

## **RACIONALIDAD PRÁCTICA Y CONSECUENCIAS METODOLÓGICAS PARA LAS CIENCIAS SOCIALES EN ALASDAIR MACINTYRE**

### *PRACTICAL RATIONALITY AND METHODOLOGICAL CONSEQUENCES FOR SOCIAL SCIENCES IN ALASDAIR MACINTYRE*

**Mauro Javier Saiz**

*(Pontificia Universidad Católica Argentina)*

*maurojsaiz@gmail.com*

Recibido: 16/11/2019

Aprobado: 03/01/2020

#### **RESUMEN**

En este trabajo se presenta los rasgos generales de la concepción neoaristotélica de la racionalidad práctica que Alasdair MacIntyre busca defender a lo largo de su obra. Esto es fácilmente rastreable en sus principales escritos de madurez y gana una franca centralidad en su último libro, *Ethics in the Conflicts of Modernity*. A partir de esta caracterización, en un segundo momento se trazan algunas de las consecuencias epistemológicas y metodológicas que adoptar una concepción así tendría para las Ciencias Sociales empíricas. Éstas no pueden permanecer indiferentes a las discusiones en el campo de la filosofía práctica y, de hecho, suelen llevar aparejados compromisos antropológicos y filosóficos implícitos, pero no reconocidos. A través de algunos ejemplos tomados de la Ciencia Política se muestra que buena parte de los enfoques dominantes en estas disciplinas aún se muestran insensibles a la crítica adelantada por MacIntyre y otros.

Palabras clave: MacIntyre. Razón práctica. Ciencias Sociales.

#### **ABSTRACT**

This paper presents the general traits of the neoAristotelian conception of practical rationality that Alasdair MacIntyre seeks to defend throughout his work. This is easily traceable in his main mature works and takes center stage in his last book, *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Starting from this characterization, there follows an analysis of the epistemological and methodological consequences of adopting such a conception for empirical social sciences. These cannot remain indifferent to the discussions in the field of practical philosophy and, in fact, usually carry anthropological and philosophical commitments implicitly, though without recognizing them. Through some examples taken from political science it is shown that a good part of the dominant methodological approaches in these disciplines still prove to be insensitive the critique put forward by MacIntyre and others.

Keywords: MacIntyre. Practical Reason. Social Sciences.

### **I. Introducción**

En el curso de la larga trayectoria y a través de la abundante producción intelectual de Alasdair MacIntyre, su atención se ha volcado sobre numerosos campos del pensamiento filosófico, desde la

ética a la metafísica, pasando por la política, la epistemología, la educación y la antropología, entre otros. Desde ya, debemos reconocer que esta descripción es un tanto equívoca, por cuanto el propio autor se ocupa de denunciar en reiteradas ocasiones la hiperespecialización que la filosofía viene evidenciando en las últimas décadas —o, quizá, siglos— y las consecuencias nocivas de convertirse en un conocimiento erudito y profesionalizado, accesible a unos pocos y apartado de la vida social práctica de las personas ordinarias (plain persons) (MacIntyre, 1992: 194-196; 2006: 130-132; 2009: 170-171).

En todo caso, uno de los temas más recurrentes y que de alguna manera atraviesan buena parte de su obra, es la reflexión sobre —y búsqueda de— un criterio o marco teórico que proporcionara fundamentos sólidos para nuestra acción moral, es decir, la pregunta por las pautas que puede indicarnos qué es bueno y malo hacer (y ser). Esto no es otra cosa que lo que la filosofía clásica siempre ha dado en llamar “racionalidad práctica”.

Efectivamente, en *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016), su último libro hasta el momento, el filósofo escocés retoma este tema con fuerza, recapitulando muchas de sus posiciones previas y desarrollándolas todavía más. Uno de los lectores más autorizados de este pensador pudo describir la publicación de esta manera:

It is a summative argument for his career. MacIntyre takes up questions that framed his earliest work in light of the findings of his mature work; the result brings his mature work into clearer focus. *Ethics in the Conflicts of Modernity* is not another history of ethics; here MacIntyre makes one simple demand: that we attend to practical reasoning, to failures in practical reasoning, and to the conditions that support excellent practical reasoning as the true subject matter for moral philosophy. (Lutz, 2018: 710; Haldane, 2017).

Dada la evidente centralidad de la racionalidad práctica en su teoría, en este artículo intentaremos reconstruir algunas de sus principales ideas al respecto, tanto a través de su presentación en el libro más reciente, como de la recapitulación e integración de su exposición en otros trabajos previos.

Sin embargo, cabe señalar que este no es solamente un problema que compete a la filosofía moral. Las consecuencias de adoptar uno u otro enfoque antropológico, y respecto de la racionalidad práctica descriptiva y normativamente más adecuada, necesariamente repercutirá en nuestro intento de abordar los fenómenos socioculturales en que la acción humana está involucrada. De este modo, la validez y utilidad de ciertos modelos teóricos en las Ciencias Sociales también se sostendrán o caerán en función de nuestra posición en el primer campo señalado.

