis (6), o provocándola pero sin que sea reconocida (5), lo cual excluye las demás variantes.

[277] Podemos atender, por ejemplo, al breve artículo *Interculturalism or multiculturalism?* (2012). Este trabajo, mucho más práctico que teórico, aborda los dos enfoques titulares frente a la diversidad cultural. El interculturalismo, que defiende como más adecuado en ciertos casos (aunque no en todos), partiría del reconocimiento de que existe una cultura mayoritaria que merece ser conservada y protegida, mientras que invita a las minorías a colaborar en la construcción futura de esa identidad colectiva, sin necesariamente integrarse por asimilación. Como se puede ver, no se atiende aquí al complejo problema epistemológico de oposición y comparación de principios y articulaciones significativas, pero al menos nos ofrece una imagen del tipo de aplicación política práctica que la postura del filósofo canadiense

Esta imagen encierra algo real sobre las respectivas propuestas de los pensadores, pero deja de lado aspectos importantes. Por un lado, es indudable que la tradición que se ha demostrado superior en el escenario que MacIntyre concibe debe haber sufrido cambios marginales, al menos, fruto del encuentro. En cuanto participante en el diálogo, para demostrarse superior los representantes de esta tradición deberán haber aprendido a hablar el lenguaje de la rival, para lograr identificar los puntos que, desde su perspectiva, resultan vulnerables o erróneos, y así poder demostrar la insuficiencia de la tradición rival y ofrecer la propia alternativa superadora desde la originaria. Pero parece innegable que la tradición sometida a este proceso, incluso si resulta "vencedora" y mantiene una continuidad sustancial con sus primeros principios previos al encuentro, se habrá transformado en alguna medida y se habrá enriquecido, como mínimo, en cuanto ahora reconozca nuevas perspectivas posibles y nuevas fuentes de error.

Por el otro lado, hemos visto cómo Taylor nunca se resigna a un mero reconocimiento, sino que siempre mantiene –aunque pocas veces desarrolla– la idea de que la fusión de horizontes es compatible con la identificación de errores descriptivos y normativos en la cultura ajena. Y esta dimensión agonal se refuerza cuando incorporamos al modelo la concepción de racionalidad práctica que, operando a través del contraste, también logra determinar articulaciones más fieles a la realidad y a mi propio trasfondo moral e identitario. De modo tal que, en definitiva, mientras que el canadiense resalta en mayor medida el momento de la comprensión no distorsiva y el enriquecimiento de cada parte, el escocés hace lo propio con el momento de la identificación de contradicciones y el arbitraje racional entre perspectivas. Pero en los dos autores existen ambos momentos, que serían aspectos ineliminables de un modelo sintético de sus propuestas. En todos los casos sería necesario primero una aproximación al otro con ánimo de aprehender adecuadamente su punto de vista en sus propios términos, un contraste o comparación entre las dos posiciones en la que cada una se enriquece con el conocimiento de las posibilidades encarnadas por la rival, y una eventual (potencial) resolución al reconocer la superioridad racional de una u otra (en su versión modificada por el encuentro).

La tensión que subsiste está en el grado o *quantum* de la superación racional. Con esto nos referimos a que, en los ejemplos que MacIntyre refiere más frecuentemente,

---

podría conllevar. No obstante, en base a lo expuesto en este capítulo y como desarrollaremos a continuación, creemos que el sistema tayloreano tiene lugar para una comparación y una discusión más intensa sobre el fondo, bajo ciertos parámetros de verdad y falsedad, algo que no aparece reflejado claramente en este texto.

parece tener en mente que el fruto de un debate inter-tradicional llevado hasta sus últimas consecuencias lógicas sería la determinación de la superioridad global de una u otra tradición participante y la eventual "conversión" de quienes hasta entonces adherían a la tradición en crisis, ahora derrotada. En cambio, al describir el proceso de fusión de horizontes Taylor casi siempre alude a que ciertos elementos o aspectos de la otra cultura con la que nos encontramos pueden ser rechazados como erróneos, pero prácticamente en ningún caso habla de juzgar a una cultura como globalmente superior en todas las dimensiones, sino que, como vimos antes, incluso si la perspectiva rival nos pareciera inferior o equivocada en varios puntos, probablemente habría en ella una atención a bienes o condiciones humanas que están mejor desarrolladas o más apreciadas que en nuestra propia cultura.[278] En este sentido, el esquema de MacIntyre se ciñe más al modelo de los paradigmas científicos[279] que el de Taylor, aunque ambos lo citan como una influencia primaria de sus respectivas concepciones de evaluación racional: la superación de la física galileana sobre la aristotélica es total y difícilmente alguien podría adherir a ésta última una vez realizada la transición. La pregunta que queda pendiente, entonces, es si en el campo de la moral es dable esperar –incluso de manera rara e infrecuente, como MacIntyre reconoce que lo sería– la superación global de una tradición por otra o más bien, al modo tayloreano, una convivencia donde el proceso de una gradual mayor comprensión pueda aproximar las posiciones sin victorias ni derrotas definitivas.[280] Insistamos: se trata aquí la aspiración de máxima implícita en

[278] "Of course, I must repeat, there is no such thing as a single argument proving global superiority. The dissociation of understanding of nature and attunement to the world has been very good for the former. Arguably it has been disastrous for the latter goal. Perhaps the critics are right who hold that we have been made progressively more estranged from ourselves and our world in technological civilization. Maybe this could even be shown as convincingly as the scientific superiority of moderns.

"But even if it were, it would not refute this scientific superiority. It would just mean that we now had two transcultural judgements of superiority; only unfortunately they would fall on different sides. We should be in a cruel dilemma when it carne to choosing the proper human form of life. This may be really our predicament. Or it might be that we are superior in both respects. Or some third alternative might be the case. But wherever the final global verdict falls, it does not invalidate but rather depends on such transcultural judgements." (Taylor 1985b, 149-150)

[279] Con todas las salvedades que hemos marcado en este capítulo: el salto entre paradigmas no puede interpretarse como irracional, como MacIntyre cree leerlo en Kuhn; el modelo cronológicamente posterior no necesariamente se ha demostrado superior en el campo de la moral, etc.

[280] Es interesante notar que tal vez esta diferencia en el planteo sea uno de los últimos corolarios lógicos del desacuerdo fundamental expuesto en el capítulo 3 en torno a la diversidad o unidad del bien y la virtud. Además de otras consecuencias que hemos observado en el curso de la investigación, aquí vemos cómo la concepción unitaria de las virtudes y los bienes de MacIntyre se condice con la necesidad de que sea lógicamente posible determinar que una tradición –incluso corregida o transformada por el encuentro con otras– articule de la mejor manera posible (hasta el momento) ese orden moral. En cambio, la concepción múltiple y dilemática de los bienes y de la virtud que Taylor adopta le lleva a abrazar la posibilidad de que múltiples culturas sean mutuamente irreductibles –y, por ende, que sea imposible reconocer la superioridad total de una sobre otra– en la medida que algunas de ellas articulan un modo de

el diálogo y debate,[281] aunque ambos autores admiten que tanto uno como otro resultado son eventuales y meramente posibles, mientras que la condición más frecuente, durante largos períodos de tiempo, será una convivencia en tensión, marcada por el esfuerzo constante de intentar comprender adecuadamente y criticar fundadamente.

Vale la pena considerar más detenidamente el caso paradigmático de superación moral de MacIntyre, el de Tomás de Aquino, para visualizar mejor en qué medida los desacuerdos que hemos expuesto en las páginas precedentes efectivamente lo son y qué impacto real pueden llegar a tener en el proceso. Reiteremos que, según el pensador escocés, el mayor logro de Tomás fue resolver el conflicto entre la tradición cristiana agustiniana y la aristotélica a través de una síntesis que conservara elementos esenciales de ambas, reinterpretándolos en parte y rechazando aquello que resultara incoherente con el nuevo esquema. Esto constituye al tomismo en una versión superadora, que puede reclamar la adhesión racional de quienes previamente pertenecían a una y otra de las tradiciones, en cuanto es capaz de mostrarles sus limitaciones y cómo éstas son trascendidas por la nueva formulación. Pero, si bien se observa, este caso exhibe una notable similitud con el modelo de fusión de horizontes tayloreana, al menos en el sentido de que se trató menos de una superación global de una tradición por otra, como de una síntesis que aprovechara los elementos relevantes de las dos: la superioridad no es de una de las dos tradiciones sobre su rival, sino de la versión final sobre las previas al encuentro – del mismo modo que la cultura y el lenguaje posteriores a la fusión, enriquecidos y expandidos por ella, se muestran más comprehensivos y, por lo mismo, superiores a las versiones previas. Ello permite moderar la imagen de unilateralidad que la descripción del conflicto entre tradiciones parecía conllevar.

No obstante, este grado de integración sigue siendo mayor del que Taylor tiene en mente. En una de sus escasas referencias al tomismo, el autor precisamente expresa su interpretación del trabajo de Tomás como uno de síntesis –tal como MacIntyre lo hace–, pero acota que, frente a la diversidad cultural, esta respuesta (y también la contemporánea, el intento de hallar principios únicos y universales) es insuficiente. En cambio, considera que el desafío actual consiste en encontrar otras formas de

vida y un ideal moral que privilegia ciertos bienes legítimos y otras, otros. En tanto no es posible resolver algunos dilemas morales, sino que simplemente se puede aspirar a un equilibrio inestable entre ellos en el marco de una vida, tampoco se puede resolver, una vez reducidas al mínimo denominador las diferencias, maximizada la comprensión e identificados los nodos de incompatibilidad, la superioridad global de una cultura que privilegia unos bienes sobre la que lo hace con otros. Así, este desacuerdo moral original se reproduce al nivel global del diálogo inter-tradicional.

[281] Y los propios términos "diálogo" y "debate" reflejan esa misma orientación primaria de las respectivas teorías.

reconocimiento de la diferencia y la multiplicidad, que no pretendan reducirla o descartarla (Taylor 1999b, 208-210).

