

EL CONFLICTO ENTRE TRADICIONES DISTINTAS EN EL ÁMBITO DE LA EDUCACIÓN

David Lorenzo Izquierdo

RESUMEN: El artículo trata de aprovechar la reflexión del pensador Alasdair MacIntyre sobre el concepto de *tradición* para describir el conflicto o las diferencias entre diferentes culturas en el ámbito de la educación, y para intentar discernir el grado en que el diálogo y la adaptación entre ellas es posible y el modo en que lo es teniendo en cuenta las circunstancias particulares de nuestra cultura (europea y española); así como, finalmente, para proponer una posible vía de acción para el profesorado: las virtudes.

I. EL CHOQUE ENTRE TRADICIONES

Es evidente que uno de los principales problemas a los que se enfrenta actualmente el sistema de educación europeo es la interculturalidad, es decir, educar *aquí* y *desde aquí* a personas que proceden de otros lugares y culturas. Este subrayado de la palabra *aquí* no pretende señalar algo geográfico sino un ámbito cultural: el nuestro, el europeo; y, más concretamente, unos valores: los nuestros, los europeos; pues, en mayor o menor medida, toda educación implica unos valores, ya sea en sus propósitos, ya sea en sus contenidos.

En *Tras la virtud*, MacIntyre afirma que el lenguaje moral contemporáneo sólo sirve o acaba sirviendo para expresar desacuerdos. Los debates sobre cuestiones éticas —afirma— son interminables (1987: 19) y los caracteriza con estos rasgos:

- a) *Incommensurabilidad conceptual* (1987: 21): en el fondo del debate, se ocultan premisas irreconciliables y elegidas arbitrariamente (irracionalmente) (1987: 22).
- b) Pretensión de que los argumentos sean racionales e impersonales, pretensión manifestada en el uso de expresiones propias de reglas objetivas.

- c) Las premisas latentes en el debate tienen orígenes diversos y sus conceptos y términos, generalmente, están fuera de contexto o con el significado cambiando (1987: 24-25).

Esas *premisas latentes* que MacIntyre menciona son o forman parte de lo que llama *tradiciones*. En *Historia de la ética*, el autor afirma que, en el panorama moral contemporáneo, concurren moralidades tan distintas (todavía no habla de *tradiciones* en esa obra) como el aristotelismo, el cristianismo, la ética puritana, la ética aristocrática, la democracia, el socialismo, y las presenta como moralidades incompatibles¹ (1971: 255). No obstante, hablando del ámbito educativo, podemos decir que, uniendo las concepciones europeas y extranjeras, la diversidad es mayor y más acentuada: cristianos (en sus diversos grupos), musulmanes, católicos, liberales, socialistas, creyentes sin religión, religiosos indiferentes o no practicantes, ateos, fundamentalistas, comunistas, etc.

La definición de *tradicición* que da MacIntyre dice así: “*Una tradición es un argumento distendido a través del tiempo en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y se redefinen en términos de dos tipos de conflictos: aquellos con críticos y enemigos externos a la tradición (...), y aquellos internos*” (1994: 31). No obstante, una tradición transmite tanto razonamientos como bienes (que la fundamentan) (1987: 273). Veamos.

Por una parte, en el ámbito intelectual o especulativo, MacIntyre, siguiendo a Hegel², considera que, en el tratamiento de temas de filosofía, la tesis —gnoseológica— de partida debe ser que cada doctrina se entiende inscrita *en* una tradición, es decir, como miembro de una serie histórica de la que parte, con la que dialoga y a la que supera —o no— (1987: 186). A la vez, ese estudio se realiza *desde* una tradición: tal es la conclusión principal de *Justicia y racionalidad*, que “*sólo podemos comenzar investigando a partir de la atalaya que nos proporciona nuestra relación con algún pasado social e intelectual específico, por medio del cual nos habríamos afiliado a alguna tradición particular de investigación, prosiguiendo la historia de esa investigación hasta el presente: como aristotélico, como agustiniano, como tomista, como humeano, como liberal postilustrado, o como cualquier otra cosa*” (1994: 380-381).