En la tercera sección de este artículo trazaremos algunas de las consecuencias epistemológicas de la concepción moral propuesta por MacIntyre, especialmente en relación a los modelos predominantes en la Ciencia Política.

## **II. Racionalidad práctica, acción humana y las concepciones del bien**

*Ethics in the Conflicts of Modernity* comienza con una discusión acerca de la relación entre los deseos humanos, nuestros razonamientos acerca de ellos y la felicidad. Toda la primera sección de la obra está dedicada a exponer diferentes formas de entender este complejo psicológico, partiendo de la constatación, popularizada ya por Harry Frankfurt, de que los seres humanos no simplemente deseamos, sino que también tenemos deseos de segundo orden, deseos sobre nuestros deseos (o lo que desearíamos desear). Es decir que podemos (y en algunos casos debemos), fundar nuestros deseos primarios en razonamientos que los exceden.

Esto nos conduce a la pregunta acerca de qué puede ser una buena razón para desear algo o, lo que es lo mismo, qué hace a un deseo “bueno”. A grandes rasgos las perspectivas relevantes se reducen, desde su punto de vista, a dos. Por un lado tenemos al expresivismo, aquella teoría que sostiene que lo que consideramos bueno es expresión de preferencias o estados psicológicos personales y no tienen un

criterio externo de validez. En contraposición, una posición neoaristotélica (que él abraza) define lo bueno como aquello que hace florecer al hombre y esto, en última instancia, no es completamente arbitrario, sino que depende de ciertas características universales y definitorias de la especie humana.

En rigor, no se trata de una distinción nueva en el pensamiento de nuestro autor. Ya en *After Virtue* aparecía una caracterización sustancialmente idéntica. Allí —como en otros textos de esas décadas— empleaba la categoría de “emotivismo” para designar algo muy cercano a lo que más recientemente llama expresivismo. Partiendo de G. E. Moore y pasando por C. L. Stevenson, encontramos la misma lógica: una reducción de la valoración moral a emociones subjetivas, caracterización que, según MacIntyre, fracasa como descripción del funcionamiento universal de la ética, pero que sí es adecuada al funcionamiento cotidiano de buena parte de nuestra práctica moral en las sociedades modernas liberales (MacIntyre, 2007: 23-35). No vemos en esto un cambio de posición, sino simplemente un desarrollo más profundo a nivel individual y el reemplazo de la etiqueta por una más actualizada y sofisticada.

Así como el adversario teórico, tampoco la posición que nuestro autor desea defender reviste ninguna novedad. Es bien conocido que en el mismo *After Virtue* una de sus principales tesis era que la tradición aristotélica era la mejor candidata a ofrecer una caracterización más adecuada de la vida moral, tanto frente al emotivismo como frente a las explicaciones mayoritarias en la academia, propuestas por las diversas corrientes heredadas de lo que el autor denomina “el proyecto ilustrado” (Enlightenment project), las cuales se apoyan en una noción universalista y presuntamente neutral de la racionalidad (teórica y práctica). Allí encontrábamos ya uno de los elementos cruciales de la concepción aristotélica del ser humano y del razonamiento moral: la necesidad de distinguir la naturaleza-humana-tal-como-resulta-ser de la naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-sus-telos. Es precisamente la educación moral y la instrucción en el razonamiento práctico lo que nos permite pasar de un estado al otro (MacIntyre, 2007: 52-53). Es sobre este proceso de educación y transformación que la obra más reciente ahonda.

Ahora bien, mientras que la tradición aristotélica (o aristotélico-tomista) siempre tomó esta noción de naturaleza como parámetro sobre el cual fundar nuestros juicios éticos (Haldane, 2017: 53) —este objeto, deseo, comportamiento o arreglo social es bueno porque me permite desarrollarme qua ser humano—, en la obra madura de MacIntyre siempre destacó la atención a la particularidad histórica, lo cual llevó a muchos a rechazarlo como verdaderamente aristotélico o tomista (Coleman, 1994; Lutz, 2004). En efecto, el autor sostiene que cualquier tradición moral es siempre la articulación teórica de una moralidad práctica, encarnada en prácticas sociales de alguna comunidad concreta y situada. La tensa relación en que conviven en su pensamiento la universalidad de la naturaleza humana con la particularidad de cualquier conocimiento o razonamiento (tanto especulativo como práctico) amerita un análisis mucho más extenso que el que podríamos llevar adelante en este espacio. Baste decir, por el momento, que el filósofo no encuentra contradicción alguna en afirmar que existe una única naturaleza, pero que su manifestación y traducción teórico-práctica es siempre localizada, particularizada, histórica. En efecto, así lo encontramos nuevamente en su último libro: cada cultura posee e impone determinada interpretación o determinación histórica respecto de cómo entender y realizar el bien humano, y éste efectivamente adopta formas más o menos variables en su especificidad según el contexto histórico. Uno no puede menos que partir de esos presupuestos que su cultura le ha transmitido, pero precisamente la noción de una cierta naturaleza común de fondo es lo que le permite tomar distancia y considerar si la comunidad o tradición en la que me inserto satisface efectivamente las condiciones para mi desarrollo pleno como ser humano (MacIntyre, 2016: 70-79).

