

EL PENSAMIENTO DE ALASDAIR MACINTYRE
aproximaciones y debates

EDITORIAL

EMILIANO ALDEGANI | Reflexiones sobre filosofía moral

ARTÍCULOS

JAVIER DE LA TORRE | La crisis de la Universidad: diagnóstico cultural y propuestas desde Alasdair MacIntyre

MATIAS PETERSEN | The epistemological crisis of Marxian economic theory

MAURO JAVIER SAIZ | Racionalidad práctica y consecuencias metodológicas para las ciencias sociales en A. MacIntyre

MARÍA AGUSTINA JURI | Una aproximación al narrativismo de Alasdair MacIntyre en *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning and narrative*

JORGE MAXIMILIANO LORIA | El florecimiento humano en clave neoaristotélica

TAMÁS PAÁR | The Place of the Natural Law: a MacIntyrean reconstruction

CARLOS ANDRÉS GÓMEZ RODAS; ARJUNA GABRIEL CASTELLANOS MUÑOZ; TULIO RAFAEL AMAYA DE ARMAS | La Gran Moral: MacIntyre y el carácter integrador de la filosofía perenne

ENTREVISTAS

JORGE MAXIMILIANO LORIA | Overcoming Moralism: MacIntyrean insights on ethics and the social sciences. Entrevista a Caleb Bernacchio.

RESEÑAS

GERARDO RODRÍGUEZ | Aproximación al pensamiento de Alasdair MacIntyre

Editor Invitado

Jorge Maximiliano Loria

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)

maxiloria@yahoo.com.ar

Editor en jefe

Emiliano Aldegani (Universidad Nacional de Mar del Plata, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Editor Invitado

Jorge Maximiliano Loria (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)

Editores Adjuntos

Cristina Bonfiglioli (Universidade de São Paulo, Brasil)

Flaminio de Oliveira Rangel (Universidade Federal de São Paulo, Brasil)

Ivy Judensnaider (Universidade Paulista, Universidade Estadual de Campinas, Brasil)

Jimena Yisel Caballero Contreras (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Secretaria de redacción

Jimena Yisel Caballero Contreras (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Comité editorial

Agustin Adúriz Bravo (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Alberto Clemente De La Torre (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina), Ana Paula Bispo (Universidade Estadual da Paraíba, Brasil), Arindam Bose (Tata Institute of Social Sciences (TISS), India), Charbel El-Hani (Universidade Federal da Bahia, Brasil), Fernando Santiago dos Santos (Instituto Federal de São Paulo, Brasil), Xavier Ruiz Collantes (Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, España), Jimena Yisel Caballero Contreras (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Lucas Emmanuel Misseri (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), Maria Elice Brzezinski Prestes (Universidade de São Paulo, Brasil), Mariano Nicolás Hochman (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Renato Marcone José de Souza (Universidade Federal de São Paulo, Brasil), Silvia Dotta (Universidade Federal do ABC, Brasil), Thais Cyrino de Mello Forato (Universidade Federal de São Paulo, Brasil), Vasil Gluchman (University of Prešov, Eslováquia), Waldmir Nascimento de Araujo Neto (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil).

Asesores académicos externos

Abigail Vital – Centro Federal de Educação Tecnológica – RJ, Brasil, Alexandre Bagdonas – Universidade Federal de Lavras, Brasil, André Noronha – Instituto Federal de São Paulo, Brasil, Boniek Venceslau da Cruz Silva – Universidade Federal do Piauí, Brasil, Breno Arsioli Moura – Universidade Federal do ABC, Brasil, Carlos Eduardo Ribeiro – Universidade Federal do ABC, Brasil, Carlos Roberto Senise Júnior – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Daniel Quaresma Figueira Soares – Universidade de São Paulo, Brasil, Danilo Cardoso – Universidade de São Paulo, Brasil, Denilson Cordeiro – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Esdras Viggiano – Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Brasil, Evaldo Araujo de Oliveira Filho – Universidade Federal de São Paulo, Francisco Ângelo Coutinho – Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil, Guilherme Brockington – Universidade Federal do ABC, Brasil, Helio Elael Bonini Viana – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Isabelle Priscila Carneiro de Lima – Instituto Federal da Bahia, Brasil, Ivã Gurgel – Universidade de São Paulo, Brasil, Jose Antonio Ferreira Pinto – Universidade Estadual da Paraíba, Brasil, Leonardo André Testoni – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Luciana Caixeta Barboza – Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Brasil, Luciana Monteiro de Moura – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Luciana Zaterka – Universidade Federal do ABC, Brasil, Lúcio Costa – Universidade Federal do ABC, Brasil, Marco Braga – Centro Federal de Educação Tecnológica – Rio

de Janeiro, Brasil, Maria Inês Ribas Rodrigues – Universidade Federal do ABC, Brasil, Maria Luiza Ledesma Rodrigues – Universidade Estadual Paulista, Brasil, Marlon Cesar de Alcântara – Instituto Federal Sudeste de Minas Gerais, Brasil, Nadja Magalhães – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Nei de Freitas Nunes Neto – Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil, Renato Kinouchi – Universidade Federal do ABC, Brasil, Renato Marcone José de Souza – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Simone Alves de Assis Martorano – Universidade Federal de São Paulo, Simone Nakaguma – Universidade Federal de São Paulo, Winston Schmiedecke – Instituto Federal de São Paulo, Brasil.

Formato de la publicación

Digital: Portable Document Format (PDF), Hyper Text Markup Language (HTML), Extensible Markup Language (XML).

Idiomas aceptados

Castellano, portugués e inglés (lenguas de la publicación).

Normas de publicación

<https://periodicos.unifesp.br/index.php/prometeica/about/submissions>

Contacto

info@prometeica.com

Responsable

Emiliano Aldegani (Universidad Nacional de Mar del Plata, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Diseño de isologo

Victoria Reyes (<http://www.victoriareyes.com.ar>)

EDITORIAL

5 | **EMILIANO ALDEGANI** | Reflexiones sobre filosofía moral

ARTÍCULOS

6-17 | **JAVIER DE LA TORRE** | La crisis de la Universidad: diagnóstico cultural y propuestas desde Alasdair MacIntyre

18-33 | **MATIAS PETERSEN** | The epistemological crisis of Marxian economic theory

34-45 | **MAURO JAVIER SAIZ** | Racionalidad práctica y consecuencias metodológicas para las ciencias sociales en A. MacIntyre

46-55 | **MARÍA AGUSTINA JURI** | Una aproximación al narrativismo de Alasdair MacIntyre en *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning and narrative*

56-67 | **JORGE MAXIMILIANO LORIA** | El florecimiento humano en clave neoaristotélica

68-79 | **TAMÁS PAÁR** | The Place of the Natural Law: a MacIntyrean reconstruction

80-92 | **CARLOS ANDRÉS GÓMEZ RODAS; ARJUNA GABRIEL CASTELLANOS MUÑOZ; TULIO RAFAEL AMAYA DE ARMAS** | La Gran Moral: MacIntyre y el carácter integrador de la filosofía perenne

ENTREVISTAS

93-95 | **JORGE MAXIMILIANO LORIA** | Overcoming Moralism: macintyrean insights on ethics and the social sciences. Entrevista a Caleb Bernacchio.

RESEÑAS

96-98 | **GERARDO RODRÍGUEZ** | Aproximación al pensamiento de Alasdair MacIntyre

REFLEXIONES SOBRE FILOSOFÍA MORAL

Tenemos el enorme agrado de presentar el número 20# de nuestra publicación con el que *Revista Prometeica* alcanza sus primeros diez años desde su inicio en 2010. Alcanzar esta marca en la continuidad en nuestro trabajo editorial nos lleva sin duda a reflexionar sobre las diferentes iniciativas académicas que la revista ha podido vehiculizar, a la vez que el trabajo de difusión que nos proponemos de diferentes áreas de investigación, así como la posibilidad de establecer un espacio de diálogo entre diferentes disciplinas del ámbito universitario.

En este sentido, el número 20# será también el 6to número temático publicado en *Revista Prometeica*. En esta oportunidad, dedicado al pensamiento Alasdair MacIntyre, un autor contemporáneo de gran relevancia en el marco de la tradición aristotélico-tomista, y en particular en los debates sobre ética y filosofía moral. Los trabajos que componen el número buscan reflexionar sobre diferentes aspectos, no solo de la obra de MacIntyre desde una perspectiva general, sino fundamentalmente focalizados en los debates que surgen a partir de su libro: *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*, publicado en 2016.

La propuesta de realizar este número temático y el inicio del trabajo editorial en este sentido comenzó a mediados de 2018 cuando el Dr. J. Maximiliano Loria nos propuso realizar un número dedicado pensamiento macintaryano convocando a diferentes especialistas destacados en la interpretación y el debate de sus ideas. En este sentido, el aporte del Dr. Loria ha sido fundamental desde el inicio de la planificación del número, pues nos ha posibilitado contar con colaboraciones de investigadores de diferentes universidades y nacionalidades que permiten reconstruir un panorama en la interpretación actual de la obra macintaryana en el plano internacional. La participación de investigadores de España, Chile, Colombia, Argentina, Hungría y Estados Unidos, permitirá reunir para el lector, diferentes enfoques y perspectivas de apropiación del texto de MacIntyre desde una aproximación que pone el énfasis en la dimensión moral y propositiva de su pensamiento.

A su vez, el número cuenta con una entrevista a Caleb Bernacchio, en la que se recorre su aproximación al autor y el horizonte de problemas que observa en su pensamiento. Y una reseña al libro *Aproximación al pensamiento de Alasdair MacIntyre*, de Juan Martín Fernández publicado en 2018.

Esperamos que el número contribuya a enriquecer el debate sobre filosofía moral y para incorporarse a la reflexión ética desde la perspectiva de uno de los autores más relevantes de la actualidad.

Emiliano Aldegani
(Universidad Nacional de Mar del Plata; CONICET)
emilianoaldegani@gmail.com

CRISIS DE LA UNIVERSIDAD

DIANÓSTICO CULTURAL Y PROPUESTAS DESDE ALASDAIR MACINTYRE

*CRISIS OF THE UNIVERSITY**cultural diagnostic and proposals from Alasdair MacIntyre**CRISE DA UNIVERSIDADE**diagnóstico cultural e propostas a partir de Alasdair MacIntyre***Javier de la Torre***(Universidad Pontificia Comillas)**jtorre@comillas.edu*

Recibido: 28/12/2019

Aprobado: 06/01/2020

RESUMEN

El artículo ofrece una reflexión constructiva, desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre, sobre los posibles caminos de salida a la crisis de la Universidad. Para ello plantea la necesidad de formar en la Universidad en la complejidad, el encuentro cultural, en una interioridad y singularidad del sujeto, en una asunción de los riesgos en este cambio de época, en la integración del fracaso junto a los logros, en la importancia de la integración y de las visiones globales, etc. Además, se describen las soluciones más específicamente universitarias que plantea MacIntyre como son la recuperación de la pasión por la investigación dentro de una historia, la importancia de los auténticos maestros y de los grandes libros, la importancia de los bienes internos de cada profesión, la vocación y la unidad de la vida.

Palabras clave: Universidad, MacIntyre, maestros, investigación, vocación.

ABSTRACT

The article offers a constructive reflection, from the perspective of Alasdair MacIntyre, about the crisis of the University. For this, it describes the need to train in the University in the complexity, the cultural encounter, in an interiority and singularity of the subject, in an assumption of the risks in this time of change, in the integration of failure with the achievements, in the importance of integration and global visions, etc. In addition, the more specifically university solutions proposed by MacIntyre are described, such as the recovery of the passion for research within a history, the importance of authentic teachers and great books, the importance of the internal assets of each profession, the vocation and the unity of life.

Keywords: University, MacIntyre, teachers, research, vocation.

RESUMO

O artigo oferece uma reflexão construtiva, a partir do pensamento de Alasdair MacIntyre, sobre as possíveis saídas da crise da Universidade. Para isso, suscita a necessidade de treinar na Universidade a complexidade, o encontro cultural, a interioridade e a singularidade do sujeito, na assunção dos riscos dessa mudança de tempo, na integração do fracasso com as conquistas, na importância da integração e visões globais, etc. Além disso, são descritas as soluções universitárias mais especificamente propostas por MacIntyre, como a recuperação da paixão pela pesquisa em uma história, a importância de professores autênticos e ótimos livros, a importância do bem interno de cada profissão, a vocação e a unidade da vida.