A partir de la disparidad en las caracterizaciones del caso del Aquinate podemos representarnos más claramente la verdadera distancia que media entre las teorías de los dos autores. Si atendemos al ejemplo de síntesis,[282] antes que a la pura superación unilateral más típica de la historia de la ciencia natural, el proceso de acercamiento por parte de los interlocutores y el enriquecimiento recíproco aparecen en primer plano también para la teoría de MacIntyre. Y no cabe duda de que Taylor estaría de acuerdo en que el resultado de una fusión de horizontes es, al menos en cuanto a su comprensividad, superior al estado anterior. La disonancia real emerge recién en el momento del producto final que se espera del proceso: una síntesis o una versión globalmente superior a las instancias previas, en el caso de MacIntyre, y la persistencia de las culturas, irreductibles en su diferencia pero transformadas y expandidas en la transición producida por el encuentro, en el caso de Taylor.[283]

Ahora bien, esta imagen que hemos elaborado hasta aquí se puede complejizar incluso más, al recordar que Taylor concibe la posibilidad de una convergencia, de un consenso en torno a ciertas prácticas, valores o creencias. Ciertos pasos en la historia cultural de la humanidad son para él irreversibles (Taylor y Dreyfus 2015, 163-164; Taylor 2016a, 339-340). Y si esto es así, esa convergencia, que sigue siendo siempre parcial y nunca llega a subsumir a una cultura en la otra, se aproxima marginalmente a la idea de una síntesis racionalmente superior macintyreana. Desde luego, no

[282] Aunque se le ha objetado a MacIntyre que tal síntesis sólo fue posible por la extensa superposición y afectación mutua que ya existía en el caso del cristianismo y el aristotelismo, pero que es al menos cuestionable que pueda esperarse ese resultado en el caso de tradiciones más distantes y extrañas entre sí (Porter 2003, 56).

[283] Gracia Calandín (2009a, 339n125) reconoce, tal como hemos hecho nosotros, que la noción de síntesis aproxima bastante este modelo al de fusión de horizontes, pero considera que MacIntyre no lleva hasta sus últimas consecuencias este modelo, y sigue priorizando el esquema general donde una de las dos tradiciones se demuestra globalmente superior a costa de la otra. Disentimos con su lectura de que el modelo de encuentro propuesto por el escocés solamente contemple el encuentro entre tradiciones en términos excluyentes y derive, en última instancia, en un decisionismo entre inconmensurables (Gracia Calandín 2009a, 477-478).

En buena medida, el énfasis de MacIntyre en la idea de una superación unilateral o de una síntesis que preserve la identidad es una consecuencia de su propia interpretación del concepto de tradición. En cuanto una tradición, como vimos en el capítulo 4, se define por una serie de principios fundamentales a partir de los cuales se va desarrollando, reformulando e innovando, pero manteniendo alguna continuidad con esos primeros principios y modos de investigación a través del tiempo. Así las cosas, se comprende que cualquier éxito en el debate racional debe enmarcarse en alguno de los sistemas filosóficos sin destruir su integridad.

Por su parte, el concepto de cultura de Taylor es mucho más fluido y difuso, lo que le permite que haya afectaciones recíprocas parciales sin tanta atención a una rigurosa continuidad de principios. Sin embargo, creemos que incluso este concepto debe mantener algún grado de coherencia racional a través de su evolución y transformación, so pena de perder su sentido como identidad colectiva.

pretendemos sugerir que las dos formulaciones sean idénticas, sino que la distancia entre ellas se achica notablemente una vez que tomamos en cuenta estos detalles, habitualmente dejados de lado por quienes realizan una lectura superficial de la obra de cada autor.

*****

La lectura e interpretación que venimos realizando en las últimas páginas nos permite, finalmente, ofrecer una imagen de las características que una propuesta sintética de diálogo y debate entre tradiciones y culturas rivales podría presentar.[284] Se tratará, así, de un modelo que reconocería que cualquier reivindicación racional de una teoría debe hacerse en términos no universalistas, sino de un modo contrastivo en que ese complejo cuerpo simbólico-práctico entrara en contacto con un interlocutor particular, donde la discusión fuera apropiada a la especificidad del otro, dirigiéndose a los significados, conceptos y criterios de justificación que cada parte ya maneja – en otras palabras, sería lo que Taylor llama un argumento *ad hominem*. En el curso de este intercambio, cada una de las partes cargará con la tarea hermenéutica de lograr una comprensión no distorsiva del otro, para lo cual deberá introducirse en la especificidad de lo diferente y ajeno, como si de un partícipe nativo se tratara. De lograrlo, podría reducir la inconmensurabilidad originaria entre las posiciones, enriqueciendo su punto de vista para lograr captar de manera adecuada los significados humanos sobre los que cada tradición se apoya y los principios que le subyacen, así como aquellos puntos en

[284] No podemos dejar de hacer referencia al trabajo de Laitinen (1995), quizá uno de los únicos que de manera explícita y detallada intenta una síntesis semejante del modelo de justificación y contraposición de marcos evaluativos. Él también concluye que el modelo de Taylor (su principal objeto de estudio) se puede ver enriquecido mediante la incorporación de elementos del de MacIntyre. Sin embargo, el alcance de dicho estudio se ve muy limitado por su extensión, así como las fuentes consideradas. Por ejemplo, no incorpora en ningún momento la especificidad del proceso de fusión de horizontes – que ni siquiera es mencionado.

Sin pretender ofrecer una crítica exhaustiva de la obra citada, sí interesa mencionar un punto particular que también hemos encontrado en el curso de nuestra exposición precedente. El autor declaradamente abraza el valor de un "genuino pluralismo", es decir, la irreductibilidad final de la cantidad de marcos, esquemas, culturas o tradiciones legítimas a la superioridad de una sola de ellas. Mientras que Taylor claramente coincidiría con este diagnóstico, el autor también se lo atribuye a MacIntyre, en cuanto él mismo reconoce la posibilidad de que por largos períodos de tiempo más de una tradición puedan coincidir sin ser capaces de demostrar su superioridad racional sobre las rivales. Como hemos visto, efectivamente el filósofo escocés está dispuesto a reconocer este grado de pluralidad *de facto* y admite que no puede garantizarse anticipadamente el resultado de subsunción de una teoría en otra (y que, incluso si de hecho en un momento determinado una tradición lograra vencer a todas sus rivales, esto no la volvería inmune a la aparición de nuevos desafíos en el futuro). Sin embargo, la lectura de Laitinen nos resulta apresurada, en cuanto no recoge la disidencia fundamental entre los dos autores respecto de la unidad o pluralidad no jerarquizable de los bienes y las virtudes, que hemos destacado en más de una oportunidad a lo largo de esta tesis. Este dato crucial, creemos, se reproduce a escala mayor al nivel de las tradiciones, tal como indicamos en el curso de esta sección.

que sencillamente existe incompatibilidad lógica, por cuanto aceptar una perspectiva implicaría admitir la falsedad de la otra en tales aspectos.

Todo este proceso tendrá una insoslayable dimensión histórica, ya que una interpretación adecuada del otro exigirá explicar cómo éste llegó a construir el esquema que hoy maneja, las causas que llevaron a su surgimiento, las transformaciones y enfrentamientos que marcaron su desarrollo, cómo se sostuvo frente a otros períodos de crisis y de reforma previos (que es lo que, en última instancia, sostiene su pretensión de racionalidad), qué lo hace atractivo para sus adherentes. Pero la perspectiva histórica de la interpretación no rige solamente respecto de la comprensión del otro, sino que en este proceso también debe emerger una consciencia histórica de nuestra propia tradición o cultura, su especificidad, su evolución, su vulnerabilidad a críticas y, en definitiva, su falsabilidad. Es decir, una consciencia de la contingencia de nuestro propio reclamo a la verdad y superioridad racional, que siempre se mantiene pasible de ulterior refutación y sustitución por una articulación más fiel de la realidad natural y moral. Incluso más, la propia superioridad, el enriquecimiento o reducción del error que logremos en el curso del proceso está temporalmente condicionado, por cuanto sólo es aprehensible una vez realizada la transición, habiendo atravesado el encuentro y tomado consciencia de las alternativas.[285]

El carácter histórico y situado del debate también implica una consciencia del grado en que diferentes condiciones contextuales, a nivel social e individual, condicionan la posibilidad de que este encuentro tenga lugar de una manera fructífera. En el plano social, ciertas estructuras y prácticas, algunas de las cuales son típicas de nuestras sociedades modernas, atentan contra el propósito, reforzando y reproduciendo la inarticulación e irreflexividad respecto de la particularidad contemporánea (la compartimentalización de nuestra vida, la epistemología naturalista, por mencionar sólo un par).[286] A nivel personal –aunque obviamente se interrelacionan–, para ser capaces de llevar adelante este proceso de encuentro y debate son necesarias una serie de

[285] Y en este último sentido, el proceso es uno que me conduce a una mejor comprensión de mí mismo, al mismo tiempo que del otro. Hemos visto acabadamente esto en la exposición de Taylor, donde la articulación más fiel y auténtica de la propia experiencia moral resultaba, por eso mismo, superior. Pero, aunque infrecuentemente destacado por los comentaristas, también MacIntyre asigna a la tradición el papel de dotarnos de un mayor autoconocimiento, de permitirnos dar cuenta de nuestras propias experiencias, valoraciones y modelos de vida de manera clara y coherente (MacIntyre 1988, 398).

[286] MacIntyre es tajante respecto de este efecto negativo de la sociedad liberal moderna; Taylor también reconoce que ésta puede tener (y muchas veces tiene) efectos nocivos de esta índole, aunque cree que también ofrece posibilidades alternativas y cuenta con los recursos para favorecer un clima de diálogo fructífero.

cualidades personales, morales e intelectuales, entre las que se cuentan: capacidad de distancia, que me permita tomar consciencia de la particularidad de mi propio contexto social y cómo éste me condiciona; reconocimiento de la propia falibilidad y exposición a ser desafiado; imaginación empática conceptual, que me habilite a ponerme en el lugar de un participante del modo de vida ajeno, a captar sus significados y valores; apertura, es decir, disposición a pagar el costo identitario, a realizar el esfuerzo que supone relativizar mis propias convicciones y admitir otras formas de vida legítimas.

Este proceso, decíamos, requiere una comprensión no distorsiva del otro, pero también implica reconocer las incompatibilidades y la oposición en aquellos puntos que identifiquemos como erróneos o moralmente rechazables. Al menos respecto de estos elementos, un resultado posible será que los miembros de una de las tradiciones, como producto de la discusión, se sientan impelidos a trasladar su adhesión racional hacia la concepción rival. Ello puede suponer una mera adaptación en esos puntos, con lo cual las tradiciones se mantendrán como cuerpos distintos, pero enriquecidos y en una convergencia parcial; o bien, en casos ciertamente infrecuentes, una de las tradiciones puede terminar por ser derrotada completamente por otra, provocando la "conversión" plena de sus miembros a la tradición rival o, quizá más probablemente en el campo moral, a la síntesis superadora de ambas tradiciones.[287] El que una tradición se encuentre en la situación que hemos denominado crisis epistemológica puede ser un elemento necesario para alcanzar esta última instancia de superación global. Pero más allá (o, más exactamente, más acá) de dicho caso límite, el contacto, intento de comprensión, debate, refinamiento de las posiciones y enriquecimiento mutuo debería ser una actividad constante y permanente de cualquier comunidad.