Podemos apreciar la complejidad que esta caracterización de las tradiciones morales y su doble anclaje —en la naturaleza humana objetiva, por un lado, y en la manifestación y articulación cultural e históricamente condicionada, por el otro—. Una de las primeras consecuencias lógicas (aunque problemática) del planteo anterior, es que no puede existir una única forma de caracterizar la racionalidad práctica, esto es, el proceso y los criterios a partir de los cuales los seres humanos definen su comportamiento. Precisamente esa es la premisa central de *Whose Justice? Which Rationality?*, que

ya desde su título insinúa uno de los argumentos principales del libro: cada una de las diferentes tradiciones morales que han existido y existen —aunque el libro sólo analice algunas de ellas— contiene una imagen del mundo y del hombre diferente y, por lo tanto, entiende la racionalidad práctica de una manera distinta, acorde con ese marco conceptual mayor. Entonces, cómo sea racional comportarse —y cómo se evalúe esa racionalidad— variará en cada caso (MacIntyre, 1988: 9-389-390) y sólo tiene sentido hablar de racionalidad práctica en el contexto de una comunidad que comparta las mismas creencias y modos de razonar a partir de ellas (MacIntyre, 1983: 591).

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

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

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

La respuesta se puede expresar en dos planos, que podríamos denominar descriptivo y prescriptivo, aunque una denominación tal no sería fiel al sentido profundo de la teoría macintyreana, que rechaza la dicotomía hecho-valor. Por un lado, aun admitiendo que diferentes tradiciones y diferentes modos de organización y práctica social ciertamente producen efectos sobre el comportamiento real de las personas que forman parte de esa comunidad —como vimos respecto del emotivismo o expresivismo en la cultura contemporánea—, el autor considera que incluso en nuestras sociedades modernas los hombres no pueden vivir sin participar en alguna medida en ciertas prácticas sociales, y éstas parecen implicar siempre una racionalidad práctica interna efectivamente afín a la descripción aristotélica. Dicho de otro modo, los hombres siguen participando en algunas prácticas sociales que los hacen razonar cotidianamente de un modo que sería descrito más fielmente al modo aristotélico, incluso si ellos no lo saben todavía. Por otra parte, la tesis más claramente prescriptiva —aunque, insistimos, la posición del filósofo implica que hay consecuencias prescriptivas en cualquier descripción y viceversa— es que adoptar conscientemente la explicación aristotélica de la racionalidad práctica (y, por supuesto, todo el esquema conceptual y valorativo de la tradición que le da sentido) es finalmente más conducente a una vida humana plena y permitiría evitar muchas de las consecuencias nocivas que los modos de vida y las tradiciones morales predominantes en la cultura moderna generan, tal como hemos discutido más arriba (MacIntyre, 1998a).

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

If we are right, and the ‘Aristotelian’ meta-ethic is the right one, in the sense of offering the forms in which we cannot help but think and construe at least good parts of our moral lives, how possible is it in fact for people to escape its forms? Presumably they can do so at the cost of abandoning those aspects of our moral lives which we cannot help casting in its terms. But how possible is this in practice? The answer we give to this question will have important consequences for our whole reading of our civilization.

If one thinks that the Aristotelian meta-ethic in fact offers the inescapable categories for anyone's moral thought, then one will see the rival package of views —say disengaged freedom, plus the meta-ethics of the fact/value dichotomy— as an unviable basis for an alternative life-form. In fact people who aspire to live by this alternative will be deluding themselves. They will be unclear in many respects about the way that they in fact think. They will always be in truth more 'Aristotelian' than they believe, surreptitiously relying on notions like 'virtue' and 'the good life', even while they repudiate them on the level of theory. On the other hand, the more one will think that the modern package offers the basis for a coherent viable alternative.

(...) If one thinks that people who embrace the modern package in fact escape these forms, then one sees them as doing away with these features. One takes them seriously, and one may judge that in consequence they are sacrificing essential parts of human life and departing from the human norm. If, on the other hand, one thinks that these forms of thought are not escapable, one will be ready to convict modern culture of muddle, but be much less sure that it actually departs as much from the norm as its theory would call for.

