



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.54855>

UNA INTERPRETACIÓN SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA E HISTORIA EN EL CONCEPTO DE *TRADICIÓN* DE ALASDAIR MACINTYRE



AN INTERPRETATION OF THE RELATION BETWEEN PHILOSOPHY AND HISTORY IN ALASDAIR MACINTYRE'S CONCEPT OF TRADITION

EMILIO LIPINSKI*

Universidad Nacional de Córdoba - Córdoba - Argentina

.....
Artículo recibido el 25 de julio de 2016; aprobado el 16 de noviembre de 2016.

* emiliolipinski@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Lipinski, E. “Una interpretación sobre la relación entre filosofía e historia en el concepto de *tradición* de Alasdair Macintyre.” *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 101-125.

APA: Lipinski, E. (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.

CHICAGO: Emilio Lipinski. “Una interpretación sobre la relación entre filosofía e historia en el concepto de *tradición* de Alasdair Macintyre.” *Ideas y Valores* 67, 168 (2018): 101-125.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se aborda en particular su relectura de Aristóteles y Tomás de Aquino, junto con su análisis de algunas discusiones relevantes en las ciencias sociales. Según MacIntyre, el abandono del aristotelismo y su esquema teleológico de la investigación filosófica y de la razón práctica ha generado confusión e incoherencia en las articulaciones conceptuales de la filosofía moral moderna y contemporánea. En opinión de este autor, en el concepto de tradición el presente es considerado una reapropiación del pasado, lo que brinda coherencia a las argumentaciones. A los fines de este trabajo se opta por una aproximación a medio camino entre una metodología analítica y una historia conceptual basada en el reconocimiento de distintas discusiones de las cuales se nutren los conceptos macinteryanos. Finalmente, se valoran las contribuciones de MacIntyre a la vez que se indican algunas limitaciones de su tesis.

Palabras clave: comunidad, filosofía, historia, inconmensurabilidad, tradición.

ABSTRACT

The article specifically addresses MacIntyre's rereading of Aristotle and Thomas Aquinas, as well as his analysis of certain relevant discussions in the social sciences. According to the author, abandoning Aristotelianism and its teleological scheme of philosophical research and practical reason has generated confusion and incoherence in the conceptual formulations of modern and contemporary moral philosophy. In MacIntyre's view, the concept of tradition considers the present as a reappropriation of the past, thus bringing coherence to argumentation. For purposes of this paper, we have adopted an approach that is halfway between analytical methodology and conceptual history, based on the acknowledgment of different discussions that nurture MacIntyre's concepts. Finally, the article assesses the philosopher's contributions, while also pointing out some of the limitations of his thesis.

Keywords: community, philosophy, history, incommensurability, tradition.

Richard Bernstein cree que en Estados Unidos la filosofía de las últimas décadas se ha caracterizado por poner en cuestión (sobre todo en el mundo analítico) cualquier tipo de consenso sobre una delimitación clara de las tareas de la filosofía. La crítica ha asumido también ciertas características controvertidas si se tienen en cuenta los libros *Philosophy and the Mirror of Nature* de Richard Rorty (2009) y *After Virtue* de Alasdair MacIntyre (2007):

Cada uno [de estos autores], de manera distinta, está contando la historia del ascenso y declive de la filosofía moderna. Cada uno trata de aportar una perspectiva histórica crítica a lo que actualmente está ocurriendo en la filosofía; una perspectiva histórica que muestra visos del espíritu de desenmascaramiento genealógico de Nietzsche. (Bernstein 1991a 20)

A mediados del siglo xx se creía que lo que se había llamado filosofía “podía relegarse al basurero de la historia”, ya que los filósofos no habían tenido las herramientas conceptuales y lógicas para avanzar en la resolución de problemas filosóficos (cf. Bernstein 1991a 23). Lo que se afirma ahora es que la filosofía se basa en fundamentos inestables, sin garantía, y se sostiene que toda la historia de la filosofía está presa de la “metafísica de la presencia” y el “logocentrismo”, que la filosofía ha llegado a su fin. Bernstein cree que todavía pervive lo que él ha denominado “ansiedad cartesiana”, en la medida en que o hay algún fundamento estable para el conocimiento o la oscuridad nos conduce hacia la locura y el ocaso moral e intelectual (cf. Bernstein 1991a 22 y ss.).

En esa misma época comenzaron a surgir cada vez más críticas al denominado “punto de vista heredado” en la filosofía de la ciencia. Los empiristas lógicos se habían dedicado a la búsqueda de criterios que permitieran distinguir lo que es ciencia de lo que no lo es, y rechazaban las propuestas interpretativas y hermenéuticas de las ciencias humanistas (*Geisteswissenschaften*). Así mismo, el empirismo lógico consideraba que la filosofía moral y la filosofía política eran un asunto marginal. La ética, como un área válida dentro de la filosofía, debía ser pensada como una “metaética”, como un “análisis conceptual de los términos y oraciones éticos” (Bernstein 1991a 28). Pero que la opinión de que los filósofos no pueden aportar nada a los debates centrales éticos y políticos normativos comenzó a cambiar durante la década de 1960, en un contexto de “inquietud internacional”, protestas y actividad estudiantil radical donde se manifestó un rechazo a la metaética y a la neutralidad valorativa.

A su vez, Bernstein considera que hay problemas comunes en las tradiciones anglo norteamericana y continental; ello puede verse en las temáticas que muchos de sus más destacados pensadores desarrollan (y que Bernstein analiza en su obra *Perfiles filosóficos*).

Cada uno de ellos o ellas, a su modo, ha tratado de llegar a la comprensión de la modernidad, de sus descontentos, patologías y perspectivas. Cada uno de ellos se preocupa por lograr una perspectiva crítica de aquello que se quiere dar a entender por “modernidad”. MacIntyre nos dice que ha ocurrido una catástrofe en nuestras vidas morales y en la filosofía moral, y pretende que ya tenemos encima “una nueva era oscurantista”. Rorty piensa que estamos llegando al final de la “tradicición cartesiano-lockeana-kantiana”, y habla en forma violentamente obtusa de una “filosofía posfilosófica” que ya no se basa en la búsqueda de la “comodidad metafísica”. Marcuse y Habermas, aun cuando ponen al desnudo lo que consideran el lado oscuro del legado de las Luces, no dejan de tratar de redimir la aspiración humana a la libertad, la autonomía y la felicidad. Arendt interpreta la modernidad como un triunfo del *animal laborans*, así como el triunfo de lo social sobre lo político. Heidegger localiza nuestros procedimientos en el auge del subjetivismo y el humanismo modernos –un humanismo que tiene sus raíces en la tradición metafísica y cuya esencia queda manifiesta en la amenaza del pensamiento calculador y en lo que él llama *Gestell*–. Gadamer habla de la deformación de la *praxis* que ha tenido lugar en la era moderna, y nos dice que la idea de la hermenéutica filosófica es corregir la falsedad peculiar de la toma de conciencia moderna, la idolatría del método científico y la autoridad anónima de la ciencia. Aduce que la filosofía hermenéutica, que es la heredera de la tradición de la filosofía práctica, reivindica “la más noble tarea del ciudadano –la toma de decisiones conforme a la responsabilidad propia–”. Y aun cuando Dewey estaría en violento desacuerdo con Gadamer acerca del carácter y el papel que desempeña el “método científico” en nuestra vida práctica, tiene mucho en común con aquel en lo que respecta a las amenazas contemporáneas a la vida comunitaria. (Bernstein 1991a 29)

Uno de los temas más relevantes en los debates filosóficos contemporáneos es el de la comunidad y la comunicación. Por ejemplo, MacIntyre aboga por la construcción de nuevas formas locales de comunidad donde la vida moral e intelectual pueda ser llevada a cabo. Por su parte, Rorty apela a un renovado sentido de comunidad: para él, la identificación con la comunidad se fortalece cuando ella no es pensada como natural o encontrada, sino como nuestra y formada; se trata de una comunidad entre otras, de una leal unidad con otros hombres contra la “oscuridad” (cf. Rorty 1996 166; cit. en Bernstein 1991a 31). Este mismo asunto se encuentra en Gadamer, específicamente en su idea de horizonte como búsqueda de la solidaridad humana y en sus análisis sobre el diálogo y la conversación que constituyen la existencia en el mundo del hombre (cf. Bernstein 1991a 30-32). De igual modo, la teoría de la acción comunicativa de Habermas pretende mostrar cómo la

racionalidad comunicativa está presente en las estructuras de la intersubjetividad humana. Por último, también Arendt analiza el espacio público, donde los individuos en su pluralidad pueden aparecer como iguales, convierten la libertad pública en una realidad mutua en el plano mundial y buscan que la racionalidad los persuada en forma mutua acerca de su conducta (*cf. ibd.*).