Asimismo, el producto del debate deberá ser tratado como una mayor aproximación (nunca definitiva) a la verdad. Tanto si se logra un momento de superación final como si las partes subsisten en su especificidad y diferencia, pero transformadas y extendidas por la fusión de horizontes, el momento posterior al intercambio –si el proceso se desarrolla satisfactoriamente– podrá reclamar para sí un grado mayor de verdad, entendida ésta en un doble sentido: por un lado, como una adecuación más plena a la

[287] Recordemos que este fenómeno no es objetivamente demostrable, sino que consiste fundamentalmente en la aceptación por parte de los adherentes originarios a la teoría derrotada de que la rival es superior. Y esto puede suceder solamente para algunos de ellos mientras que otros, quizá la mayoría, permanezcan durante un tiempo más o menos extenso fieles a la teoría original, sin reconocer esa derrota. Pero la continuidad del debate en los términos que venimos describiendo deberían eventualmente llevar, en los casos en que se llegue a este punto de superación global, a que la mayoría termine, tarde o temprano, por realizar la transición y reconocer la superación.

realidad y como una articulación más fiel y menos distorsiva de la propia identidad y experiencia fenomenológica de los participantes (la cual, en parte, se transmuta y constituye en este acto articulatorio); por otro lado, como un horizonte más dilatado y comprehensivo, capaz de reconocer más posibilidades (legítimas o no, correctas o equivocadas en algún aspecto) de manifestación y vivencia de la condición humana, y por lo tanto más capaz de dar cuenta de estas alternativas, de los valores implícitos y relativamente jerarquizados en cada una, y de los diferentes errores de los que son susceptibles.[288]

Por último, es importante tener en cuenta que, por sus propias características, estos resultados –trátese de una fusión parcial que preserva las respectivas identidades distintivas, o una superación final de una tradición por otra o por una versión sintética– son siempre una posibilidad incierta y de ningún modo este modelo puede entenderse como un proceso universal que los garantice linealmente. El debate adoptará características marginalmente distintas según la idiosincrasia de los interlocutores en cada caso: las preguntas que se hagan, cuán extensa o restringida sea la superficie de coincidencia inicial, cuántos y cuáles sean los puntos de desacuerdo, cuánto esté facilitado o impedido el proceso por las características sociales y personales de los participantes, todas estas son variables que afectarán en cada caso las posibilidades reales de un diálogo inter-tradicional o cultural entre interlocutores específicos en una situación histórica determinada. Pero el reconocimiento de las exigencias y caminos que un tal debate pueda adoptar es un primer paso necesario para poder trabajar activamente hacia su materialización efectiva. Creemos que, en virtud de todo lo expuesto en el curso de esta investigación, los dos autores estudiados ofrecen los recursos para construir tal modelo, en el cual, más allá de las divergencias parciales de las que hemos dado cuenta, ambos podrían coincidir.

[288] La ambigüedad que persiste en la formulación de este párrafo es producto de la parcial discordancia entre las metafísicas de los dos autores. En el capítulo 2 nos hemos extendido sobre este tema y a él remitimos, pero reafirmemos aquí nuestra convicción de que la categorización de ambos filósofos bajo el título global de realistas está suficientemente justificada, especialmente dada la insistencia de su parte en la necesidad de conservar un concepto de verdad no reductible a la mera *warranted assertibility* dentro de un sistema lógico-lingüístico, así como el manifiesto rechazo de las consecuencias relativistas.

Lo mismo entiende Gracia Calandín (2009a, 338), que encuentra una cercanía entre el concepto de verdad de MacIntyre con lo que él llama "momento de realidad" en Taylor.

CONCLUSIÓN

Así concluimos esta investigación, en un intento de integrar dos proyectos teóricos sistemáticos y multifacéticos, de notable similitud en muchos aspectos, pero no carentes de tensiones y hasta oposición en otros. Consideramos que ha quedado suficientemente demostrado que, más allá de las objeciones y dificultades, el pensamiento de los dos filósofos confluye en torno a las posibilidades del diálogo intercultural y nos permite construir un modelo sintético y prometedor, al cual ambos podrían adherir y contribuirían a justificar.

A lo largo de los capítulos precedentes hemos presentado las principales dimensiones del pensamiento de los dos filósofos analizados. Una y otra vez, en el curso de esa exposición, emerge la pregunta por el fundamento racional de las tradiciones, así como la posibilidad de su evaluación y comparación.

Desde su propia experiencia biográfica, analizada en el primer capítulo, ambos autores estuvieron expuestos y llegaron a ser conscientes de los reclamos simultáneos e incompatibles que dos culturas, con sus lenguajes, prácticas y modos de vida, podían cargar sobre las personas (en el contraste entre tradición gaélica y modernidad liberal, para MacIntyre; en el del Quebec francófono y las mayorías canadienses anglófonas, para Taylor). Su carrera académica los puso en contacto simultáneamente con una tradición filosófica analítica que encontraron insatisfactoria y limitada, perdiendo de vista muchos de los aspectos centrales de la experiencia humana y trabajando sobre premisas y prejuicios inarticulados, que merecían ser puestos en discusión.

Quizá sea este el más conocido y más evidente punto de acuerdo entre ellos, que los hizo contar dentro del (por lo demás amplio) campo comunitarista: su oposición al liberalismo, o al menos a mucho de lo que percibían como defectos de la filosofía dominante, con su vocación de universalismo, individualismo y ahistoricidad.

Si bien los recursos a los que apelaron en su desarrollo intelectual fueron diversos –con MacIntyre volviéndose hacia el aristotélico-tomismo, mientras que Taylor abrevaba en las tradiciones fenomenológica y hermenéutica– realmente hay una serie de paralelismos y entrecruzamientos notables.

Ya desde el primer momento, el interés de MacIntyre en el marxismo y el de Taylor en el pensamiento de Hegel los llevó a incorporar muchas intuiciones comunes: la inescapable dimensión social del hombre, su historicidad, los límites de las pretensiones universalistas y naturalistas de la epistemología ilustrada y sus herederas

contemporáneas. Pero incluso en las posiciones que alcanzan en el período de madurez –aquellas en las que nos hemos concentrado en esta tesis– las propias tradiciones a las que declaradamente adhieren revelan influencias paralelas que las aproximan mucho en ciertas dimensiones. Así, el tomismo del escocés será uno que, contra otras lecturas y versiones del tomismo contemporáneo, incorporará rasgos típicamente modernos, como la ya mencionada historicidad y particularidad de todo conocimiento, el carácter esencialmente incompleto de la investigación filosófica, la influencia del lenguaje en las posibilidades de aprehensión y manifestación de la realidad, la inseparabilidad de teoría y práctica social, los modos de evolución del pensamiento a través de saltos paradigmáticos. Todos estos puntos, argüirá el autor, son perfectamente compatibles o, incluso, ya estaban contenidos en la tradición tomista; pero independientemente de que se acepte o no esta afirmación, él mismo admite que en muchos casos fueron influencias externas, provenientes de otras fuentes las que permitieron plasmar más perspicuamente muchos de estos recursos. Lo mismo sucede a la inversa, aunque Taylor es más claro en cuanto a la pluralidad de las fuentes de las cuales se nutre. Su pensamiento será en gran medida fruto de sus lecturas de Merleau-Ponty, Heidegger, Wittgenstein y Gadamer, pero tampoco pasan desapercibidas influencias clásicas, por ejemplo en su simpatía con la tradición política del republicanismo o gobierno participativo, en su rescate de valores que han sido perdidos de vista por la transición a la Modernidad o ciertas reconocidas deudas aristotélicas.

En el segundo capítulo profundizamos sobre las posiciones metafísicas y epistemológicas de ambos autores. Este es un aspecto crucial, por cuanto los dos autores coinciden en su ataque a la epistemología predominante en la actualidad, con su aversión a la discusión metafísica (y el ocultamiento o inconsciencia respecto de sus propios presupuestos metafísicos). Y aunque la posición de ambos aquí no es idéntica, lo cierto es que desean mantener una noción de la realidad externa u objetiva y un concepto de verdad no perspectivista ni relativista. Sin embargo, deben compatibilizar este estándar realista con la asunción de que nuestro acceso a y articulación de la realidad –especialmente de la realidad humana: nuestras intenciones, prácticas, significados, instituciones– es siempre parcial, histórica y culturalmente situada, por lo que nunca puede considerarse ninguna formulación como absoluta, definitiva o plenamente verdadera. Ello nuevamente nos aproximó a nuestro problema central: ¿cómo será posible entonces juzgar entre las diferentes articulaciones, interpretaciones o

teorías (y sus correlatos prácticos)? ¿Cómo establecer qué se aproxima en mayor medida a la realidad, es decir, qué es más verdadero?

En tercer lugar, nos adentramos en la antropología de cada pensador, donde coinciden en resaltar muchas características fundamentales, como el carácter histórico y social de la identidad, la importancia de la intencionalidad y el sentido en la acción humana, la estructura propia de la racionalidad práctica, entre otras. También vimos aquí que tal comprensión de lo que el hombre es deriva en una crítica de lo que las ciencias sociales pueden o deben ser, si han de aprehender adecuadamente un objeto de estudio con estas características. En todo esto notamos una enorme cercanía entre sus respectivas posiciones, con la excepción notable de la concepción uniforme (para el escocés) o múltiple y potencialmente dilemática (para el canadiense) de los bienes humanos capaces de motivar y orientar nuestra vida, actuando como fuentes morales. Este desacuerdo, como pudimos apreciar luego, reaparecería en varios niveles del argumento, con consecuencias conflictivas más allá de lo que uno podría imaginar en un primer momento.