(...) MacIntyre seems to lean toward the second view, that which allows that there is a viable way of being outside the 'Aristotelian' forms of thought. Consequently, he tends to take modern society at the face value of its own dominant theories, as heading for runaway atomism and break-up. He speaks at times of a society organized around 'emotivist' understandings of ethics. I, on the other hand, frankly lean in the other direction. I think we are far more 'Aristotelian' than we allow, that hence our practice is in some significant way less based on pure disengaged freedom and atomism than we realize. Of course, this does not mean that getting the right meta-ethic makes no practical difference; without doubt seeing ourselves as atoms, for instance, distorts and inhibits the practices which embed the contrary understanding. This is notably the case for the practice of citizen participation in contemporary society. But these practices nevertheless survive. (Taylor, 1994: 22-23)

A este planteo, MacIntyre responde:

Practices, as I understand them, are a universal feature of human cultures, although in some they may be radically marginalized and their significance deeply obscured. What this may prevent and does prevent in the cultures distinctive of modernity is the development of an Aristotelian understanding of the significance of practices in terms of the whole life of an individual and the lives of communities. Because only in an Aristotelian perspective can that significance be rightly understood, the potentiality that all plain persons have for developing out of their experience of practices an Aristotelian understanding of themselves can be frustrated. And the dominant cultures of modernity are apt so to frustrate it, except among those who live on their margins. They are therefore cultures inhabited by many more or less frustrated and usually unrecognized Aristotelians. But Aristotelian revivals are locally recurrent. So do Taylor and I in fact disagree over this? Perhaps we do not. (MacIntyre, 1994: 287)

Las extensas citas que anteceden permiten apreciar la cercanía entre las posiciones de ambos pensadores — independientemente de que ese mismo intercambio deja ver un número de desacuerdos relevantes que omitimos aquí. La descripción que Taylor hace en su texto resulta ser bastante cercana a la del propio MacIntyre, una vez que se atenúa la dicotomía para admitir tanto la universalidad (naturalidad) de la participación en prácticas sociales bajo una lógica aristotélica, como la posibilidad de que la preeminencia de una forma de vida y un esquema conceptual alternativo resulte no solamente distorsivo a un nivel descriptivo, sino también impacte materialmente sobre los patrones de comportamiento y limite las posibilidades de autocomprensión de los participantes. MacIntyre reafirma una lectura de este tipo en otros lugares (MacIntyre, 1998a: 137-138; 2016: 166-167), aunque continuó siendo un aspecto de su crítica a la Modernidad frecuentemente malinterpretado o acusado de ambiguo y confuso.

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

To be human is to act rationally in society with others. This involves identifying a good to be pursued, identifying the action most likely to secure that good under present conditions, and therefore acting accordingly. This was described by Aristotle in his syllogistic account of the general form of practical reasoning. To act justly is to give everyone and everything its due. Action is to be undertaken for the sake of some good, lesser goods being pursued for the sake of greater goods, the greatest good being that of

the good life. Four implications of this are especially noteworthy. First, both ends and means are subject to reason. Secondly, reasoning about means cannot be merely instrumental because reason and action are themselves partially constitutive of that for which they are undertaken. Thirdly, practical reasoning necessarily results in action. Finally, rationality can be articulated in ways that are no longer simply cultural and conventional but also philosophical and critical. (Knight, 1998: 13)

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

La teleología de la acción humana implica que el agente es un determinado tipo de persona, cumpliendo una serie de roles y apuntando a un bien o resultado futuro. Sólo a través de una reconstrucción narrativa es posible conectar estos momentos (identidad construida a partir de una historia pasada, acción o proceso presente, y futuro deseado o buscado). Desde luego, esto no significa que todas las personas experimenten constantemente su vida de manera narrativa, sino que lo hacen infrecuentemente, en los momentos en que es necesario hacerse inteligible frente a otros o evaluarnos a nosotros mismos (MacIntyre, 2016: 241). En todo caso, la capacidad de articular una narrativa tal es una condición para el ejercicio satisfactorio de la racionalidad práctica al nivel general de nuestras vidas (no necesariamente para cada acto individualmente considerado).

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

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

Desde luego, una concepción de la racionalidad práctica como esta necesariamente se apoya en una serie de premisas antropológicas. No podemos desarrollar esta dimensión de la teoría en este espacio, pero merece al menos una somera presentación. En un artículo de 2006 el filósofo intenta una caracterización del cuerpo humano enumerando una serie de ítems:

To the question “What is a human body?” I intend to propose seven preliminary answers: that it is an animal body with various powers of movement, some voluntary and directed; that it is a body whose

movements afford expression to intentions and purposes that thereby possesses a certain directedness; that, as an expressive body, it is interpretable by others and responsive to others; that, as an interpretable body, a variety of its characteristics are signs whose meaning others can understand; that its directedness has the unity of agency; that it cannot be adequately understood except in terms of the social contexts in which it engages with others and others with it; and that it is in certain respects enigmatic, a source of puzzlement, since alone among animal bodies it occasionally emits the question “What is a human body?” and directs its powers towards giving an answer to that question. (MacIntyre, 2006: 86)

En el trabajo citado, el objetivo era atacar las concepciones dualistas o exclusivamente materialistas/fisicalistas del ser humano. La versión propuesta, en cambio, sigue la línea tradicional aristotélico-tomista del hombre compuesto por cuerpo y alma funcionando como co-principios, aunque lo expresa en términos fundamentalmente modernos. Muchas de las proposiciones allí enunciadas — como la esencial encarnación del agente humano, la finalidad o dirección de la acción marcada por su intencionalidad y creencias, la necesidad de considerar el contexto social para comprenderlo adecuadamente— son indudablemente coherentes con los principios antropológicos de la tradición a la que MacIntyre adhiere, pero no son menos compatibles con las intuiciones desarrolladas en el marco de algunas corrientes de pensamiento modernas, por ejemplo a partir de la influencia de la fenomenología, donde podemos hallar interesantes puntos de contacto y posibles canales de diálogo de la teoría macintyreana (o del aristotélico-tomismo en general) con diversos interlocutores contemporáneos.