Elías Palti, en su análisis sobre el pensamiento de Bernstein, interpreta que si hasta hace poco la filosofía norteamericana era uno de los últimos reductos del racionalismo moderno que permanecía incólume ante el irracionalismo, últimamente ha visto afectadas sus bases por nuevas ideas y por la influencia de la así llamada “invasión de la filosofía continental” (81). Esta transformación se vincula con el “giro lingüístico”, y es leída según el vocabulario heredado de las tradiciones locales de la filosofía del lenguaje y del pragmatismo. A partir del denominado “giro lingüístico” se dejó de pensar en términos de una realidad “objetiva”, ya que todo se encuentra mediado de antemano por categorías lingüísticas; de igual modo, desde este punto de vista, tampoco puede existir un “metasujeto” que pudiera sintetizar o subsumir los puntos de vista particulares; esta situación ha conducido a pensar que las personas se encuentran “atrapadas” en las redes de sus propias figuraciones singulares. El relativismo absoluto ha llegado y ha vuelto impensable el entendimiento de quienes provienen de tradiciones o culturas extrañas entre sí.

Según Palti, Richard Rorty, entre unos pocos autores estadounidenses, ve como algo positivo este cambio y lo interpreta como un “despertar” de las ilusiones que la modernidad había producido de una razón omnicompreensiva, de características “totalizantes” en el plano teórico y “totalitarias” en el ámbito práctico (*cf. Palti 82*). La mayoría de autores, entre quienes estaría, según Palti, Richard Bernstein, cree que el giro lingüístico no implica necesariamente desembocar en el relativismo, así como tampoco impide toda forma de inteligibilidad racional, sino que solo cuestiona una forma particular de esta, es decir, aquella típicamente cartesiana. A primera vista, se consideraría que hay un “aparente antagonismo” entre el objetivismo y el relativismo que actuaría en un nivel superficial, mientras que para Bernstein existiría, en un nivel más profundo, un movimiento que buscaría avanzar más allá de esta dicotomía que se presenta como insuperable dentro de los límites de las “filosofías tradicionales de la modernidad occidental” (Palti 82).

Un tercer grupo, en el que se encontraría MacIntyre, si bien tendría coincidencias con Rorty y Bernstein, desconfía “de aquellas soluciones que consideran que vacían *a priori* de contenido tensiones cuya magnitud real no alcanzan antes a calibrar” (Palti 82). Este grupo optará por buscar nuevos caminos, o al menos no tan tradicionales, para

encontrar modelos que puedan articular los aspectos más radicales del giro lingüístico, asumiendo los riesgos que este tiene en su seno, pero, a la vez, evitando las conclusiones relativistas que parecerían presentarse como ineludibles.

I

Ramis sostiene que MacIntyre inicia una “etapa de revisión” de su pensamiento entre 1971 y 1978, que se caracteriza por la publicación del libro *Against the Self-Images of the Age* (publicado originalmente en 1978) y su nueva residencia en Estados Unidos. Este momento de su pensamiento estará marcado por la influencia de las teorías más críticas en la filosofía de la ciencia, la reflexión sobre las tradiciones y el empleo de la filosofía kuhniana en la reflexión moral (cf. Ramis 26).

MacIntyre introduce en la historia tanto los problemas éticos como las razones para actuar. Si a una de sus primeras obras, *A Short History of Ethics* (2006), se le añaden las críticas sobre el lenguaje del liberalismo, la percepción fenomenológica de la tradición y la narratividad, así como la justificación epistemológica desde la metodología de la ciencia, fundamentalmente desde Popper y Kuhn, entonces aquella podría ofrecer respuestas al problema de las razones para la acción. Para Ramis, ya en *After Virtue*, MacIntyre explica con claridad el recorrido realizado y profundiza en la solución al problema de que existen razones para actuar. Lo que sigue es explicar cómo y porqué se debe actuar. Esta aclaración se da desde la ética griega en general y desde Aristóteles fundamentalmente (cf. Ramis 127).

Por su parte, Bernstein sostiene que, al principio de *Tras la virtud*, MacIntyre afirma que en la práctica y el lenguaje moral sucedió una “catástrofe”, como en un cuento de ciencia ficción, donde la tradición de las ciencias naturales se ha destruido y lo que prevalece son fragmentos incoherentes que no son ciencia en sentido genuino (cf. Bernstein 1991a 139). Para MacIntyre, esto es lo que ha ocurrido en la modernidad con el lenguaje y la práctica de la moral, en lo referido a cómo hablan, piensan y actúan las personas comunes y los filósofos.

El fracaso de los principales pensadores modernos y contemporáneos ha consistido, en parte pero de una manera fundamental, en el hecho de que han poseído un trasfondo de creencias comunes con una incoherencia interna, más allá de las diferencias que hubo entre cada uno de ellos. “Heredaron fragmentos incoherentes de lo que una vez fue un esquema coherente de pensamiento y acción” (MacIntyre 2008a 79). ¿Cómo es posible esto? El esquema anterior a sus creencias combinó elementos clásicos y teológicos, expresados o referidos fundamentalmente en el pensamiento de Aristóteles, donde contrastan: 1) “el-hombre-tal-como-es” y 2) “el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial”

(*cf. id.* 76). El paso, por decirlo así, de un estado a otro lo da: 3) el estudio y la práctica de la ética. La importancia de las virtudes radica en que instruyen en ese caminar.

Al respecto, durante la Edad Media las “sentencias morales” eran utilizadas para justificar pretensiones verdaderas o falsas. Con la incursión de nuevas teologías, puntualmente el protestantismo y el catolicismo jansenista, este marco se agrieta, pues la razón no puede dar a conocer el verdadero fin del hombre, ya que con la caída de la humanidad ha perdido tal posibilidad. Sin embargo, los esquemas “el-hombre-tal-como-es” (*man-as-he-happens-to-be*), “el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realiza-su-telos” (*man-as-he-could-be-if-he-realized-his-telos*) y la relación de ambos por el estudio y la práctica de la ética se conservan a través de la ley moral divina, donde solo la gracia genera obediencia.

Según MacIntyre, Pascal será quien observe las semejanzas entre estas nuevas teologías y la incipiente ciencia moderna (*cf.* 2008a 77-78). Ya la razón no podrá, o mejor no deberá, preguntarse por la esencia, sino más bien por los hechos, el cálculo y los medios, no por los fines. Esta nueva concepción coincide con los orígenes y el desarrollo de la ciencia en un sentido moderno y, por lo tanto, con la crítica del aristotelismo. Este es el punto en el que el proyecto de la modernidad inicia su fracaso, por un lado, porque abandona la interpretación teleológica, de tal forma que las normas quedan privadas de su contexto y finalidad –no es posible educar a la naturaleza humana, pues esta no se puede definir desde juicios verdaderos– y, por otro lado, porque hereda y a la vez elabora cierto concepto de naturaleza, es decir, del “hombre-tal-como-es”, que funciona como principio moral. No obstante, dicho principio no podrá superar el esquema roto e inconexo (*cf. id.*).