El capítulo tercero debe leerse en estrecha relación con el cuarto,[289] donde la imagen del hombre allí descrita se complementa con la imagen de la comunidad o sociedad en cuyo seno éste existe. Aquí introducimos otro elemento crucial de nuestro análisis: la noción de "tradición" de MacIntyre y la de "cultura" de Taylor. Aunque sus lecturas de la transición histórica a la Modernidad y sus modelos políticos preferidos presenten diferencias e incompatibilidades marcadas en varios puntos, una constante permanece: nuestro conocimiento y nuestra vida moral se desarrollan siempre en el marco de –y mediados por– un complejo teórico-práctico que contribuye parcialmente en la configuración de nuestra identidad y nos proporciona las herramientas básicas para relacionarnos con los otros seres humanos y con el mundo que habitamos. Nuestra capacidad para deliberar y llegar a consensos morales es una dimensión insustituible de la vida política, y donde ésta se encuentra ausente, la propia identidad colectiva e individual se resienten. La pregunta evidente, una vez más, apunta hacia el modo en que la multiplicidad de tradiciones y culturas efectivamente existentes pueden encontrar una

[289] Más allá de que todos los temas analizados están sistemáticamente vinculados –lo cual es una de las premisas metodológicas de esta tesis– estos dos capítulos son singularmente inseparables, por cuanto la dimensión individual y socio-política del hombre son parte de una misma realidad compleja. Aquí, todavía más que en los otros casos, la distinción es puramente analítica, a los efectos de ordenar la exposición.

forma de convivir, y más allá de eso, de abordarse y entrar en un diálogo recíproco que resulte productivo, progresivo.

En el capítulo cinco incorporamos una faceta complementaria para la vida social y la continuidad de la tradición moral. El plano de la educación es donde se pone en juego la posibilidad de reproducción y supervivencia de las culturas, pero también es allí donde nacen las oportunidades más promisorias para formar individuos con las disposiciones y rasgos necesarios para entablar el tipo de diálogo que nos interesa. En efecto, una posición que ambos autores comparten es la importancia de la formación y desarrollo de la identidad, valores y virtudes de cada persona a lo largo de su vida. La relevancia de ciertas cualidades intelectuales y morales, tanto para poder vivir acorde a un modelo de vida buena, como para poder entrar en diálogo con otros alternativos es reconocida por nuestros filósofos, y así el ámbito educativo se convierte en una pieza crucial en el proyecto de diálogo, así como en uno de los lugares privilegiados de su puesta en práctica – como vimos en el caso de las prescripciones de Taylor para el sistema escolar formal, pero todavía más en el modelo universitario propuesto por MacIntyre. Su función, en otras palabras, es permitir a los miembros de la comunidad llegar a ser el tipo de personas capacitadas para debatir fructíferamente y, al mismo tiempo, ofrecerles el espacio donde llevar adelante esa discusión en su mejor expresión.

El capítulo sexto puede parecer, a primera vista, una desviación de nuestra línea argumental, puesto que allí nos detuvimos en la dimensión religiosa del pensamiento de los autores. Sin embargo, como pudimos apreciar, su tratamiento de la relación entre religión y filosofía, así como el tratamiento del fenómeno o proceso de secularización moderna inciden directamente en su interpretación histórica. Sólo si incorporamos esta dimensión podemos comprender muchas de las limitaciones y preferencias contemporáneas. En un sentido, el análisis del papel de la religión en el pensamiento y la cultura contemporánea es ya una instanciación del mismo tipo de intento de comprensión intercultural que nos interesa discernir. Al mismo tiempo, es una pieza fundamental en un escenario contemporáneo donde una parte importante de los desafíos al proceso de discusión entre culturas pasa precisamente por el diálogo interreligioso y, quizá más urgentemente en nuestra civilización occidental, entre las diferentes religiones y un espacio público del cual han estado excluidas.

Finalmente, en el capítulo séptimo arribamos al problema que recurrentemente se hiciera presente en el curso de nuestro desarrollo previo. Y para responderlo debimos apelar precisamente a todo ese bagaje conceptual anterior, de modo de hacer inteligible

la respuesta de los filósofos. Desde luego, esto mismo supone enfrentar el desafío de reconciliar en un sentido más global las dos propuestas filosóficas, con sus abundantes similitudes y puntos de contacto, así como sus diferencias.

En efecto, las respectivas evaluaciones históricas y morales de lo que el mundo moderno significa, si debe ser juzgado globalmente como negativo o como positivo, si es digno de reforma o debe ser puesto en cuestión radicalmente, alejan a nuestros dos pensadores. El propio concepto de una tradición parece exigir una unidad y continuidad racional que el de cultura no reclama (o lo hace en menor medida). Asimismo, la discusión sobre la unidad e integridad del bien humano o su irreductible multiplicidad dilemática, aunque aparentemente un problema moral puntual, repercute y se reproduce a lo largo de los otros niveles, tanto históricos y políticos, como sobre lo que sea dado esperar como resultado del diálogo con el otro. Lo mismo sucede con la especificidad de la postura metafísica, donde el peculiar realismo expresivo de Taylor podría –legítima aunque, en última instancia, erróneamente, creemos nosotros– leerse como una alternativa al realismo metafísico macintyreano, el cual privilegia la verdad como adecuación. Estas y otras rispideces o, sencillamente, contradicciones captaron nuestra atención a lo largo de la investigación. Frente a ello, el intento de reconciliar las posturas aparentemente opuestas y precisar el verdadero grado de la incompatibilidad, a través de una interpretación que atendiera a la dirección holística de los respectivos proyectos filosóficos, sus interlocutores y rivales, acaba por resultar crucial para nuestro argumento final.

En otras palabras, todo el trabajo hermenéutico de los seis capítulos precedentes confluyen en el séptimo de dos maneras simultáneas: proporcionándonos el andamiaje teórico en el marco del cual el modelo de debate de cada autor adquiere su pleno sentido, y también identificando y reduciendo las contradicciones y tensiones que esos dos esquemas conceptuales implican. Así fue posible, finalmente, elaborar una propuesta sintética donde las intuiciones, perspectivas y aportes de cada autor fuera incorporado. La misma no está exenta de tensiones, ya que algunos de sus elementos todavía pueden interpretarse de maneras marginalmente variables dependiendo de la posición que adoptemos en los nodos problemáticos que persisten entre nuestros filósofos. Sin embargo, creemos que la descripción general del proceso, sus condiciones sociales y personales, intelectuales y morales, así como ciertas premisas teóricas que lo posibilitan y los objetivos que está justificado perseguir a través de él, son razonablemente adscribibles a ambos, según lo expuesto.

A esta altura del argumento, además, se vuelve transparente la necesidad de adoptar una estructura comparativa, como lo hemos hecho en todo el proceso de la investigación. Esta resulta ser una característica importante del propio modelo, parte esencial del procedimiento de comprensión mutua, oposición y superación por parte de dos puntos de vista inicialmente conflictivos.

No podemos dejar de reconocer las limitaciones a las que esta tesis está sujeta. Toda la producción que podríamos denominar "de juventud" de los autores estudiados ha quedado mayormente excluida, salvo menciones específicas. Quienes leen e interpretan uno o ambos filósofos a la luz de sus influencias tempranas (como el marxismo macintyreano y el hegelianismo tayloreano) seguramente encuentren decepcionante la relativa falta de referencias a aquellos trabajos y su continuada influencia. Del mismo modo, cada autor ha sido objeto, individualmente, de exposiciones sistemáticas mucho más exhaustivas que la que hemos podido ofrecer aquí, como advertimos en el primer capítulo. Para aquél que se encuentre interesado en profundizar en el pensamiento de estos intelectuales, hemos citado oportunamente las obras de referencia obligada. Dicho esto, creemos haber considerado globalmente las dimensiones más relevantes de sus teorías para lograr comprender lo que, en definitiva, era el objeto de este estudio: el diálogo inter-tradicional.

Este modelo de diálogo y debate –y es parte de nuestra conclusión que las dos dimensiones deben ir de la mano: el intento de comprensión genuina del otro (y de uno mismo) no puede excluir la posibilidad de cuestionarlo y criticarlo (y a uno mismo)– pretende ser algo más que una contribución teórica. No es difícil comprobar que el escenario socio-político actual, tanto a nivel internacional como local, está atravesado por la incomprensión y la tensión entre individuos y grupos caracterizados por su diversidad cultural o cosmovisional. Las discusiones y desafíos prácticos en torno a las migraciones, la modernización del mundo no occidental, la globalización económica y cultural, la necesidad de gestionar sociedades multiculturales, pero también desafíos de larga data en el propio mundo occidental moderno, como lo es el papel de la religión en la esfera pública, son todos ellos instancias donde una propuesta de discusión racional, orientada a abordar lo diferente y alcanzar conclusiones compartidas por los interlocutores, resulta urgentemente necesaria.

Si las enseñanzas de Alasdair MacIntyre y Charles Taylor han de aportarnos una respuesta (quizá parcial, necesitada de nuevos desarrollos y reformulaciones), ésta no puede ser, como los mismos autores notan, un planteo puramente teórico. Teoría y

práctica nunca existen sino en un vínculo inquebrantable, aunque fluido, en mutua interpenetración. En definitiva, las condiciones para que un modelo de diálogo como el que hemos intentado describir en esta tesis sea posible implican poner en cuestión y trabajar para modificar aquellos aspectos de nuestra vida individual, social y política contemporánea que actúan como obstáculos, distorsiones y ocultamientos. El proyecto teórico deriva así, naturalmente, en una transformación práctica que debemos asumir como personas y como comunidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografía primaria

MacIntyre, A. 1971. *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*. London: Duckworth.

——— (ed.). 1972. *Hegel. A Colection of Critical Essays*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

———. 1973a. "Ideology, Social Science, and Revolution". *Comparative Politics* 5 (3): 321-342.

———. 1973b. "The Essential Contestability of Some Social Concepts". *Ethics* 84 (1); 1-9.

———. 1979. "Why Is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?" *The Hastings Center Report* 9 (4): 16-22.

———. 1981a. "Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?" En *The Roots of Ethics*, editado por D. Callahan y H. T. Engelhardt, págs. 119-137. New York: Plenum Pess.

———. 1981b. "A Rejoinder to a Rejoinder". En *The Roots of Ethics*, editado por D. Callahan y H. T. Engelhardt, págs. 171-174. New York: Plenum Press.

———. 1982. "Intelligibility, Goods, and Rules". *The Journal of Philosophy* 79 (11): 663-665.

———.1983a. "IV. Moral rationality, tradition, and Aristotle. A reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 26 (4): 447-466. DOI: 10.1080/00201748308602010

———. 1983b. "Moral Arguments and Social Contexts". *The Journal of Philosophy* 80 (10): 590-591.