### **III. Consecuencias epistemológicas para las Ciencias Sociales**

Ahora bien, las consideraciones precedentes acerca de la racionalidad práctica y las características fundamentales de la acción humana indudablemente impactan sobre el modo apropiado de comprender y estudiar estos fenómenos. El foco de atención de MacIntyre, comprensiblemente, ha estado puesto sobre tradiciones filosóficas rivales, especialmente aquellas que, continuando la senda trazada hace casi tres siglos por la Ilustración, intentan describir un cierto tipo de racionalidad práctica como la única propia de ese nombre, la única universalmente válida. Es precisamente a esto que en *Ethics in the Conflicts of Modernity* denomina Moralidad (y procede a criticar). No obstante, la filosofía moral no es la única disciplina que se apoya sobre una determinada concepción de la racionalidad práctica; las ciencias particulares que tienen por objeto comportamientos humanos —es decir, las Ciencias Sociales— evidentemente también deben asumir algunos presupuestos en este campo, aunque normalmente no los tematizan del modo en que lo hacen los filósofos, y simplemente se apoyan en ellos implícitamente. Cabe recordar que una crítica recurrente que nuestro autor ha hecho a la estructura académica contemporánea es la hiperespecialización de cada disciplina y su separación en compartimentos estancos, por oposición a una situación más deseable donde las diferentes ciencias particulares se integraran con la tradición filosófica, contribuyendo a construir una imagen del mundo y del hombre común, a la cual cada una pueda aportar desde su especificidad (MacIntyre, 2009: 175-176). Aquí me gustaría reflexionar brevemente sobre las consecuencias para la ciencia de asumir esta crítica al modelo hegemónico de racionalidad práctica propio de las culturas occidentales modernas.

El del método que las Ciencias Sociales debían adoptar es un tema abundante y reiteradamente abordado por el pensador escocés a lo largo de su carrera. Ya en las décadas de 1950 y 1960 encontramos varios artículos al respecto, que continuará durante su período crítico de los años '70 (MacIntyre, 1973a; 1973b). Durante toda esta evolución, se mantiene constante la crítica a los intentos de reducir la explicación de la acción humana a mecanismos causales similares a los empleados en las leyes físicas naturales. Por el contrario, el investigador debe: 1) identificar las creencias, conceptos y razones a disposición de los agentes en el orden social estudiado; 2) representar a los agentes sociales en sus propios términos y conceptos, que son constitutivos de su identidad; 3) establecer los roles, status y ocupaciones del orden social en cuestión, y su correlación y constitución de los tipos de acción humana. Una vez que se tiene toda esta información, todavía es posible realizar una evaluación normativa de la racionalidad interna de esos roles y conducta, y de la comparación racional entre esquemas conceptuales distintos, lo cual no puede ser sino un ejercicio filosófico (D'Andrea, 2006: 186-188).

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

Tampoco está solo en esta posición crítica. Son numerosos los autores, tanto desde el campo de la filosofía profesional (especialmente la epistemología, por razones obvias) como desde las propias ciencias particulares que desde hace ya varias décadas han montado un ataque contra los principales modelos epistemológicos y metodológicos imperantes en las Ciencias Sociales (Geertz, 1973; Taylor, 1985; Gibbons, 2006). Con todo, el mainstream en estas disciplinas no parece haber incorporado plenamente las consecuencias del prolongado debate, aunque al menos sí se han ido conformando espacios alternativos que apelan a otro tipo de métodos, en cierta medida más afines a concepciones como la del propio MacIntyre. El conductismo, que fuera el enemigo por antonomasia contra el cual la mayoría de estas críticas se desarrolló originalmente, es ya una corriente básicamente extinta. En tanto, muchas de las líneas metodológicas más difundidas continúan apelando a un tipo de explicación causal (por oposición a una basada en razones e intenciones), con todos los defectos que posiciones como la del filósofo escocés denuncian. Tomemos solamente algunos ejemplos tomados de una de estas disciplinas, la Ciencia Política, para ilustrar a lo que nos referimos.

La escuela de la elección racional (*rational choice*) es la candidata más evidente para ser objeto de esta acusación. Ésta suele asumir agentes con preferencias estables y dadas de antemano al análisis (exógenas), cuya racionalidad consiste sencillamente en la maximización de las mismas y su conducta será adaptará estratégicamente a tal fin. Así, por ejemplo, lo encontramos en el llamado “institucionalismo de elección racional”, donde se pretende explicar los comportamientos de los actores a partir de las restricciones que las instituciones imponen a un comportamiento racional en el sentido expuesto, de manera reduccionista y utilitarista (Acuña, 2013: 65-66).

