

TENDIENDO AL BIEN, EL RESCATE DE LA ÉTICA TELEOLÓGICA EN TAYLOR Y MACINTYRE

José Francisco Zárate Ortiz
Martha Eugenia Sañudo Velázquez
Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey

Resumen/Abstract

Con frecuencia, los cursos universitarios presentan la ética como un área de la filosofía que tiene un matiz exclusivamente normativo, y cuyas reflexiones y alcances se pueden reducir a códigos, reglamentos o normas. Proponemos que una ética teleológica, ya sea basada en el bien o en la virtud, añade una dimensión existencial que da respuesta a la búsqueda de sentido de la vida, tema ausente en las éticas procedimentales o utilitaristas que se utilizan como manuales de buenas prácticas, sobre todo en Latinoamérica. Para esta argumentación, tomamos las propuestas éticas sobre el bien de Charles Taylor y sobre la virtud de Alasdair MacIntyre, ambos considerados como dos de los principales filósofos contemporáneos cuyas teorías recuperan la ética teleológica de una manera muy peculiar al introducir la dimensión narrativa en la vida humana.

Palabras clave: Ética teleológica, Taylor, MacIntyre, narrativa.

Tending towards the good; salvaging the teleological ethics in Taylor and MacIntyre

There is a common misunderstanding regarding ethics, which consists in believing that this concept entails a merely normative stance, such that its scope and reflections can be reduced to codes, regulations and norms. We propose that a teleological ethics,

whether based on good or virtue, adds an existential dimension that responds to the human search for meaning in life, a subject absent in the procedural or utilitarian ethics so often used in manuals of good practices throughout Latin America. We adopt the ethical approaches to 'the good' found in Charles Taylor and to 'virtue' in Alasdair MacIntyre; two authors considered the leading contemporary philosophers whose theories rescue teleological ethics in a highly-innovative way based on introducing the narrative dimension into human life.

Keywords: teleological ethics, Taylor, MacIntyre, narrativity.

José Francisco Zárate Ortiz

Doctorando en estudios humanísticos en la especialidad de Ética. Maestro en Educación para la Paz de la Universidad Albert Einstein y licenciado en Medicina Veterinaria por la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Actualmente profesor de ética y ciudadanía del Instituto Tecnológico de Monterrey, campus Monterrey.

Martha Eugenia Sañudo Velázquez

Profesora de filosofía del ITESM, con especialidad en ética de negocios y ética de las virtudes. Graduada de la Universidad de Lovaina, Bélgica (Licenciatura, Maestría y Doctorado en Filosofía, además de Licenciatura y Maestría en Teología), con estudios de post-doctorado en Comportamiento Organizacional de la Universidad de Tulane.

Introducción

Es común actualmente, sobre todo en contextos de ética aplicada a la salud o a los negocios, considerar a la ética como un área de la filosofía que tiene un matiz exclusivamente normativo, y cuyas reflexiones y alcances se pueden reducir a códigos, reglamentos o normas. La idea detrás de esta consideración es creer que la ética debe servir para dar elementos racionales para determinar lo que es correcto hacer bajo normas formales que ofrecen principios unívocos para juzgar y determinar la acción. Sin embargo, concebida de este modo, la ética se aparta radicalmente de la intención con la que Aristóteles la propuso, a saber, como una reflexión que busca dar sentido y realización de la vida humana; vida que puede ser evaluada como buena o virtuosa.

En este artículo proponemos que una ética teleológica, ya sea basada en el bien o en la virtud, añada una dimensión existencial que da respuesta a la búsqueda de sentido de la vida, tema ausente en las éticas procedimentales y que ha emergido como uno de los malestares de las sociedades actuales. Para esta argumentación, tomamos las propuestas éticas sobre el bien de Charles Taylor y sobre la virtud de Alasdair MacIntyre, dos de los principales filósofos contemporáneos cuyas teorías recuperan la ética teleológica en los modos de vida de las sociedades modernas actuales. En la argumentación se contrastará la comprensión de una ética teleológica con posturas éticas no-teleológicas, luego se evaluará la concepción del individuo desde la visión crítica de Taylor y MacIntyre, ya sea como un ser independiente de la sociedad o como formado e involucrado por ésta, para finalmente comprender que dado el tipo de seres que somos, es decir, animales que se autointerpretan y que cuentan historias, nos basamos en el bien y las virtudes para dar sentido a nuestras vidas.

Una crítica a la ética no-teleológica

La ética moderna, principalmente la que se basa en los postulados éticos de Kant, ha desmontado el antiguo sentido teleológico que la fundamentaba para re-fundamentarla desde la libertad autodeterminada y la autonomía del sujeto. La ética normativa se basa en imperativos que tienen como fundamento el deber con base en la buena voluntad. Esta buena voluntad se refiere a la capacidad humana, en tanto un ser racional, de determinar acciones a partir de principios (rationales) puros de los cuales se deriva el deber. Kant sostiene que las normas o imperativos morales que determinan o indican la acción que es moral deben deslindarse del contexto cultural y basarse sólo en el individuo porque, si la acción del sujeto se basa en el contexto cultural, ésta sería una acción con intereses egoístas, y acataría instrucciones heterónomas que niegan la dignidad del ser humano. El imperativo moral indica la acción pero sin intereses de por medio, aunque sea la felicidad o la idea de bien.

Es innegable la gran aportación de Kant a la ética moderna, y es muy difícil contradecir sus postulados en el contexto de la vida de las sociedades modernas actuales. El valor o la aportación de Kant es precisamente la posibilidad de una ética formal que se deslinda o prescinde de los intereses personales, las emociones, deseos e intuiciones del ser humano. Sin embargo, en la ética normativa no hay cabida a lo teleológico ni a la justificación de un acto moral en términos de dar razones o explicaciones “de su *para qué*” de un acto ético. En esta ética, el propio sujeto es quien, desde su autodeterminación, le otorga validez a un acto. Esta autodeterminación encierra en sí misma a la pretensión ética en términos teleológicos porque el deber se halla constreñido al propio sujeto y no a las aspiraciones, de modo que se vacía de contenido sustantivo a la ética. Si la persona, como ser racional, es la única que se puede dar a sí misma los imperativos éticos, al observar su autonomía y no obedecer moralmente a nadie más que a sí misma, la ética se vuelve entonces un formalismo vacío que dice poco

o nada sobre las cualidades que una vida humana debe contener para ser juzgada como buena.

