

habría que responder viene a ser la siguiente: ¿cómo es posible alcanzar un consenso libre basado en razones públicamente aceptables para todos, de tal modo que no haya que comprometerse con ninguna doctrina comprensiva, pero se disponga de la motivación suficiente para respetar dicho acuerdo? Por último, hay que decir lo siguiente. Para mantener la neutralidad habría que adherirse a un modelo puramente procedimental –kantiano/scaloniano–, que carece de la motivación suficiente para que se respeten los acuerdos, ya que se presenta como una reflexión universal y abstracta. Si se interpreta la teoría de Rawls en relación con alguna doctrina comprensiva se pierde el privilegio de la neutralidad, con lo cual el dilema resulta insalvable. Este es, a mi juicio, el fracaso que hay que intentar superar y que Rawls no ha logrado esclarecer en toda su amplitud, ni en *Teoría de la justicia* ni en *Liberalismo político*.

Bibliografía

- Garreta Leclercq, M. *Rawls post Rawls*. Claudia Amor (comp.). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2006. 53-104.
- Habermas, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Rawls, J. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Wenar, L. "Political Liberalism: an Internal Critique", *Ethics* 106 (1995): 33-35.

ARMANDO ROJAS CLAROS
 Universidad Católica de Colombia
 arojas@ucatolica.edu.co

Isler Soto, Carlos. "Alasdair MacIntyre: relatividad conceptual, tomismo y liberalismo", *Ideas y Valores* L/147 (2011): 89-111.

El autor presenta un interesante análisis de la pretensión de Alasdair MacIntyre de que su pensamiento se considere como perteneciente a la tradición tomista, y para ello señala con mucha claridad las características del "relativismo conceptual" del pensador escocés. Su exposición me parece muy esclarecedora y no puedo sino compartir su tesis de que la forma en que MacIntyre comprende el término *tomista* presenta no pocos problemas cuando se la confronta con el pensamiento mismo del Aquinate. La dificultad fundamental se halla, sin duda, precisamente en ese relativismo conceptual que parece contradecir de manera clara las pretensiones de verdad que tuvo el teólogo y filósofo dominico.

Esta dificultad con el relativismo conceptual incluye otras dificultades adicionales, señaladas en el artículo; como el hecho de que ni Tomás ni su gran inspirador, Aristóteles, podrían ser calificados de historicistas, como sí lo es MacIntyre; o que el dominico pudiera aceptar que algunas de sus tesis fundamentales pudieran llegar a ser revisadas, cuando el escocés considera como rasgo de su *tomismo* que "cualquier característica de cualquier tradición, cualquier teoría, cualquier práctica, cualquier creencia puede ser siempre, bajo ciertas condiciones, puesta en cuestión" (96).

Ahora bien, precisamente en el análisis de esa dificultad central encuentro un punto que no me resulta tan claro

en la exposición, y es precisamente la manera como presenta Isler Soto la posición de Tomás con respecto a las verdades provenientes de la revelación y que pertenecen a la fe. Porque no podemos olvidar que el Aquinate fue siempre un teólogo, pero que, precisamente por ello, desarrolló toda una reflexión muy elaborada para precisar los límites entre el pensamiento filosófico, que se mueve en el ámbito de la mera razón, y el pensamiento teológico, que busca reflexionar sobre los datos recibidos de la revelación y que, como creyente, él da por indudables.

Me parece que al examinar el concepto que tiene MacIntyre de *tomismo*, el artículo no tiene muy en cuenta esta diferencia fundamental entre el teólogo dominico y el filósofo escocés. De ahí que me resulte extraño leer: “[E]s obvio que un tomista debe tomar en cuenta, a la hora de filosofar, el dato revelado, y no puede considerarlo como falseable. Es evidente que Santo Tomás no consideraría susceptible de revisión el Decálogo, y MacIntyre debe asumir ese hecho evidente si quiere llamarse tomista, como de hecho lo hace” (98 nota 4).

Si el término *tomismo* debe ser entendido en sentido exclusivamente filosófico, no me parece obvio que para ser tomista se deba “tomar en cuenta, a la hora de filosofar, el dato revelado”. Si es verdad que Tomás, como buen creyente, no podía ni estaba dispuesto a poner en duda las verdades de la fe, no lo hacía por considerarlas fundamentadas en razones. Y no creo que el concepto de *tomismo* que sostiene MacIntyre lleve incluida la condición de aceptar las verdades reveladas.