En Aristóteles, el concepto de hombre solo era asequible en relación con una definición sustancial de lo que es la “vida buena”, que era comprendida como la capacidad de desempeñar una determinada función social con excelencia. En contraste, con la modernidad el concepto “funcional” de la moral clásica es marginado, al igual que el partir de premisas fácticas para llegar a valoraciones morales. Este desplazamiento solo pudo ser posible por las variaciones de significado en los términos morales y sus relaciones, lo que es manifiesto en la creencia de los filósofos modernos de una liberación frente al constreñimiento de concepciones teológicas, teístas y jerárquicas que sojuzgaban al yo. Con el surgimiento del individuo como poseedor de una soberanía moral, la autonomía individual avanzó hacia un camino de emancipación de la ley divina, la teología natural y la autoridad jerárquica. Por su parte, a las normas morales, que fueron en parte resignificadas, se les debió buscar una nueva justificación racional, pues habían sido privadas de su carácter teleológico y categórico. Frente a este problema, dos proyectos,

el de los utilitaristas y el de los pensadores kantianos, trataron de llevar adelante dicha labor. Sin embargo, fracasaron al intentar generar un nuevo principio de autoridad.

MacIntyre sugiere que, a través de una integración del aristotelismo y del tomismo, se puede elaborar una teoría sobre las dificultades de las filosofías morales modernas y contemporáneas, a partir del desarrollo de una explicación sobre cómo se produjeron esas dificultades, bajo qué condiciones y si algunas pueden ser evitadas o superadas (*cf.* 2003 cap. v). MacIntyre cree que una apuesta de estas características deberá tener semejanzas con lo que Nietzsche llamó genealogía.

II

Ramis analiza algunos artículos de MacIntyre donde se trazan, desde una aproximación crítica, distintas reflexiones sobre la condición de las ciencias sociales y humanas.¹ De los distintos trabajos de MacIntyre referidos a las ciencias sociales y humanas se deben destacar, en función de la temática del presente trabajo, “Causality and History” (1980), “Philosophy and its History” (1982) y “The Relationship of Philosophy to its Past” (1990).

En “Causalidad e historia”, MacIntyre cree, por un lado, que para algunas corrientes del pensamiento la idea de causa y efecto (causalidad) está relacionada necesaria y conceptualmente con generalizaciones legales y, por otro lado, que esto ha sido defendido y fomentado en contextos intelectuales donde las ciencias naturales se transformaron en el “paradigma de todo conocimiento” (*cf.* 1980 53 y ss.), como en el caso del empirismo del siglo XVIII y el utilitarismo del siglo XIX. En la actualidad, algunos historiadores y científicos sociales suponen que los resultados de las investigaciones en sus propias disciplinas tarde o temprano manifestarán la misma estructura lógica y conceptual ínsita en los resultados de las investigaciones en ciencias naturales. Sin embargo, solo en pocas ocasiones, o en ninguna, las ciencias sociales acreditan

1 Para Ramis, en “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science” hay un antes y un después en la obra de MacIntyre, porque en ese texto incorpora la filosofía de la ciencia de Kuhn, que, por un lado, le servirá para explicar aquel planteamiento originario de que la sociedad contemporánea está fragmentada en diferentes grupos con distintas concepciones morales y, por otro lado, le permitirá reforzar su crítica a las concepciones universalistas de la moral y su pretensión unificadora de comprensión de la moral. Una tradición de pensamiento se inicia en la misma comunidad que narra su propia historia e intenta racionalizar las distintas tradiciones. Influenciado por el concepto de revolución epistemológica de Kuhn, MacIntyre explica que las rupturas y las crisis epistemológicas de la filosofía de la ciencia pueden ser útiles para el análisis de la filosofía política (*cf.* Ramis 115 y ss.).

alguna formulación de generalizaciones legaliformes como resultado de sus investigaciones.

La distinción entre el conocimiento de causas particulares y el conocimiento de generalizaciones es de gran importancia en la historia y las ciencias sociales, donde es posible identificar muchas conexiones causales concretas, pero pocas o ninguna generalización legaliforme. Al intentar mejorar el conocimiento de causas particulares en el campo de la actuación humana, se formulan generalizaciones, como identificación de conductas características no universales, pero estas son generalizaciones distintas a las legaliformes de las ciencias naturales, declaradas regulares y que suceden, en la mayoría de los casos, como una identificación de conductas universales.

Todo esto no quiere decir que los agentes humanos no puedan ser causalmente eficaces. Así mismo, lo que interfiere con éxito y limita los poderes humanos puede ser además mediatizado:

Una causa es aquello que hace un resultado *cualquiera* diferente del que habría sido en otro caso. Un resultado de este género es siempre el producto de la conjunción de los procesos causales ya en funcionamiento y de la intervención de una o más causas. (MacIntyre 1980 65)

Las leyes no especifican relaciones causales (es decir, conexiones que medien entre causas y efectos particulares), sino que designan determinados tipos de relaciones que tienen lugar en el mundo y pueden resultar causalmente eficaces.

Las leyes no especifican conexiones causales, y el planteamiento de la causalidad como lo concibieron Hume y Mill (y sus epígonos) se debilita, al no diferenciar de manera adecuada la función de las relaciones especificadas por ley, aquello que MacIntyre denomina vinculaciones, entendidas como causas presentes en el mundo, y la función teórica de las leyes. La fórmula del tipo: “siempre que suceda un acontecimiento o estado de cosas A, entonces ocurrirá un acontecimiento o estado de cosas B”, no especifica, por sí misma, una relación causal posible. Por el contrario, se equivoca, al no distinguir las ecuaciones legales, y no puede hacer predicciones, ya que para esto es necesario conocer qué otros eventos están ocurriendo en el espacio-tiempo. “Siendo esto así, la filosofía ortodoxa de la ciencia, desde J. S. Mill hasta el Círculo de Viena, no es otra cosa que un rosario de ficciones desafortunadas” (MacIntyre 1980 68).

Para MacIntyre, aunque las teorías pueden ser deductivas, esto no ocurre con las explicaciones, ya que estas se refieren a causas y efectos particulares. En todas las disciplinas históricas –y estas son, según MacIntyre, tanto las ciencias naturales como las ciencias sociales–, si

es que se quiere lograr algún progreso en los problemas de cambio y permanencia, es necesario distinguir entre las intervenciones causales y el orden causal preexistente en el que se produce la intervención (independientemente si es exitosa o no): “Las explicaciones en las ciencias históricas son, entonces, jerárquicas y no deductivas; y considero que esta forma es característica” (MacIntyre 1980 68 y ss.). En este tipo de explicación es de suma importancia el concepto de orden causal, cuya fortaleza depende de la eficacia causal de los nexos entre sus componentes. Solo cuando se puede identificar con certeza un orden causal continuado, es posible decir con seguridad qué habría ocurrido si la causa interviniente no hubiera sucedido.

MacIntyre aclara que aquello que afecta y modifica el curso de los elementos de un orden causal puede ser miembro de otro (*cf.* 1980 69). Qué se tome por causa interviniente y qué por regularidades en curso de la situación de fondo, dependerá de otro criterio que lo aporta –en todas las disciplinas históricas–, lo que se establece como tema de narración histórica. De tal modo, es necesario un esquema más complejo para asignar causas en la historia y los asuntos humanos.

Los pluralistas causales (quienes sostienen una pluralidad de causas) conciben diádicamente la relación causal y clasifican las causas mismas como necesarias y suficientes. Sucede que esto es un error que fuerza a pensar cada condición antecedente particular relevante, que ha de ser considerada como condición necesaria –por más que en sí misma sea insuficiente–, entrando en el proceso de añadir “causa a causa”. En lo que los pluralistas no se ponen de acuerdo es en la importancia que se le debe atribuir a cada causa. Lo que esta perspectiva de multiplicidad de causas excluye es un tipo de “estructuración jerárquica de la explicación causal” (MacIntyre 1980 70), así como la identificación de una causa principal. Los historiadores que se adscriben al pluralismo causal –sostiene MacIntyre– tienen por analogía cierta relación con la concepción de causa de Gasking y von Wright, por lo que el cometido de las generalizaciones legaliformes se presenta como el problema principal de la filosofía de la historia. Para todos estos autores, se deben establecer generalizaciones no triviales o no se podrán brindar explicaciones históricas. Pero esto es resultado del error de que “las explicaciones son deductivas o cuasi-deductivas del modo como las teorías lo son” (*ibid.*). Para los historiadores partidistas, que toman partido por una causa o sostienen una causa última y singular,

el modo de identificar la causa interviniente depende de cómo identifiquemos el orden causal preexistente. El contraste con el pluralismo causal es total, pues [este] carece del concepto de un orden causal preexistente y, por consiguiente, no cuenta con un posible concepto de la causa interviniente. (*id.* 71)

Lo anterior conduce a MacIntyre a pensar en la causalidad como una “relación singular” y no como generalizaciones legaliformes (cf. 1980 73).