Palavras chave: Universidade, MacIntyre, professores, pesquisa, vocação.

Introducción

Este artículo pretende una reflexión desde la perspectiva macinteriana sobre la institución universitaria hoy, ofreciendo pistas positivas de salida a la crisis actual. Se desarrolla la reflexión con la metodología macinteriana de situar el problema en su contexto social y cultural y planteando los temas en diálogo con los autores más relevantes. Se incide, en un primer lugar, en los desafíos que el marco cultural y laboral actual lanzan a la Universidad y, en un segundo lugar, se presentan en cinco puntos las claves más esenciales para reformar la Universidad desde dentro.

1. La universidad en nuestro contexto cultural y laboral

La primera dimensión de la Universidad es educar para el mundo actual, para el mundo del siglo XXI. Se educa para salir al mundo actual y para dar respuestas al presente. Lo primero que debe ofrecer la Universidad es una visión, un faro, una brújula que ayude a situarnos y orientarnos en nuestro mundo actual y nuestro mundo laboral.

1.1. Educar para la complejidad. Edgar Morin (1921). Evitar los simplismos

Todos poseemos ante el mundo sólo conocimientos ambiguos y desordenados. La complejidad se caracteriza por tener muchas partes que forman un todo indisociable y difícil de conocer. Esta complejidad nos inquieta, confunde, desorienta y hace caer en la incertidumbre. La tarea de la Universidad no ha de ser ni ofrecer recetas simples a problemas complejos ni quedar paralizados ante un mundo complejo. La Universidad es una invitación a la indagación, a la investigación, al coraje por saber. Pero hoy, por esta complejidad, cualquier estudio de cualquier aspecto de la experiencia humana ha de ser multifacético (Morin, 2009, 2010). La propia globalización en que vivimos es una estructura compleja, un proceso complejo, una gran organización difícil de comprender.

Esto implica educar más allá de visiones unilaterales y simples. Una visión ortodoxa freudiana está tan trasnochada como el conductismo de Skinner. Una mirada política marxista y leninista es tan limitada como la visión de Adam Smith. En nuestras clases hay que dejar las “guerras de nuestros antepasados”, el “mundo bipolar” y ofrecer los debates complejos que se dan hoy en día. Una cuestión esencial que muestra claramente el pensamiento de MacIntyre es la necesidad de enseñar a los alumnos a reconocer lo “provisorio, frágil y limitado” de muchas de nuestras comprensiones, el arte de no saber, a huir de simplismos, que somos herederos de diversas y, a veces, incompatibles tradiciones y a enseñar a captar los problemas interdisciplinariamente, a comprender la complejidad (de *complexus*, lo que está tejido junto) (Morin, 2011: 51). El ser humano, por ejemplo, no es sólo física (partículas elementales), química (interacción de elementos y compuestos), biología (organismo multicelular), historia (fruto de largas transformaciones sociales), economía (maximizar beneficios), psicología,

sociología, literatura, arte. La unidad del ser humano tiene las huellas de todo y no podemos cercenarlo con miradas simples y enfoques unilaterales en la Universidad (MacIntyre, 2012: 273-274).

1.2. Educar para el diálogo y el encuentro cultural. Anthony Giddens (1938)

La globalización conforma un mundo de transformaciones que afecta a casi todo lo que hacemos. Todos sentimos sus efectos: “la globalización tiene algo que ver con la tesis de que todos vivimos ahora en un mismo mundo” (Giddens, 2003: 20). La globalización no solo afecta a los grandes sistemas (financiero, comunicaciones, etc.), a lo remoto y alejado del sujeto, sino que es también un fenómeno que influye en los aspectos más íntimos de la persona. La globalización ha penetrado en nuestra forma de sentir y vivir. “La globalización hoy no es accesoria en nuestras vidas. Es un giro en las propias circunstancias de nuestra vida. Es la manera que vivimos ahora” (Giddens, 2003: 31). Hay una revolución mundial sobre cómo nos concebimos a nosotros mismos y también cómo formamos lazos y relaciones con los demás (móvil, viajes). Los cambios culturales llegan hasta la vida personal y emocional y van mucho más allá de las fronteras de cualquier país (Giddens, 2001). Con la globalización, el dinero, las tecnologías, las mercancías, las informaciones y las intoxicaciones “traspasan” las fronteras, como si éstas no existieran, gracias a los medios de comunicación y transportes modernos (informática, satélites, aviones supersónicos).

Por este motivo, las tecnologías han reforzado las interdependencias entre comunidades locales, nacionales e internacionales como no se había visto en ninguna época. Por eso Beck llega a la conclusión de que la globalización significa también acercamiento y mutuo encuentro de las culturas locales. El desafío por lo tanto es si el acercamiento a otras culturas nos lleva al encuentro, la acogida y la comprensión de lo diferente, si educamos en la Universidad para acoger lo distinto. Como ya dijo Benedicto XVI en Caritas in veritate nº 16: “A medida que la sociedad se hace cada vez más globalizada, nos hace a todos vecinos; pero no nos hace hermanos”. La interdependencia, por lo tanto, sólo llevara a un encuentro a través de un auténtico diálogo, a través del aprendizaje del arte del diálogo profundo y el encuentro, del arte de abrirse a lo nuevo, del arte de aprender a poder no tener la razón. Este diálogo riguroso y en profundidad entre tradiciones y culturas, que tan bien ha desarrollado MacIntyre (MacIntyre, 1992; Torre, 2001) debe hacerse en la Universidad para que no sea mero turismo accidental y superficial y no caer en nuevas formas de explotación. Dialogar con la cultura diferente no es asunto fácil y lleva tiempo. Eso nos hace universales y universitarios.

1.3. Educar la interioridad para un mundo en cambio. Zygmunt Bauman (1925, 2017). Educar sujetos con profundidad

Vivimos hoy en sociedades en cambio, en sociedades poco sólidas (que ya no están basadas en la seguridad, los contenidos y ciertos valores), en sociedades líquidas conformadas por la movilidad, la incertidumbre y la relatividad de valores (Bauman, 1999, 2007, 2013). En estas sociedades la búsqueda de la identidad es responsabilidad vital del sujeto y de las comunidades que participa. En la modernidad líquida un valor importante es la necesidad de hacerse con una identidad flexible y versátil que haga frente a las distintas mutaciones que el sujeto ha de enfrentar a lo largo de su vida. El individuo tiene que integrarse en una sociedad cada vez más global, sin identidad fija, maleable, voluble. La identidad se tiene que inventar, crear, moldear. El cambio forma parte de nuestra vida. Todos somos viajeros y nómadas. La Universidad del siglo XXI tiene que llevar a construir sujetos de “interioridad” y “raíces” en un mundo en cambio, donde todos somos nómadas. Siempre en la historia cuando los horizontes culturales y sociales cambian, los individuos encuentran en sí mismos los criterios para actuar y orientarse. “No andes vagando fuera. Vuelve en ti. La verdad habita en el hombre interior” ya decía San Agustín.

La Universidad debe buscar formar gente sólida en un nuevo sentido. No es la solidez estoica, del perfeccionismo, del voluntarismo, de los héroes, de las personas invulnerables. La Universidad debe formar gente sólida en el sentido contrario a volátil e incapaz de ir más allá de los propios deseos. Por

eso es tan fundamental ayudar a leer lo que nos pasa por dentro, a ser personas capaces de introspección, de autoexamen, de “sentir internamente”. Cuando los soportes externos se debilitan, hay que fortalecer y cultivar la interioridad. La Universidad tiene la tarea de construir sujetos con hondura, con profundidad, con capacidad de pensar y sentir internamente. Sin duda, una de las aportaciones del pensamiento de MacIntyre es ayudar a reconocerse como miembros de una historia y una tradición, como sujetos enraizados. La Universidad no sólo debe dar alas para volar en un mundo en cambio, sino también ayudar a los alumnos a reconocer sus raíces, su punto de partida de una familia tradicional o liberal, venidos de una escuela elitista o popular, provenientes de una ciudad cosmopolita o un pueblo afectado por la crisis. La Universidad es un momento privilegiado para reconocer lo que hemos heredado, la tierra desde donde partimos y pensamos. La Universidad es un momento oportuno para el ser humano para hacer una síntesis personal entre lo heredado y el porvenir, entre lo recibido y lo que se desea crear. Es importante descubrir esas raíces heredadas para poder avanzar y formarse desde la realidad, esas creencias que nos conforman, en el sentido de Ortega, para poder crecer.

Por eso, como afirma Michael Henry, en su provocativo capítulo sobre “La destrucción de la Universidad”, dentro de su obra *La barbarie* (1996), una de las tareas más importantes de la Universidad es construir sujetos personales, cultivar lo propio y singular de cada uno, la auto-realización personal, lo individual, con esfuerzo y trabajo, la esencia de la humanidad en cada uno frente a las tendencias de la masificación, el igualitarismo y la tecnologización. La Universidad tiene que ayudarnos a trabajar, cultivar y ejercitar nuestros dones y capacidades.

1.4. Educar para una sociedad en riesgo. Ulrich Beck (1944, 2015)

La sociedad del riesgo se caracteriza porque los riesgos sociales, políticos, económicos e industriales tienden cada vez más a escapar a las instituciones de control y protección social. El problema de estos riesgos es que causan daños sistemáticos a menudo irreversibles, crean una mayor desigualdad social por un diferente reparto de los riesgos, un vacío político e institucional que provoca un desencantamiento de las fuentes que daban significado colectivo a los ciudadanos y un aumento del proceso de individualización. La nueva sociedad es fuente de incertidumbre, inseguridad y riesgos. El medio y hasta la especie humana están en peligro. Los medios de comunicación tienen un papel muy importante en la representación de los riesgos pues presentan las noticias de las catástrofes ecológicas, las crisis financieras, el terrorismo, las guerras preventivas. Pero el riesgo no solo afecta al plano personal, sino que también afecta a las instituciones. Las grandes empresas tienen el poder de crear gran número de productos, puestos de trabajo y acumular grandes cantidades de capital, pero también de suprimir muchos puestos de trabajo y trasladar la producción a países con sueldos más bajos y con más bajos impuestos (Beck, 2001: 16).

La Universidad tiene hoy la tarea de formar para afrontar positivamente los riesgos. Los riesgos tienen una dimensión positiva que ayuda a madurar. Es importante ayudar a valorar y calcular riesgos, a ser prudente y equilibrado pues éstos son parte de la vida, del emprender, de una investigación, del amor, del juego, de la innovación, del aprendizaje, etc. La Universidad debe huir de educar en la seguridad, en la tranquilidad, en guetos y enseñar a navegar con coraje e inteligencia en los oleajes de la vida siempre llenos de dificultades, imprevistos, nuevos problemas, riesgos. La mirada histórica que ofrece MacIntyre nos ayuda siempre a comprender la importancia de las crisis personales, sociales, de la tradición y de la cultura y cómo en estos contextos de cambio es donde es importante la formación de personas y comunidades que ayuden a explorar nuevos caminos, reelaborar con imaginación y creatividad, reconstruir de diverso modo, aprender de los otros, innovar el lenguaje para preservar la continuidad (Torre, 2001: 165-178). La Universidad debería formar en épocas de cambio como la que vivimos personas que ayuden a ampliar y renovar la mirada de los problemas.

1.5. Educar para trabajar en un nuevo mundo laboral flexible y desigual. Gilles Lipovetsky (1944)

La Universidad debe preparar para el trabajo, pero también para transformar los nuevos entornos laborales hiper-competitivos preocupados obsesivamente por generar beneficios. La Universidad debe formar críticamente ante el fanatismo del trabajo, la adhesión emocional a la empresa, la adicción a trabajar y estar siempre conectados, a hacer del trabajo una religión, un hogar de identidad en un mundo sin hogar. También debe formar ante el distanciamiento que lo considera mero medio de subsistencia, una mera ocupación para sobrevivir, un funcionariado de la sociedad. La Universidad debe enseñar la importancia del trabajo y del ocio, de laborar y descansar creativamente.