———. 1984a. "The relationship of philosophy to its past". En *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, editado por R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, págs. 31-48. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1984b. "Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder". *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 67 (1): 30-41.

———. 1985. "Relativism, Power and Philosophy". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59 (1): 5-22.

———. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1990a. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1990b. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. The Aquinas Lectures. Milwaukee: Marquette University Press.

———. 1990c. "The Privatization of Good. An Inaugural Lecture". *The Review of Politics* 52 (3): 344-361.

———. 1990d. "Individual and Social Morality in Japan and the United States. Rival Conceptions of the Self". *Philosophy East and West* 40 (4): 489-497.

———. 1990e. "The Form of the Good, Tradition and Enquiry". En *Value and Understanding. Essays for Peter Winch*, editado por R. Gaita, págs. 242-262. New York: Routledge.

———. 1991a. "Précis of Whose Justice? Which Rationality?". *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1): 149-152.

———. 1991b. "Reply to Roque". *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (3): 619-620.

———. 1991c. "Incommensurability, Truth, and the Conversation Between Confucians and Aristotelians about the Virtues". En *Culture and Modernity. East-West Philosophic Perspectives*, editado por E. Deutsch, págs. 104-122. Honolulu: University of Hawaii Press.

———. 1992. "What Has Not Happened in Moral Philosophy". *The Yale Journal of Criticism* 5: 193-9.

———. 1994a. "Critical Remarks on The Sources of the Self by Charles Taylor". *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1): 187-190.

———. 1994b. "A Partial Response to my Critics". En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 283-304. Cambridge: Polity Press.

———. 1995. *Marxism and Christianity*, 2ª ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. Primera edición de 1968.

———. 1996. "Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question by James Tully". *The Philosophical Quarterly* 46 (185): 522-524.

———. 1997. "Philosophical Arguments, by Charles Taylor". *The Philosophical Quarterly* 47 (186): 94-96.

———. 1998a. *A Short History of Ethics*, 2nd ed. London: Routledge. Primera edición de 1966.

———. 1998b. "Notes From the Moral Wilderness". En *The MacIntyre Reader*, editado por Kelvin Knight, págs. 31-49. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1998c "Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods". En The MacIntyre Reader, editado por Kelvin Knight, págs. 136-152. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1998d. "The *Theses on Feuerbach*: A Road Not Taken". En *The MacIntyre Reader*, editado por Kelvin Knight, págs. 223-234. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1998e. "Politics, Philosophy and the Common Good". En *The MacIntyre Reader*, editado por Kelvin Knight, págs. 235-252. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1998f. "An Interview with Giovanna Borradori". En *The MacIntyre Reader*, editado por Kelvin Knight, págs. 255-266. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1998g. "An Interview for *Cogito*". En *The MacIntyre Reader*, editado por Kelvin Knight, págs. 267-275. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1998h. "'Practical Rationalities as Forms of Social Structure'". En *The MacIntyre Reader*, editado por Kelvin Knight, págs. 120-135. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 1999. *Dependent Rational Animals*. Chicago: Open Court.

———. 2000. "A Culture of Choices and Compartmentalization". Transcripción de una conferencia dada el 13 de octubre de 2000 en la Universidad de Notre Dame, con preguntas y respuestas subsiguientes. Disponible en: http://brandon.multics.org/library/macintyre/ macintyre2000choices.html (accedido el 26/02/2018).

———. 2002. "On Not Having the Last Word: Thoughts on Our Debts to Gadamer". En *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, editado por Jeff Malpas, Ulrich Arnswald, and Jens Kertscher, págs. 157-172.

———. 2005. *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

———. 2006a. *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2006b. *Ethics and Politics. Selected Essays, Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2006c. "Foreword". En *Naming Evil, Judging Evil*, editado por R. W. Grant, págs. vii-10. Chicago: The University of Chicago Press.

———. 2007. *After Virtue*, 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. Primera edición de 1981 y segunda edición de 1984.

———. 2008. "What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It". *Analyse & Kritik* 30: 261-276.

———. 2009a. *God, Philosophy, Universities. Lanham*, MD: Rowman & Littlefield.

———. 2009b. "The Very Idea of a University. Aristotle, Newman, and Us". *British Journal of Educational Studies* (4): 347–362.

———. 2010. "On Not Knowing Where You Are Going". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 84 (2): 61-74.

———. 2013. "On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century." En *What Happened In and To Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*, editado por Fran O'Rourke, págs. 17-34. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. Originalmente pronunciada como conferencia en University College Dublin el 6 de marzo de 2009. La grabación audiovisual de la conferencia está disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=ZbmPXXO8jpA

———. 2016. *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge: Cambrisge University Press.

———. 2018. "Charles Taylor and dramatic narrative: Argument and genre". *Philosophy and Social Criticism* 44 (7): 761-763.

MacIntyre, Alasdair y Joseph Dunne. 2002. "Alasdair MacIntyre on Education. In Dialogue with Joseph Dunne". *Journal of Philosophy of Education* 36 (1): 1-19.

Taylor, Charles. 1959. "Ontology". *Philosophy* 34 (129): 125-141.

———. 1960. "Clericalism". *Downside Review* 78 (252): 167-180.

———. 1964. *The Explanation of Behavior*. London: Routledge and Kegan Paul.

———. 1967. "Mind-Body Identity, A Side Issue?" *The Philosophical Review* 76 (2): 201-213.

———. 1975. *Hegel*. New York, NY: Cambridge University Press.

———. 1979. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1980. “Understanding in Human Science”. *Review of Metaphysics* 34: 3-23.

———. 1981. “Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*”. En *Wittgenstein: To Follow a Rule*, editado por S. Holtzman y C. Leich, págs. 191-210. London: Routledge.

———. 1983. *Social theory as practice*. Delhi: Oxford University Press.

———. 1984. “Philosophy and its history”. En *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, editado por R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, págs. 17-30. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1984b. “Aristotle or Nietzsche?” *Partisan Review* 51 (2): 301-6. Disponible en: http://archives.bu.edu/collections/partisan-review/search/detail?id=331533

———. 1985a. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1985b. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1985c. “Connolly, Foucault, and Truth”. *Political Theory* 13 (3): 377-385.

———. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1992a. *Modernity and the Rise of the Public Sphere. The Tanner Lectures on Human Values*. Disponible en: https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/t/Taylor93.pdf

———. 1993. *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. McGill-Queen’s University Press: Montreal.

———. [1992b] 1994a. “The Politics of Recognition”. En *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, editado y con introducción de A. Gutmann, págs. 25-73. Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1994b. “Précis of Sources of the Self”. *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1): 185-186.

———. 1994c. “Reply to Commentators”. *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1): 203-213.

———. 1994d. “Reply and re-articulation”. En *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*, editado por Tully, James y Daniel M. Weinstock, págs. 213-257. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1994e. “Can liberalism be communitarian?” *Critical Review* 8 (2): 257-262.

———. 1994f. “Justice After Virtue”. En *After MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 16-43. Cambridge: Polity Press.

———. 1995a. *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1995b. “Two Theories of Modernity”. *The Hastings Center Report* 25 (2): 24-33.

———. 1996. “Identidad y reconocimiento”. *Revista Internacional de Filosofía Política* 7: 10-19.

———. 1997. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

———. 1999a. “A Catholic Modernity?” En *A Catholic Modernity. Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*, editado y con introducción de J. L. Heft, págs. 13-37

———. 1999b. “Thomism and the Future of Catholic Philosophy”. *New Blackfriars* 80: 206-210.

———. [2000] 2007. “Several Reflections on the Theme of Solidarity” (traducido por A. Rosman). *Thinking in Values – The Tischner Institute Journal of Philosophy* 1: 68–77.

———. 2002. *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 2003. “Ethics and Ontology”. *The Journal of Philosophy* 100 (6): 305-320.

———. 2004. *Modern Social Imaginaries*. London: Duke University Press.

———. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 2008. “What Drove Me to Philosophy”. The 2008 Kyoto Prize Commemorative Lecture: Arts and Philosophy. Inamori Foundation. Disponible en: https://www.kyotoprize.org/wp/wp-content/uploads/2016/02/24kC_lct_EN.pdf

———. 2010. “The Meaning of Secularism”. *The Hedgehog Review* 12 (3): 23-34.

———. 2011. *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 2012a. “Interculturalism or multiculturalism?” *Philosophy and Social Criticism* 38 (4-5): 413-423.

———. 2012b. “Secularism and Multiculturalism”. En *Values and Ethics for the 21st Century*, AA VV, págs. 77-100. BBVA.

———. 2012c. “Reason, Faith, and Meaning”. En *Faith, Rationality, and the Passions*, editado por Sarah Coakley, págs. 13-27. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

———. 2013. “The Immanent Counter-Enlightment. Christianity and Morality”. *South African Journal of Philosophy* 2 (3): 224-239.

———. 2016a. *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 2016b. "Afterword". En *Working with a Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, editado por F. Zemmin, C. Jager y G. Vanheeswijck, págs. 369-384. Berlín: De Gruyter.

Taylor, Charles y A. J. Ayer. 1959. "Symposium: Phenomenology and Linguistic Analysis". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, 33: 93-124.

Taylor, Charles y Gerárd Bouchard. 2008. *Building the Future. A Time for Reconciliation*. Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences. Quebec.

Taylor, Charles y Hubert Dreyfus. 2015. *Retrieving Realism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, Charles y Jocelyn Maclure. 2011. *Secularism and Freedom of Conscience*. Translated by Jane Marie Todd. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bibliografía secundaria

Abbey, Ruth. 1996. "Communitarianism, Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor". *The Australian Quarterly* 68 (1): 1-10.

———. 2000. *Charles Taylor*. Teddington: Acumen.

——— (ed.). 2004. *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press.

Annas, Julia. 1989. "MacIntyre on Traditions. *Whose Justice? Which Rationality?*, by Alasdair MacIntyre". *Philosophy & Public Affairs* 18 (4): 388-404.

Applebaum, Barbara. 2003. "Social Justice, Democratic Education and the Silencing of Words that Wound". *Journal of Moral Education* 32 (2): 151-162.

Aran Murphy, Francesca. 2011. "Engaging MacIntyre's *God, Philosophy, Universities*". *Nova et Vetera* 9 (4): 981-89.