Para Ramis, en “La filosofía y su historia” (al igual que en “La relación de la filosofía con su pasado”), MacIntyre muestra la necesidad de una explicación analítica y de una explicación histórica del saber, íntimamente relacionadas con lo que desarrollará en *Tras la Virtud y Justicia y racionalidad* (cf. Ramis 120). MacIntyre en “La filosofía y su historia” analiza específicamente el artículo de Rorty titulado “La filosofía hoy en América”, cuya principal tesis es que el estado actual de la filosofía analítica es resultado de la “desintegración” (*disintegration*) del programa neopositivista del Círculo de Viena y sus aliados; esta desintegración fue producto de distintas deconstrucciones del positivismo realizadas por Wittgenstein, Quine, Sellars, Kuhn, entre otros, lo cual también produjo que la filosofía analítica perdiera cualquier tipo de unidad, puesto que ya no tenía un común conjunto de problemas filosóficos a resolver (cf. MacIntyre 1982 102).

El artículo de Rorty acerca de la filosofía analítica deja entrever su tesis más general, que sostiene que la filosofía, como se entiende tradicionalmente, ha llegado al fin de su historia y se ha deslegitimado a sí misma. Este autor, tanto en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* como en “La filosofía hoy en América”, hace referencia a la historia de la filosofía, entendiendo que la filosofía siempre fue una disciplina autónoma con un fundamento sustancial. Esto que se supone en estos dos trabajos de Rorty, y que se suma a la presuposición del contraste entre la filosofía y las otras disciplinas, es rechazado por MacIntyre (cf. 1982 103).

Actualmente es imposible concebir que los elementos filosóficos de complejas investigaciones no puedan ser aislados de su contexto. Sin embargo, durante muchos siglos esta fue la manera en que se comprendió la filosofía. Esta forma de comprender la filosofía no es aceptada, ya que desde Kant y Reid existe una preocupación en no identificar de manera superficial la unidad de la investigación filosófica; para MacIntyre, los intentos de identificar esa unidad han fracasado. Así mismo, la separación profesionalizada de la filosofía respecto de las otras disciplinas la ha dejado sin unidad, así como también ha ocultado a los profesionales de otras áreas del conocimiento la medida en que sus propias investigaciones necesitan o implican a la filosofía. Una profesionalización de fronteras bien demarcadas entre disciplinas es un efecto de la burocratización. Hay una “tensión” entre la filosofía y su florecimiento, salvo en lo que respecta a la técnica y al lenguaje. La técnica promueve la profesionalización, ya que ser un profesional con licencia implica tener capacidades técnicas y el dominio de un lenguaje idiosincrásico permite el reconocimiento de los profesionales y marcar diferencias con quienes son extranjeros (cf. MacIntyre 1982 105).

No se encontrarán las causas de la condición actual de la filosofía, si se buscan única y principalmente en la historia interna de la filosofía, entendida como una disciplina separada y distinta de los demás campos del saber. Por ello, la filosofía contemporánea debe ser entendida desde el estudio de la influencia y la naturaleza de su separación respecto de las otras disciplinas. La identidad de la filosofía actual es inexplicable o ininteligible si no se reconoce que, afortunadamente, no se ha negado la dependencia de esas continuidades que surgen de la lectura y relectura de Platón y Aristóteles.

Así pues, MacIntyre se pregunta cómo debe escribirse la historia de la filosofía, en la medida en que la filosofía profesional contemporánea no tiene una unidad sistemática, lo que constituye un problema filosófico de gran relevancia. Para MacIntyre, debe ser criticada aquella forma de escribir la historia de la filosofía donde el pasado es solo un prólogo del presente. De lo contrario, la “filosofía” sería lo que se entiende por ella en la actualidad y solo el pasado direccionado hacia el presente sería lo que se concibe como la historia de la filosofía. La historia de la filosofía definida de esta manera es comprensible si son menospreciados los filósofos, ya que el interés está puesto en lo contemporáneo, mientras que lo escrito en el pasado es considerado tan solo como el trabajo de precursores. Según muchos filósofos estadounidenses, la historia de la filosofía es un asunto del que se debe encargar un historiador intelectual con el fin de que la filosofía como tal no se pierda; en este sentido, en opinión de estos autores, la investigación en filosofía debe ser algo distinto de su historia. Esta separación ha tenido distintas consecuencias.

En primer lugar, nunca hubo una concepción adecuada de la comparación entre las teorías filosóficas y las entidades históricas tal como como lo han desarrollado, al menos parcialmente, las ciencias naturales. Esto implica que escribir la historia de una teoría es la misma tarea que evaluarla, por lo que la distancia entre la filosofía y la historia de la filosofía “desaparece” (*disappears*) (MacIntyre 1982 107).

La segunda consecuencia es que se ha perdido una visión adecuada del vínculo de la filosofía con su historia, así como de las consecuencias de la separación de la filosofía respecto de otras disciplinas, lo que genera una falsa visión de cómo se generan los problemas filosóficos. Esta falsa visión se encuentra tanto en la filosofía como en los propios filósofos y ha producido los principales problemas de la disciplina.

La desunión y heterogeneidad de la filosofía analítica no es producto de la desintegración del empirismo lógico, sino que este es, más bien, un programa más entre aquellos que surgieron en el seno de la filosofía anglosajona como un intento de imponer una unidad sistemática a las teorías y actividades que se denominaban o autodenominaban “filosofía

analítica”. En este caso, MacIntyre considera que Rorty ha tomado como causa lo que en realidad fue un efecto.

Para MacIntyre, la unión en la diversidad de la filosofía analítica es de dos tipos. Por un lado, en lo que respecta a su condición de “analítica”, está la común preocupación por los significados. Por otro lado, en lo que se refiere a su condición de “filosofía”, está dada por “la continuidad histórica de la forma [*the historical continuity of the way*]” (MacIntyre 1982 110) en que esta preocupación es incorporada. Algunos temas son recurrentes, tales como causa, identidad personal, la naturaleza de la creencia y qué es el bien, en el contexto de la discusión de los actos de habla, la forma lógica y extensionalidad (*extensionality*) (cf. *ibd.*).

Una tercera consecuencia indica, por lo anterior, que no sorprende que Rorty no preste atención al modo como el florecimiento de la filosofía tiene que ver con su relación con otras disciplinas. Lo más importante, sostiene MacIntyre, es entender que este tipo de relaciones son descritas de manera equivocada si a Rorty se lo concibe como un autor interdisciplinario, excepto en lo que respecta a la organización académica y la formación profesional. Un filósofo que trabaja sobre cuestiones lingüísticas, sobre la historia de la ciencia o la inteligencia artificial, etc., “no está haciendo filosofía y algo más [*is not doing philosophy and something else*]” (MacIntyre 1982 111). La negación de la distinción entre analítico y sintético implica la destrucción de la idea de que hay una línea bien demarcada que un filósofo ha cruzado total o parcialmente; según MacIntyre, la historia de la filosofía muestra que dicha demarcación no es posible.

Para MacIntyre, tales filósofos deben tener en cuenta que las “otras” disciplinas ya poseen alguna dimensión filosófica. El error radica en suponer que existe una ciencia libre de preconcepciones filosóficas. Este sería el cuarto punto de desacuerdo de MacIntyre con respecto a Rorty (cf. *ibd.*).

El filósofo escocés plantea su propio proyecto de reconstrucción de la historia de la filosofía donde el pasado se ve fortalecido y el presente se plantea como un devenir decadente de aquel. Este análisis histórico supone algún tipo de unidad entre el presente y el pasado,² y este último no es necesariamente el propio, sino que también puede ser aquel pasado obtenido a través de la apropiación; entonces, del modo en que sea apropiado el pasado dependerán las soluciones para el presente.