El subjetivismo en el que se basa la moral de la ética normativa tiene como una de sus características fundamentales haberle conferido una realidad privilegiada y absoluta a la racionalidad del individuo y habérsela negado a la sabiduría de la sociedad, la comunidad, las tradiciones e incluso a la humanidad en general. En una ética normativa, la comunidad carece de realidad substancial, y esto mismo la hace compatible con las formas políticas liberales de las sociedades contemporáneas, pues en estas sociedades lo que existe realmente y tiene valor de bien en sí son los individuos quienes exigen derechos y a quienes se les imponen obligaciones morales. Así tenemos que el individualismo del sujeto moderno tanto en su construcción moral como política le permite desvincularse y ser independiente de cualquier estructura social en el que él se encuentra, dando por tanto una falsa visión extrapolada del yo respecto a la sociedad. En esta situación, individuo y sociedad pueden considerarse como instancias diferentes e independientes, lo que puede tener como consecuencia que la crítica a los juicios individualistas no tenga cabida. En este liberalismo político, la ética se entiende como el lugar desde el cual se defienden y promueven los derechos individuales en donde la autonomía y la libertad son fundamentales. En este sentido, Taylor (1991, p.64) define a una sociedad liberal como “una comunidad de individuos detentores de derechos [en donde] el objetivo de dicha comunidad sería el defender dichos derechos individuales”. Derechos que se definen nuevamente desde la concepción individualista del humano, como un individuo desvinculado de su medio social y que no obtiene de la sociedad más que el reconocimiento y protección de aquello que le mantiene individualizado. Como veremos, Taylor mantiene que estos derechos ganados históricamente a través de la tradición liberal son valiosos, pero su punto es que en este devenir histórico se redefine una concepción del ser humano de forma tal que también algo muy valioso de la visión pre-moderna se ha

perdido. La propuesta es recobrar la concepción del ser humano tendiente a fines, y al mismo tiempo mantener los valores de la libertad y la autonomía como ejes valiosos y válidos para la crítica social.

Al elaborar la genealogía y las raíces de la sociedad liberal, Taylor (2007) se remite a Kant, cuya razón ilustrada y secularizada le animaba a rechazar la ética teleológica como un efecto que el protestantismo había dejado en las sociedades ilustradas. Desde la perspectiva kantiana, aceptar que la moralidad tiene su origen en Dios o la Iglesia equivale a aceptar que la moral es heterónoma, y por tanto incompatible con el ideal de autonomía que Kant tomaba como el pináculo del ejercicio de la racionalidad individual. En esta misma línea, y por su parte, MacIntyre, en su *Historia de la ética*, dice que “la ruptura de las formas tradicionales de la vida social que se produjo con el surgimiento del individualismo generado parcialmente por el protestantismo y el capitalismo hizo que [...] todos los vínculos entre el deber y la felicidad se disolvieran gradualmente” (2006, p.183). Es decir, mientras el deber toma mayor parte en la justificación de un acto, la relación del acto con la felicidad a la que se debería tender con dicho acto se reduce y va desapareciendo.

El individualismo moderno fue avalado por las sociedades ilustradas, protestantes y capitalistas que definieron nuevos fines y nuevos intereses de acuerdo con el tipo de sociedad que se estaba conformando en donde el sujeto se vuelve fin en sí mismo y donde cada uno es o debe ser su propia autoridad moral. Esto podría considerarse como el gran hallazgo de la modernidad, es decir, finalmente dejar atrás ataduras tradicionalistas y opresivas, y dar lugar a la autodeterminación. Esta incontestable ganancia a los ojos de la tradición liberal nos permite mejor evaluar qué es lo que en la postura de Taylor y MacIntyre se contesta. La forma como estos autores relatan la historia de la ética hace ver que en esta ganancia moral de la modernidad se deja vacío el espacio común que define la concepción del bien a la cual los individuos pueden aspirar y que, como veremos en la siguiente sección, representa otros derroteros que son relevantes a considerar.

Si la modernidad acentuó el individualismo, pues se entiende a la sociedad como el espacio en el que cada individuo persigue sus propios fines y pasa juicio a sus propias acciones, el espacio común, el espacio social, ya no tiene un carácter moral en el cual los caracteres de las personas se moldean, sino que se vuelve un espacio neutro. En el contexto contemporáneo esto refiere, por ejemplo, a la propuesta neokantiana de John Rawls, quien propone una sociedad justa con base en principios racionales para un acuerdo contractual, de manera que en una sociedad liberal, la autonomía como principio moral comprende el ideal de la colaboración como una fórmula desde la cual cada uno persigue sus propios fines individuales. Así Rawls (1997, pp.18-19) define que una sociedad plural:

Está bien ordenada no sólo cuando fue organizada para promover el bien [individual] de sus miembros, sino cuando también está eficazmente regulada por una concepción pública de justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen estos principios y saben que generalmente lo hacen.

Sin embargo, una sociedad así no es más que un mero punto de encuentro y convergencia de individualidades autodeterminadas en donde cada uno busca sus propios intereses y tiene su propio plan de vida, y las instituciones simplemente regulan que no haya conflicto entre la persecución individual de los distintos bienes.

El resultado es que en las sociedades liberales modernas, herederas de la Ilustración y de la visión kantiana de la ética, predomina lo que MacIntyre (1987) llama precisamente subjetivismo moral como una forma del emotivismo moral. El emotivismo moral refiere a la idea de que los juicios morales no son más que expresiones subjetivas de deseos o intereses personales. Desde esta visión de la moralidad, la ética ya no es validada objetivamente a través de algo más allá de la racionalidad del individuo propio, sino que niega de tajo que existan bienes externos de tipo aspiracionales e independientes al individuo y a sus elecciones. Así, la primacía de la justicia se vuelve una teoría moral neutra que permite resolver las

cuestiones políticas y los conflictos de intereses personales. Taylor llama a esto *Kant sobre Aristóteles* (Taylor, 1994) para significar que la ética, en el sentido moderno, queda reducida a la justicia, una justicia defensora de los derechos individuales y los deberes morales. ¿Qué es entonces lo que proponen como alternativa Taylor y MacIntyre?

Contrario a esta visión de la ética de las sociedades modernas con su liberalismo político, Taylor y MacIntyre le dan una mayor importancia a la supremacía del bien sobre la justicia, es decir a una ética que se base en los bienes o en las virtudes respectivamente. MacIntyre es enfático al respecto pues, para él, la propuesta de Aristóteles es la *única ética conveniente* y, por tanto, propone que es una ética de la virtud o ninguna ética la que se ha de considerar, dado que su antropología le convence que la ética debe poseer una dimensión teleológica ya que se trata de explorar una tendencia constante hacia el bien de la vida humana y que es en la versión tomista del aristotelismo donde esta ética mejor se encarna (MacIntyre, 1994, p.149). Esta postura radical de MacIntyre es sumamente debatible y se necesitaría ahondar más para comprender cómo, y si es viable, su nearistotelismo enfrenta la pluralidad de bienes que se valoran en una sociedad multicultural. Pero lo que queremos hacer notar en este artículo es la crítica que MacIntyre hace a una tradición ética liberal, y la forma como él y Taylor ofrecen una visión de una ética distinta a la más conocida en nuestras sociedades liberales.