Arcilla, René Vincente. 1995. "For the Stranger in My Home: Self-Knowledge, Cultural Recognition, and Philosophy of Education." En *Critical Conversations in Philosophy of Education*, editado por W. Kohli, págs. 159-172. Nueva York: Routledge.

Barnhart, Michael. 2004. "An Overlapping Consensus: A Critique of Two Approaches". *The Review of Politics* 66 (2): 257-284.

Barr, Jean. 2006. “Reframing the Idea of an Educated Public”. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education* 27 (2): 225-239. DOI: 10.1080/01596300600676185

Bell, Daniel. 1993. *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press.

Bello Rodríguez, Hernando José y José Manuel Giménez Amaya. 2018. “Alasdair MacIntyre: introducción narrativa a su obra”. *Scientia et Fides* 6 (1): 189-206.

Bellomo, Santiago. 2011. *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*. Barañáin, Navarra, España: EUNSA.

Benedicto Rodríguez, Rubén. 2010. “Liberalismo y comunitarismo: un debate inacabado”. *STVDIVM. Revista de Humanidades* 16: 201-229.

Bernstein, Richard. 2018. “Enlarging the dialogue”. *Philosophy and Social Criticism* 44 (7): 779-780.

Blackledge, Paul y Neil Davidson. 2008. *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*. Leiden: Brill.

Blaikie, Daniel. 2010. “An Interview with Charles Taylor on Faith, Philosophy, and Politics”. *Gnosis* 11 (1). Disponible en: http://artsciweb.concordia.ca/ojs/index.php/gnosis/article/view/6

Blakely, Jason. 2016. *Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and the Demise of Naturalism. Reunifying Political Theory and Social Science*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Bloor, Chris. 2009. “Interview with Charles Taylor”. *Philosophy Now* (Sept/Oct, 2009). Disponible en: http://www.philosophynow.org/issue74/74taylor.htm

Bohman, James y Terrence Kelly. 1996. “Intelligibility, rationality and comparison”. *Philosophy and Social Criticism* 22 (1): 81-100.

Bohmann, Ulf y Darío Montero. 2014. “History, Critique, Social Change and Democracy. An Interview with Charles Taylor”. *Constellations* 21 (1): 3-15.

Bonnett, Michael y Stefaan Cuypers. 2003. “Autonomy and Authenticity in Education”. En *The Blackwell Guide to the Philosophy of Education*, editado por N. Black et al, págs. 326-340. Oxford: Blackwell Publishing.

Bowring, Bill. 2008. “Misunderstanding MacIntyre on Human Rights”. *Analyse & Kritik* 30: 205-214.

Buchanan, Allen E. 1989. “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism”. *Ethics* 99: 852-882.

Cain, Richard. 2008. "Alasdair MacIntyre's Critique of Contemporary Ethics: Can the Towering Figure of 20th Century Ethics Have It Both Ways?" *Cardinal Perspectives, Wheeling Jesuit University*. Disponible en: http://www.wju.edu/faculty/cardinalperspectives/winners_0708.asp

Caldwell, Marc. 2009. "Charles Taylor and the pre-history of British cultural studies". *Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies* 23 (3): 342-373.

Calhoun, Craig. 1991. "Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self". *Sociological Theory* 9 (2): 232-263.

Carden, Stephen. 2006. *Virtue Ethics: Dewey and MacIntyre*. London: Continuum.

Catoggio, Leandro. 2009. "El carácter ambiguo de la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XIV: 81-97.

Cavallo, Gianluca. 2015. *La pratica del bene comune. Etica e politica in Charles Taylor e Alasdair MacIntyre*. Torino: Accademia University Press.

Cayley, David. 2011. "The Malaise of Modernity". Documental radiofónico. Toronto, ON: Canadian Broadcasting Corporation. Disponible en: http://www.davidcayley.com/podcasts/2015/10/31/charles-taylor-the-malaise-of-modernity

Coleman, Janet. 1994. "MacIntyre and Aquinas". En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 65-90. Cambridge: Polity Press.

Colorado, Carlos D. y Justin D. Klassen (eds.). 2014. *Aspiring to Fullness in A Secular Age: Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame.

Connolly, William. 2010. "Belief, Spirituality, and Time". En *Varieties of Secularism in A Secular Age*, editado por M. Warner, J. VanAntwerpen y C. Calhoun, págs. 126-144. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cowling, Maurice. 1994. "Alasdair MacIntyre, religión & the university". *New Criterion* 12 (6).

Cristi, Renato y J. Ricardo Tranjan. 2010. "Charles Taylor y la democracia republicana". *Revista de Ciencia Política* 30 (3): 599-617.

Cross, Bryan R. 2014. "MacIntyre on the Practice of Philosphy and the University". *American Catholic Philosophical Quarterly* 88 (4): 751-766. DOI: 10.5840/acpq201492233

Cuchumbé Holguín, Nelson Jair. 2012. "El aporte filosófico de Gadamer y Taylor a la democracia: actitud de diálogo abierto y reconocimiento recíproco". *Praxis Filosófica* 35: 131-149.

D'Andrea, Thomas D. 2006. *Tradition, Rationality, and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*. Hampshire: Ashgate.

Dallmayr, Fred. 1994. "Modernity Rescued from Knockers and Boosters. The Ethics of Authenticity by Charles Taylor". *The Review of Politics* 56 (1): 153-157.

De la Torre Díaz, Francisco Javier. 2001. *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*. Madrid: Dykinson.

———. 2005. *Alasdair MacIntyre. ¿Un crítico del liberalismo?* Madrid: Dykinson.

Descombes, Vincent. 1994. "Is there an objective spirit?" En *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*, editado por J. Tully y D. Weinstock, págs. 96-118. Cambridge: Cambridge University Press.

DeSouza, Nigel. 1998. "Models of Moral Philosophy: Charles Taylor's critique of Jürgen Habermas". *Eidos* XV (1): 55-78.

Donoso Pacheco, Carlos. 2003. "Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político". *Polis* 6.

Dreyfus, Hubert. 2004. "Taylor's (Anti-) Epistemology". En *Charles Taylor*, editado por R. Abbey, págs. 52-83. Cambridge: Cambridge University Press.

Elshtain, Jean Bethke. 2004. "Toleration, Proselityzing, and the Politics of Recognition". En *Charles Taylor*, editado por R. Abbey, págs. 127-139. Cambridge: Cambridge University Press.

Foks, Freddy. 2017. "The Sociological Imagination of the British New Left. 'Culture' and the 'Managerial Society,' c.1956-1962". *Modern Intellectual History*. DOI: 10.1017/S147924431600038X

Forst, Rainer. 2002. *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Los Angeles: University of California Press.

Fraser, Ian. 2003. "Charles Taylor, Marx and Marxism". *Political Studies* 51 (4): 759-774.

———. 2007. *Dialectics of the self: transcending Charles Taylor*. Exeter: Imprint Academic.

Fraser, Nancy. 2018. "For Charles Taylor: An appreciation". *Philosophy and Social Criticism* 44 (7): 759-760.

Frazer, Elizabeth y Nicola Lacey. 1994. "MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice". En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 265-282. Cambridge: Polity Press.

Froschiera, Rogério. 2009. "Educar na autenticidade em Charles Taylor". *Educação* 32 (3): 365-374.

Gadamer, Hans-Georg. 2003. "*Ethos* y ética (MacIntyre y otros)". En *Los caminos de Heidegger*, editado y traducido por A. Ackermann Pilári, págs. 201-228. Barcelona: Herder.

García de Madariaga Cézar, Manuel. 2002. *La crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid.

García Pino, Gonzalo. 2001. "La idea de Derechos en Alasdair MacIntyre y Charles Taylor: Un Contrapunto Comunitarista". *Revista Ciencia Política* XXI (1): 3-24.

García, J. L. A. 2003. "Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique". En *Alasdair MacIntyre*, editado por M. C. Murphy, págs. 94-113. New York: Cambridge University Press.

Geertz, Clifford. 1994. "The strange estrangement: Taylor and the natural sciences". En *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*, editado por J. Tully y D. Weinstock, págs. 83-95. Cambridge: Cambridge University Press.

Gill, Emily R. 1992. "MacIntyre, Rationality, & the Liberal Tradition". *Polity* 24 (3): 433-457.

Giménez Amaya, José Manuel. 2012. "La Universidad en el proyecto sapiencial de Alasdair MacIntyre". Extracto de tesis doctoral presentada en la Universidad de Navarra. *Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía* 22 (4): 377-465.

Gracia Calandin, Javier. 2009a. "Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural". Tesis doctoral presentada ante la Universidad de Valencia.

———. 2009b. "Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?". *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* 46: 171-187.

———. 2010a. "La interculturalidad en el quicio de la hermenéutica filosófica". *Recerca. Revista de pensament i anàlisi* 10: 101-120.

———. 2010b. “Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones hermenéuticas sobre el individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor”. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* 42: 199-213.

———. 2010c. “Modernidad hermenéutica en Charles Taylor”. *Quaderns de filosofia i ciència* 40: 105-114.

———. 2011. “Individuo y sociedad en la filosofía de Charles Taylor. Una aproximación desde el enfoque hermenéutico”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XVI: 193-210.

———. 2012. “Identidades complejas y dinámicas. Redescubriendo el potencial hermenéutico de la filosofía política de Charles Taylor”. *Revista Española de Ciencia Política* 28: 11-30.

Graham, Gordon. 2003. “MacIntyre on History and Philosophy”. En *Alasdair MacIntyre*, editado por M. C. Murphy, págs. 10-37. New York: Cambridge University Press.

Gunneman, Jon P. 1994. “Habermas and MacIntyre on Moral Learning”. *The Annual of the Society of Christian Ethics* 14: 83-108.

Habermas, Jürgen. 2018. “A letter to an old friend and colleague on his birthday”. *Philosophy and Social Criticism* 44 (7): 800-801.

Haldane, John. 1994. “MacIntyre’s Thomist Revival: What Next?” En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 91-107. Cambridge: Polity Press.

Hale, Mary. 2017. “Perfectly Present: Mindfulness Curriculum as Implicit Religion”. *Implicit Religion* 20 (4): 335–365.

Hannan, Jason. 2012a. “Alasdair MacIntyre. Tradition and Disagreement”. En *Philosophical Profiles in the Theory of Communication*, editado por J. Hannan. New York: Peter Lang, págs. 385-407.