2 Ya en *Historia de la ética* MacIntyre (2006) sostenía la continuidad y discontinuidad en la historia de los conceptos, lo que dotaba de complejidad al análisis histórico, que se dificultaba aún más si se consideraba que la investigación también tenía un papel relevante en la transformación de los conceptos (en el caso de esa obra, de los conceptos morales). No obstante, es en sus trabajos de madurez donde la cuestión de la continuidad/discontinuidad y de la relación entre el pasado y el presente adquiere una formulación más acabada.

MacIntyre, como él mismo lo reconoce (cf. 2008a 21, 2008b 41 y ss.), toma de la filosofía de la ciencia el concepto de “inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales”. La inconmensurabilidad entre conceptos se debe a que estos provienen de distintas tradiciones, aunque en ocasiones se heredan de tradiciones que solo en algunos aspectos son inconmensurables entre sí.³ Para MacIntyre, la inconmensurabilidad tiene su origen en la historia de las ciencias naturales, pero ha sido redescubierta en distintas ocasiones y redefinida de diferentes maneras. No obstante, para no caer en meras “teorías particulares” inconexas, MacIntyre apela al concepto de *Weltanschauung* como trasfondo de las particularidades que aseguran una continuidad mínima y que permite comprender los desacuerdos y posibilita las traducciones.

Según MacIntyre, debajo de las teorías particulares existen sistemas conceptuales comprensivos que las engloban (cf. 1990). Si bien dentro de estos sistemas sobreviene la inconmensurabilidad, es una cosmovisión (*Weltanschauung*) la que sostiene la continuidad, a pesar de las inconmensurabilidades que se dan en un primer plano. Este trasfondo en las ciencias naturales implica una referencia histórica que une a cada perspectiva con la precedente y con la inconmensurable. Se trata de un análisis donde la historia de cada disciplina es más importante que ella misma y esto MacIntyre lo aplica a la filosofía. Una tradición siempre tiene un análisis retrospectivo que la lleva a una tradición anterior, pero es en la primera donde encuentra la superación racional, porque brinda respuestas a preguntas que la tradición rival o anterior no pudo o no supo responder. En este sentido, toda teoría se asienta en una tradición de la que toma algunos interrogantes y conceptos, garantizando continuidad no solo por el trasfondo de cosmovisión que provee, sino porque también habilita la traducción de conceptos. Estas son las razones por las que una disciplina puede mantener su unidad. Ya no solo se trata de la prioridad de la historia de la disciplina sobre la disciplina misma, sino que los logros de una disciplina –por ejemplo, la filosofía– deberán ser evaluados a la luz de los de su propia historia. En “La relación de la filosofía con su pasado”, MacIntyre demuestra “cómo queda salvada la inconmensurabilidad entre teorías rivales por apelación a una *Weltanschauung*, que es un reservorio de compatibilidades que aleja el relativismo y la ininteligibilidad” (Trucco 49).

El trasfondo de las tradiciones y las teorías que otorga la *Weltanschauung* habilita una continuidad entre ellas, con lo que permite

3 Por ejemplo, De la Torre Díaz destaca el origen cristiano de los conceptos liberales deontológicos de *obligación* y *derecho*, que no son compatibles (“reducibles”) con la noción de *utilidad*; en este caso hay una intraducibilidad como resultado de la inconmensurabilidad (cf. De la Torre Díaz 139, n. 542).

la comprensión de los desacuerdos y disminuye las consecuencias relativistas de la inconmensurabilidad. Así, la *Weltanschauung*, la traducción y, especialmente, la historia de las narrativas (como lo es la historia de la ciencia) posibilitan enfrentar la inconmensurabilidad. Lo que separa a los paradigmas puede ser salvado a través de la comprensión del pasado, ya que toda investigación es histórica.

En “La relación de la filosofía con su pasado”, MacIntyre expresa cuál sería el punto de encuentro entre la tradición occidental y el caos actual. Una tradición es un modo de investigación racional que se autocomprende como vinculada a un pasado a partir del cual desarrolla una línea argumental. De este modo, el filósofo escocés plantea la relación entre la investigación racional o filosofía y el pasado, sobre la base de los debates suscitados en las ciencias naturales en torno al lugar que ocuparía la historia en ellas y los problemas de inconmensurabilidad entre paradigmas de investigación.

MacIntyre diferencia dos líneas de análisis referidas a la inconmensurabilidad entre paradigmas, una de esas posiciones niega la inconmensurabilidad, mientras que la otra “radicaliza la propuesta kuhniana” (Trucco 47). Según la interpretación de Trucco, en MacIntyre la solución al problema de inconmensurabilidad se debe hallar en un replanteamiento del lugar de la historia en la ciencia. “Solo la inclusión del pasado en la comprensión de la empresa científica puede salvar la discontinuidad esencial que parece acarrear la inclusión de la figura de las revoluciones como cambios de paradigmas” (*id.* 47 y ss.).

III

Según MacIntyre:

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, que rechazan todas o al menos las partes clave de los acuerdos fundamentales, y aquellos internos –debates interpretativos a través de los cuales el sentido y la razón de los acuerdos fundamentales les viene a expresarse, y a través de cuyo progreso se constituye una tradición–. (2001 31)

Ahora bien, si no existen criterios de racionalidad ahistóricos, ¿cómo afrontar el relativismo y el perspectivismo?

El reto relativista descansa sobre la negación de que el debate y la opción racionales entre las tradiciones rivales sean posibles; el reto perspectivista pone en duda la posibilidad de reclamar validez para la verdad de algunas proposiciones a partir de una tradición cualquiera. (MacIntyre 2001 335)

Ambos retos se encuentran, según MacIntyre, limitados si son comparados con la racionalidad de la tradición, debido a que omiten los conflictos y rupturas como algo propio de las tradiciones. Las dificultades que atraviesa una tradición pueden volverse crisis epistemológicas cuando se pone en cuestión su núcleo de certezas básicas. Frente a la crisis, la tradición puede replantear su contexto significativo si logra cumplir tres condiciones: a) proponer respuestas a los problemas que la otra tradición no podía resolver, b) demostrar la inviabilidad de la tradición anterior y c) establecer entre la nueva versión y aquella que fue derrotada algún tipo de vínculo que permita continuidad (*cf.* Trucco 52). Esta propuesta, de clara influencia kuhniiana, permitiría romper la barrera del relativismo, pues la ausencia de criterios neutrales de racionalidad no implicaría la imposibilidad de que la racionalidad estuviera presente en el momento de las transformaciones o en los cambios de tradiciones. El paso de una tradición a otra no debe ser comprendido como algo irracional, como al parecer sí lo entenderían los relativistas. A su vez, MacIntyre cree que la postura perspectivista falla al pretender situar el conjunto de creencias como algo irracional y accesorio para el individuo.

MacIntyre considera que cada tradición tiene, en cierta forma, un conjunto de certezas más o menos incuestionables que actúan como primeros principios (*cf.* 2001 25, 176, 245-246, 341-342). Sin embargo, no solo estos constituyen cualquier tradición, sino que una investigación bien lograda no puede prescindir de ellos y debe interpretarlos tal como lo hicieron Aristóteles y Tomás de Aquino.

Una comprensión teleológica de la investigación, según el modelo aristotélico y tomista, implica una narrativa que, a través de su construcción, permite que los agentes relaten para sí mismos y los demás cómo han logrado la comprensión perfeccionada o cómo han progresado hacia esa comprensión que todavía no se ha completado. Sin embargo, cuando la teleología y los primeros principios aristotélicos (en distintas versiones) fueron rechazados, quienes todavía se comprometían con este modelo de indagación, por más que no dejaron de relatar historias de este tipo, no pudieron entender por más tiempo, en un plano teórico, sus propias actividades en términos aristotélicos.

Según MacIntyre, a partir del último siglo se ha reconocido, por quienes intentaron liberarse de los resabios de una concepción aristotélica de la investigación y sus objetivos, que, para poder prescindir de ella, definitivamente las narrativas, que pretenden dar explicación del movimiento de una mente hacia la consecución de una comprensión perfeccionada, deben ser abordadas como actos de falsación retrospectiva. Pero, al definir su proyecto en estos términos, estos autores han caído en la tentación de construir justamente esa narrativa cuyo carácter es metafísico (*cf.* MacIntyre 2003 58).