La Universidad debe hacer consciente que el valor del trabajo se reduce para muchos al dinero que proporciona. El trabajo se ha mercantilizado y está generando una profunda desigualdad (Stiglitz, 2012; Piketty, 2015) entre los que trabajan y no, entre personas con contratos fijos y temporales, entre trabajos degradantes (cadenas montaje, basureros, criadas, limpiadoras de hotel, etc.) y esclavizantes y los trabajos de una minoría de profesionales liberales tienen todavía el monopolio de ciertas áreas adquiriendo grandes cantidades de dinero para consumir más y buscarse normalmente a sí mismos. Sigue habiendo dos grandes clases de trabajo: el profesional y el de la subclase de los marginados (Galbraith, 1992). Los salarios son de dos velocidades, se erosionan los sistemas de protección social, se multiplican las horas extras sin pagarse. La Universidad debe formar en la realidad del mundo laboral al que van para asumir lo mejor de él y transformar esos elementos de desigualdad e insolidaridad que dominan muchas empresas e instituciones. La Universidad debe ayudar a superar desigualdades injustas, el clasismo, los privilegios infundados, etc.

Finalmente, la Universidad debe formar para saber poner límites a un mundo en progresiva desregulación y flexibilización del mercado de trabajo que les va a afectar en forma de contratos parciales, basura, en prácticas, pasantías gratuitas, impago de horas extra, abaratamiento de los despidos (Lipovetsky, 2005, 2016). Esta hiperactividad está debilitando los vínculos comunitarios, las relaciones familiares y sociales y la comunicación pues el trabajo hace que no se tenga tiempo para estar con los hijos, la pareja, los padres mayores, salir con los amigos. La Universidad debe educar para saber que el trabajo puede devorar la vida, que hay hiperactividades que destruyen, competitividades que se convierten en esclavitud de las demandas del mercado y vínculos que son más importantes que determinadas conquistas laborales. La Universidad debe dar esa sabiduría para entrar en el mundo del trabajo no para ajustarse perfectamente a una maquinaria sin pensamiento y creatividad, ni para desajustarse en críticas destructivas que no hacen avanzar. El pensamiento de MacIntyre ofrece un modelo para no ser ni apocalípticos, ni integrados en un mundo laboral que tiene el peligro de convertir los medios económicos, burocráticos, técnicos y jurídicos en fines y no en medios (MacIntyre, 1987). La Universidad debería ayudar a plantear críticamente esta tensión entre medios y fines y los peligros de la absolutización en el mundo laboral de las nuevas tecnologías, de la eficiencia burocrática, de la maximización económica o de una reglamentación detallada siempre a la defensiva (Torre, 2005: 357-385).

1.6. Educar para el fracaso en un mundo que busca con desmesura el éxito. Victoria Camps (1941)

El psicólogo y antropólogo Ernest Becker (2003) dice que el individuo actual necesita dos cosas: sentirse parte de algo y sobresalir. Necesita sentirse arropado por algo que lo integre como sentirse un elemento imprescindible. Si la ética calvinista predicaba el ahorro y la austeridad, ahora se predica el lujo, la ostentación, el dinero y el bienestar como prueba de la excelencia. Es la necesidad de sobresalir. Por eso el hombre de éxito debe mostrarlo.

Victoria Camps (1990: 99-100) pone el ejemplo del ejecutivo, pieza prioritaria del funcionamiento social. En sus manos están las claves de la producción del dinero. Es el empleado de una sociedad superburocratizada donde lo más importante es saber ejecutar las ideas más que tener ideas. Son

hombres hechos a sí mismos, disciplinados, enérgicos, seguros de lo que hacen, decididos, inteligentes y pragmáticos. El ser se hace y se representa a sí mismo, es inasequible al desaliento y sabe mostrarse distendido, simpático y divertido en el ocio. Es la excelencia lograda. El trabajo es ocasión de encumbramiento, de ser el número uno, de éxito y riqueza, de reconocimiento externo. No busca la sobriedad y el ahorro sino la ostentación y el despilfarro. No busca la moderación sino el orgullo y la soberbia.

El problema es que hoy puede llegar en cualquier momento un despido, una fusión, un divorcio, una enfermedad fulminante. La Universidad debe educarnos también para el fracaso, para la disminución, para la mengua, para ser más con menos. La Universidad debe ayudar a desarrollar capacidades, pero también enseñarnos a saber parar, a integrar esos momentos de paro y de ausencia de trabajo, de fragilidad, de vulnerabilidad, de depresión, de desorientación. La Universidad debe trabajar y ayudar a valorar la ‘fuerza’ de la vulnerabilidad y la resiliencia de los seres humanos. La obra de Alasdair MacIntyre, *Animales racionales dependientes*, nos ofrece un camino para integrar positivamente la limitación, la dependencia y la vulnerabilidad en la vida humana pues forman parte de lo constitutivo del ser humano no sólo en el inicio y el final de la vida sino en toda la vida (MacIntyre, 2001).

1.7. Educar para la integración. Allan Bloom (1930-1992). Contra la fragmentación

Bloom clama en varios de sus libros (Bloom, 1989, 1991) contra la fragmentación cognoscitiva y el relativismo moral de occidente y de la universidad fruto del emotivismo moral. El problema central está en la multiversidad (Kerr, 1996): la universidad ha dejado de ser un lugar para aprender las cuestiones permanentes y se ha convertido en un espacio de formación de profesionales especializados, en un lugar de especialistas. Esta orientación es la predominante en los gestores y estudiantes que buscan eficiencia más allá de las metas de la universidad.

La especialización ha desplazado la misión de la universidad y el conflicto entre ideales de vida buena. No se ofrece un modo de vivir, un ideal de vida buena. Por eso no hay un proyecto unitario de estudios, de unidad de estudios o sobre la unidad de la vida. Los planes de estudios a veces son un sumatorio de asignaturas patrimonio de determinados profesores o una colección fortuita de temas a gusto de alumnos, padres o empresas.

Los planes de estudios deben ser algo estructurado inteligentemente que ponga en contacto al alumno con lo mejor dicho, escrito y hecho del presente y del pasado. Por eso, la propuesta de Bloom es la vuelta a los viejos grandes libros, no como arqueología, sino para adquirir una visión intelectual del mundo, una visión moral y estética, libros que ofrecen una relación con la vida, con la educación moral, incitan a la vida decente, refinan el gusto y presentan diferentes explicaciones de la experiencia. Estos libros proporcionan un fondo de experiencias y pensamientos compartidos, ofrecen grandes cuestiones, métodos.

La Universidad, por ello, debe invitar realizar construcciones sistemáticas, órdenes de totalidad, a encontrar el significado de cada parte dentro de una estructura, a integrar, a elaborar un pensamiento de conjunto más allá de los fragmentos (MacIntyre, 2012: 272-273). Hoy nadie pretende tener una cosmovisión única, absoluta, definitiva, cerrada y final, pero es triste que la universidad hoy no proporcione algún “horizonte global”. Toda persona necesita proyectarse hacia algún futuro y horizonte y lo que parece cierto es que sin la tensión por construirla y sostenerla no es posible un proyecto humano (González, 2016). La universidad debe dotar de horizontes más amplios que la superficialidad plana que muchas veces ofrece nuestra cultura.

1.8. Educar para el conflicto y el diálogo. Alasdair MacIntyre (1929)

Para el filósofo escocés la Universidad debe ser un lugar para afrontar sin miedo el conflicto pues los conflictos ni son meramente políticos, ni accidentales sino son estructurales (MacIntyre, 1992, 2012).

Ni todo es traducible ni todos pensamos lo mismo. Por eso para MacIntyre la universidad es un ámbito de encuentro para los desencuentros, es un lugar de desacuerdo obligado y participación en el conflicto, de incitación a los estudiantes al conflicto desde una perspectiva ad intra y ad extra. Ad intra como representantes de un punto de vista particular, ayudando a avanzar la investigación desde un punto de vista, avanzando y transformando los acuerdos iniciales, articulando esos acuerdos y ad extra en controversia con otros pareceres rivales, ordenando conflictos, proporcionando medios institucionalizados para su expresión, negociando los modos de desencuentro entre los adversarios, asegurando que las voces rivales no sean suprimidas de forma ilegítima. La Universidad no es una arena neutral sino una arena de conflicto sin dejar de afirmar las áreas de acuerdo sin las cuales el mismo conflicto y desacuerdo son estériles. Por eso una tarea fundamental de la Universidad es enseñar a realizar debates entre modos rivales de justificación racional. Las Universidades deben enseñar cómo conducir los debates para ser justificados teóricamente, deben hacer las preguntas que los políticos y economistas nunca se hacen, ser un ámbito de diálogo entre centro y periferia, ser expresión de voces rivales, apoyar y ordenar los conflictos y mantener medios institucionalizados para su expresión. Sólo reconociendo las diferencias podremos dialogar, transformar las posturas y posibilitar la integración de ciertos elementos.

1.9. Educar para la responsabilidad social. Ignacio Ellacuría (1930, 1989)

Hoy las categorías clave para la Universidad son las de memoria y responsabilidad. Hay que superar la tentación del intelectual mediático (sustituye el aula por la televisión o grandes foros), del científico o sabio aristócrata (laboratorio convertido en bunker para cultivarse aisladamente del mundo) y del funcionario burócrata (sustituye la inquietud investigadora por la gestión burocrática). La Universidad puede ser hoy un puente privilegiado entre capacitación humana y desarrollo sostenible “respondiendo” con responsabilidad al mundo actual y sus desafíos. Hay una relación estrecha entre distribución conocimiento y distribución miseria. No cabe que nuestras universidades sean cómplices con la insostenibilidad del desarrollo y la ingobernabilidad de los pueblos.

La Universidad tiene una “responsabilidad social” con la cultura, la sociedad, el gobierno y sobre todo con los más vulnerables en nuestras clases en función de nuestra misión formativa. La educación es un instrumento para desarrollo de los pueblos y de las personas. Hay una “forma universitaria” de plantear las relaciones entre educación y desarrollo, educación profesional y desarrollo personal. Ignacio Ellacuría afirmaba que la Universidad no trata sólo de hacer análisis de la realidad sino contribuir a la transformación de la realidad (de la naturaleza, del hombre, de la sociedad) mediante un cambio prioritario de las estructuras (Ellacuría, 1999: 65). La universidad no puede entenderse “como algo fuera de la sociedad, como algo inmune a las solicitudes y presiones de la sociedad”, como una isla social pues está en la sociedad y está a su servicio. Esta función social, este fin social, este telos, es el que explicita claramente la propuesta constructiva de MacIntyre.

2. La propuesta de Alasdair MacIntyre

2.1. Educar en el dinamismo de una investigación, una historia, un arte

La Universidad debe insertar en una historia dentro de una disciplina-tarea con una tradición pues todos estamos dentro de una o varias historias. Más allá de una educación para el consenso y para la retórica en la argumentación, la alternativa hoy es introducir a los alumnos en el valor de una investigación-indagación de una disciplina, una práctica u oficio. Sin una auténtica investigación-profundización no hay modo de avanzar, valorar, aceptar y rechazar argumentos dentro de una materia.

Nuestras disciplinas deben ser consideradas como prácticas investigativas sobre un aspecto del bien del hombre (abogar, emprender, organizar, curar, cuidar, etc.). La finalidad de la investigación es la mejora y excelencia en la consecución. Por eso hay que insertar a los estudiantes en una comunidad de investigación, en el hábito del debate y ayudarles a apasionarse por las cuestiones debatidas en la clase como fundamentales para su existencia social compartida. Lo deseable es que los alumnos se sientan

partícipes de una búsqueda, una indagación, de una aventura que merece la pena continuar. No podemos limitarnos a la descripción de hechos, a decir quién lo dijo, quién influenció a quién, todas ellas preguntas intemporales. Hay que hacer bajar a los alumnos a la historia, a los contextos. No hay buena psicología sin historia de la psicología, no hay una buena filosofía sin una historia de la filosofía. Se tienen que sentir dentro de una historia de una búsqueda de un bien para la humanidad.