Los estudios basados en la teoría de los juegos, en principio, pretenden atender más directamente a las creencias, preferencias e información de los actores, con miras a identificar mecanismos causales, pero no sólo resultan estas variables extremadamente difíciles de medir, sino que continúa tratándose —lo mismo que en otros modelos formales— de intentos de generalizar una misma lógica causal como algo aplicable en contextos históricos y culturales extremadamente diversos. Todavía más, una proporción mayoritaria de los investigadores que trabajan desde la teoría de los juegos aún adopta una concepción epistemológica de “ley general”, análogo al de ciencias como la física, con el resultado de que la evidencia empírica considerada es siempre abordada de modo estadístico y hay poco lugar para el análisis de caso que nos permitiría reconocer en toda su complejidad las intenciones y comprensión de los agentes involucrados (Goertz, 2017: 167-169).

Aquellos trabajos de investigación que emplean enfoques y métodos cuantitativos estadísticos suelen tener todavía mayores dificultades para mensurar dimensiones como creencias y preferencias. En un estudio dedicado a establecer el peso que las condiciones políticas tienen sobre la satisfacción con la vida (*life satisfaction*), que utiliza como sinónimo de felicidad, Radcliff (2001: 939-940) admite que el indicador más comúnmente utilizado y más confiable para medir esta última variable es sencillamente la pregunta “¿qué tan satisfecho se siente con su vida en general?”. Mientras que esto puede parecer intuitivo, evidentemente entra en contradicción con la perspectiva que hemos desarrollado en la



sección anterior, según la cual el objetivo del razonamiento práctico —que efectivamente se ha denominado, desde antiguo, “felicidad”— no consiste exclusivamente en una sensación de placer o complacencia, sino en el logro de cierta convicción racionalmente fundada respecto de mis propios objetivos y mi progreso hacia ellos. Si esto es así, un indicador como el mencionado resultaría a todas luces superficial e inadecuado para captar los verdaderos elementos que configuran la felicidad humana.

Considerando todos estos casos, lo que podemos apreciar es que generalmente persiste el intento de explicar la conducta humana de manera reductiva, y a partir de “mecanismos causales” —recordemos la conocida distinción entre “causas” y “razones”, de las cuales estas últimas serían más aplicables a acciones intencionales humanas—. Al mismo tiempo, se suele presumir que la racionalidad de los individuos consiste en la maximización eficiente de sus preferencias, preferencias éstas que en determinados modelos se consideran datos. Es decir, la racionalidad se reduce a una racionalidad instrumental —por oposición a una de fines—, con lo que se admite implícitamente la “tesis de la incorregibilidad” de los valores y deseos. Lo que cada agente desee no puede ni necesita explicarse o justificarse, ni tampoco hay lugar para un razonamiento o discusión racional al respecto, tal que pudiera corregir o modificar dichos deseos. Incluso en aquellos modelos teóricos en los que sí se incorpora la posibilidad de la formación o alteración de las preferencias, ésta resulta de la interacción y adaptación estrategia frente a otros agentes o estructuras de incentivos, antes que de un aprendizaje o transformación moral. Por otro lado, también persiste en ciertos casos la intención de generar leyes deterministas o, como mínimo, modelos explicativos universalmente válidos y generalizables, indiferentes a la particularidad histórica y cultural.

Por oposición a los presupuestos antropológicos implícitos en estas posiciones metodológicas, según lo que hemos visto más arriba, en la teoría de MacIntyre la racionalidad práctica no puede sino ser narrativa. Si esta descripción de la estructura más adecuada del razonamiento práctico es correcta, también quienes deben investigar e intentar comprender acciones humanas —individuales o colectivas—, y contrastar con ellas las teorías y explicaciones de esas acciones, prácticas, instituciones o modos de vida deberán atender a la misma forma narrativa que su objeto de estudio adopta, antes que abstraerse de ella e ignorar dimensiones significativas en pro de privilegiar la simplificación y explicación a partir de sólo un conjunto de variables externamente impuestas o una forma cuasi-legal general. Cuando él mismo debe justificar la presentación de cuatro narrativas concretas en el último capítulo de *Ethics in the Conflicts of Modernity*, lo hace del siguiente modo:

Moreover, like all theoretical conclusions in politics and ethics, this one can be understood adequately only by attention to the detail of particular cases that in significant ways exemplify it, not imaginary examples, but real examples. Understanding such conclusions is inseparable from knowing how they find application. Yet such examples will be of agents who are, like the rest of us, not yet fully rational, who are still learning how to act rightly and well, and who therefore are more or less imperfect in all four respects. That they are so makes it possible for them on occasion to serve another purpose, that of exhibiting the relevance of the generalizations of theory to reflection by particular agents on the singularities of their own lives. (MacIntyre, 2016: 243)

Si bien el propio autor no hace alusión directa a la cuestión en esta obra, no es difícil ver cómo esta formulación de la relación entre teoría y aplicación en el caso concreto del razonamiento práctico dentro de una narrativa vital se corresponde con un posición epistemológica más acorde al modelo que en algún momento se llamó “ideográfico”, por oposición a uno “nomotético”; o bien, en una dicotomía análoga —aunque no idéntica—, más afín al modelo de la “comprensión” (*Verstehen*) que el de la explicación (*Erklären*). Las Ciencias Sociales no deberían pretender descubrir leyes generales ni relaciones causales constantes, sino intentar, a través del análisis de casos particulares descubrir las motivaciones, significados e intenciones que conducen a las personas a comportarse como lo hacen.