MacIntyre aclara que no sostiene que esas narrativas tengan un lugar para las concepciones aristotélica y tomista de la verdad, la racionalidad y la intencionalidad. Por el contrario, señala que esas narrativas presuponen modelos de verdad y de racionalidad independientes del investigador y que no están fundadas en el consenso social. Sin embargo, aquellas imponen requerimientos sobre lo que es racional estar de acuerdo y, a su vez, dirigen el investigador hacia el logro de un bien a la luz del cual su progreso es evaluado. Para MacIntyre, estos presupuestos pueden interpretarse de diversas maneras, pero es difícil hacerlo sin tomar como referencia la narrativa de la *Metafísica*. “No es sorprendente, por lo tanto, que, mientras este tipo de narrativa perviva en una cultura, las concepciones aristotélicas y tomistas estén prontas a presentarse de nuevo incluso entre aquellos que se creen [...] liberados hace tiempo de ellas” (MacIntyre 2003 59).⁴

En la concepción aristotélica y tomista de la investigación, concebida a partir de primeros principios, MacIntyre destaca la forma en que los diversos modos de predicación de la verdad y de justificación racional tienen lugar en el interior de un único y complejo marco teleológico, “diseñado para clarificar el movimiento de la mente hacia su *telos/finis* en el perfecto entendimiento” (MacIntyre 2008b 286), movimiento que posee intencionalidad. Gracias a este marco, se clarifican las funciones de cada tipo de atribución de la verdad y de cada modo de justificación racional, con lo que se especifican las relaciones entre ambas; esto permite distinguir lo principal de lo que no lo es y, de este modo, se tornan claras las relaciones analógicas entre ellas. Si estas concepciones de la verdad y de la realidad son abstraídas de este marco teleológico, entonces quedarán privadas del único contexto en el que pueden ser completamente inteligibles y defendibles racionalmente (cf. MacIntyre 2008b 286).

El amplio rechazo de la teleología aristotélica y de las nociones relacionadas con ella durante el siglo XVI y XVII generó esta abstracción. El resultado fue que las concepciones de la verdad y de la racionalidad quedaron “flotantes”; se trataba de concepciones complejas cuyos elementos ahora estaban separados. Así, nuevos marcos filosóficos y científicos introdujeron estas viejas concepciones, pero para ello las

4 Para el pensador escocés, un aspecto relevante de la historia que siguió al rechazo de la teleología aristotélica y tomista sería la explicación de cómo sobrevivieron, bajo un cierto tipo de narrativa, algunas concepciones aristotélicas y tomistas como subculturas. Otro aspecto dentro de la misma historia sería el modo en que, en la historia de la filosofía y de la ciencia, estas concepciones fueron primero desplazadas y marginadas, por lo que fueron obligadas a transformarse radicalmente debido a esa marginación y desplazamiento, para finalmente terminar siendo rechazadas a pesar de sus transformaciones radicales (cf. MacIntyre 2008b 286).

modificaron radicalmente, de modo que conceptos, que no presentaban mayores dificultades dentro del aristotelismo y del tomismo, ahora aparecían como problemáticos y cuestionables (cf. MacIntyre 2003 60).

IV

Para Palti, la discusión entre MacIntyre, Bernstein y Rorty muestra los problemas con los cuales se enfrenta el giro lingüístico ante la tarea de “escudriñar metacríticamente” en sus fundamentos epistémicos. El “irracionalismo” de Rorty y el pragmatismo ético de Bernstein son “formas distintas, pero análogas, de establecer distinciones entre niveles de discurso con el fin de producir una clausura metacrítica” (Palti 101). En este caso, Rorty ubica su filosofía por encima de cualquier evaluación normativa al afirmar: “este, mi vocabulario final”; y Bernstein: “desplazando sus fundamentos por fuera del alcance de las contingencias históricas [...]. Alternativas que parecen inescapables, al menos en un nivel puramente filosófico-práctico de análisis. Sin embargo, esta distinción no se puede mantener ante las exigencias de una fundamentación racional” (Palti 101). Palti cita a MacIntyre en su *post scriptum* a *Tras la virtud*, para quien la supuesta simetría entre los niveles de discurso historiográfico y meta-historiográfico es solo aparente. Los mismos problemas que son planteados en un nivel elemental del discurso resurgen en el segundo.

MacIntyre cree que al escribir este tipo de crónica por él propuesta -lo que, en su opinión, lleva a cabo en *Tras la Virtud* y en *Justicia y racionalidad* trazando la narrativa de las derrotas o victorias de una teoría en relación a su superioridad racional- los cronistas (como él) deben traer a esta historia estándares a través de los cuales la superioridad racional de una historia u otra puede ser juzgada. Estos estándares necesitan ser justificados racionalmente, y esto no puede ser realizado por una historia que se escribiría luego de una justificación de aquellos estándares provistos. Por esta razón, el historicista debe apelar a estándares transhistóricos. Para concluir su trabajo, Palti sostiene:

Como vimos, tampoco el “comunitarismo” de MacIntyre escapa a la trampa de pretender poner su narrativa al abrigo de las contingencias históricas situándolas más allá de las rivalidades entre tradiciones. Pero, en su caso, más claramente que en los de Rorty y Bernstein, la apelación a estándares metahistoriográficos transhistóricos no forma parte integral de su proyecto, sino que surge más bien de la sistemática negación de sus postulados básicos. Y, si bien ello es inevitable dentro de su filosofía, dadas las pretensiones normativas que él mismo impone, aun así tiene el mérito, especialmente en su (aparente) regreso a un contextualismo ingenuo, de apuntar hacia algunos de los puntos ciegos del presente “giro lingüístico”. Lo que Bernstein y Rorty, por la negativa, y MacIntyre

algo más explícitamente nos muestran, básicamente, es que la pregunta original con que se abre el presente giro lingüístico sigue, en realidad, pendiente. Si resulta ya claro que no existe una historia independiente de toda narrativa, es igualmente cierto que no cualquier narrativa es, en cualquier momento y lugar, posible. Y la delimitación del rango de interpretaciones aceptable en cada momento y lugar (la cuestión hermenéutica fundamental) nos devuelve siempre al problema de la consideración del contexto de emergencia y recepción de tales discursos. El carácter particularmente inestable de la filosofía de MacIntyre surge, precisamente, de una conciencia más clara del hecho de que, a pesar del largo camino recorrido en este “giro lingüístico” (camino que ya no se puede simplemente desandar), este no nos libra aún de la consideración de aquellos sistemas de relaciones sociales y prácticas más vastas (las que si bien se encuentran siempre ya mediadas simbólicamente, no por eso pueden reducirse a meras relaciones lingüísticas) únicamente dentro de cuyo marco pueden comprenderse los procesos por los que un lenguaje determinado se transforma históricamente. (Palti 101-102)

Para De la Torre Díaz, existe una influencia hegeliano-marxista y, por lo tanto, moderna, en la forma en que MacIntyre piensa la historia, pero esta no es del todo reconocida por él. Así mismo, su racionalidad histórica se basa en los debates recientes de la filosofía de la ciencia, al igual que en sus estudios del mundo antiguo. Incluso, sostiene De la Torre Díaz, esta racionalidad histórica propuesta por MacIntyre puede ser sostenida sin necesidad de apelar al tomismo. Algunos rasgos que el filósofo escocés consideraría modernos han formado parte del mundo antiguo en formas que él mismo no reconoce.

Por su parte, según Trucco, la definición de tradición de MacIntyre es demasiado ideal, intelectualista y bastante deudora de la propuesta de Kuhn. En este sentido, dice Trucco, MacIntyre delimita su definición de tradición asumiendo una posición cuya trayectoria parecería comenzar en Wittgenstein, esto es, la tradición entendida como delimitación de un mundo, pero que paulatinamente se va deslizando hacia Kuhn (cf. Trucco 49). En esta trayectoria, la definición de tradición deja de tener características omnicomprendivas, por lo que sería insuficiente que solo a partir de una tradición fuera posible comprender la tradición.