La condición previa es que el alumno ha de aprender a convertirse a sí mismo en un aprendiz de un arte, de una técnica que lleva a la obtención de ciertos productos finales, de ciertos productos excelentes y perfectos, que sirven como fin compartido de ese arte y que se logran sólo cooperativamente con otros. El aprendizaje de un arte supone educar el deseo hacia lo que consideramos lo excelente. Se trata de informar el deseo por el pensamiento, de deliberar sobre lo deseado. Para ello es necesaria la disciplina y la transformación de los deseos iniciales. En el acompañamiento a los doctorandos esto se hace evidente: a algunos hay que ayudarles a ampliar lecturas, a otros a hacer síntesis de tanto leído, a unos a buscar la perspectiva propia, a algunos a ser más pacientes y a otros más críticos, a unos más claros y sistemáticos y a otros menos simplistas. Esto implica un progreso en el alumno y en el investigador hacia lo mejor superando la inmadurez inicial por falta de experiencia, falta de relaciones, falta de disciplina de las pasiones o una equivocada educación. Educar el deseo es esencial pues caben deseos sin disciplinar, engaños de razón, premisas falsas, razonamientos incoherentes, defectos, hábitos que no ayudan a progresar. La excelencia no se consigue tanto por la satisfacción del deseo como por la educación del deseo. Ya decía Platón que la educación es aprender a desear lo conveniente.

2.2. Educar acercando a los grandes textos

En una cultura de artículos de impacto, la Universidad tiene que poner en contacto con los mejores textos y los acuerdos fundamentales de una disciplina pues no todo tiene la misma importancia. No todas las cosas del presente son susceptibles por igual de ser superadas en el futuro. Algunos elementos pueden ser de tal calidad que resulte difícil prever su abandono. No hay psicoanálisis sin Freud, marxismo sin Marx, Islám sin Corán, liberalismo sin A. Smith, Utilitarismo sin Bentham, bioética sin Beauchamp y Childress. No todo tiene la misma importancia. Hay unos acuerdos, creencias e ideales comunes en ciertas cuestiones y ámbitos que constituyen un fondo latente, una base, para todos los de una disciplina.

En el núcleo de cada asignatura, disciplina u oficio hay siempre una serie de textos canónicos. En Derecho Civil español, Castán o Albadalejo han conformado ha muchas generaciones. En historia de la filosofía, Copleston marcó una época. Muchas actitudes compartidas son informadas por una lectura muy difundida de un cuerpo común de textos, textos que conforman el status canónico de una disciplina particular. La lógica aristotélica, los libros de Euclides, la Sagrada Escritura, la Ética a Nicómaco, la Summa Theologica o El Quijote serían ejemplos de textos con autoridad.

Los textos canónicos son poseedores de un sentido fijo al mismo tiempo que siempre están abiertos a una re-lectura, a una reinterpretación crítica, a realizar algunas añadiduras y tachaduras, a diferentes conjuntos de interrogantes. Qué son las cosas o los conceptos se responden con una cita de un texto canónico o un ejemplo paradigmático. Durante mucho tiempo los textos fundamentales eran enseñados, debatidos y discutidos en la Universidad. Se reforzaba la práctica del debate formal e informal entre los estudiantes sobre un cuerpo de textos común. Estos textos esenciales tienen tanta fuerza que también ayudan a descubrirse uno mismo. Son textos que interpretan al lector. El lector es interpretado de esta forma por los textos, aprende sobre sí mismo, es transformado mediante su lectura. Hay que poner en contacto con las mejores obras de la asignatura, los mejores productos. No puede ser que lo que memoricen sean malos apuntes pasados de unos a otros. Un buen libro clarifica conceptos, definiciones, tiene un dinamismo de aprendizaje, plantea un sistema, da una orientación, abre a un mundo.

2.3. Educar siendo maestros

Hay un olvido de los grandes maestros, de las biografías de grandes personajes de la profesión o asignatura. Faltan modelos a los que mirar. El maestro es el personaje modélico y consultivo por antonomasia, ejemplo de cómo descubrir y encarnar unos criterios y que ofrece al alumno la posibilidad de reconocer los defectos que le apartan de su fin, qué aptitudes hay que cultivar y adquirir para poder actualizar sus potencialidades.

La persona necesita dos cosas: un maestro y la confianza en lo que el maestro declara. Sólo así puede uno transformarse uno mismo en una clase diferente de persona. Los maestros ayudan a identificar los defectos y limitaciones de la persona particular aquí y ahora respecto de la excelencia última, ayudan a identificar las insuficiencias del deseo, gusto, hábito y juicio de la persona. El aprendiz descubre que ha de ser transformado si quiere lograr determinadas obras maestras. El maestro ayuda pues ejemplifica los mejores criterios, ayuda a realizar distinción entre la excelencia última y la que puede el aprendiz en sus concretas circunstancias, ayuda a identificar los defectos y limitaciones, enseña qué virtudes han de ser aprendidas y qué vicios han de ser desterrados, ayuda a saber avanzar desde la propia realidad hacia la obra perfecta y enseña a reinterpretar la disciplina en formas nuevas, cómo unir el pasado y el futuro. Por eso, lo que necesita la Universidad no son profesores y gestores sino sobre todo maestros.

2.4. Educar en la pasión por el bien interno de la profesión

La Universidad debe enseñar a realizar bien la práctica profesional. No se trata de hacer prácticas, ni multiplicar actividades frenéticamente y sin rumbo. La práctica es lo que configura artes como la pintura, ciencias como la física y la astronomía, juegos como el ajedrez y el fútbol, actividades productivas como la agricultura o la arquitectura, etc. La práctica es, para MacIntyre, una forma coherente y compleja de actividad humana socialmente establecida para lograr los bienes internos a esa forma de actividad en el curso del intento de alcanzar las normas de excelencia propias.

En la historia de cada profesión surgen y se transmiten esas prácticas que permiten lograr los bienes de cada profesión (curar, juzgar, abogar, etc.). Pero la participación en las prácticas implica acatar las pautas y modelos que en ese momento rigen en ella. Un jugador de ajedrez no puede alcanzar cierta excelencia o ciertos bienes internos a menos que acepte que los más expertos le corrijan y que tome como modelo ajedrecista ciertas partidas y ciertos jugadores. Someter las preferencias y gustos personales a las pautas y modelos comunitarios no significa que haya que aceptar sin discusión todo lo que diga el resto de los participantes, pues sin discusión sobre lo que es ser un buen jugador de ajedrez o pintor o abogado, la tradición no avanza. Pero lo que aportan las prácticas es que los juicios no son subjetivos y no cabe un análisis emotivista. Aunque uno puede conceder más importancia a unas habilidades que a otras, no puede decidir por sí mismo qué se considera una respuesta apropiada. Por eso, el concepto de práctica es un concepto clave moral y políticamente, pues contribuye a evitar la arbitrariedad y a superar un relativismo total.

Lo que tiene que enseñar la Universidad es que las prácticas requieren alguna clase de asentamiento institucional. No pueden ser sostenidas simplemente por la excelencia de esas prácticas. Las instituciones están necesariamente envueltas en recursos, distribución de poder, status y bienes externos que siempre son susceptibles de buen y mal uso. Por ese motivo, la práctica no puede ser sostenida sin una institución y por ello, es siempre vulnerable a la corrupción de los bienes externos. Pero sólo es en ellas donde el individuo encuentra sus bienes, se encuentra a sí mismo (me siento pintor, abogado) y desarrolla las habilidades para adquirir los bienes “internos”.

2.5. Educar en la búsqueda de una vocación y una unidad de modo de vida

La Universidad supone ayudar a insertarse en narrativas, en la búsqueda de un bien y reconocerse encajado en narrativas más amplias. Ante tanta fragmentación es esencial educar en la vinculación entre acciones, intenciones y narrativas. Nuestras acciones hemos de referirlas a los deseos, intenciones y fines de la persona. Las intenciones a corto plazo sólo se hacen inteligibles por referencia a algunas intenciones a más largo plazo. Nuestras vidas revisten la forma de un drama. Tienen planteamiento, nudo y desenlace. Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones (MacIntyre, 1987). La Universidad debe alentar a construir la historia de la propia vida, a ir atisbando y esculpiendo el papel que quiero desempeñar en el Gran Teatro del Mundo, a apasionarse por la propia profesión, por el bien que se entrega a la sociedad. Lo importante es comprender que con determinadas acciones voy construyendo mi historia. Al pintar, escribo mi biografía de pintor. Al abogar, de abogado. Por eso tenemos que ayudar a nuestros alumnos a que aprendan a contar su historia, a construir una narrativa más amplia, a construir su futuro, lo que desean ser.

Eso implica ayudarles a preguntarse qué quieren ser en la vida, qué identidad quieren construir, qué valores desean que unifiquen su vida individual. Pero la unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda siempre abierto. La vida humana puede fallar, como la búsqueda a veces fracasa, se frustra, se abandona o se distrae. Pero esa búsqueda de una meta final sólo se descubre mediante encuentros y enfrentamientos, con las dificultades y facilidades, los bloqueos y las dudas, las tentaciones y distracciones que se dan en la búsqueda de lo que queremos. Por eso, tenemos que ayudar a los alumnos no sólo a alcanzar los bienes internos a las prácticas sino a sostenerlos en mitad de los riesgos, peligros, conflictos, tentaciones de la búsqueda de la excelencia del arte, de su identidad y de la unidad de su vida.

La Universidad debe ayudarles también a comprender que su vocación y su elección se sitúa dentro de contextos más amplios. La historia de nuestras vidas aparece, por lo general, típicamente encajada en las historias más amplias y extensas (familia, ciudad, profesión, etc.). La historia de uno mismo está inserta en la historia del mundo, narración global en la que toda narración tiene su sitio. El fenómeno de encaje pone de relieve otra cuestión fundamental: no existimos aislados. Ningún hombre es una isla. Todos estamos en contacto o encajados con otros. Todos tenemos que integrar nuestras distintas actividades dentro de actividades e historias más globales que le dan sentido. Con los años uno se convierte en matemático, filósofo, empresario, abogado, fiscal, escritor, político porque busca determinados bienes de una forma esencial en su vida. Y encontrando su papel, su modo de vida, encuentran su contribución al bien común, a la comunidad, a la historia como ingenieros, economistas, filósofos, etc.

Conclusión

La función de la Universidad es labrar actitudes, educar el deseo, estimular la pasión por nuevas cosas y modos de vida que merecen la pena. Los docentes tenemos que ayudar a construir un sujeto arraigado y con capacidad de buscar bienes fundamentales para la sociedad desde la vocación personal. Para construir sujetos tenemos que invitar a la acción más que a conocer determinadas teorías. No basta con hablar de justicia o saber del valor de la justicia sino que es necesario ser justos. Para alcanzar y realizar lo excelente es necesaria la práctica, es fundamental con-formar la conducta y con-solidar la buena voluntad con buenas obras. Se trata de actuar más allá del saber y la buena intención. Para ser excelente no basta querer. Tampoco basta saber. Es necesaria la práctica. Por eso la construcción del sujeto se realiza con maestros, buenos libros, comunidad de investigación y mejorando nuestras prácticas profesionales.

La Universidad tiene que plantear caminos a la cima, búsquedas de excelencia, potencias que humanizan, que elevan. Aunque no siempre podamos vivir en la cima, todos necesitamos un cielo abierto para seguir la luz de las estrellas, una guía para vivir entre las muchas simas de la existencia.

Las cimas y excelencias nos hablan de progreso-dinamismo en la vida, de no estar parados. Por eso la Universidad también tiene que ofrecer prácticas de mejora que nos ayuden en nuestro camino. No son ideas sino prácticas que constituyen lo que somos. Los seres humanos somos excelentes por nuestra razón pero también deberíamos distinguarnos por nuestro deseo y afecto. La excelencia del corazón nos hace más dignos. La propuesta de MacIntyre de Universidad nos lleva a concentrarnos en la disposición profunda del sujeto, en la calidad de sus sentimientos e imaginaciones, sus modos de sentir más que modos de hacer. Ese sentir universitario implica una mirada serena a la complejidad y al encuentro con lo diferente, una sensibilidad abierta al cambio, de coraje e innovación ante los riesgos, de saber poner límites ante un capitalismo desbocado y excluyente, de ir buscando totalidades de sentido en marcos más amplios más allá de nuestro espacio y tiempo. Esa es gran parte de la belleza de la Universidad, descubrir que el corazón de nuestros estudiantes se ha universalizado, se ha ampliado, se ha solidarizado con su sociedad y su cultura, con la historia y la humanidad.