Desde luego, esto no prejuzga respecto de la cuestión del individualismo u holismo metodológico. En cierto sentido, combina ambas posiciones. En ocasiones, un estudio detallado e iluminador de vidas individuales puede conducirnos a entender mejor cómo la teoría sobre la que estamos trabajando se aplica y verifica o no en la práctica, tal como leíamos en la cita anterior. Por otro, ya indicamos la

explícita y marcada posición de MacIntyre respecto del carácter social, tanto de nuestra identidad como de nuestro razonamiento práctico, con lo que el análisis siempre tendrá un carácter holista, en el sentido de atender a las relaciones, marco social y cultural en que esa narración biográfica individual se desarrolla. Y, por supuesto, también los estudios a una escala mayor, estructural —a pesar de la ambigüedad que podría implicar este término—, tienen espacio en el sistema de este filósofo. Recordemos que *After Virtue* y muchas de sus obras posteriores más renombradas son precisamente estudios de nivel general, sobre la cultura, organización y prácticas de las sociedades occidentales en la modernidad avanzada. En su último libro, asimismo, esto reaparece especialmente en el capítulo 2, donde reivindica la crítica marxista del capitalismo y sus efectos sobre nuestra capacidad de tomar conciencia de nuestras propias condiciones de existencia, al mismo tiempo que también explica el rol del pensamiento aristotélico en relación a la cultura medieval.

Para finalizar, advertimos que no se debe entender el énfasis del modelo epistemológico propuesto en la dimensión intencional, valorativa y significativa como una afirmación de que las ideas, unilateralmente y como causas suficientes, configuran o determinan la realidad social práctica. MacIntyre admite la multicausalidad y una cierta circularidad en la relación entre el plano de la filosofía y los valores, por un lado, y las prácticas y estructuras sociales, por el otro. Pero una explicación en el campo de las Ciencias Sociales no estaría completa ignorando alguna de estas dimensiones.

#### **IV. Conclusiones**

En este artículo hemos intentado presentar el modelo de racionalidad práctica que Alasdair MacIntyre ha descrito y defendido a lo largo de su obra, y que retoma y avanza fuertemente en su último libro, así como las críticas que dirige a los modelos alternativos predominantes —tanto los desarrollados en muchos círculos filosóficos profesionales, de diferentes maneras derivados de la Ilustración, como el expresivismo que, aunque alternativo a éstos, parece describir adecuadamente los resultados de la cultura y organización social capitalista moderna sobre el razonamiento moral de las personas—. En contraposición a dichas versiones, el autor defiende una concepción neoaristotélica, dentro de la cual nuestros deseos efectivamente son motivo de reflexión racional y existen criterios que nos permiten evaluarlos y corregirlos. Adicionalmente, si bien dicha reflexión se apoya en la dimensión objetiva de cierta naturaleza humana invariable, nuestro acceso y reconocimiento de ella, así como su desarrollo (perfeccionamiento) práctico variará enormemente y estará condicionado por nuestra interacción con otros y por el contexto sociohistórico en que vivamos y actuemos — así como en consecuencia, estará igualmente afectado y condicionado nuestro razonamiento moral por los mismos factores individuales y colectivos —.

En un segundo momento, hemos buscado rastrear las consecuencias de concebir de este modo la racionalidad práctica y la acción humana para el conocimiento científico. Evidentemente, en cuanto, según la vieja máxima aristotélica, sólo podemos pretender un grado de certeza y un tipo de conocimiento adecuado al objeto, así los principios epistemológicos y los métodos que las Ciencias Sociales adopten deberán ser fundamentalmente responsivos a la imagen del hombre que adopten — posición antropológica que, la mayoría de las veces permanece inarticulada, aunque opere implícitamente, como no podría ser de otra manera—. El modelo que emerge de esta crítica es uno fundamentalmente hermenéutico, atento a las intenciones, significados, creencias y valores de los agentes cuyas acciones pretenden comprender, sensible a la especificidad cultural y social, así como atento al carácter narrativo, dinámico, tanto de las ideas y deseos individuales como de los factores estructurales. Adicionalmente, ilustramos cómo muchas de las líneas metodológicas vigentes hoy en día en el campo de las Ciencias Sociales (o, al menos, de la Ciencia Política) siguen siendo pasibles de dicha crítica macintyreana (aunque, como indicamos, varios otros autores, desde otras corrientes, han llevado adelante la misma impugnación).