El paso de una tradición a otra, a través de la solución de crisis y a partir del cambio de un paradigma, no parece ser una explicación muy sólida para comprender el difícil momento que atraviesa una totalidad mediadora que integra y brinda identidad a sus miembros. Así mismo, cabe preguntar ¿hasta qué punto existe una homogeneidad lingüística que cumpla la función normativa que le asigna MacIntyre? (cf. Trucco 54). Este autor tampoco explica cómo es que puede producirse un cambio

de una tradición a otra, cuando la primera ya es no un paradigma, sino “la matriz de narratividad que permite las narrativas individuales” (*ibid.*).

Si cada filosofía debe ser comprendida como una unidad, en la cual habitan las concepciones de justicia y racionalidad práctica de cada filósofo de manera interrelacionada como partes de un todo, y si, además, cada filosofía debe ser interpretada según el contexto histórico de su tradición, orden social y conflictos de los cuales ha surgido (*cf.* MacIntyre 2001 372); entonces resulta pertinente la pregunta de Trucco sobre si a cada orden social le corresponde una filosofía y si es posible pensar (o no) la coexistencia de varias doctrinas filosóficas en un mismo orden social.⁵ La simbiosis entre la filosofía –elaboración racional– y la tradición dificulta la comprensión del modo en que una tradición es apropiada conscientemente, lo que exagera el papel de aquellos intelectuales expertos en el sistema de creencias que estructuran y moldean la vida en común.

Al pretender regenerar la perspectiva de la tradición, MacIntyre afirma que

se podrá ser un aristotélico solo en la medida en que esos rasgos de la *polis*, que proporcionan un contexto esencial para el ejercicio de la justicia aristotélica y para los usos directivos e interpretativos de la acción del esquema aristotélico de la razón práctica, puedan reincorporarse en la propia vida, tiempo y lugar de cada uno. (2001 372-373)

Trucco interpreta esta afirmación como un atenuante del contextualismo pregonado por MacIntyre, así como una inconsistencia en la resolución de los problemas que resultan de la fragmentación moral contemporánea, ya que, para Trucco, no resulta claro cuáles son las implicaciones de “ser un aristotélico” y recuperar los “rasgos de la *polis*”. Así, se afirma más bien el pluralismo, que no permite sostener la superioridad racional de una tradición sobre otra:

Con esto queda irresuelta la cuestión ético-política que la idea de tradición venía a responder. Los recursos que representan las tradiciones

5 En nuestra opinión, la respuesta a esta pregunta sería afirmativa. Sin embargo, se trata de un interrogante que no se puede responder fácilmente, dado que si bien MacIntyre sostiene una posición de estas características, no la desarrolla hasta sus consecuencias más profundas. Quizá valga la pena recordar aquello que este autor sostenía en *Historia de la ética*, donde afirmaba que poseer un concepto implica o posibilita comportarse de una manera particular en determinadas circunstancias de modo tal, que la modificación o destrucción de los conceptos implica una alteración en la conducta (*cf.* MacIntyre 2006 12 y ss.). Lo anterior reforzaría la idea de que en filosofía no puede haber neutralidad. Hay una relación entre la comprensión y la transformación que deja entrever también una concepción de la filosofía como *praxis* en un sentido marxista (es decir, como transformación del mundo).

para concebir la identidad compleja de los individuos (que son algo más que sujetos portadores de racionalidad formal e intereses egoístas) son pertinentes para comprender los sentimientos, hábitos, pensamientos, en suma, todo aquello que constituye una cultura particular; pero estos recursos no dan cuenta de un modo satisfactorio de los conflictos que exigen un tratamiento que parta del *factum* del pluralismo. La política moderna y el contenido moral de las sociedades complejas no pueden sustentarse en la ceguera del particularismo, ello negaría la existencia, relevante como *otro* en las exigencias normativas, de particularidades diversas. Si no queremos concebir cada tradición como una mónada, se tienen que percibir maneras diferenciadas de contacto y coexistencia entre distintas tradiciones. Maneras diferentes de la ideada por MacIntyre, consistente en traducción y superioridad racional. (Trucco 57-58)

Por su parte, para Bernstein hay algo “inquietante” en el bosquejo histórico de las virtudes hecho por MacIntyre, sobre todo en *Tras la virtud*, ya que este habla de ellas como si fueran una tradición con cierto grado de coherencia y, a la vez, declara que hay numerosas concepciones, diferentes e incompatibles, de virtud como para que sea posible una unidad real del concepto y la historia. Lo inquietante es que las diferencias dentro de esta tradición son tan grandes, incompatibles e inconmensurables como cualquier otra que menciona MacIntyre como parte del proyecto de la Ilustración. Parecería que lo que MacIntyre argumenta estaría reforzando el punto de vista de Nietzsche, ya que no solo muestra que hay distintas teorías y listas de virtud que son incompatibles e inconmensurables, sino también cómo es posible establecer racionalmente un “fallo” entre postulantes rivales (cf. Bernstein 1991a 141). Empieza a parecer que la *propia* historia narrativa de las virtudes realizada por MacIntyre revela que sería una “ficción” creer que alguna vez hubo

una primera etapa en la cual la teoría y práctica evaluativa, y más especialmente la moral, incorporaran genuinamente normas objetivas e impersonales que proporcionarían una justificación racional para políticas, acciones y juicios particulares y que estos, a su vez, fuesen susceptibles de una justificación racional. (Bernstein 1991a 143)

Para Bernstein, si MacIntyre quiere darle una respuesta a Nietzsche, debe afrontar su cuestionamiento de la idea misma de una “verdad moral” e impugnarlo.

Así mismo, Bernstein cree que MacIntyre tolera solo de manera aparente el reconocimiento de la legitimidad de las tradiciones inconmensurables de justicia y racionalidad práctica, ya que existe un “imperialismo cultural *implícito* en su punto de vista” (Bernstein 1991b 12),

debido a que su posición necesariamente lleva a que una tradición pueda, de manera contingente, volverse racionalmente superior frente a sus rivales. MacIntyre no logra justificar que la tradición aristotélico-tomista de justicia y racionalidad práctica sea racionalmente superior a sus rivales. Específicamente, Bernstein cree que MacIntyre fracasa en sostener este argumento central, debido a algunas consecuencias aporéticas de su análisis de la verdad y al modo como

son legitimadas las demandas de validez sobre la justicia [...]. No creo que MacIntyre se enfrente honradamente al problema del descuerdo que pueda haber sobre cuáles son los patrones de racionalidad, incluso dentro de una “investigación constituida por la tradición y constitutiva de la tradición”, ya que es incapaz de indicar suficientemente cómo se han de resolver racionalmente las disputas sobre “patrones de racionalidad” (ya sea dentro de una tradición o entre tradiciones rivales). (Bernstein 1991b 12-13)

V

La apuesta de MacIntyre de un cruce entre, por un lado, la recuperación y relectura del pensamiento clásico griego y medieval y, por otro, algunas discusiones de las ciencias sociales, con vistas a realizar una crítica de la modernidad bajo la denominación de “proyecto ilustrado” (*enlightenment project*), es uno de los aportes más relevantes de su obra. Es justamente este cruce, como lectura histórica, lo que le permite elaborar un diagnóstico sobre el estado de desorden actual que atraviesan las sociedades contemporáneas, autodefinidas como pluralistas y constituidas –o con la pretensión de serlo– sobre normas impersonales. Las constantes disputas sobre los fundamentos de la moral han conducido a dudar si es posible un fundamento racional de esta, con lo que se ha marginado la filosofía y se ha dejado al hombre sin poder justificar públicamente un criterio moral.

Con la modernidad, las sentencias morales dejaron de justificar pretensiones verdaderas y la razón renunció a conocer el fin último del hombre, desde entonces esta se ha restringido a preguntar por los hechos y los medios. Para MacIntyre, esta nueva orientación no podría haberse dado sin la crítica al aristotelismo; al abandonar la teleología, las normas quedaron privadas de su contexto y finalidad y las nuevas respuestas respecto de la naturaleza del hombre que elaboró la modernidad carecieron de estabilidad.