Bibliografía

- Bauman, Z. (1999). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos*. Tusquets. Barcelona.
- Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Beck, U. (2001). *¿Qué es la Globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós. Barcelona
- Becker, E. (2003). *La negación de la muerte*. Kairós. Barcelona.
- Bloom, A. (1989). *El cierre de la mente moderna*. Plaza-Janés. Barcelona.
- Bloom, A. (1991). *Gigantes y Enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*. Gedisa. Barcelona.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Espasa-Calpe. Barcelona.
- Ellacuría, I. (1999). “Diez años después, ¿es posible una universidad distinta?”, en Ellacuría, I., *I. Escritos universitarios*. UCA editores. San Salvador.
- Galbraith, J. K. (1992). *La cultura de la satisfacción*. Ariel. Barcelona.
- Giddens, A. y Hutton, W. (eds.) (2001). *En el límite: la vida en el capitalismo global*. Tusquets. Barcelona.
- Giddens, A. (2003). *Un mundo desbocado: Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus. Madrid.
- González, A. (2016). *Bioética: un nuevo paradigma*. Tecnos. Madrid.
- Henry, M. (1996). *La Barbarie*. Caparrós. Madrid.
- Kerr, C. (1996). *The Uses of the University*. Harvard University Press. Cambridge, MA.
- Lipovetsky, G. (2016). *De la ligereza*. Anagrama. Barcelona.
- Lipovetsky, G. (2006). *La era del vacío*. Anagrama. Barcelona.

- Lipovetsky, G. (2005). *El crepúsculo del deber*. Anagrama. Barcelona.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Crítica. Barcelona.
- MacIntyre, A. (1992). *Tres versiones rivales de la ética*. Rialp. Madrid.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*. Paidós. Barcelona.
- MacIntyre, A. (2012). *Dios, filosofía, universidades*. Nuevo Inicio. Granada.
- Morin, E. (2009). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa. Barcelona.
- Morin, E. (2010). *Pensar la complejidad*. Universitat de Valencia. Valencia.
- Morin, E. (2011). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paidós. Barcelona.
- Piketty, T. (2015). *La economía de las desigualdades: como implementar una redistribución justa y equitativa de la riqueza*. Anagrama, Barcelona.
- Stiglitz, J. E. (2012). *El precio de la desigualdad*. Taurus. Madrid.
- Torre, J. de la (2001). *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*. Dykinson. Madrid.
- Torre, J. de la (2005). *Alasdair MacIntyre ¿un crítico del liberalismo?* Dykinson. Madrid.

THE EPISTEMOLOGICAL CRISIS OF MARXIAN ECONOMIC THEORY

LA CRISIS EPISTEMOLÓGICA DE LA TEORÍA ECONÓMICA MARXISTA

Matias Petersen
(Universidad de los Andes)
mpetersen@uandes.cl

Recibido: 27/11/2019
Aprobado: 08/01/2020

ABSTRACT

In *Ethics in the Conflicts of Modernity*, MacIntyre argues that neo-Aristotelians have much to learn from Marx's economic theory, not only for understanding the nature of capitalism, but also for thinking about alternative social and political institutions. This article outlines the arguments given by MacIntyre for embracing Marxian economic theory and argues that if Marxian economics is a tradition of enquiry, in the MacIntyrean sense of the term, we should take seriously the debates within this tradition in order to conclude whether it has been able to withstand internal and external criticism. I argue that Marxian economic theory, as a tradition of enquiry, has been defeated by its opponents and that a synthesis between Aristotelian moral philosophy and Marxian economics is an obstacle to the development of MacIntyre's political philosophy.

Keywords: MacIntyre, traditions of enquiry, Marxian economic theory, epistemological crises.

RESUMEN

En *Ética en los conflictos de la modernidad*, MacIntyre sostiene que el neo-Aristotelismo contemporáneo tiene mucho que aprender de la teoría económica Marxista; no sólo para comprender la naturaleza del capitalismo, sino también para imaginar instituciones sociales alternativas. Este artículo resume los argumentos dados por MacIntyre en defensa de la relevancia política de la teoría económica Marxista. Se sostiene que, si la teoría económica Marxista es una tradición intelectual, en el sentido que MacIntyre le da a estos términos, debemos tomarnos en serio los debates históricos al interior de la tradición marxista para evaluar si ésta ha sido capaz de sobreponerse a la crítica tanto interna como externa. Se argumenta que la teoría económica Marxista, en cuanto tradición intelectual, ha sido derrotada por sus rivales y que una síntesis entre la filosofía moral Aristotélica y la teoría económica Marxista es un obstáculo para el desarrollo de la filosofía política de MacIntyre.

Palabras clave: MacIntyre, tradición intelectual, teoría económica Marxista, crisis epistemológicas.

Introduction

One aspect of MacIntyre's thought that has not received the attention it deserves is its relationship with Marxian economic theory. This relationship has been ambivalent throughout MacIntyre's career, but in his most recent work an explicit endorsement of Marx's economic theory has emerged. In fact, in *Ethics in the Conflicts of Modernity*, MacIntyre argues that neo-Aristotelians have much to learn from Marx's economic theory, not only for understanding the nature of capitalism, but also for thinking about alternative social and political institutions. The history of MacIntyre's engagement with Marxism is a complex one. During his youth, he was a member of the British Communist Party, but the crisis triggered by Khrushchev's revelations about Stalin's crimes and the crushing of the Hungarian revolution by the Red Army led him to leave the party around 1956. Since then, MacIntyre's relationship with Marxism has been ambivalent. Tony Burns (2011) has summarised this relationship as follows: MacIntyre's early work can be described as fully informed by Marx; MacIntyre's development of Aristotelian virtue ethics in the 1980s would correspond to a philosophy informed by Aristotle with marginal contributions from Marx. Finally, MacIntyre's recent work exhibits an enormous debt to both Aristotle and Marx.

An important factor in the development of the arguments presented in *After Virtue* was MacIntyre's dissatisfaction with the possibility of developing a sound moral theory within Marxism. Between the 1950s and 70s MacIntyre's main concern was to find an adequate framework for a moral and political philosophy that would provide the foundations for large scale social critique. He was convinced that the versions of Marxism available at that time were utterly inadequate for this philosophical project. He was particularly critical of 'social scientific' Marxism, with its economic determinism and its emphasis on 'economic laws', an approach that MacIntyre has consistently rejected throughout his work and that is not restricted to Marxian economic theory (MacIntyre, 1981: 88-102; MacIntyre, 1995: 82-86; MacIntyre, 1998b: 53-68). MacIntyre sought to set out the requirements for a successful use of Marxist theory in his 'Notes from the moral Wilderness', where he argued that what was needed for making progress in moral and political philosophy was a way to connect morality more tightly to history, sociology, and other social sciences (MacIntyre, 1998a: 31-49; Murphy, 2003: 6). At the same time, MacIntyre thought it was important to make more explicit what was entailed by the Marxist critique of capitalism. This implied the possibility of giving a reasonably good explanation of how certain forms of social life distort the way in which individual agents understand their desires and their social relationships. It is precisely to this problem that MacIntyre has returned in *Ethics in the Conflicts of Modernity*.

It would be impossible to do justice to the overall relationship between MacIntyre and Marxism in the context of this article. My focus is rather on Marx's economic theory and the extent to which this theory is relevant for the broader political project that MacIntyre and his followers are engaged in. In doing so, I assume that it is possible to distinguish some aspects of Marx's thought from which contemporary Aristotelians could and should learn, from Marx's work on economic theory. For example, I assume that Marx's idea of alienation can be relevant for analysing the relationship between individual action and social institutions. My argument presupposes that this and other Marxist insights stand in a contingent relationship to Marx's substantive economic theory. This means that, even if one accepts Blackledge and Knight's argument according to which MacIntyre's critique of capitalism is "as strong today as it was in his Marxist youth" and that it continues to be "informed by Marx's insights into the conflict inherent within the capitalist mode of production" (2011a: 2), it is still an open question whether Marx's economic theory offers a good framework for understanding contemporary political and economic institutions.

In this article I argue that if Marxian economic theory is a tradition of enquiry, in the macintyrean sense of the term, we should take seriously debates within this tradition in order to evaluate whether it has been able to withstand internal and external criticism. Drawing upon MacIntyre's theory of intellectual traditions and their rationality, I argue that Marxian economic theory, as a tradition of

enquiry, has been defeated by its rivals and that neo-Aristotelians should look elsewhere for a synthesis between Aristotelian moral philosophy and economic theory.

Neo-Aristotelianism and Marxian economic theory

As I mentioned above, in *Ethics in the Conflicts of Modernity* MacIntyre argues that neo-Aristotelians have much to learn from Marx's economic theory, not only for understanding the nature of capitalism, but also for thinking about alternative social and political institutions. What is it that neo-Aristotelians should learn from Marx? First, they should learn from Marx's economic theory, especially his theory of surplus value, for it allows us to understand capitalism as a system that is both exploitative and intrinsically unstable. Secondly, according to MacIntyre, Marx's theory of ideology provides the key for understanding why, under capitalism, agents systematically misunderstand themselves, their desires, and their social relationships. Thirdly, Marx's account of the way in which different social structures partly drive moral and ideological changes might explain why the Aristotelian and Thomistic account of practical reason seems to be irrelevant in contemporary debates. In this article I focus only on those aspects of Marx's economic thought that, according to MacIntyre, neo-Aristotelians should embrace.

One of the central elements of Marx's economic theory that is relevant for MacIntyre is the theory of surplus value. For him, this theory highlights two features of capitalism that are deeply problematic: the way in which workers are systematically exploited, and the intrinsically unstable or crisis-prone nature of capitalist societies (MacIntyre, 2016a: 96-100). Additionally, the theory of surplus value seems to offer a good explanation for the unprecedented rates of growth that capitalism has generated. In MacIntyre's words, "without the appropriation of surplus value, the value of uncompensated labour, such investment and, springing from it, the extraordinary rates of growth in productivity that capitalism generates would never have taken place" (MacIntyre, 2016a: 97).

I take these passages of *Ethics in the Conflicts of Modernity* as an implicit endorsement of almost all the central aspects of Marx's economic theory: the labour theory of value—without which the theory of surplus value is unintelligible—, the theory of capital accumulation and technological change, and Marx's crisis theory, founded as it is on the hypothesis of the tendency of the rate of profit to fall. Of these elements, the labour theory of value is certainly the most fundamental. As both critics and defenders of Marxian economic theory recognise, it is precisely the labour theory of value which does most of the work in Marx's analysis of capitalism, and mainly for this reason, it has been the centre of attention in most debates (Mandel, 1990: 38). If this is the case, it seems very difficult to endorse Marx's theory of exploitation without endorsing the labour theory of value. I take MacIntyre to be fully aware of the connection between the labour theory of value and Marx's overall analysis of capitalism. In fact, his appreciation for and endorsement of the labour theory of value has been much more explicit in other works. For example, in the preface to the second edition of *Marxism and Christianity* he argued that what he wrote dismissively on the subject in the 1968 edition of that book he would not endorse now (MacIntyre, 1995: xx). Additionally, he has suggested that both Aristotle and Aquinas held some version of the labour theory of value, which could provide a plausible foundation for the Aristotelian and Thomist doctrine of the just price (MacIntyre, 1988: 199; MacIntyre, 2016b).

Another set of reasons that MacIntyre advances for a synthesis between Marxian economic theory and neo-Aristotelian moral philosophy is grounded on the relationship between Marx and Aristotle (2016a: 93-101; MacIntyre, 2011: 316). MacIntyre argues that scholars have focused almost exclusively on the relationship between Marx and Hegel, thereby obscuring Marx's own Aristotelian background. In MacIntyre's view, Marx's debt to Aristotle is more fundamental than his debt to Hegel and this is for three reasons. First, MacIntyre draws our attention to the fact that Aristotle's analysis of commercial exchange provides the starting point for Marx's own analysis of exchange relationships in the first volume of *Capital* (Marx, 1873/1976: 151-52). Secondly, he thinks that Marx's notion of self-realisation is fully consistent with a neo-Aristotelian account of practical reason. According to

MacIntyre, for Marx, as for Aristotle, “human agents can be understood only as goal-directed, and we can distinguish between those goals the pursuit of which will develop their human potentiality and those goals the pursuit of which will frustrate their development” (MacIntyre, 2016a: 94). Finally, and perhaps more fundamentally, MacIntyre suggests that Aristotle’s essentialism and the account of ontological change that underpins his thought are fully present in Marx. It is precisely this aspect of Aristotle’s philosophy that, according to MacIntyre, allowed Marx to go ‘beyond the surface’ of capitalism.