Desde luego, queda aún mucho por profundizar en ambos campos, así como las otras múltiples áreas interconectadas, cuyo vínculo inextricable este filósofo se ha ocupado constantemente de recordar.

Esperamos que al menos este trabajo sirva como indicador de avenidas donde la crítica y la construcción de alternativas siga siendo una tarea pendiente.

## Referencias

- Acuña, C. y Chudnovsky, A. (2013). “Cómo entender las instituciones y su relación con la política: lo bueno, lo malo y lo feo de las instituciones y los institucionalismos”. En Acuña, Carlos H. (comp.). *¿Cuánto importan las instituciones?* (pp. 19-67). Siglo XXI. Buenos Aires.
- Blakely, J. (2016). *Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and the Demise of Naturalism. Reunifying Political Theory and Social Science*. University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- Brookman, David E. (2012). “The ‘Problem of Preferences’: Medicare and Business Support for the Welfare State”. *Studies in American Political Development*. 26(2). 83-106.
- Carden, S. (2006). *Virtue Ethics: Dewey and MacIntyre*. Continuum. London.
- Coleman, J. (1994). “MacIntyre and Aquinas”. En Horton, J. y S. Mendus (eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (pp. 65-90). Polity Press. Cambridge.
- D’Andrea, T. (2006). *Tradition, Rationality, and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*. Ashgate. Hampshire.
- De la Torre Díaz, F. (2005). *Alasdair MacIntyre. ¿Un crítico del liberalismo?* Dykinson. Madrid.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books. New York.
- Gibbons, M. (2006). “Hermeneutics, Political Inquiry, and Practical Reason: An Evolving Challenge to Political Science”. *The American Political Science Review*. 100(4). 563-571.
- Goertz, G. (2017). *Multimethod Research, Causal Mechanisms, and Case Studies*. Princeton University Press. Princeton.
- Haldane, J. (2017). “MacIntyre Against Morality”. *First Things*. May 2017. 49-53.
- Hall, P. y Rosemary, T. (1996). “Political Science and the Three New Institutionalisms”. *Political Studies*. 44(5). 936-957.
- Knight, K. (ed.). (1998). *The MacIntyre Reader*. University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- Laitinen, A. (1995). *Rationality and Evaluative Frameworks*. Tesis de maestría presentada ante la Universidad de Kent en Canterbury. Disponible en: <http://sammelpunkt.philo.at/779/1/ARTO.html>
- Lutz, C. (2004). *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*. Lexington Books. Lanham.
- Lutz, C. (2018). “Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative. By Alasdair MacIntyre”. *American Catholic Philosophical Quarterly*. 92(4). 710-713.
- Machura, P. (2008). “MacIntyre’s Radical Intellectualism: The Philosopher as a Moral Ideal”. *Analyse & Kritik*. 30. 121-138.
- MacIntyre, A. (1973a). “Ideology, Social Science, and Revolution”. *Comparative Politics*. 5(3). 321-342.
- MacIntyre, A. (1973b). “The Essential Contestability of Some Social Concepts”. *Ethics*. 84(1). 1-9.

- MacIntyre, A. [1981] (2007). *After Virtue*, 3ª ed. University of Notre Dame Press. Primera edición de 1981 y segunda edición de 1984. Notre Dame.
- MacIntyre, A. (1983). “Moral Arguments and Social Contexts”. *The Journal of Philosophy*. 80(10). 590-591.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- MacIntyre, A. (1992). “What Has Not Happened in Moral Philosophy”. *The Yale Journal of Criticism*. 5. 193-199.
- MacIntyre, A. (1994). “A Partial Response to my Critics”. En Horton, J. y S. Mendus (eds.). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (pp. 283-304). Polity Press. Cambridge.
- MacIntyre, A. (1998a). “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”. En Knight, Kelvin (ed.), *The MacIntyre Reader* (pp. 136-152). University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- MacIntyre, A. (1998b). “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”. En Knight, Kelvin (ed.). *The MacIntyre Reader* (pp. 120-135). University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- MacIntyre, A. (2006). *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*. Vol. 1. Cambridge University Press. Cambridge.
- MacIntyre, A. (2009). *God, Philosophy, Universities*. Lanham. Rowman & Littlefield. MD.
- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Meijer, M. y Compaijen, R. (2016). “What Is Distinctively Human? Charles Taylor and Alasdair MacIntyre on the Relation between Humans and Animals”. En Dierckxsens, G., R. Bijlsma, M. Begun y T. Kiefer (eds.). *The Animal Inside: Essays at the Intersection of Philosophical Anthropology and Animal Studies*. Rowman & Littlefield. New York.
- Radcliff, B. (2001). “Politics, Markets, and Life Satisfaction: The Political Economy of Human Happiness”. *American Political Science Review*. 95(4). 939-952.
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Taylor, C. (1994). “Justice After Virtue”. En Horton, J. y S. Mendus (eds.). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. (pp. 16-43). Polity Press. Cambridge.