———. 2012b. “Alasdair MacIntyre’s contribution to communication theory”. Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication 4 (2): 183-198. DOI: 10.1386/ejpc.4.2.183_1

———. 2016. “Moral Discourse Without Foundations: Habermas and MacIntyre on Rational Choice”. *Communication Theory* 26: 21-40. DOI: 10.1111/comt.12061

Harris, Suzy. “The University’s Uncommon Community”. *Journal of Philosophy of Education* 46 (2): 236-250.

Herdt, Jennifer A. 1998. "Alasdair MacIntyre's 'Rationality of Traditions' and Tradition-Transcendental Standards of Justification". *The Journal of Religion* 78 (4): 524-546.

Hibbs, Thomas. 2004. "MacIntyre, Aquinas, and Politics". *The Review of Politics 66* (3): 357-383.

———. 2011. "The Research University in Crisis (Again): MacIntyre's *God, Philosophy, Universities*". *Nova et Vetera* 9 (4): 947-966.

Hinchman, Lewis P. 1989. "Virtue or Autonomy: Alasdair MacIntyre's Critique of liberal Individualism". *Polity* 21 (4): 635-654.

Hoch, Jonathan. 2001. *Virtues versus the "Enlightenment Project": A critica appraisal of Alasdair MacIntyre's reclaiming of the Aristotelian tradition in moral theory*. Tesis de maestría presentada en la Universidad de Stellenbosch.

Honneth, Axel. 2018. "Taylor's Hegel". *Philosophy and Social Criticism* 44 (7): 773-774.

Hortal Alonso, Augusto. 1999. "MacIntyre y la crítica comunitarista de la modernidad". *Prisma* 12: 9-23.

Horton, John y Susan Mendus. 1994. *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press.

Hung, Andrew Tsz Wan. 2017. "Habermas and Taylor on Religious Reasoning in a Liberal Democracy". *The European Legacy* 22 (5): 549-565.

Isler, Carlos. 2011. "Alasdair MacIntyre: relatividad conceptual, tomismo y liberalismo". *Ideas y Valores* 60 (147): 89-111.

Izquierdo, David Lorenzo. 2007. "El triple fundamento de la ética : carácter, autoridad y metafísica". *Logos. Revista de Filosofía* 105: 61-88.

Kavanagh, Liam. 2012. "Intervew: Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame". *Expositions* 6 (2): 1-8.

Kerr, Fergus. 2004. "The Self and the Good. Taylor's Moral Ontology". En *Charles Taylor*, editado por R. Abbey, págs. 84-104. Cambridge: Cambridge University Press.

Knight, Kelvin (ed.). 1998. *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

———. 2005. "Aristotelianism versus Communitarianism". *Analyse & Kritik* 27: 259-273.

Knight, Kelvin y Paul Blackledge (eds.). 2011. *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Kuna, Marian. 2005. "MacIntyre on Tradition, Rationality, and Relativism". *Res Publica* 11: 251-273. DOI: 10.1007/s11158-005-0558-8

Laforest, Guy. 2018. "Charles Taylor at the front line in Canadian politics". *Philosophy and Social Criticism* 44 (7): 796-799.

Laitinen, Arto. 1995. "Rationality and Evaluative Frameworks". Tesis de maestría presentada ante la Universidad de Kent en Canterbury. Disponible en: http://sammelpunkt.philo.at/779/1/ARTO.html

———. 1998. "'Baffling' Criticism of an 'Ill-Equipped' Theory: An Intervention in the Exchange between MacIntyre and Taylor". En *Communitarianism and Citizenship*, editado por E. A. Christodoulidis. Aldershot: Ashgate.

———. 2002. "Charles Taylor and Paul Ricoeur on Self-Interpretations and Narrative Identity". En *Narrative Research. Voices of Teachers and Philosophers*, editado por R. Huttunen, H. Heikkinen y L. Syrjälä, págs. 57-71. Jyvaskyla, Finlandia: SoPhi.

———. 2008. *Strong Evaluation without Moral Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics.* New York: Walter de Gruyter.

———. 2015. "MacIntyre and Taylor: traditions, rationality, and modernity". En *The Routledge Companion to Hermeneutics*, editado por J. Malpas y Hans-Helmuth Gander, págs. 204-215. London: Routledge.

Lehman, Glen. 2006. "Perspectives on Charles Taylor's reconciled society". *Philosophy and Social Criticism* 32 (3): 347-376.

Lele, Amod. 2017. "Resolving disagreements across philosophical traditions. An Aristotelian-historicist methodology". Ponencia presentada ante la Metaphysical Society of America, Cambridge, MA, marzo de 2017.

Levy, Neil. 2000. "Charles Taylor on overcoming incommensurability". *Philosophy and Social Criticism* 26 (5): 47-61.

Lipinski, Emilio. 2014. "Racionalidad y Estado de Derecho. Pensar los conceptos de comunidad, justicia y bien más allá del derecho como ficción técnica". *Actualidad Jurídica* 2 (7): 641-660.

———. 2018. "Una interpretación sobre la relación entre filosofía e historia en el concepto de tradición de Alasdair MacIntyre". *Ideas y Valores* 67 (168): 101-125.

Llano, Alejandro. 2002. "¿Superación del nihilismo? Las propuestas de Charles Taylor y Alasdair MacIntyre". En *Pragmatismo y nihilismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual*, editado por P. Lizarraga y R. Lázaro. Cuadernos de Anuario Filosófico 149. Pamplona, pp. 7-20.

Lutz, Christopher Stephen. 2004. *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books.

MacAllister, James. 2016. "MacIntyre's Revolutionary Aristotelian Philosophy and his Idea of an Educated Public Revisited". *Journal of Philosophy of Education* 50 (4): 524-537.

Machura, Piotr. 2008. "MacIntyre's Radical Intellectualism: The Philosopher as a Moral Ideal". *Analyse & Kritik* 30: 121-138.

Magee, Bryan. 1978. "Marxist Philosophy". En *Men of Ideas*, editado por B. Magee, págs. 42-58. New York: Viking Press.

Mahmood, Saba. 2010. "Can Secularism Be Other-wise?". En *Varieties of Secularism in A Secular Age*, editado por M. Warner, J. VanAntwerpen y C. Calhoun, págs. 282-299. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mason, Andrew. 1994. "MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement". En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 225-244. Cambridge: Polity Press.

McKenzie, Germán. 2017. *Interpreting Charles Tayor's Social Theory on Religion and Secularization*. Springer.

McMylor, Peter. 1994. *Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity*. London: Routledge.

Medina, Carlos. 2014. "La fenomenología del lenguaje y el concepto de la razón práctica en el pensamiento de Charles Taylor". *Cinta moebio* 50: 53-69.

Meijer, Michiel. 2017a. "Does Charles Taylor have a Nietzsche problem?" *Constellations* 24: 372–386.

———. 2017b. "Is Charles Taylor (Still) a Weak Ontologist?" *Dialogue*.

———. 2018. *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation. Ethics and Ontology in a Scientific Age*. London: Rowman and Littlefield.

Meijer, Michiel y Rob Compaijen. 2016. "What Is Distinctively Human? Charles Taylor and Alasdair MacIntyre on the Relation between Humans and Animals". En *The Animal Inside: Essays at the Intersection of Philosophical Anthropology and*

Animal Studies, editado por G. Dierckxsens, R. Bijlsma, M. Begun y T. Kiefer. New York: Rowman & Littlefield.

Mela, Lia. 2011. "MacIntyre on Personal Identity". *Public Reason* 3 (1): 103-111.

Milbank, John. 2009. "A Closer Walk on the Wild Side: Some Comments on Charles Taylor's A Secular Age". *Studies in Christian Ethics* 22 (1): 89-104.

Miller, David. 1994. "Virtues, Practices and Justice". En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 245-264. Cambridge: Polity Press.

Modood, Tariq. 2014. "Multiculturalism, interculturalisms and the majority". *Journal of Moral Education* 43 (3): 302–315.

Moore, Robert. 2013. "Charles Taylor's Langue/Parole and Alasdair MacIntyre's 'Networks of Giving and Receiving' as a Foundation for a Positive Anti-Atomist Political Theory". *Episteme* 24: art. 5. Disponible en: https://digitalcommons.denison.edu/episteme/vol24/iss1/5

Moreno del Río, Carmelo. 2001. "La virtud tradicional contramoderna: el pensamiento político de Alasdair MacIntyre". En *Teorías políticas contemporáneas*, compilado por Ramón Maiz. Valencia: Tirant lo Blanc, págs. 191-208.

Mourad, Roger P. 2016. "Morality, Inquiry, and the University". *The Educational Forum* 80 (3): 324-338. DOI: 10.1080/00131725.2016.1173151

Mulhall, Stephen y Adam Swift. 1996. *Liberals and Communitarians*, 2ª ed. Malden, MA: Blackwell.

Mulhall, Stephen. 1994. "Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell". En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 205-224. Cambridge: Polity Press.

Mulhall, Stephen. 2004. "Articulating the Horizons of Liberalism". En *Charles Taylor*, editado por R. Abbey, págs. 105-126. Cambridge: Cambridge University Press.

Murphy, Mark C. (ed.) 2003. *Alasdair MacIntyre*. New York: Cambridge University Press.

Nagel, Thomas. 1995. "MacIntyre versus the Enlightenment". En *Other Minds: Critical Essays 1969-1994*, págs. 203-209. New York: Oxford University Press.

Nagl, Ludwig. 2018. "Encounters with and impulses from Charles Taylor". *Philosophy and Social Criticism* 44 (7): 775-778.

Naval Durán, Concepción. 1995a. *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación*. Navarra: EUNSA.

———. 1995b. "Identidad personal, hábito y educación". *Tópicos: revista de filosofía* 9: 31-50.

Neil, Patrick y David Paris. 1990. "Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed". *Canadian Journal of Political Science* 23 (3): 419-439.

Nepi, Paolo. 2000. *Individui e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*. Roma: Studium.

Nešpor, Zdeněk R. 2004. "Charles Taylor: Varieties of Religion Today. William James Revisited". *Czech Sociological Review* 40 (3): 385-387.

Nino, Santiago. 1989. "The Communitarian Challenge to Liberal Rights". *Law and Philosophy* 8 (1): 37-52.

Nussbaum, Martha. 1989. "Recoiling from Reson". *New York Review of Books* (December 7).

O'Shea, Andrew. 2010. *Selfhood and Sacrifice. René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*. New York: Continuum.

Osborne, Thomas. 2008. "MacIntyre, Thomism and the Contemporary Common Good". *Analyse & Kritik* 30: 75-90.