1 Tales moralidades distintas (aunque no todas) serían descritas y analizadas como tradiciones rivales e incompatibles en *Justicia y racionalidad* y en *Tres versiones rivales de la ética*.

2 Hegel pensaba que un concepto se entiende a la luz del sistema del que forma parte, sistema que, a su vez, formará parte de una forma de vida (a cuya articulación contribuye dicho sistema teórico). La historia de la filosofía se encuentra en la entraña (y fundamento) de la filosofía (1971: 194-203).

Por ello, no existe la racionalidad impersonal y atemporal, con criterios independientes de todo (tiempo, lugar, grupo social, costumbres), es decir, no existe la racionalidad ilustrada. MacIntyre sostiene que, para filosofar correctamente hoy, hay que recuperar precisamente aquello de lo que privó la Ilustración: *“una concepción de la investigación racional tal como se incorpora en una tradición, una concepción según la cual los criterios mismos de la justificación racional surgen y forman parte de una historia en la que éstos —los criterios— están justificados por el modo en que trascienden las limitaciones y proporcionan los remedios para los defectos de sus predecesores en la historia de la propia tradición”* (1994: 24). La investigación racional, pues, está constituida por una tradición y es constitutiva de ella³ (1994: 26).

Por otra parte, en el ámbito moral, afirma MacIntyre que el bien (fines, deberes, obligaciones, modos, etc.) que informa y lleva implícito el *papel* que cada individuo debe desarrollar es heredado de la comunidad, la época, etc. en que el individuo nace⁴. El contexto (familiar, social, etc.) es la primera moral de la persona, el punto de partida, un punto que no es escogido (algo contra lo que lucha la modernidad) (1987: 271). Sin esta base particular —afirma el autor—, no habría desde dónde partir para la búsqueda del bien universal. Por tanto, también en moral (y filosofía moral), el individuo es inseparable del pasado, de la tradición, hecho del que quiere escapar la modernidad (1987: 273): *“La moral que no es moral de una sociedad en particular no se encuentra en parte alguna”* (1987: 325) aunque aspire a más⁵ (1987: 328). *“El intento de encontrar un punto de vista moral completamente independiente del orden social puede identificarse con la búsqueda de una ilusión”* (1971: 193).

“Las tradiciones siempre son, y hasta cierto punto, irremediabilmente locales, informadas por las particularidades del idioma y del entorno social y natural...” (MacIntyre, 1994: 342). Así pues, el desacuerdo constante en los debates contemporáneos procede, en parte, de que en el debate discuten tradiciones distintas, con sus propios criterios de justificación y acción, con sus textos y autoridades, etc. A mi jui-

3 En la misma línea, en *Historia de la ética*, leemos que no se puede entender la estructura lógica de una teoría sin saber a qué quería responder, qué predecesores tuvo o los problemas que quería resolver. Entender incluye o requiere situar en una historia (1971: 97).

4 MacIntyre sostiene que, en toda sociedad, los individuos, por sus preferencias, situación, grupo, etc., representan *papeles* (dentista, pensionista, sacerdote, etc.), unos papeles que llevan inherentes unas características (modos de hacer, deberes, etc.) y con los cuales el individuo no tiene que identificarse necesariamente (puede mantener las acciones externas propias del papel sin creer interiormente —como individuo— en ellas —1987: 47—). *“El papel se define adecuadamente atendiendo a las instituciones de cuya estructura forma parte”* (1987: 48).

5 Señala MacIntyre que fue Vico quien por primera vez señaló la importancia de que la moral y sus conceptos se relacionan y se desarrollan en una realidad histórica concreta (1987: 325).

cio, este mismo discurso puede aplicarse al tema de la educación y de la interculturalidad en ella. Podríamos hablar, en efecto, de *intertradicionalidad*.