What can we infer from MacIntyre’s appeal to Marx’s Aristotelian credentials? I want to suggest that this connection is too weak to warrant MacIntyre’s call for adopting a broadly Marxian economic theory. In effect, theorists working in different traditions of political economy also appealed to Aristotle’s authority, and is it reasonable to argue that their Aristotelian credentials were as strong as Marx’s. Take for example the work of Carl Menger, the founder of the Austrian school of economics, and one of the theorists associated with the so-called marginal revolution in economic theory. There is in fact substantial evidence regarding the Aristotelian influences in Menger. For example, Campagnolo has argued convincingly that the intellectual context in which Menger participated presupposed a debate over rival interpretations of Aristotle. This suggests that Menger did not only learn from Aristotle; he also found himself defending Aristotle against the Hegelian interpretation of Menger’s main opponents, namely, the members of the Historical School of Economics (Campagnolo, 2013; Mittermaier, 2018; Smith, 1990). This evidence does not of course show that Menger was an Aristotelian tout court, but it does show that the arguments given by MacIntyre to vindicate Marx’s Aristotelian credentials could be equally made in support of thinkers working in rival traditions of political economy.

A more general way of putting the same problem would be as follows. Invoking the influence that Aristotle might have exerted on Marx, Menger, or any other political economist, is not sufficient to show that their theoretical framework is relevant for understanding contemporary capitalism. More fundamental though, is the fact that the core metaphysical assumptions that different political economists might share, offer only limited guidance for the practice of economic enquiry. What is needed to vindicate Marx against rival traditions of economic theory is something more than an appeal to what Marx learned from Aristotle about money, incommensurability or indeed about ontology. How then to proceed? I want to suggest that even if we were to grant that Marx’s Aristotelian credentials are well established, or that Aristotle held something like the labour theory of value, the best way to evaluate the usefulness of Marxian economic theory is to evaluate it as a tradition of enquiry in the very same way that MacIntyre has analysed different traditions of enquiry in moral philosophy. This would entail some kind of historical narrative tracing the development of Marxian economic theory over time.

Unfortunately, the reader of *Ethics in the Conflicts of Modernity* would be surprised by MacIntyre’s silence on the historical development of Marxian economic theory. All MacIntyre tells us is that we need to learn from Marx and not from Marxism. In his words, the Marx from whom we need to learn “is not the mythological figure who was, together with Engels, the author of Marxism” (2016a: 93). Marx left an incomplete body of work that was later developed by Marxists into a series of general theses, some of which Marx never held. While it is true that some parts of Marx’s works were heavily edited by Engels, it is also true that scholars working in the Marxist tradition have had recourse to the original manuscripts and have been able to disentangle those aspects of Marx’s work that genuinely belong to Marx from those that were developed by ‘orthodox Marxism’. I want to argue that if we treat Marxian economic theory as a tradition of enquiry, in the macintyrean sense of the term, we need to analyse more systematically whether this tradition of enquiry has been able to withstand internal and external criticism. This requires an explanation, however schematic, of MacIntyre’s theory of the rationality of intellectual traditions and the criteria that he himself has laid out for evaluating whether a tradition of enquiry has been able to withstand internal and external criticism. It is to this explanation that I now turn.

MacIntyre's account of traditions of enquiry and their rationality

MacIntyre's account of rival intellectual traditions addresses two problems: how to adjudicate between rival traditions of intellectual enquiry, and how to establish that a particular intellectual tradition has become sterile. MacIntyre argues that rival traditions of enquiry are usually unable to resolve their differences and disagreements because they start from very different assumptions or use different criteria of rational justification. More precisely, it is nearly impossible to adjudicate between these different traditions because, each tradition of enquiry, operates under criteria of rational justification that are always tradition-dependent. If this is a general feature of rival traditions of enquiry, appealing to a tradition-independent set of standards for rational justification is practically impossible in all areas of intellectual enquiry.

In one sense MacIntyre's account of rival traditions resembles Thomas Kuhn's account of the incommensurability of different scientific paradigms. However, it would be a mistake to believe that their respective accounts are conceptually equivalent. MacIntyre's account is not Kuhnian insofar as he thinks there can be rational adjudication between different paradigms or rival traditions. But, how is this possible? MacIntyre's argument is based on a distinction between incommensurability and incompatibility. While, on MacIntyre's view, rival traditions of enquiry—either scientific, moral, or social—are not completely incommensurable, they are nonetheless incompatible. This incompatibility arises because competing traditions share some standards of argumentation, but that upon which they agree does not suffice to settle that upon which they disagree. MacIntyre thinks that, no matter how incompatible these traditions might be, it is still possible to rationally adjudicate between them. This process, however, does not appeal to a set of first principles that should be recognised by rival traditions and from which we can show that one tradition is inherently superior to another. Rather, it is by constant dialogue, rivalry and contestation within a particular tradition, as well as between contending traditions, that we can appreciate whether one tradition offers a more robust account of whatever their domain of enquiry is.

The conditions that MacIntyre outlines for this process of rational debate and contestation between traditions are as follows. First and foremost, there must be genuine dialogue between rival traditions, which implies fair presentation of the arguments put forward by each of them; in other words, the protagonists of each tradition should see each other as genuine rivals. These traditions are rivals because they offer a reasonable account of the same realities that the other traditions are trying to understand. This implies that conceptual incommensurability (derived from radically different conceptual schemes) is less of an obstacle when someone who studies rival traditions sees those conceptual schemes as referring to the same reality. If this were not the case, communication with other traditions and translation between rival theses and claims would be impossible. But their conceptual schemes are nonetheless different and sometimes radically so. In MacIntyre's words,

Each tradition can at each stage of its development provide rational justification for its central theses in its own terms, employing the concepts and standards by which it defines itself, but there is no set of independent standards of rational justification by appeal to which the issues between contending traditions can be decided (MacIntyre 1988: 351).

Now, if there is no tradition-independent set of standards of rational justification, how is one able to adjudicate between rival traditions? MacIntyre invites us to understand traditions of enquiry historically. This involves tracing the narrative history of the internal debates among members of a particular tradition as well as the challenges posed to that tradition from members of rival traditions. This narrative history is what provides us with something akin to a standard of rational justification. For this purpose, MacIntyre identifies three stages in the history of traditions: in the first stage, "the relevant beliefs, texts, and authorities have not yet been put into question". In the second stage, "inadequacies of various types have been identified, but not yet remedied". Finally, in the third stage, "response to those inadequacies has resulted in a set of reformulations, revaluations, and new formulations and evaluations, designed to remedy inadequacies and overcome limitations" (MacIntyre 1988: 355). This schematic account of the history of traditions of enquiry helps us, in MacIntyre's

view, to understand their main arguments and the fundamental differences they have with rival traditions. More fundamentally though, it allows us, retrospectively at least, to adjudicate rationally between them. How so?

Rational adjudication between rival traditions is possible when one tradition is able to offer a compelling explanation that resolves certain difficulties arising for its rivals in a way that is more satisfactory than the solutions already offered by the latter. This is certainly compatible with the fact that some members of the tradition being criticised remain unconvinced by this alternative explanation. However, if enough thinkers working in the tradition that has been criticised acknowledge the superiority of at least part of the explanation offered by its rival tradition it might be possible for them to re-evaluate their conceptual schemes. This will generally involve a synthesis between rival traditions. These instances of synthesis are more likely to occur when a tradition of enquiry faces what MacIntyre calls an epistemological crisis. By this he means those situations in the history of a tradition of enquiry whereby a particular theoretical framework collapses and becomes unable to explain real world phenomena. When a tradition of enquiry faces an epistemological crisis, that tradition, by its own standards of progress and rational justification, is unable to proceed rationally. MacIntyre describes this process as follows:

Its hitherto methods of enquiry have become sterile. Conflicts over rival answers to key questions can no longer be settled rationally. Moreover, it may indeed happen that the use of the methods of enquiry and of the forms of argument, by means of which rational progress had been achieved so far, begins to have the effect of increasingly disclosing new inadequacies, hitherto unrecognised incoherencies, and new problems for the solution of which there seem to be insufficient or no resources within the established fabric of belief (MacIntyre 1988: 362).

Epistemological crises are, according to MacIntyre, usually resolved by a re-formulation of central theses of one tradition of enquiry, a presentation that generally includes some elements of a different tradition. MacIntyre's favourite examples of thinkers who were able to resolve an epistemological crisis are Galileo and Aquinas: Galileo resolved the tensions between the Ptolemaic and Copernican astronomies by reconciling astronomy with mechanics and by redefining the place of experiments in the natural sciences, whereas Aquinas resolved an internal tension in Augustinian moral philosophy by a synthesis of some elements of Augustine's philosophy with the explanatory framework of Aristotelianism, more specifically its account of practical reason.

Marxian economic theory as a tradition of enquiry

MacIntyre's theory of rival traditions of enquiry is certainly more complex than the brief summary provided above might suggest. However, if my account is an accurate description of MacIntyre's central theses, it is worth asking whether Marxian economic theory is a tradition of enquiry in the macintyrean sense of the term. The relevance of this question is apparent: when MacIntyre suggests that neo-Aristotelians should embrace Marxian economic theory he seems to assume that this tradition has been able to withstand internal and external criticism over time by its rivals over time. This lack of attention to Marxian economic theory as a tradition of enquiry could be explained by MacIntyre's sharp distinction between Marx and Marxism. When MacIntyre tells us that we need to pay attention to Marx rather than to Marxism he is suggesting that some followers of Marx developed a system—'orthodox Marxism'—which made Marx's analysis of capitalism irrelevant and perhaps antithetical to Marx's original project. Are the reasons given by MacIntyre convincing?

As I mentioned earlier, although it is true that some parts of Marx's work were heavily edited by Engels and others, it is also true that scholars working in the Marxist tradition had recourse to Marx's original manuscripts and were able to disentangle those aspects of Marx's work that genuinely belonged to Marx from those that were developed by what is normally called 'orthodox Marxism.' In fact, we find in Marx's original manuscripts the central problems of Marxian economic theory outlined: the labour theory of value, the so-called transformation problem, the relationship between money prices and labour values, and so on. If we take MacIntyre's own description of how the

narrative history of traditions of enquiry unfolds, we would expect to observe, in the early stages of a tradition of enquiry, a set of texts that are taken as authoritative sources and also the emergence of debates within that tradition regarding the interpretation of those texts. And this is exactly what one observes in the history of Marxian economic theory.

The early followers of Marx, including Engels, understood clearly that the system Marx had developed was in need of further elaboration. Marx himself had recognized that some issues in his theory were incomplete and, more importantly, that there were some fundamental tensions in the theory of value developed in the first volume of *Capital*. A series of debates in the history of Marxian economic theory testifies to these tensions and inconsistencies, which arise partly because of the assumptions Marx makes in the first volume of *Capital*. In what follows I argue that these early debates on Marxian economic theory already suggest that it is a tradition of enquiry, and if this is the case one cannot simply dismiss these debates when evaluating whether Marxian economic theory offers a robust alternative to other traditions in political economy.

Early debates on the labour theory of value

It is generally accepted by Marxists and non-Marxists alike that free competition under capitalism poses a problem for Marx's theory of value. To understand this it is important to sketch out some of the central elements of Marx's value theory. Marx conceptualizes value as the quantity of socially necessary labour required for the production of a particular commodity. This would include not only the hours that an average worker spends in the production process, but also the labour that has been objectified in the materials and tools required for the production of the commodity in question and used up in the process.