Un caso particular y de especial interés concierne a la pregunta que se hace Isler: “¿[e]staría dispuesto Tomás de Aquino a sostener la posible falsación de la tesis ‘Dios existe’”? (106), cuya respuesta negativa considera evidente. Pero si uno examina la doctrina tomista de la analogía con respecto a la predicación del *ser* a Dios, bien podría ver, como lo hace Jean-Luc Marion,¹ que la pregunta no puede responderse con tanta evidencia. Si la existencia se predica a partir de nuestra experiencia sobre “todo lo que existe” y consideramos que Dios es el creador de “todo lo que existe”, Tomás tiene muy en cuenta que no podemos predicarle a Dios la existencia tal como lo hacemos con todas las demás cosas. En la tradición mística heredada del Pseudo Dionisio, Tomás viene a decirnos que la fórmula “Dios existe” no puede aceptarse sin cortapisas.

No quiero con esto defender las pretensiones *tomistas* de MacIntyre, que me parecen más bien como una manera de engalanar su profunda desconfianza frente a la modernidad en general y frente al pensamiento liberal en particular. Pero tal vez habría que examinar ese pretendido *tomismo* desde otra dimensión. Parece que los autores que MacIntyre sitúa dentro del *tomismo* fueran aquellos que no han rendido honores a las pretensiones del pensamiento moderno de justificar racionalmente nuestro acceso cognoscitivo a la verdad, sin que por ello hayan renunciado en ningún momento a nuestras pretensiones de certezas

1 Ver Marion, J-L. *Dios sin el ser*. Barcelona: Ellago Ediciones, 2010.

morales. Lo que considera propio del *tomismo* parece ser precisamente la idea de que nuestra pretensión de verdad se apoya sobre tradiciones valorativas que no estamos dispuestos a poner en cuestión, y desde las cuales buscamos orientarnos racionalmente en la vida. En otras palabras, que las cuestiones morales no pueden plantearse nunca a la luz de la mera razón sino que siempre deben ser consideradas a partir de un respeto por el contexto cultural dentro del cual han sido elaboradas.

Tal vez ello se conecte con lo que, a mi parecer, constituye la tesis más interesante del pensamiento llamado *comunitarista*, y es que la tradición merece que le otorguemos una “presunción de racionalidad”. Si pensamos que en las tradiciones se hallan decantadas las experiencias históricas de una comunidad, ello no les otorga, claro está, una certificación de racionalidad, porque en dichas experiencias pueden haberse mezclado elementos nada racionales. Pero sí merecen una “presunción de racionalidad”, en el sentido de que quien pretenda cuestionarlas debe cargar con el peso de la prueba.

Dicho en otros términos, podemos preguntarnos si MacIntyre no asume el nombre de *tomista* para reivindicar aquello que puede y debe ser rescatado del pensamiento conservador, a saber, la desconfianza frente a las pretensiones desorbitadas de una razón abstracta que busca cubrir toda la tradición bajo el manto de la duda, aplicando al ámbito de la acción humana esa desconfianza que Descartes supo muy bien que sólo podía aplicarse a lo meramente cognoscitivo. Desmoralizada por no lograr verdades absolutas en

el conocimiento del mundo, la razón moderna pretende trasladar su desconcierto cognoscitivo al ámbito de los principios morales.

Si ello es así, tal vez el título de *tomista* pudiera ser reivindicado de nuevo para el pensador escocés, aunque con no pocas reservas, claro está.

JORGE A. DÍAZ

Universidad Nacional de Colombia
jadiaz9@cablenet.co

Engel, Pascal. “Intrusión pragmática y valor epistémico”, *Areté* [Pontificia Universidad Católica del Perú] xxiii/1 (2011): 25-51.

Pascal Engel intenta mostrar que la tesis de la intrusión pragmática es errónea y que, aunque fuese verdadera, no dice nada acerca del valor mismo del conocimiento, así como tampoco de alguna de sus partes (v. g. la creencia verdadera o la creencia justificada). Se entiende por “intrusión pragmática” la tesis según la cual el conocimiento (o alguna de sus partes) tiene relevancia para la acción. Según el autor, esta tesis depende de la postura según la cual el conocimiento o sus partes no son “puramente epistémicas”, sino que dependen de su relevancia para la acción. En otras palabras, si la intrusión pragmática es genuina, el que una creencia constituya o no conocimiento depende, al menos en parte, de factores prácticos (cf. 28-29).

Surgen entonces dos preguntas: en primer lugar, ¿hay intrusión pragmática en las nociones epistémicas?