II. EL DIÁLOGO ENTRE TRADICIONES

La tradición tiene una gran peso sobre los individuos. MacIntyre afirma que, en gran parte, el hombre es su pasado: “*Somos, lo reconozcamos o no, lo que el pasado ha hecho de nosotros*” (1987: 165). Y ese pasado es diverso: “*...en realidad somos los herederos, si es ésta la palabra adecuada, de varias tradiciones rivales e incompatibles...*” (1992: 281). El panorama cultural europeo es efectivamente así y, por tanto, lo mismo debe ocurrir —está ocurriendo— con su panorama educativo. ¿Cómo solucionar este problema? ¿Cómo diseñar un sistema educativo que satisfaga o atienda toda esta diversidad? ¿Cómo, al menos, sentar un diálogo cabal?

MacIntyre no niega que, de afirmar que sólo existe la ética de *tal* tradición, parece seguirse la conclusión de que no hay ninguna tradición que pueda reclamar una superioridad racional, pues cada una tiene sus propios criterios de superioridad racional. Esto, a su vez, conlleva —o así parece— dos conclusiones ulteriores que al autor se le antojan duras:

- 1) En el nivel fundamental, no es posible un debate racional dentro de o entre tradiciones —distintas— (sobre todo, en este último caso), de modo que una posición no podrá justificarse ante otra ni podrá aprender de ella cómo y por qué modificarse.
- 2) Cada tradición tiene su propio esquema que es, en último término, intraducible (al lenguaje de otra). El panorama que queda es el de un universo social compuesto de tradiciones independientes con concepciones globales incompatibles e incomunicadas, aunque sólo parciales —de dicho universo— (1994: 330).

No obstante, aunque haya el peligro de concluir esto, MacIntyre no acepta como opción la imposibilidad radical de todo acuerdo, entre otras cosas, porque el choque entre tradiciones rivales acontece inevitablemente y no admite negar cualquier solución posible. A la vez, también señala que, para solucionar las oposiciones entre ellas, no se puede tomar la opción de invocar unos principios racionales independientes a toda tradición y/o superiores (que fue el intento de la Ilustración) (1987: 337). Aunque el autor reconoce que, en determinadas ocasiones y bajo ciertas circunstancias, el acuerdo puede resultar imposible (1987: 338), opina que la disyuntiva entre esas dos opciones no es exhaustiva, excluyente. Sostiene que el hecho de que dos teorías o tradiciones entren en conflicto, indica que algo común hay en ambas. Hay que

El conflicto entre tradiciones distintas en el ámbito de la educación

recurrir a eso que tiene peso e importancia en ambas para poder dialogar y solucionar las discrepancias (1987: 337), teniendo en cuenta o partiendo de la incorrección de los argumentos *a priori* (1987: 338). ¿Cómo es posible hacer esto?

MacIntyre propone las condiciones o pasos para que la controversia entre tradiciones sea viable y más o menos productiva:

- 1) Cada postura caracteriza explícitamente la postura rival en sus propios términos (no los de la rival), haciendo explícito el fundamento por el cual rechaza la postura contraria, aunque en ocasiones una postura (a) permite que, con sus concepciones y criterios (los de a), la postura rival (b) le enseñe algo en un aspecto marginal o complementario.
- 2) Cada tradición se pregunta si la tradición rival puede ofrecer soluciones a los problemas y limitaciones que ella no ha sabido resolver con los recursos de los que dispone y en las circunstancias en que se encuentra (1994: 171).

Comprender una tradición ajena significa intentar suplir, en los mejores términos posibles para uno, el relato que su seguidor ofrecería (1994: 27). Opina MacIntyre que el paso de 1 a 2 requiere un don extraño de empatía y de intuición intelectual para poder entender y asimilar las tesis contrarias y juzgar sus creencias o postura desde ellas⁶ (1994: 171).