El yo disociado o el yo involucrado

Siguiendo con la crítica que Taylor y MacIntyre hacen hacia la ética normativa, de alguna manera ambos argumentan que en las sociedades actuales, herederas de la visión moderna del individuo, se está generando un *yo* individualista y disociado, un *yo* desvinculado o neutro como lo llama Taylor (2006, p.82), o emotivista y abstracto como lo nombra MacIntyre (1987, pp.51-55); y ambos coinciden en que la ética basada sólo en el sujeto

y por lo tanto relativa al sujeto como lo es la ética normativa, no es capaz de proporcionar al mismo sujeto un contenido moral sustantivo o de bienes para una vida con sentido, ya que el *yo* del individualismo moderno no está bien conformado por carecer de vínculos fuertes, es decir significativos con los otros, con la naturaleza o con otras fuentes de identidad como son los grupos culturales a los que la persona puede pertenecer, y que por lo tanto es un *yo* vacío, sin esencia y sin sentido. En otras palabras, este *yo* individualista que respalda la ética normativa vive sólo para la satisfacción de sus propios deseos y bienes particulares, aquellos que él mismo autodetermina y no vive en la búsqueda de un fin (telos) que esté más allá de lo que su existencia individual le permita vislumbrar. Esta situación del individuo encerrado en sus deseos y bienes particulares ha generado sujetos individualistas preocupados principalmente por sus derechos y por la búsqueda de satisfacer sus propios intereses. En este contexto, los bienes se vuelven relativos y validados sólo por la elección de cada persona y por la no intromisión en la búsqueda de los bienes de los otros. ¿Cuál es la alternativa que Taylor y MacIntyre proponen?

En oposición a esto, Taylor y MacIntyre proponen, de manera independiente cada uno, una ética no basada en el individuo en lo particular, sino en los bienes o en las virtudes, ya que son los bienes o las virtudes los que podrían guiar la búsqueda y el sentido de la vida. Aquí, el sentido de la vida se entiende como una vida con un propósito que se basa en una idea de bien (o de bienes) que sirve para orientar la vida hacia una meta o realización, es decir, no hay una definición exacta de lo que significa dar sentido a la vida fuera de afirmar que el sentido a la vida viene de estar constantemente en la búsqueda de alcanzar metas o realizaciones que están establecidas por los bienes y virtudes que la sociedad nos presenta.

Sin embargo, y tal como lo expone Rawls en su *Teoría de la justicia*, es muy cierto y es un hecho que en las sociedades modernas liberales actuales existe una gran pluralidad de bienes, lo que hace muy difícil o imposible una teoría ética del bien o de la virtud, o el consenso acerca de qué bien o bienes deberíamos perseguir. Taylor en su oposición a Rawls dice que “hay

pensadores y escritores que piensan que lo malo de la teoría Rawlsiana es que refleja el liberalismo moderno individualista y que ésta es una visión moralmente empobrecida del bien humano” (1994, p.65), y en esto está aludiendo a MacIntyre a quien el mismo Taylor considera “el exponente más importante, más inteligente y de mayor prestigio” de entre los que hacen esta crítica a Rawls. A este respecto Taylor se sitúa a sí mismo dentro de un tipo de liberalismo que él llama liberalismo democrático, el cual promueve y se preocupa por que “ se trata de un pueblo que se autogobierna” (1994, p.64), es decir, que pueda participar políticamente y activamente en el gobierno. De esto se entrevé la valoración que Taylor hace del autogobierno, esto es, de una forma de la autonomía en un marco de la búsqueda de bienes comunes en la participación de la vida política, ya que la participación en la conformación y búsqueda del bien común y del autogobierno, es necesario “un concepto más rico del bien” del que propone Rawls porque responde mejor a una necesidad humana de dirigir su vida hacia bienes. Bienes que son, desde la propuesta de Taylor, más densos (más sustantivos) que aquellos que sólo satisfacen los deseos e intereses individualistas.

Por otra parte, MacIntyre hace una importante crítica a la teoría ética de bienes que propone Taylor. Para MacIntyre, tampoco sería viable tener un consenso sobre el bien, puesto que en su artículo *Critical remarks on The Sources of the Self by Charles Taylor* le replica a Taylor diciendo que “la teoría de Taylor no sólo no facilita los criterios para distinguir los bienes, sino que parece particularmente mal equipada para hacerlo” (p.188). Es decir, que de acuerdo con MacIntyre, cualquier teoría realista de la ética (Realismo moral), como la de Taylor, requiere dar criterios para distinguir objetivamente los bienes, y que Taylor no es claro respecto a esos criterios. Según MacIntyre, una dificultad de la teoría de Taylor es que la elección cualitativa de los bienes en relación con “lo que es mejor” de acuerdo con nuestra vida, no es suficiente porque no considera que, en ciertas situaciones, tenemos que elegir entre bienes que son incompatibles, sobre todo si hay interpretaciones alternativas del bien mismo o posibilidades alternativas de realización de diferentes bienes.

Por esto se entiende que MacIntyre sea más radical y proponga las comunidades más o menos cerradas de prácticas de virtudes acordadas por una comunidad, ante la dificultad que representa una sociedad en la que convergen diferentes visiones del bien.

A pesar de las diferencias entre MacIntyre y Taylor, cuyos detalles podrían ser material de otro artículo, lo que deseamos aquí es hacer notar cómo ambos se proclaman a favor de afirmar que la idea de la justicia siempre presupone alguna concepción de bien más allá del contenido neutral del Derecho y la normatividad. También encontramos en ambos que el contexto cultural juega un papel importante en la identificación, interpretación y articulación de lo bueno en las formas de vida de las personas, y en el contenido específico de lo que una ética debe considerar, ambos tienen una posición teleológica –neo-aristotélica– y crítica respecto a las éticas normativas, utilitaristas y relativistas. Sin embargo, de sus diferencias en tanto a la crítica que ambos hacen a la sociedad moderna y a los modos de vida de las sociedades contemporáneas, la postura de MacIntyre es más pesimista mientras que la crítica que Taylor hace es más moderada.