Con todo, para MacIntyre el abandono del aristotelismo y del tomismo también ha tenido consecuencias morales y políticas, ya que los principios universalistas modernos han pretendido situarse por encima de la historia, de las visiones incompatibles de la justicia y de la razón práctica, es decir, niegan que las distintas conformaciones de la razón práctica se desarrollen en el interior de diversas tradiciones. Por

el contrario, en MacIntyre el concepto de *tradición* es central, porque formar parte de una tradición consiste en promover una determinada forma de vida con su propio esquema interpretativo.

Si para MacIntyre la historia del hombre es una historia decadente, donde se ha ido perdiendo la capacidad de comprensión de los asuntos humanos, dada la inconmensurabilidad de las posiciones antagónicas y la desarticulación de lo que los hombres hacen y lo que deberían hacer; entonces solo con una reconstrucción de la historia, fundamentalmente de la historia de la filosofía, el pasado se fortalecerá y el presente adquirirá la condición de un devenir de aquel.

A partir de la lectura de Ramis, podría decirse que, a pesar de que MacIntyre ha ido modificando su pensamiento, estas transformaciones han sido adecuaciones que tienden a mejorar o completar su posición frente a problemas que han sido para él un interés permanente, entre los cuales se pueden destacar las razones para la acción, la justificación de la moral y la crítica al liberalismo desde distintas aproximaciones. Ramis cree que las tesis metodológicas de MacIntyre, en los distintos momentos de su biografía intelectual, no son compatibles entre sí (cf. 296 y ss.).

No obstante, si sus primeras obras se centran en el problema del ser y el deber ser, en la cuestión de dar razones para la acción y en algunos debates desde y con el marxismo, luego, tras la incorporación de la filosofía de la ciencia (principalmente kuhniana), ofrece una explicación del problema de la acción apelando a una narrativa histórica, que se manifiesta en los conceptos de *tradición*, *inconmensurabilidad* y *crisis epistemológica*. Si bien en esta segunda etapa hay una idea de que la investigación racional avanza de un modo falsacionista, no hay una tematización sobre la verdad. Así mismo, en esta línea argumental, si en el artículo “Crisis epistemológica, narrativa dramática y filosofía de la ciencia” tiene mayor peso la inconmensurabilidad entre paradigmas, por su parte, en *Justicia y racionalidad*, claramente es posible un diálogo entre tradiciones y se afirma que hay tradiciones superiores e inferiores (cf. Ramis 279).

Así mismo, Ramis destaca que el concepto de *tradición*, articulador de la propuesta metodológica madura de MacIntyre, tiene variaciones en su biografía intelectual, sobre todo en algunos casos donde algo que no era presentado como una tradición luego sí se convierte en tal (por ejemplo, el liberalismo), por lo que genera dudas sobre qué puede ser considerado como “tradición” y qué no, desde cuándo un conjunto de creencias se vuelve una “tradición” y por qué MacIntyre hace una historia tan selectiva⁶ (y poco integradora) de las tradiciones.

6 Tómesese como ejemplo, además de *Justicia y racionalidad*, el libro de MacIntyre *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición* (1992).

En el peor de los casos, la estrategia metodológica de la tradición se ve reducida a dos posturas rivales, la aristotélico-tomista y el individualismo-moderno-liberal-ilustrado-instrumental. En sus últimas obras, con la tematización de los preceptos del derecho natural como razones para la acción y la relación de este con la filosofía y la teología, MacIntyre sostiene una idea de verdad en la línea de la tradición aristotélico-tomista, es decir, como una búsqueda teleológica de adecuación de la mente al objeto (aunque a través de un proceso de investigación que se va perfeccionando y, por lo cual, no está exento de errores) y como Revelación cristiana (en su interpretación católica).

No obstante, aunque el planteamiento de MacIntyre pareciera quedar claro en su presentación, la trayectoria de este no resulta tan coherente, ya que la ciencia busca explicar el funcionamiento de la realidad pero no pretende llegar a la verdad, porque, para ella, esta carece de valor, por más que el conocimiento científico sea progresivo y acumulativo. En cambio, la ética y la filosofía sí buscan la verdad, pero no son progresivas o acumulativas en el sentido científico. De modo distinto, ocurre que en la historia de la ciencia puede ser mostrado qué teoría fue mejor, pero en la historia de la ética no existe un progreso lineal. Aparentemente, en MacIntyre no habría un progreso histórico, aunque sí un acercamiento a la verdad, lo que queda en duda, cree Ramis, es que si se entiende lo “progresivo” como “acumulativo”, el acercamiento a la verdad también podría/debería darse históricamente, algo que MacIntyre no deja del todo claro (*cf.* Ramis 299 y ss.).

Con todo, quiero recalcar la importancia de que un autor tomista, además de aristotélico, tenga la decisión de participar en algunos debates contemporáneos, cuando pareciera que una parte de la tradición tomista, además de encontrarse en los márgenes de la filosofía contemporánea, está vuelta sobre sí misma. En distintas oportunidades se ha criticado a MacIntyre por la carencia o falta de profundidad en su desarrollo de reflexiones que se ubicarían dentro del campo de la filosofía y la teoría política. Ello es cierto. Sin embargo, a MacIntyre no le interesa cargar con el peso de algunos problemas que han sido generados por el pensamiento político moderno y contemporáneo y, en este sentido, el concepto de tradición-comunidad no es una solución universal para resolver conflictos, sino que, lejos del procedimentalismo que ha caracterizado al pensamiento liberal, la apuesta es por un diálogo entre particularidades, que no tiene por qué tener un resultado fijado de antemano, y por reconocer que ese diálogo solo es posible desde la narrativa del bien supremo que cada comunidad va transitando. En este sentido, el concepto de tradición tiene dificultades, pero no parece razonable que sea considerado como una mónada.

Bibliografía

- Bernstein, R. J. *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*. Trad. Martí Mur Ubasart. México D.F.: Siglo XXI, 1991a.
- Bernstein, R. J. "Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad." Trad. Ángel Rivero. *Isegoría* 3 (1991b): 5-25.
- De la Torre Díaz, J. F. *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre. El diálogo entre las diferentes tradiciones*. Madrid: Dykinson, 2001.
- Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Agustín Contin. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- MacIntyre, A. "Causalidad e historia." *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Eds. Juha Manninen y Raimo Toumela. Trad. Luis Vega. Madrid: Alianza, 1980. 53-73.
- MacIntyre, A. "Philosophy and its History." *Analyse & Kritik* 4 (1982): 102-113.
- MacIntyre, A. "La relación de la filosofía con su pasado." *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Eds. Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner. Trad. Eduardo Sinnott. Barcelona: Paidós, 1990.
- MacIntyre, A. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*. Trad. Rogelio Rovira. Madrid: Rialp, 1992.
- MacIntyre, A. *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Trad. Alejo José G. Sison. Madrid: Eiunsa, 2001.
- MacIntyre, A. *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*. Trad. Alejandro Bayer. Madrid: Eiunsa, 2003.
- MacIntyre, A. *Historia de la ética*. Trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós, 2006.
- MacIntyre, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Trad. Amelia Varcárcel. Barcelona: Crítica, 2008a.
- MacIntyre, A. *Las tareas de la filosofía. Ensayos escogidos 1*. Trad. Francisco Javier Martínez, Feliciano Merino y Sebastián Montiel. Granada: Nuevo Inicio, 2008b.
- Palti, E. J. "Ética y política. Bernstein, Rorty, MacIntyre y las aporías de la (post)filosofía norteamericana." *Revista Internacional de Filosofía Política* 8 (1996): 81-106.
- Ramis, R. *De las razones para actuar a la historia del derecho natural. La filosofía jurídica de Alasdair MacIntyre*. Tesis doctoral. Departamento de Derecho, Universitat Pompeu Fabra. Barcelona, 2011.
- Rorty, R. "La filosofía hoy en América." *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. José Miguel Esteban Cloquell. Madrid: Tecnos, 1996. 297-318.
- Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Trucco, O. *MacIntyre: tradición y política*. Río Cuarto: Ediciones del Icala, 2004.