Sólo así es posible darse cuenta de que las semejanzas entre tradiciones rivales son naturales: “...hasta cierto punto, en la medida en que una tradición de investigación racional es lo que es, tenderá a reconocer lo que comparte en cuanto tal con las otras tradiciones, y en el desarrollo de tales tradiciones, patrones comunes y característicos, sino universales, aparecerán” (MacIntyre, 1994: 341). Sin embargo, tampoco hay que soslayar que una tradición compuesta de problemas y circunstancias determinados en su formación y expresada en un idioma y cultura concretos no permite la confianza en que será acogida —ni mucho menos seguida— por otra tradición distinta (formada y expresada en otros parámetros) (1994: 314).

Algunos filósofos piensan que la *traducibilidad* de una tradición implica ya cierta *conmensurabilidad*, esto es, entender lo que dice el otro —se esté en acuerdo o en desacuerdo— (traducibilidad) ya supone compartir ciertos criterios racionales (conmensurabilidad); de modo que el encuentro de un fundamento común sería no sólo consecuencia sino también causa (MacIntyre, 1994: 353). MacIntyre distingue y señala que, en ocasiones, se reduce el problema de la inconmensurabilidad al de la

⁶ El autor pone como modelo a santo Tomás, de quien considera que hizo esto perfectamente (1994: 172).

traducibilidad, lo cual es un reduccionismo y, además, oculta el problema posible de la incommensurabilidad⁷ (1992: 159).

III. EL FIN Y LA VIRTUD

MacIntyre sintetiza el esquema fundamental de la moral de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* mediante tres elementos (1987: 76):

- 1) La naturaleza humana tal como es.
- 2) La naturaleza humana que ha de ser, como ha de ser (*telos*) según su esencia.
- 3) El camino entre ambos puntos: la ética.

Afirma que el teísmo (la inclusión de Dios en la filosofía mediante la fe cristiana —santo Tomás—, judía —Maimónides— o musulmana —Averroes—) asumió sin alteración este esquema clásico (1987: 76).

En *Tras la virtud*, MacIntyre concluye que la causa del desacuerdo y de la crisis moral contemporánea es el rechazo o el apartamiento progresivo de la moral de Aristóteles (su esquema moral trimembre, sus conceptos, etc.) (1987: 145-151), cuyos restos —no obstante— perviven en el fondo del desorden moral contemporáneo⁸ (1987: 316-317).

Aunque MacIntyre no habla de una *naturaleza humana* en sentido aristotélico —metafísico—, acepta dicho esquema trimembre. El punto dos (la naturaleza humana como debe ser), por varias causas, fue el primero en olvidarse y desvirtuarse. Era el punto que daba sentido a la ética y, en Aristóteles, se concretaba o era definido por una serie de virtudes, punto fundamental en la ética macintyreana (tanto en *Tras la virtud* como en sus obras posteriores).

MacIntyre define las virtudes como “*aquellas disposiciones que no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que*

7 MacIntyre considera que el criterio para juzgar la validez de una tradición —propia o ajena— es analizar qué problemas o cuestiones, con sus propios criterios, no han sido resueltos o pueden ser resueltos mejor (1994: 27). En *Justicia y racionalidad*, MacIntyre describe, con su condición de “*cristiano agustiniano*” (1994: 26), cuatro tradiciones (las que encarnan Aristóteles, san Agustín, santo Tomás y Hume), es decir, cuatro maneras alternativas de lugar y modo con los cuales empezar la reflexión filosófica y ética. A partir de ellas —concluye—, un autor sólo puede continuar una (1994: 380-381).

Después de describir tales tradiciones, nuestro autor concluye *Justicia y racionalidad* afirmando que, de momento, la mejor tradición para resolver los problemas de la racionalidad práctica y de la justicia (de la ética en general) es la iniciada por Aristóteles y continuada por santo Tomás de Aquino. Dos son los motivos que esgrime para ello: (1) la racionalidad de su tradición se ha confirmado en sus encuentros con las otras; (2) la tarea de relatar los éxitos y los fracasos de la tradición tomista es muy difícil en los términos o conceptos que ofrecen sus tradiciones rivales (*Justicia y racionalidad*, cap 20, p 382). No obstante, esta cuestión, aunque importante para el tratamiento del autor, no es relevante para el tema que nos ocupa.