La dificultad de la pluralidad de los bienes

Pero quizá, como ya hemos expuesto, el punto de mayor diferencia entre ambos filósofos sea respecto a cómo sustentar teóricamente y en términos prácticos en la forma de vida una ética teleológica en un mundo donde, tal como ya lo expuso Rawls, la gran pluralidad de bienes (pluralismo) es un hecho. Es decir, una diferencia fundamental entre Taylor y MacIntyre es en relación con cómo articular una ética teleológica frente a logros de las sociedades modernas y de la ética kantiana como la libertad, la autonomía, la autenticidad, la dignidad igualitaria y ante los conflictos entre distintas concepciones del bien y, además, cómo responder con argumentos y razones prácticas a las ventajas procedimentales que la ética normativa o kantiana ofrece a estos puntos en conflicto.

MacIntyre en su *Critical Remarks on The Sources of the Self by Charles Taylor*, decíamos, afirma que la teoría moral de Taylor no puede ofrecer un criterio para distinguir entre la pluralidad de bienes que provienen de inconmensurables concepciones del bien rivales entre sí y que, por lo tanto, entran en conflicto. MacIntyre dice que hay una cierta erosión de los marcos morales que Taylor defiende, pues ante la multiplicidad de bienes y la variedad de alternativas para realizar diferentes tipos de bienes en diferentes modos de vida, parece que la alternativa de elección vuelve a recaer en un emotivismo o subjetivismo moral. Es decir que la teoría de Taylor, para MacIntyre, a pesar de su fuerza para alejarse del derrotero al que llega la ética kantiana, a fin de cuentas se desliza nuevamente hacia un emotivismo y un subjetivismo moral. Esta crítica de MacIntyre y otras, más las que se pueden presentar a las posturas del mismo MacIntyre, son de relevancia en nuestro artículo en el sentido de que representan la dificultad de cualquier autor de proponer una alternativa totalmente distinta a los valores que las sociedades actuales sustentan, pero que por lo mismo creemos es de gran interés conocer cuáles son las bases de sus posturas y evaluar qué es lo que nos invitan a considerar. De manera que ahora consideraremos la forma en que Taylor puede enfrentar esta crítica de MacIntyre, y en el camino podremos referirnos a los puntos taylorianos que ofrecen una arista distinta a la aparente disyuntiva entre ser liberal o antiliberal.

Una forma en que desde Taylor se atiende la crítica de MacIntyre y se da respuesta a la diversidad y conflictividad entre los bienes es lo que Taylor llama la valoración *fuerte*, es decir, en donde Taylor propone que los bienes son ordenados jerárquicamente por su valor cualitativo a través de una valoración *–fuerte–* en oposición a una valoración *débil* en la que solamente comparamos entre deseos y preferencias para elegir aquello que nos satisface. En la valoración *débil*, dice Taylor (1985), nos preocupamos más por atender los resultados de nuestras elecciones o por lo que piensan los demás de nosotros, tal como Kant ya ha señalado respecto a los intereses o los deseos. Es aquí, en la valoración *débil*, donde se dan o se requieren de criterios para elegir, mientras que en la evaluación *fuerte*

nos ocupamos más de la calidad de nuestras elecciones que repercuten en los modos de vida, propios y de quienes pertenecen a una comunidad (Taylor 1985). Esta jerarquización de los bienes es de tipo cualitativa en términos de *mejor que* o *más digno que*, etc., y no en términos cuantitativos. La valoración fuerte se basa en la idea de que los bienes son inteligibles sólo desde el trasfondo del marco cultural, y que precisamente es el marco cultural el que nos da las pautas prácticas de qué es lo mejor, qué es lo más digno, etc., ante diferentes opciones.

La afirmación de Taylor es que la moral basada en la valoración *fuerte* y la racionalidad práctica no necesariamente tienen o necesitan de criterios explícitos y que son más una cuestión de comprensión implícita o de discernimiento. La ausencia de criterios en ese sentido no debería ser ningún problema u objeción ya que la valoración *fuerte* es una distinción cualitativa y no cuantitativa de los bienes. Es cualitativa en el sentido de que “pensar, sentir y juzgar [y valorar cualitativamente] dentro de marcos [de referencia] es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a la mano” (1996, p.42). Visto así, la observación de MacIntyre de la falta de criterios para distinguir y elegir los bienes en la teoría de Taylor se debe a una perspectiva cuantitativa respecto a la gran pluralidad de bienes, y de la diversidad de opciones de realización que hay en las sociedades actuales, mientras que Taylor se enfrenta a dicha diversidad de bienes con una herramienta cualitativa como lo es la posibilidad de una valoración *fuerte* que permite la jerarquización de los bienes, para considerar unos superiores a otros. A los bienes que son de vital importancia para los humanos y para nuestra identidad como personas Taylor los llama *hiperbienes*.

De manera que si la diversidad de bienes da lugar a conflictos morales, Taylor propone que estos conflictos no invalidan los bienes en cuestión, y tampoco supone que las cuestiones de la justicia siempre anulen los de la buena vida como parece asumir MacIntyre en *Historia de la ética* (aludiendo a Kant, de que no siempre la virtud coincide con la felicidad). Para Taylor, los hiperbienes nos proporcionan un punto de vista de

que los bienes en conflicto pueden ser ordenados, es decir, jerarquizados, y que se puede apelar a una mejor explicación del bien superior. Taylor sostiene que en las sociedades modernas y desde las propuestas mismas de la filosofía ética subjetivista las personas buscan lo que consideran bueno, no con base en un orden moral jerárquico, sino por un individualismo racional de tipo instrumental. La búsqueda del bien –argumenta Taylor– debería referirse a lo que el ser humano reconoce como mejor o más valioso en una jerarquía posible de bienes con base en la *valoración fuerte*, dando así prioridad a unos bienes en lugar de otros. Los bienes desde esta perspectiva son objetivos, están ahí, digamos (Realismo moral), y se articulan lingüísticamente, es decir, los bienes están articulados lingüísticamente respecto a su significado en la vida práctica de las personas, y están en forma implícita en las reacciones y prácticas morales, no en los criterios de valoración. Taylor sostiene que en las sociedades modernas y desde las propuestas mismas de la filosofía ética subjetivista las personas buscan lo que consideran bueno, no de acuerdo con un orden moral jerárquico, sino con un individualismo racional de tipo instrumental. La búsqueda del bien –arguye Taylor– debería referirse a lo que el ser humano reconoce como mejor o más valioso en una jerarquía posible de bienes con fundamento en la *valoración fuerte*, dando así prioridad a unos bienes en lugar de otros.