Now, under capitalism, the value created by a worker in an average working day can be divided in two portions. The first one creates the worker's own means of subsistence, whereas the additional value created by the worker during his working day—value that goes to the capitalist—is usually referred to as surplus labour. This added value or surplus labour is the chief source of the profits that accrue to the capitalist. More importantly though, since Marx assumed that only living labour created value, the source of capitalist profits must be explained by reference to it. In addition, Marx distinguishes between constant capital and variable capital. The former refers to those investments in plant, equipment and raw materials that are necessary for the production of a particular commodity; whereas the latter refers mainly to the sum total of wages. In Marxian terminology different industries have different organic compositions of capital, that is, different ratios of constant capital to variable capital. In particular, industries that exhibit a lower organic composition of capital (that is, industries that are labour-intensive) would have a higher profit rate compared to other industries.

With these notions in mind, we can try to understand why free competition under capitalism poses a challenge to Marxian economic theory. The law of value, in Ernest Mandel's words, governs "the exchange relations between commodities; that is to say, it establishes the axis around which long-term changes in relative prices of commodities oscillate" (Mandel, 1990: 41). According to the law of value, commodities exchange at their values. This is one of the simplifying assumptions that Marx makes when he introduces the labour theory of value in volume I of *Capital*. However, in volume III of *Capital* Marx argues that in reality labour values diverge systematically from long-run equilibrium prices (prices of production, in Marx's own terminology). Marx himself described the problem quite extensively in part II of volume III. When explaining why he thought that profit rates were proportional to the organic composition of capital in a given industry, he declared that this was true,

on the same basis as our whole investigation so far: that commodities are sold at their values. There is no doubt, however, that in actual fact, ignoring inessential, accidental circumstances that cancel each other out, no such variation in the average rate of profit exists between different branches of industry, and it could not exist without abolishing the entire system of capitalist production. The theory of value thus appears incompatible with the actual movement, incompatible with the actual phenomena of production,

and it might seem that we must abandon all hope of understanding these phenomena (Marx, 1885/1981: 252).

The contradiction can be summarised as follows. According to Marxian value theory the rate of profit in any given industry is inversely proportional to the industry's organic composition of capital. Thus, the rate of profit will be higher in those industries where the organic composition of capital is lower. However, this seems to be inconsistent with competition in commodity markets. In these markets it is reasonable to assume that the free movement of capital across different branches of an industry will tend to equalize the rate of profit across them. If this is the case, industries with different organic compositions of capital would exhibit similar rates of profit, contradicting the law of value. Thus long-term changes in the relative prices of commodities are not sufficiently explained by the law of value, since labour values diverge systematically from long-run equilibrium prices (Howard & King 1989: 42).

This tension was identified early on by both orthodox and heterodox Marxists, a tension that is better illustrated by reviewing the first reactions to the third volume of *Capital*. The first detailed review of this work came from Werner Sombart. Sombart was appreciative of Marx's work, but he insisted that it was not particularly clear whether the theory of value had any empirical or historical significance, despite being analytically appealing (Sombart, 1894). A different, and more sophisticated set of critiques came from Wilhelm Lexis and Conrad Schmidt. Both pointed out the seriousness of the challenges that the divergence of labour values from equilibrium prices posed to Marx's analysis (Howard & King, 1989: 25-29). It is to these and other reviews that Engels replied in the supplement to the third volume of *Capital*, entitled 'Law of Value and Rate of Profit'.

Now, without denying the relevance of these commentaries, the central confrontation after the publication of volume III really took place on Austrian soil, and it was the debate between Eugene Böhm-Bawerk and Rudolf Hilferding. Böhm-Bawerk was a leading exponent of the subjective theory of value and known for his work on the theory of interest, which was specifically advanced as an alternative to the Marxian account of the origin of profits under capitalism. Rudolf Hilferding's engagement with Böhm-Bawerk was probably the only systematic Marxian reply to the main figures behind the subjective theory of value. Hilferding accepted some of Böhm-Bawerk's arguments and attacked others, but for many commentators he did not really respond to the fundamental objections. In effect, Hilferding's reply to Böhm-Bawerk has two parts—one historical, the other methodological—and it is clear that in neither of these did he address in a systematic way the criticisms raised by Böhm-Bawerk to the labour theory of value. What were these objections? Leszek Kolakowski summarises them as follows. First,

value in Marx's sense cannot be measured quantitatively, partly (but not solely) because there is no way of reducing different kinds of labour to a common measure; (2) prices depend on many factors, not only value, and we cannot ascertain the quantitative importance of value in relation to the others; (3) therefore the statement that value governs the movement of prices and social relations is both arbitrary (because it is not clear on what ground we are asked to believe that value is determined by labour time) and scientifically useless, for it does not help us to explain the movement of prices (Kolakowski, 1981: 294).

Hilferding was ready to accept the first two arguments, but he did not think that they posed a problem to Marx's theory. His argument is based on the assumption that Marx did not attempt to explain actual prices but rather his is a general theory that claims to discover the general laws of motion in social life, the law of value being the most fundamental one. To a large extent Hilferding resorted to methodological questions, leaving many of Böhm-Bawerk's objections unanswered. According to the former, the fundamental difference between the Marxian and Austrian paradigms amounted to very much more than two (conceivably complementary) methods, as Böhm-Bawerk supposed. It was rather a question of "contrasted and mutually exclusive outlooks upon the whole of social life" (Hilferding, 1949: 187). Howard and King argue that the debate between Hilferding and Böhm-Bawerk is representative of many of the debates that followed in the 20th century. In their words, here, "as in many later controversies in Marxian political economy, the participants failed to engage each other's arguments, and there was little real dialogue" (Howard & King, 1989: 52).

This brief summary of the exchange between two representatives of the Marxist and Austrian traditions is instructive in at least two ways. First, it highlights the relevance of methodological questions for explaining the fundamental differences between rival traditions. Secondly, although methodological disagreements between Marxists and Austrians cannot be emphasised enough, the exchange between Böhm-Bawerk and Hilferding shows how much Marxist and Austrians shared. Hilferding himself was aware of this. Although he vehemently attacked many of Marx's critics and dismissed their arguments as 'vulgar political economy', he was ready to accept the relevance of the Austrian approach. In his own words, the only exception to the lamentable state of economics as a discipline and to the way in which many economists had misunderstood Marx, "is the psychological school of political economy. The adherents of this school resemble the classical economists and the Marxists in that they endeavour to apprehend economic phenomena from a unitary outlook" (Hilferding, 1949: 122).

Let me recapitulate what has been said so far. We have seen how various thinkers from within and from without Marxism took volume III of *Capital* seriously, as well as the solutions provided by Marx to the problems raised by the law of value. We have also seen that some fundamental inadequacies in the Marxist system were not being resolved, not even within Marxian economic theory. One clear example is the amount of controversy within the Marxian tradition on whether Marx's theory is a theory of equilibrium prices or not, which is at the core of Hilferding's reply to Böhm-Bawerk. It would be impossible to do justice to even one of these debates in the context of this article. My purpose is only to illustrate how the history of Marxian economic theory resembles MacIntyre's account of a tradition of enquiry, and more precisely how, for most commentators, Marxian economic theory has been in a state of epistemological crisis for quite some time.

Remember MacIntyre's description of an epistemological crisis. When a tradition of enquiry finds itself in this situation, its methods of enquiry become sterile and conflicts over rival answers to fundamental questions can no longer be settled in a rational manner. In addition, these debates have the effect of highlighting new challenges, incoherences, and problems, to which potential solutions seem to be out of reach, at least with the conceptual scheme or theoretical framework of that tradition (MacIntyre, 1988: 362). What usually happens in these situations, according to MacIntyre, is that some members of this tradition attempt a synthesis with rival traditions. We see evidence of this already in the early reactions to the third volume of *Capital* and, as I document below, these attempts at synthesising Marxian insights with rival traditions in economic theory continue in our days. In the next section I provide three examples of such attempts, taken from different periods in the history of Marxian economic theory.

Synthesis between rival traditions

The first example comes from the work of Wolfgang Mühlport, whose work was published in the wave of the first reactions to the third volume of *Capital* and was specifically concerned with the so-called transformation problem (Mühlport, 1895). His approach was extremely technical and, according to some commentators, his articles provided the foundations of the modern theory of production prices associated with Piero Sraffa and the Cambridge School of Political Economy (Quaas, 1994). Howard and King describe Mühlport's contribution as follows:

the originality and fruitfulness of his contribution is undeniable. He saw himself as facilitating a synthesis of the classical theory of value, which explained 'natural' (that is, long-run equilibrium) prices, and Austrian marginal utility analysis, which accounted for the influence of scarcity on short-run price determination in terms of psychological laws. Within its limits, he argued, Austrian theory was the best available (1989: 55).

The relevant aspect of Mühlport's work for the purposes of my argument is that he seems to have attempted a synthesis of the kind that MacIntyre describes when he explains how epistemological crises are resolved: a synthesis between Marxian economic theory and Austrian economics.

A more important attempt at resolving some of the tensions of Marxian economic theory by way of a synthesis with rival traditions comes from the controversy between two of Engels's most important disciples, Eduard Bernstein and Karl Kautsky. The latter was one of the main figures behind the development of 'orthodox' Marxism within the German Social Democratic Party. Kautsky was not only involved in the drafting of the SDP's famous Erfurt Program; he also published two influential books on economic theory: *Economic Doctrines of Karl Marx*, which is basically a summary of *Capital* Vol. I, and a more scholarly and systematic defence of the Erfurt Program, published as *The Class Struggle*. Bernstein's critique of Kautsky's work is relevant not only in the context of Marxian economic theory, but also because it caused a schism within the SDP. I cannot do justice to the so-called revisionist controversy here. I only want to highlight two aspects of Bernstein's work that are relevant for my argument. The first of these is that Bernstein was disappointed by the way in which Marx tried to solve the transformation problem in the third volume of *Capital*, agreeing to a large extent, and drawing explicitly on, the work of Böhm-Bawerk, whose attack on Marx's value theory I have discussed earlier. Secondly, despite his sympathies for Böhm-Bawerk's work, Bernstein favoured the way in which some socialist economists were making use of neoclassical economic theory for the purpose of advancing Marxist thought and practice. According to him, it was perfectly possible to make sense of Marx's theory of exploitation without recourse to the labour theory of value, because "there was no significant difference [...] between the Marxist theory of exploitation and those advanced by socialist economists of different persuasions" (Howard & King, 1989: 75).

There are of course other interesting ideas in the work of Bernstein—such as his rejection of the orthodox Marxist view according to which the means of production were becoming more and more concentrated in the hands of a minority, or his analyses of the Marxist theory of crises. What is relevant for my purposes is that the two elements highlighted above—the synthesis between Marxian and neoclassical economics and the idea of rejecting the labour theory of value while retaining a broadly Marxian account of exploitation—prefigure the arguments advanced by contemporary 'Analytical Marxists', the protagonists of my third example.

G.A. Cohen, Jon Elster, and John Roemer are the main figures behind Analytical Marxism. In the introduction to what is considered the manifesto of these thinkers, John Roemer argues that "Analytically sophisticated Marxism" is characterised by the use of "contemporary tools of logic, mathematics and model building", concerned with "the necessity for abstraction" and committed to "a non-dogmatic approach to Marxism" (Roemer, 1986a: 1–2). According to Elster and Roemer, the labour theory of value and the consequent hypothesis about the tendency of the rate of profit to fall are unscientific. Elster's words for Marxian economic theory in general, and for the labour theory of value in particular, are harsh indeed:

Marxian economic theory is dead, with one important exception: the theory of technical change. [...] The labour theory of value is intellectually bankrupt. [...] The other pillar of Marxian economic theory, the theory that the rate of profit tends to fall as a result of labour-saving technical change, is equally untenable. Although superficially attractive because of its pleasingly "dialectical" appearance, it turns out to have a number of fatal flaws. [...] The theory of the falling rate of profit [...] is falsifiable, and indeed false, contrary not just to intuition but to truth as well (Elster, 1990: 192–193).