El conflicto entre tradiciones distintas en el ámbito de la educación

nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien” (1987: 270). Complementariamente, el autor afirma, en *Animales racionales y dependientes*, que las virtudes son excelencias, son “*las cualidades intelectuales y de carácter que permiten a una persona identificar los bienes pertinentes y emplear las habilidades necesarias para conseguirlos...*” (2001: 110).

Ha aparecido el concepto de *práctica*. La *práctica* es una actividad coherente y cooperativa socialmente establecida, mediante la que se realizan los bienes inherentes a ella intentando, así, lograr los modelos de excelencia apropiados —a ella—, con el resultado de que la capacidad de lograr esa excelencia y los conceptos de los fines y los bienes que conlleva se extienden sistemáticamente (1987: 233). Por su naturaleza, la *práctica* requiere tres elementos: unos bienes⁹, unos modelos de excelencia y unas reglas que obedecer (1987: 236). Ejemplos de *prácticas* son la arquitectura (no la albañilería), el fútbol (no el chute), la agricultura (no plantar nabos), etc. (1987: 234).

MacIntyre sostiene que hay unas virtudes clave sin las que no podemos lograr los bienes internos de las *prácticas* (1987: 238). Tales virtudes son básicas para nosotros y para los demás (y para nuestra relación). Pueden variar en contenido pero siempre han sido reconocidas como virtudes (e importantes) (1987: 239). Estas virtudes exigen, por ejemplo, la imparcialidad del individuo para juzgar y juzgarse (1987: 240), y son (1971: 83; 1987: 238-239; 2001: 142):

- la justicia, pues son naturales ciertos conflictos, cierta competitividad, etc. (1971: 83), que exige que “*tratemos a los demás, en lo que respecta a mérito o merecimientos, con arreglo a normas uniformes e impersonales*” (1987: 238-239).
- el valor (o valentía), que es la “*capacidad de arrostrar daños y peligros*” (1987: 239); pues son naturales la escasez de medios, el peligro de problemas, etc. (1971: 83).

⁸ Apartamiento que se inició tras la Edad Media y que tuvo su etapa principal en la Ilustración, muy criticada por MacIntyre (1987: 145-151).

⁹ Los bienes requeridos por la *práctica* son de dos tipos:

1) *Bienes externos*, que se pueden conseguir con cualquier *práctica* y que no son compartibles (poder, dinero, rango, éxito, etc.).

2) *Bienes internos* (los inherentes), que se pueden conseguir sólo con una *práctica* (o *prácticas* similares) (1987: 234) y que son compartibles, pues su logro es un bien para toda la comunidad (1987: 237). La virtud ayuda a la consecución de éstos (1987: 243).

- la veracidad —u honestidad—, que garantiza la búsqueda del mismo bien (1987: 238-239);
- y algunas otras (1987: 239), como la templanza y otras semejantes a ellas (2001: 142).

En *Historia de la ética*, tales virtudes (las tres primeras) son presentadas como esenciales no sólo para las prácticas sino para la sociedad en sí. MacIntyre sabe que hay virtudes reconocidas como tales en función del contexto y del individuo, pero apunta que hay otras que se valoran en toda sociedad¹⁰. La veracidad u honestidad es una de ellas. ¿Por qué? El lenguaje —responde al autor— es necesario para que haya sociedad o algo se considere sociedad. El lenguaje requiere unas reglas compartidas, reglas basadas en la intención y la capacidad de reflejar, mediante el lenguaje, que lo que es, es (sin tal suposición, el lenguaje no es significativo). Esto sólo toma sentido y es posible en comunidades donde la expresión de la verdad es una norma reconocida y aceptada. La mentira sólo existe si se presupone esa tendencia. Por tanto, “*el reconocimiento de una norma de expresar la verdad y de una virtud de la honestidad está inscrita en el concepto de sociedad*”¹¹ (1971: 82).