Esta valoración, que Taylor toma como valoración fuerte, distingue cualitativamente unos bienes superiores (o mejores) que otros. El valor que hace mejor o superior al bien, está en el bien mismo, y no en la elección racional o el deseo de felicidad o placer del sujeto que elige. Taylor nos dice que existe una intuición moral tan fuerte en el ser humano que es un hecho el tener un sentido del bien, y que estas intuiciones morales no son sólo formas culturales o expresiones de la crianza o la educación (Taylor, 2006). Ahora bien, Taylor no otorga con precisión una lista de estos bienes, en su lugar, deja entrever que la distinción cualitativa de los bienes entre “mejor y peor”, “digno e indigno”, etc., está acotada al horizonte de significado propio de cada grupo o sociedad.

El bien superior o mejor, en la ética de Taylor, es un bien que está cargado de significado y que sirve para dar sentido a la vida de las personas. De este modo, la búsqueda del bien es, en Taylor, una búsqueda del sentido de la vida y no una mera búsqueda de la felicidad en el sentido utilitarista, es decir en el sentido de la elección racional y hedonista, que considera al bien en términos cuantitativos y de acumulación; mientras que el bien, en tanto búsqueda del sentido es de tipo cualitativo, de una valoración fuerte.

Estos bienes cargados de significado, que Taylor llama constitutivos del ser humano porque sirven como puntos de referencia desde los cuales se valoran y en consecuencia se jerarquizan los demás bienes y se orienta la vida, provienen y son dados desde la comunidad, esto es, son inteligibles sólo desde un marco cultural que está cargado de ideas sustantivas del bien. Definitivamente la crítica a esta postura dirá que hay bienes en formas de prácticas culturales que son en absoluto deplorables y los ejemplos son muchos. Taylor no es ciego a estas críticas, y su esfuerzo argumentativo se centra más en defender una ética objetiva (realismo moral) que es perfectamente criticable y susceptible de evoluciones morales que refieren cambios en las prácticas. Sin embargo, para que estos cambios en las prácticas sean efectivos, se deben hacer desde una articulación de la nueva práctica con ideas del bien que la persona tiene a partir del marco cultural de referencia.

Siendo el bien de una constitución cualitativa y no cuantitativa, las valoraciones que permiten elegir (y jerarquizar) se articulan desde el interior del sujeto con el marco de referencia o trasfondo social en donde vivimos, esto para distinguir y dar significado a los distintos bienes que desde luego hay en la sociedad contemporánea. Así, los bienes valorados y elegidos dan sentido a la vida y a la existencia del ser humano en términos cualitativos de un *mejor* modo de vida que podemos elegir, de una vida que podríamos valorar como *buena*. La vida buena, por supuesto, se basa en bienes y corresponde, desde la ética de Charles Taylor, a un ideal o visión del bien al que aspiramos.

La ética teleológica del bien o de la virtud

La noción del bien y la virtud como una búsqueda y realización del sentido de la vida se adhiere a una concepción teleológica del ser humano en el sentido de que la vida humana se percibe como un tránsito hacia un fin determinado de tipo aspiracional. En términos aristotélicos, la virtud es el hábito que permite llegar a la perfección y a lo *bueno*, de modo que la virtud requiere de la noción previa de *bien*. Se puede decir que tender hacia el bien es lo que perfecciona al ser y esa tendencia hacia algo es lo que se denomina posición teleológica. El bien y la virtud son, desde luego y bajo esta premisa, teleológicos.

Taylor y MacIntyre coinciden en que la ética actual, ya sea basada en premisas utilitaristas o deontológicas, ha sido el resultado del abandono de la consideración teleológica tanto de la vida humana como de las sociedades que serían el lugar donde se consumiría ese *telos*. Taylor lo expresa así: “El individualismo [de las sociedades modernas] supone centrarse en el yo, lo que aplanar y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido y las hace perder interés por los demás o por la sociedad” (1994, p.40). Y más aún, estos dos autores critican que en la ética moderna se ha abandonado también la idea de un orden cósmico y un fin determinado en la naturaleza misma, esto último como resultado, en términos generales, de la epistemología moderna de tipo positivista y a la ética consecuencialista de tipo normativa o utilitarista. Una forma de explicar por qué la epistemología positiva ha vaciado el significado del sentido de la vida es considerar que mientras que, previo a la modernidad, el conocimiento era considerado una vía de realización y de sentido más trascendental, en donde el orden social y natural eran un reflejo de un orden mucho mayor, un orden cósmico o divino que sustentaba un sentido pleno de la vida y de las cosas, en la epistemología moderna la importancia se ha centrado en el *qué* como base del conocimiento y de la vida, como si la ética, la justicia, los bienes o las virtudes fueran objetos de conocimiento positivo u objetos

naturales por descubrir y describir para luego dominar, aplicar y operativizar universalmente.

No se trata de un regreso o una nostalgia por un orden cósmico o divino, sino de asumir que en la ética moderna ha habido una especie de destierro de la teleología, en donde la pregunta del *para qué* queda sustituida por la del *cómo* y el *por qué* y que esto supone una distinta antropología. Taylor, en la primera parte de su artículo *Lo justo y el bien*, describe una genealogía de este destierro de lo teleológico por una ética normativa o neutra (1990, pp.65-68). Taylor explica cómo esta “metaética” moderna —como él le llama— confunde la forma de una teoría ética con su contenido, y al hacerlo se da por una verdad “el hiato entre los hechos y los valores”, es decir, en la falacia naturalista que consiste en distinguir entre el deber ser como juicio normativo del ser como juicio empírico (Dussell, 2001), lo que quiere decir es que se cae en una falacia naturalista cuando se pasa desde un enunciado descriptivo como “ser humano” al deber ser como un enunciado normativo. Lo que se asume al presentar dicha falacia naturalista es que los enunciados normativos son juicios de valor subjetivos y que entonces la falacia consiste en deducir enunciados éticos (deberes normativos) de enunciados de hechos o fácticos (el ser), por lo que se asume que de no ser falaz, entonces un enunciado normativo no se podría justificar a partir de enunciados descriptivos. Entonces se presenta como una verdad *a priori* la dicotomía o separación entre hechos y valores, del mismo modo como se presenta un argumento metaético donde se quieren establecer verdades desde argumentos meramente racionales, en lugar de analizar, describir y sobre todo articular los aspectos sustanciales de las formas de vida —que implican valores— con las prácticas en las que se inscriben los juicios éticos sobre cualquier hecho. De este modo, y de acuerdo con Taylor, una teoría ética sustantiva y no neutra, es decir una ética teleológica, como la ética del bien, no puede estar desvinculada de los modos de vida o la tradición sociocultural de las personas.