Ospina Muñoz, Dolores Elena. 2017a. "Las condiciones para el consenso, la visión de Charles Taylor". *Praxis Filosófica* 45: 57-83.

———. 2017b. "Contexto y pensamiento de Charles Taylor sobre el consenso". *Ideas y Valores* 66 (165): 297-325.

Palma, Anthony Joseph. 2014. *Recognition of Diversity: Charles Taylor's Educational Thought*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Toronto.

Palti, Elías José. 1996. "Ética y Política. Bernstein, Rorty, MacIntyre y las aporías de la (post)filosofía en Norteamérica". *Revista Internacional de Filosofía Política* 8: 81-106.

Pérez Barahona, Sergio. 2004. "Comunidad y nación. El problema de la identidad en Charles Taylor". *REDUR* 2: 65-77.

Piercey, Robert. 2016. "Hermeneutics without Historicism: Heidegger, MacIntyre, and the Function of the University". *The European Legacy*. DOI: 10.1080/10848770.2016.1139350

Pinkard, Terry. 2003. "MacIntyre's Critique of Modernity". En *Alasdair MacIntyre*, editado por M. C. Murphy, págs. 176-200. New York: Cambridge University Press.

Porter, Jean. 1993. "Openness and Constraint: Moral Reflection as Tradition-Guided Inquiry in Alasdair MacIntyre's Recent Works". *The Journal of Religion* 73 (4): 514-536.

———. 2003. "Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre". En *Alasdair MacIntyre*, editado por M. Murphy, págs. 38-69. New York: Cambridge University Press.

Ramis Barceló, Rafael. 2012a. *Derecho Natural, historia y razones para actuar*. Madrid: Dykinson.

———. 2012b. "De la ética al derecho en la obra de Alasdair MacIntyre". *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho* 35: 527-545.

Redhead, Mark. 2001. *Charles Taylor. Thinking and Living Deep Diversity*. New York: Rowman & Littlefield.

Rodríguez García, Sonia E. 2015. "Educar en la laicidad. Revisando conceptos con Charles Taylor". *ÉNDOXA: Series Filosóficas* 35: 207-230.

Rogers, Ben. 2008. "Charles Taylor Interviewed". *Prospect Magazine* (February 29, 2008). Disponible en: https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/charles-taylor-philosopher-interview

Rorty, Richard. 1994a. "Taylor on Self-Celebration and Gratitude". *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1): 197-201.

———. 1994b. "Taylor on truth". En *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*, editado por J. Tully y D. Weinstock, págs. 20-33. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosa, Hartmut y Arto Laitinen. 2002. "Tocqueville instead of Marx: On identity, alienation and the consequences of September 11th. An interview with Charles Taylor". En *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, editado por Arto Laitinen y Nicholas H. Smith, págs. 165-195. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.

Rose, Mathew. 2014. "Tayloring Christianity". *First Things* (December): 25-30.

Russell Weinstein, Jack. 2010. "'A Secular Age' with Charles Taylor". Entrevista radiofónica. *Why? Radio*, October 10 2010. Disponible en: https://philosophyinpubliclife.org/2010/10/10/a-secular-age-with-charles-taylor/

Ryan, Mark. 2015. "Narrative, Social Identity and Practical Reason: On Charles Taylor and Moral Theology". *Journal of Moral Theology* 4 (2): 28-42.

Sandel, Michael. 1984. “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”. *Political Theory* 12 (1): 81-96.

———. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*, 2ª ed. New York: Cambridge University Press.

Schneewind, J. B. 1982. “Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality”. *The Journal of Philosophy* 79 (11): 653-663.

———. 1991. “MacIntyre and the Indispensability of Tradition”. *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1): 165-168.

Sehnert, Benjamin. 2012. “Power and the Polis. A Study in MacIntyrean State Theory”. *Classics Student Work*. Paper 1. Disponible en: http://digitalcommons.csbsju.edu/classics_students/1

Serrano del Pozo, Ignacio. 2016. “La crítica postmoderna de A. MacIntyre a la universidad liberal: tres ficciones rivales de la universidad”. *Ideas y Valores* 65 (160): 205-223.

Sheehan, Jonathan. 2010. “When Was Disenchantment? History and the Secular Age”. En *Varieties of Secularism in A Secular Age*, editado por M. Warner, J. VanAntwerpen y C. Calhoun, págs. 217-242. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Shrader-Frechette, Kristin. 2002. “Natural Rights and Human Vulnerability: Aquinas, MacIntyre, and Rawls”. *Public Affairs Quarterly* 16 (2): 99-124.

Smith, Adam B. 2006. *Discourse and the Common Good. Legitimation and Plurality in Habermas and MacIntyre.* Tesis de maestría presentada antes el Institute for Christian Studies, Toronto.

Smith, James K. A. 2014. *How (not) to be secular: reading Charles Taylor*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Smith, Nicholas. 2002. *Charles Taylor: Meaning, Morals, and Modernity*. Cambridge, UK: Polity Press.

———. 2004. “Taylor and the Hermeneutic Tradition”. En *Charles Taylor*, editado por R. Abbey, págs. 29-51. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Nicholas y Arto Laitinen. 2009. “Taylor on Solidarity”. *Thesis Eleven* 99: 48-70.

Smith, Richard. 2003. “Thinking With Each Other: the Peculiar Practice of the University”. *Journal of Philosophy of Education* 37 (2): 309-323.

Souroujon, Gastón. 2015. “La propuesta hermenéutica de Charles Taylor. Una crítica a la epistemología dominante en la ciencia política”. *Athenea Digital* 15 (1): 270-286.

Stern, Robert. 1994. “MacIntyre and Historicism”. En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 146-160. Cambridge: Polity Press.

Stibora, Carrie Rose. 2013. *Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre on Human Rights*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Católica de América.

Stolz, Steven A. 2016. “MacIntyre, managerialism and universities”. *Educational Philosophy and Theory*. DOI: 10.1080/00131857.2016.1168733

———. 2018. *Alasdair MacIntyre, Rationality and Education. Against Education of Our Age*. Springer.

Stout, Jeffrey. 2004. *Democracy and Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Thiebaut, Carlos. 1991. “Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral”. *Isegoría* 4: 122-152.

———. 1992. *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

———. 1994. “Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor”. En *La ética de la autenticidad*, de C. Taylor. Barcelona: Paidós.

Thomas, Günter. 2016. “The Temptation of Religious Nostalgia: Protestant Readings of A Secular Age”. En *Working with a Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, editado por F. Zemmin, C. Jager y G. Vanheeswijck, págs. 49-70. Berlín: De Gruyter.

Thunder, David. 2004. “The Flattening of Time. Modern Social Imaginaries by Charles Taylor”. *The Review of Politics* 66 (3): 519-521.

Tuck, Richard. 1994. “Rights and pluralism”. En *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*, editado por J. Tully y D. Weinstock, págs. 159-170. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James y Daniel M. Weinstock (eds.). 1994. *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Stepehen P. 2003. “MacIntyre in the Province of the Philosophy of the Social Sciences”. En *Alasdair MacIntyre*, editado por M. Murphy, págs. 70-93. New York: Cambridge University Press.

Vanheeswijck, Guido. 2016. “The Ambiguity of ‘Post-Secular’ and ‘Post-Metaphysical’ Stories: On the Place of Religion and Deep Commitments in a Secular Society”. En

Working with a Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative, editado por F. Zemmin, C. Jager y G. Vanheeswijck, págs. 95-122. Berlín: De Gruyter.

Wain, Kenneth. 1994. "Competing Conceptions of the Educated Public". *Journal of Education* 28 (2): 149-159.

———. 2003. "MacIntyre: Teaching, Politics and Practice". *Journal of Philosophy of Education* 37 (2): 225-239.

Wallace, Deborah. 1999. "Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre: The Person, the Common Good and Human Rights". *En The Failure of Modernism: The Cartesian Legacy and Contemporary Pluralism*, editado por Brendan Sweetman, págs. 127-140. Washington, DC: Catholic University of America Press.

Walters, Gregory J. 2003. "MacIntyre or Gewirth? Virtue, Rights, and the Problem of Moral Indeterminacy". En *Philosophical Tgeory and the Universal Declaration of Human Rights*, editado por William Sweet. Ottawa: University of Ottawa Press, págs. 183-200.

Walzer, Michael. 1994. "Comment". En *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, editado y con introducción de A. Gutmann, págs. 99-103. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Warner, Michael, Jonathan VanAntwerpen y Craig Calhoun (eds.). 2010. V*arieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Weber, David Karl. 1999. *Theological ethics after MacIntyre: the significance of Alasdair MacIntyre's moral philosophy for Lutheran ethics*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Durham. Disponible en Durham E-Theses Online: http://etheses.dur.ac.uk/1140/

Weinstock, Daniel M. 1994. "The political theory of strong evaluation". En *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*, editado por J. Tully y D. Weinstock, págs. 171-193. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Bernard. 1990. "Republican and Galilean. Sources of the Self, by Charles Taylor". *The New York Review of Books* (November 8): 45-48.

Williams, Hugh. 2010. *Dialogical Practice and the Ontology of the Human Person*. New York: Vantage Press.

Wokler, Robet. 1994. "Projecting the Enlightenment". En *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por J. Horton y S. Mendus, págs. 108-126. Cambridge: Polity Press.

Wolf, Susan. 1994. “Comment”. En *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, editado y con introducción de A. Gutmann, págs. 75-85. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Woodford, Peter. 2012. “Specters of the Nineteenth Century. Charles Taylor and the Problem of Historicism”. *Journal of Religious Ethics* 40 (1): 171-192.

Yepes Stork, Ricardo. 1990. “Después de Tras la Virtud. Entrevista con Alasdair MacIntyre”. *Atlántida* 1 (4): 87-95.

Zárate Ortiz, José Francisco. 2015. “La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor”. *Eidos* 23: 117-134.

Zemmin, Florian. 2016. “An Annotated Bibliography of Responses to A Secular Age”. En *Working with a Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, editado por F. Zemmin, C. Jager y G. Vanheeswijck, págs. 385-420. Berlín: De Gruyter.

Zemmin, Florian, Colin Jager y Guido Vanheeswijck (eds.). 2016. *Working with a Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*. Berlín: De Gruyter.

Zuckert, Catherine. 2013. “Do ‘Virtue Ethics’ Require ‘Virtue Politics’?” *The Politics of Aristotle: reconstructions and interpretations, Hungarian Philosophical Review*: 95-108.