IV. CONCLUSIÓN

Como conclusión, puede servir una proposición que se deriva de los conceptos de MacIntyre que hemos ido tratando. El tratamiento de la interculturalidad en la educación requiere la consideración de que nos pone ante tradiciones rivales —ante la intertradicionalidad— y, en ocasiones y en muchos puntos, incompatibles. En lo teórico, son muchas las vías que se pueden seguir (y MacIntyre explota algunas de ellas en sus obras). En lo práctico, sin embargo, teniendo en cuenta el panorama cultural y educativo europeo, las vías son menos (aunque no por eso menos ricas). Una puede ser la que se propone a continuación.

¹⁰ MacIntyre critica aquí a Aristóteles por no distinguir ambos tipos (1971: 82).

¹¹ MacIntyre también destaca y se detiene en la veracidad en *Animales racionales y dependientes* (*Animales racionales y dependientes*, cap 12,p 177). Por otra parte, no obstante, dice MacIntyre que afirmar que toda comunidad humana acepta o valora unas cualidades (verdad, veracidad, justicia, etc.) no puede llevar a afirmar que existen unos valores universales o unos mejores que otros. Precisamente porque son normas (la verdad y la justicia) que se dan en toda sociedad, no pueden ofrecer criterios para juzgar la preferencia por una o por otra. Además, que esas normas se encarnen en toda comunidad no da guía al individuo para indicarle cuándo debe decir la verdad o si la debe decir. Elucidar las normas que gobiernan una actividad humana como tal no proporciona la guía sobre el modo de vivir (*Historia de la ética*, cap 8, p 100). Aunque este apunte del autor no carece de importancia, no nos detenemos en él ya que no es relevante para el tema que nos ocupa.

Para solucionar en la práctica el problema de qué valores inculcar a educandos de culturas diversas, puede servir, en primer lugar, recuperar explícitamente —por parte, al menos, del profesorado con clases interculturales— el segundo punto de la ética aristotélica: la naturaleza humana como debe ser (el *telos*); y responder así a la pregunta: ¿qué modelo de hombre propone cada tradición —cada cultura— que está representada en un colectivo —una clase—? Efectivamente, acaso se propongan muchos modelos distintos. El siguiente paso simplificaría la cuestión: ¿qué cualidades se valoran en tales modelos distintos? Las distintas respuestas consistirían en series de virtudes —personales y cívicas— que, teniendo en cuenta las circunstancias actuales, acaso serían coincidentes en muchos puntos: la veracidad, la justicia, la valentía (que son las que propone MacIntyre), la paciencia, la laboriosidad, la solidaridad, la constancia, la comprensión, etc. Esta posición quizá no resolviese los normales y posibles conflictos teóricos entre tradiciones distintas, pero —a mi juicio— sí que podría proporcionar una vía al profesorado que se encuentra constante y actualmente ante la obligación de educar a personas de culturas distintas.

BIBLIOGRAFÍA ¹²

- (1971) *Historia de la ética*, trad. de Roberto Juan Walton, Paidós, Barcelona, 5ª reimpr (1994). [Original: (1966) *A Short History of Ethics*, MacMillan Company, Nueva York.]
- (1987), *Tras la virtud*, trad. de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona. [Original: (1984), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) (1ª edic.: 1981).]
- (1992), *Tres versiones rivales de la ética*, trad. de Rogelio Rovira, Rialp, Madrid. [Original: (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Duckworth, London.]
- (1994), *Justicia y racionalidad*, trad. de Alejo G. Sison, Eiunsa, Madrid. [Original: (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana).]
- (2001), *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona [Original: (1999) *Dependent Rational Animals*.]

¹² Se citan en primer lugar las ediciones castellanas porque son las utilizadas y referidas en el texto. Hay que señalar que, en la edición original (inglesa), *Tres versiones rivales de la ética* es posterior a *Justicia y racionalidad*.