Los bienes sirven para la consecución de una vida buena, tanto como plenitud como realización del sentido de la existencia. El bien o los bienes,

por ser cualidades valorativas, sólo tienen significado dentro de los marcos de referencia que permiten a la persona identificarlos y tender hacia ellos. Por lo tanto, los bienes desde la filosofía de Charles Taylor sólo tienen significado y sabemos lo que son al reconocerlos dentro de un horizonte cultural que les da sentido, y no por la propia elección de los sujetos (Taylor 1994). De acuerdo con esto, el marco de significado u horizonte, así como los bienes, están ya dados por la cultura y no por la persona misma, esto es, no son autodeterminados como propone la ética normativista (Taylor 1994-3, pp.67-76).

La vida como autointerpretación y búsqueda del sentido

Hasta aquí hemos considerado un acuerdo en Taylor y MacIntyre respecto a una visión teleológica de sus respectivas éticas, pero ahora consideremos también otra coincidencia entre estos dos autores que es su postura respecto a la forma como el lenguaje moldea la identidad de los seres humanos. Esta coincidencia también tiene una raíz aristotélica, pues Aristóteles habló del *Zoon Politikon* que, por un lado, Taylor traduce como el hecho de que los seres humanos somos “animales que se autointerpretan” y, por el otro, MacIntyre define a los seres humanos como “animales narrativos buscadores de sentido”.

La autointerpretación y la búsqueda de sentido son ambas formas de narraciones del ser humano, narraciones que por supuesto se dan a través del lenguaje. Por ello, una postura teleológica del ser humano lo considera como un ser poseedor de lenguaje y –con el lenguaje– capaz de autointerpretación y capaz de dar sentido. Sin embargo, hay que notar que en la concepción sobre todo de Taylor sobre el ser humano como animal que se autointerpreta no es el lenguaje lo esencial o lo más importante en el ser humano, sino el sujeto mismo que es capaz de usar el lenguaje, esto es, capaz de la autointerpretación. Es ésta una distinción ontológica

de la filosofía de Charles Taylor. La autointerpretación o autoconcepción sería la esencia o lo esencial del ser humano y no en sí el animal que se autointerpreta. Es decir, que como seres humanos tenemos dos componentes: *a)* el animal que es capaz de autointerpretación, y *b)* el contenido de la autointerpretación. Con base en esta definición de Taylor, podríamos afirmar que la esencia del ser humano es lo que se autointerpreta, o sea, el contenido de la autointerpretación (Taylor, 1985). El contenido de la autointerpretación se refiere a la significación (con sentido para la persona) de las formas culturales, los conceptos, las ideas, los valores, los paradigmas, etc., que se manifiestan o se hacen inteligibles desde un marco de referencia cultural y que tienen una representación mental en nuestro cerebro. Pero también habría que distinguir entre las formas mentales *en* el cerebro del animal y el animal en sí mismo que posee ese cerebro. De esta manera, Taylor se aleja radicalmente de todo reduccionismo biologicista de la concepción del ser humano, y sustenta más bien una concepción ontológicamente moral y teleológica del ser humano, es decir que define lo que el ser humano es desde una fuerte base moral y no biológica, o no solamente biológica, mejor dicho.

El ser humano es un animal que se autointerpreta y la autointerpretación en la perspectiva de Taylor tiene una función teleológica, que es precisamente la de dar sentido o significado. Sin embargo, si decimos que el ser humano *es* el contenido de la autointerpretación, tenemos que aceptar que estos contenidos varían de época en época, de grupo a grupo, de persona a persona y de momento a momento de la vida; y que nunca podríamos tener un acuerdo acerca de qué contenido sí define lo que es el ser humano. Pero si partimos de que el ser humano es el animal capaz de autointerpretarse, entonces sí podemos establecer una definición común de lo que es el ser humano: que el ser humano es el contenido en la mente del animal capaz de autointerpretarse. Definitivamente este contenido de la autointerpretación es con base en el lenguaje, por lo que se le podría atribuir al lenguaje la vía por la cual el humano obtiene un carácter teleológico, en el sentido de que es a partir del lenguaje que podemos constituir una imagen

o concepción de nosotros mismos, de lo que somos, a lo que aspiramos y de nuestra autointerpretación. Dicho de otra forma, en cuanto este animal poseyó lenguaje, éste le confirió un sentido teleológico. El lenguaje, como todas las otras herramientas, ha ido modificando al hombre –al animal– para hacerlo humano. Fue, y es, el lenguaje, con su carácter teleológico, el que fue provocando la evolución del hombre y dotándolo de una autointerpretación y de una narración que se vuelven fin o búsqueda de sentido de la vida. El lenguaje dotó al animal de la noción de sí mismo, es decir del contenido de la autointerpretación, por lo que se puede decir que le dio un *yo*; de la idea del yo se derivaría que este yo concibe un *para qué* de la vida humana. Por ello, el sentido de la vida o la búsqueda de ese sentido es una acción exclusivamente humana de nosotros como animales que se autointerpretan. Ésta es la visión ontológica y teleológica de Taylor, de que hay algo exclusivo en los seres humanos y que es la autointerpretación lo que le da el sentido a la vida.

Si la ética de Taylor se centra en la descripción del ser humano como un animal que se autointerpreta, de algún modo esta consideración es similar a lo que propone MacIntyre al definir a los seres humanos como buscadores de sentido. El ser humano como buscador de sentido equivale también a una postura ontológica y teleológica. En la antropología de MacIntyre, las personas nos sentimos en camino, en búsqueda, y deseamos que la vida tenga sentido y sea digna de ser vivida. Esta búsqueda del sentido de la vida es –de acuerdo con MacIntyre–, en términos de plenitud, de logro o de autorrealización, plenitud que para este autor puede ser posible en la excelencia humana que se desprende al conocer y apropiarse los bienes internos que están dentro de las prácticas sociales que son aceptadas como buenas por una sociedad. En ese camino virtuoso de apropiación de los bienes sociales, yo construyo una historia sobre mí mismo. A esto que me acontece y narro le llamo vida y la vida entonces es una narración sobre la búsqueda de sentido.

MacIntyre, en *Animales racionales y dependientes*, define al ser humano como un animal lingüístico en comparación a otros animales que son

también inteligentes, que tienen conciencia de sí mismos, pero que son prelingüísticos (MacIntyre, 2001, p.103). Podríamos establecer entonces que, al igual que la postura de Taylor, para MacIntyre lo que hace al ser humano un ser *humano* es precisamente el lenguaje. Más aún, para MacIntyre, hay una ineludible naturaleza humana, una base animal en el ser humano que consiste en ser un animal, pero un tipo especial de animal, puesto que somos animales dependientes y vulnerables en búsqueda de sentido. Pero hay ya aquí una consideración ontológica, en la que *somos un qué antes que un quién* (2001), y somos animales que buscan sentido desde una base lingüística. Así se establece que “la segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje, es un conjunto de transformaciones parciales, de su primera naturaleza animal” (MacIntyre, 2001, p.68). De esto se deriva que el ser humano es un animal lingüístico y, con el lenguaje, este animal se vuelve un animal contador de historias. Es esta estructura narrativa de los seres humanos como contadores de historias la que permite o posibilita buscar y encontrar sentido a la vida.

El bien y la virtud en una ética teleológica desde nuestro ser lingüístico

Para Taylor, el bien en el ser humano es un bien que orienta la vida a través de evaluaciones *fuertes*, para que la vida tenga significado, y el significado del bien en términos de sentido se da a partir del lenguaje. Para MacIntyre, la búsqueda del sentido se da en la narración de lo que somos, de lo que yo y los demás cuentan de mí y de ellos. De esto, y lo anteriormente expuesto, se puede entrever que hay en ambos autores una postura ontológica de la naturaleza del ser humano y una postura teleológica del mismo con base en el lenguaje. De lo anterior se desprende que con base en una ética teleológica, la vida humana requiere

de una interpretación y una tendencia al bien para tenga sentido, lo que implica una búsqueda del sentido en la narración de lo que somos y en la autointerpretación que hacemos de nosotros mismos y de nuestra vida, todo esto con fundamento en el lenguaje. El ser humano tiene tanto un carácter ontológico, natural en MacIntyre, como cultural en la propuesta de Taylor, es decir, en MacIntyre lo ontológico está en el *qué* que somos antes del *quién*, y en Taylor, lo ontológico está en la capacidad de autointerpretación del animal humano. Por ello se podría decir que hay una primera naturaleza humana –la animal– que con el lenguaje da lugar a una segunda naturaleza humana, una naturaleza lingüística que nos hace animales que se autointerpretan y animales que buscan sentido.

Estos postulados fundamentan las propuestas éticas de Taylor y MacIntyre. Para Taylor, la ética es esa síntesis humana entre cultura y naturaleza expresada en la narración de lo que el hombre es (1990, pp.65-66), y la identidad humana no puede darse sin atender los elementos históricos de la autointerpretación. Similarmente, MacIntyre considera que para el ser humano la única forma de dar cuenta de lo que es, es a través de una narración y todo lo narrado se hace con base en el lenguaje, por lo que la búsqueda del sentido es la narración de la vida misma, de lo que soy y de la proyección de mi vida hacia adelante, es decir, de lo que podría llegar a ser. La concepción de la vida como encaminada a lo que aún no soy hacia lo que puedo llegar a ser es en MacIntyre la noción de la vida como búsqueda y realización.

A partir de la orientación de nuestras vidas hacia el bien, y como una narración de una historia –la nuestra y de los otros– que va desplegándose, lo que puedo ser está enmarcado ya sea en la orientación al bien en el caso de Taylor, o en la virtud en el caso de MacIntyre, pero ambos coincidentes en un fin, en un *telos* que consiste en la realización o plenitud de una vida. Por lo tanto, el modo de vida al que se aspira en tanto vida plena depende tanto de la autointerpretación como de la narración de lo que somos. El ser humano es entonces una narración, y

las narraciones cuentan lo que somos, cuentan nuestra historia y nuestras evoluciones sociales y culturales (y también físicas). La narración traduce la realidad que vivimos en una historia que contamos. Somos una historia que se narra, lo que soy lo expreso en lo que cuento de mí y lo que los otros cuentan de mí y de ellos mismos. De tal modo que la narración pone orden a los hechos o a los acontecimientos de la vida y los vuelve realidad, realidad a la que se le confiere un sentido o un significado. Las nociones de la realidad, del orden y del sentido brotan y se entrelazan en la narración de los hechos que se vuelven la historia que contamos. Así se articula que la persona es constituida por su propia autointerpretación y también por la narración que hacemos de nosotros mismos; ya que, como dice Kenneth Baynes (2010) respecto a la postura de Taylor, nosotros no podemos existir solamente en nuestra propia interpretación. En este sentido, la narración de historias, de acuerdo con MacIntyre, se vuelve el elemento principal en la búsqueda del sentido o del bien como alternativa a las normas, mientras que Taylor presenta la cuestión en términos de que la moral [la ética] no puede ser completamente explicitada en un conjunto de normas dada la infinita variedad de situaciones de la vida de las personas, infinitud que las normas nunca podrán abarcar, por lo que la alternativa es una sabiduría prudencial (*Phronesis*) para saber cómo actuar en cada situación, idea derivada obviamente de la ética aristotélica (Taylor, 1990, p.73).

Las normas, al igual que el bien, también se comparten con los otros. Pero a diferencia de las normas que se comparten a través de la racionalidad de la norma en sí, para compartir el bien es necesario un conocimiento práctico que permita compartirlos. En el caso del bien, dado su carácter teleológico, éste se puede compartir a través de la narración de personajes ejemplares o de historias que se narran. La narración de historias o de los actos de los personajes ejemplares que se basan en la virtud se vuelve el elemento principal del conocimiento y el compartir de lo que significa e implica el bien en cuestión. Hay en esto una articulación también entre el bien y la virtud, ya que como sostiene Taylor

“comprendemos un bien gracias a nuestra comprensión de una práctica de la cual el bien es propiedad” (Taylor 1990, p.73). La comprensión del bien es una interpretación de lo que la práctica de ese bien implicaría y que es comunicado a nosotros (es contado, digamos) por personas de comportamiento ejemplar, reales o ficticios, lo cual implica una narración (Taylor, 1990, p.74).

De acuerdo con esto, en Taylor encontramos que la ética de bienes como ética sustancial o teleológica implica comprender la práctica del bien a través de su narración, por ejemplo en la práctica de la virtud. De este modo, la comprensión del bien y su práctica se vuelven la base del mejoramiento de la vida humana y de las sociedades. El ser humano aplica su capacidad de elección de unos bienes sobre otros para mejorarse continuamente y la elección de un bien está supeditada a reconocer e interpretar ese bien. En función de los bienes elegidos se constituye un proceso de mejora de sí mismo y de las sociedades, y es el resultado de una labor de autointerpretación en la que el ser humano comprende (es decir, entiende) y emprende (en el sentido de que tiende hacia) esos bienes que orientan y mejoran al ser humano. Por ello es que el ser humano es tanto interpretación como buscador de sentido, ya que al tender hacia los bienes y dar sentido a través de la narración nos diferenciamos de los otros animales a quienes sólo les ocurren cosas, en cambio el ser humano le da significado a esas cosas y así nuestra vida va adquiriendo sentido.

Por lo tanto, la ética teleológica, ya sea con base en las virtudes o con base en los bienes, tendría como objeto dar explicaciones acerca de qué o quiénes somos, qué tipo de lazos (de calidad) tenemos o vivimos en nuestra relación con los bienes, es decir, con otras personas o con la naturaleza (o con Dios) y cuál es el sentido de la vida como realización. Para dar esas explicaciones y para crear esos lazos de relación, se necesita de una narración, se necesita del lenguaje que describe esos bienes y describe el tipo de lazos que podemos tener. Entonces, una ética de la virtud y una ética del bien no son instancias separadas, o alternativas excluyentes de una u otra, sino que ambas posibilitan el significado de lo que los

seres humanos somos. Son la autointerpretación y el sentido de búsqueda con base en el lenguaje las instancias que permiten a los seres humanos conducir su vida hacia el bien o hacia la virtud, o sea, ser bueno para hacer lo bueno. Las virtudes tienen como fin una vida plena y realizada, lo que equivaldría a una vida con sentido. Desde esta postura, la virtud (y el bien) requiere de la participación de los otros, de las relaciones con los otros (significantes como los llama Taylor), porque una persona atomizada, ensimismada, buscando sus propios bienes desvinculado con los otros, no puede tener o desarrollar virtudes, ya que las virtudes, cualquier virtud, sólo tienen sentido y significado en la relación con las otras personas. Es decir, yo puedo tomarme como alguien tolerante o respetuoso, creer que tengo la tolerancia y el respeto como virtudes desarrolladas, pero si sólo lo digo no tiene sentido, es cuando el otro da cuenta de mi comportamiento, cuando da cuenta de mi tolerancia y mi respeto cuando entonces realmente puedo decir, porque también lo dice el otro de mí, que yo soy tolerante o respetuoso.

Por lo tanto, estas virtudes tienen un contexto social de la comunidad a la que pertenezco y que da el sentido conceptual y práctico de lo que significa esa virtud. De manera que el hombre racional-liberal es una abstracción, un sujeto irreal del hombre concreto. El hombre concreto es el que está referido a una comunidad cultural. El hombre abstracto o individualizado (abstraído en sí y para sí mismo, desvinculado) es un hombre que no tiene historia, no tiene un marco de relaciones que lo defina. El hombre concreto, social o cultural, tiene una historia que está articulada con la historia de las relaciones sociales con aquellos con quienes comparte su comunidad y que es también la historia de la comunidad.

Conclusión

La orientación hacia los bienes y la estructura narrativa del ser humano, esto es, su existencia, la narración que da cuenta de lo que somos

y aspiramos a ser, sólo tiene sentido donde hay un *telos*. Es el *telos* en tanto orientación y narración lo que anima el camino de cada uno para encontrar y tener sentido en su vida. Lo que tenemos entonces es una articulación entre la idea de bien de Taylor y la idea de la virtud de MacIntyre como elementos sustanciales para el sentido de la vida, ya que este sentido es el resultado de una labor de autointerpretación en la que el ser humano comprende (es decir entiende) y emprende (en el sentido de que *tiende a*) hacia esos bienes que lo orientan y que le otorgan sentido. Estos puntos de articulación se dan en una decida crítica a las éticas procedimentales o normativas que, si bien tienen sus muy importantes aportes a la vida en las sociedades modernas, también han vaciado de sentido la vida humana, ha vaciado de sentido la relación de los seres humanos con la naturaleza o el cosmos, y eso lo hace apelando a una neutralidad racional ante la imposibilidad de responder a la multiplicidad de bienes que existen en nuestras sociedades. El racionalismo moderno, las éticas normativas, el liberalismo neutral prefieren negar la existencia de los bienes o prefieren excluirlos de su consideración por la dificultad que implica el conflicto que se da entre ellos.

Lo que proponemos en este artículo es que Taylor afronta esta conflictividad de los bienes desde una teoría ética del bien y propone una vía alterna al kantismo, en línea con el poco conocido aristotelismo de MacIntyre. Taylor y MacIntyre proponen una ética cuyas descripciones y explicaciones prácticas (de la razón práctica) permiten que los seres humanos reivindicamos el lugar de la búsqueda de sentido en nuestra vida, y nos permite una vía para enaltecer los bienes sociales y los marcos culturales que proveen los referentes desde los cuales podemos aspirar a ser mejores humanos y ciudadanos.

Bibliografía

- BAYNES, K. (2010). Self, Narrative and Self-Construction: Revisiting Taylor's "Self-Interpreting Animals". *The Philosophical forum*. 41 (4): 441-457.
- DUSSEL, E. (2001). Algunas reflexiones sobre la "falacia naturalista" (¿pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?). *Revista Diánoia*. Año XLVI. Núm. 46: 65-79.
- MACINTYRE, A. (1987) *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- _____, (1994). Critical Remark on the Sources of the Self. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LIV, No. 1, March.
- _____, (1994). "Nietzsche or Aristotle?: Alasdair MacIntyre" Interview by Giovanna Borradori in *The American Philosopher Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre and Kubn*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____, (2001). *Animales racionales y dependientes*. España: Paidós.
- _____, (2006). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós Surcos.
- RAWLS JOHN, (1997). *Teoría de la Justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- TAYLOR, CH. (1985). *Human Agency and Language*. Philosophical Papers. Vol.1. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, (1985) "What is Human Agency" en *Human Agency and Language*. Philosophical Papers 1.
- _____, (1990). Lo justo y el bien. *Revista de Ciencia Política*. Vol. XII. Núm. 12.
- _____, (1994-1). El debate entre liberales y comunitarios. *Revista de Humanidades*. Núm. 2. Santiago de Chile.
- _____, (1994-2). Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 54, No. 1 (mar, 1994), pp. 203-213.
- _____, (1994-3). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- _____, (2003). Ethics and Ontology. *The Journal of Philosophy*. Vol. 100, No. 6, junio de 2003, pp. 305-320.
- _____, (2006). *Las fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.



Recepción: 10 de noviembre de 2015

Aceptación: 10 de junio de 2016