According to both Elster and Roemer, neoclassical economic theory offers a much more rigorous understanding of the type of social relationships within capitalism. Roemer, for example, develops a theory of exploitation based on the neoclassical notion of marginal productivity. For most contemporary economists, under equilibrium conditions, a labourer receives a wage that is roughly equivalent to his marginal productivity. Roemer redefines Marx's notion of exploitation as the "unequal exchange of labour for goods" (Roemer, 1986b: 260). Given this definition of exploitation, it is not that difficult to show that labourers usually receive inefficient wages, that is, wages below what they would receive if the neoclassical account of labour markets offered an accurate description of them. The problem, therefore, is not the capitalist mode of production as such, but rather the greater bargaining power that capitalists have, given their monopoly of the means of production. The contrast with Marx's view is apparent. According to the latter, exploitation occurs in the production process

rather than in exchange relationships, and more precisely in the appropriation of property rights created in such process. In Marx's words,

the consumption of labour-power is completed, as in the case of every other commodity, outside the market or the sphere of circulation. Let us therefore [...] leave this noisy sphere, where everything takes place on the surface and in full view of everyone, and [analyse] the hidden abode of production. [...] Here we shall see, not only how capital produces, but how capital is itself produced. The secret of profit-making must at last be laid bare (1873/1976: 279-80).

By contrast, one of the most distinctive characteristics of Roemer's account of exploitation is that it does not matter who owns labour-power and who owns capital. In Roemer's model, the same income distribution could be obtained in a case where small producers without property rent the means of production from capitalists as in a case where workers without property are hired by capitalists. This result is, of course, familiar in the neoclassical tradition. Paul Samuelson had already shown in the 60s that, under certain assumptions, it makes no distributional difference whether labour hires capital or capital hires labour (Roemer, 1988: 90-107; Samuelson, 1957; Burczak, 2006: 106-7).

Let me recapitulate the argument so far. I have tried to show that debates within Marxian political economy are a good example of what MacIntyre calls an epistemological crisis. One of the fundamental features of an epistemological crisis is that some members of the relevant tradition attempt a synthesis with rival traditions. If this was true of the early history of Marxian political economy, it is more so in the contemporary literature. Attempts at furnishing a synthesis between Marxian political economy and some other tradition of economic inquiry have flourished in the last decades. Two prominent examples are the work of Jon Roemer, on the one hand, and the work of Theodore Burczak, on the other. The former is a synthesis between Marxian and neoclassical economic theory, whereas the latter is a synthesis between Marxian and Austrian economic theory (Burczak, 2006; Roemer, 1986a). What these attempts have in common is their rejection of the labour theory of value, as it was formulated by Marx in *Capital*. They disagree, and fundamentally so, on how to engage with the central theses advanced by neoclassical economic theory. And though these are only fragments of a larger and certainly more complicated story, it is reasonable to argue that these debates show not only that that Marxian economic theory is a tradition of enquiry, in the macintyrean sense of the term, but also that Marxian economic theory has been in a state of epistemological crisis for quite some time. If Marxian political economy does not provide a useful framework for understanding capitalism, how should revolutionary Aristotelians proceed?

MacIntyre on neoclassical economic theory

One alternative, entertained by some contemporary Marxist thinkers, is to deploy the tools of neoclassical economic theory to understand the political and economic institutions of capitalism, as well as to envisage alternative institutional arrangements. This is the strategy adopted by the Analytical Marxists discussed in the previous section. This implies embracing the marginalist critique of the labour theory of value, without renouncing to some of Marx's insights about the nature of the capitalist mode of production. The problem with this strategy, however, is that MacIntyre has been particularly critical of neoclassical economics. In effect, for him, neoclassical economics presents capitalism from a perspective in which Marx's critique becomes invisible, partly because he takes neoclassical economics to be ideological in the Marxist sense of the term. In MacIntyre's words, neoclassical economists' presentation of capitalism is "one mode of presentation well designed, although not of course intentionally, to disguise and deceive" (MacIntyre, 2016a: 101).

MacIntyre traces the origins of this tradition to "the work of equilibrium theorists in Austria, France, England, and elsewhere" (MacIntyre, 2016a: 101). He clearly has in mind those economists associated with the marginalist revolution in economics, but unfortunately he conflates under one single tradition their respective contributions. Though MacIntyre does not mention names, he most likely has in mind the work of Leon Walras, William S. Jevons and Carl Menger. The centrality of utility theory and marginal analysis is something that these thinkers clearly shared. Nonetheless, on issues such as the

role that mathematics should play in economic theory, the notion of market equilibrium, and the standard(s) by which one ought to judge the relative efficiency of different institutional arrangements, these thinkers differed, and sometimes radically so. I will return to this aspect of the problem below. For now, it is important to note that, according to MacIntyre, the central theses of the equilibrium theorists can be aptly summarised in the so-called Two Fundamental Welfare Theorems, particularly the first of these, according to which an economy in general competitive equilibrium is Pareto efficient.

MacIntyre has clearly this theorem in mind when he says that,

the central claim advanced by those theorists and by their successors was and is that it is only through unregulated competition within free markets that scarce resources are allocated efficiently, so that prices express a matching of supply with demand and there is a movement toward a state of equilibrium in which each participant in market transactions fares as well as she or he can under conditions that are optimal for every other participant (2016a: 101).

MacIntyre argues that the theoretical developments that led to the formulation of the Fundamental Welfare Theorems were to a large extent made possible by a growing sophistication in mathematical modelling. Moreover, he highlights the pivotal role that behavioural assumptions played in the formulation of these theorems by documenting the different roles played by Pareto, Savage, Samuelson, and others, in the development of mainstream economics. He also highlights how further developments in axiomatic rational choice theory were almost always accompanied by a more sophisticated account of the fundamental welfare properties of decentralised decision making in the context of market economies. In this regard, MacIntyre's account of the relationship between rational choice theory and modern welfare economics is fully consistent with the scholarship on the history of economic thought. MacIntyre also notes how different interpretations regarding the role of markets and states in organising economic activity can be derived from the neoclassical framework, and how this has led to the emergence of different sub-traditions within economics. Aside from some brief mention of so-called market failure theories in macroeconomics, MacIntyre does not explain these different sub-traditions in detail, but it would not be difficult to complement his account regarding the debates about market failure and government failure in economic theory more broadly (MacIntyre, 2016a: 103-5).

Although the 'technical' debates surrounding general equilibrium theory and the different behavioural assumptions made by those working in this tradition are relevant for MacIntyre, his main criticisms are directed against the idea of Pareto efficiency—the normative standard used by most mainstream economists for evaluating economic and political institutions. One could reasonably ask why would MacIntyre focus on the idea of Pareto efficiency; after all, this seems to be a relatively neutral normative standard. In its most basic form, the Pareto criterion states that a situation is efficient when all mutually beneficial exchange possibilities have been exhausted. This implies that in such situation it is not possible to improve someone's well-being without making someone else worse off. But MacIntyre's objection is specifically directed to the account of well-being presupposed by the Pareto criterion and to the account of practical reason presupposed by that account of well-being. In effect, MacIntyre argues that the account of practical reason presupposed by the Pareto criterion is fundamentally at odds with an Aristotelian account of the relationship between preferences and the notion of the good (MacIntyre, 2016a: 183-189).

The central tension between a neo-Aristotelian account of practical reason and that presupposed by the normative framework of mainstream economics seems to be that the latter leaves little room for the idea that agents are capable of evaluating their desires against an account of human flourishing that does not already belong to the agents' internal desires and motivations. According to MacIntyre, any account of practical reason founded on the notion of preference satisfaction alone does not pay enough attention

to the fact that what we are pleased or pained by and what we each of us prefer depend in key part upon our prior moral formation, upon how far we are just, courageous and temperate, and therefore disposed to act rightly. How we conceive utility thus depends on our prior formation and commitments, so that it cannot provide a standard independent of them (MacIntyre, 2016a: 77).

The real problem for MacIntyre seems to lie in the expressivist foundations of the preference satisfaction account of practical reason. In this regard, it is important to note that the problem is not the idea of preference satisfaction as such. It is rather the account of human flourishing presupposed by any normative standard that stops at the level of preference satisfaction without actually evaluating the kind of preferences that are being satisfied. Although the notion of preferences can be and has been understood in many ways, a common interpretation of them is expressivist in the sense that there is no real distinction between our desires and the criteria used in evaluating those desires when acting upon them. This means that when we call something good or assert that such and such are good, we are not only expressing our preferences, but more fundamentally, we are giving expression to an attitude, and to our allegiance to a set of norms that state that such and such are to be preferred. In contrast, the account of the good presupposed by neo-Aristotelians is intimately connected with the notion of human flourishing, a notion with a very different account of the good.

Another set of reasons why, on MacIntyre's view, neo-Aristotelians should reject neoclassical economics is that its practitioners do not pay enough attention to the social and cultural framework in which markets operate. This supposedly leads economists to ignore fundamental problems in social philosophy, such as the way in which different institutional arrangements affect the formation of preferences and desires. If economists take preferences as given and do not study their origins and evolution, they cannot make sense of one of Marx's critiques of capitalism, which is precisely framed in terms of the interaction of institutions and preference formation, and more specifically in terms of the adverse long-term effects of market institutions on ordinary agents' fundamental moral commitments (Bowles, 2016: 116-120). Is this aspect of MacIntyre's critique justified? I think that his account of the scope of contemporary economic theory does not describe very well the way in which economics is practised today. MacIntyre's description might be true of the neoclassical synthesis that dominated economic theory in the first half of the 20th century, where economic theory was drained of institutional context. In effect, during this period, general equilibrium theory, grounded in the notion of maximizing behaviour, represented the hard core of economists' research programme (Boettke, 1997). However, at least since the 1970s economists have increasingly engaged in the study of the relationship between economic and political institutions, the impact of different cultures in economic institutions, and the effects of markets on moral norms, to name just a few examples. Whether the account of political institutions or moral norms offered by contemporary economists is compelling is a separate question, but one cannot ignore the fact that economists have tried to address these issues.

A defender of MacIntyre's call for a synthesis between Marxian political economy and neo-Aristotelianism might argue that some of the flaws in MacIntyre's critique of mainstream economics, like his conflation of different schools within the marginal revolution or his understanding of the role that institutions play in contemporary economic theory, do not pose a challenge to his most substantive argument, that is, to the idea that neo-Aristotelians should reject the normative foundations of mainstream economics. This is particularly relevant for analysing the political implications of MacIntyre's project, because this branch of economic theory, i.e. welfare economics, is usually invoked by philosophers and political theorists alike when it comes to offer a normative justification for a wide range of institutions. However, even if MacIntyre's critique of some aspects of neoclassical economics can be vindicated, those advancing the 'revolutionary Aristotelianism' project still need to show the extent to which Marx's central theses in economic theory are superior to those offered by contemporary economic theory, where different traditions coexist.

References

- Arrow, K. J. (1951). *An Extension of the Basic Theorems of Classical Welfare Economics*. Stanford University.
- Neyman, J. (2006). (Ed.). *Proceedings of the Second Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability*. (pp. 507–532). University of California Press. Berkeley.
- Bator, F. M. (1958). “The anatomy of market failure”. *The Quarterly Journal of Economics*. 72(3). 351–379.
- Blackledge, P., & Knight, K. (2011a). “Introduction: Towards a Virtuous Politics”. In P. Blackledge & K. Knight (Eds.). *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre’s Revolutionary Aristotelianism*. (pp. 1–10). University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- Blackledge, P., & Knight, K. (2011b). *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre’s Revolutionary Aristotelianism*. University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- Boettke, P. J. (1997). “Where did economics go wrong? Modern economics as a flight from reality”. *Critical Review*. 11(1). 11–64.
- Bowles, S. (2016). *The Moral Economy: Why Good Incentives are No Substitute for Good Citizens*. New HavenYale. University Press. London.
- Burczak, T. A. (2006). *Socialism after Hayek*. University of Michigan Press. Ann Arbor.
- Burns, T. (2011). “Revolutionary Aristotelianism? The Political Thought of Aristotle, Marx, and MacIntyre”. In P. Blackledge & K. Knight (Eds.). *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre’s Revolutionary Aristotelianism*. (pp. 35–53). University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana.
- Burns, T. (2017). “Marx, the labour theory of value and the transformation problem”. *Capital & Class*. 41(3). 493–510.
- Campagnolo, G. (2013). “Elements of the reception of Aristotelian thought in 19th century German-language philosophy and economics”. *Philosophia*, 73(2). 13–36.
- Debreu, G. (1959). *Theory of Value. An Axiomatic Analysis Of Economic Equilibrium*. Yale University Press. New Haven.
- Elster, J. (1990). *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Elster, J. (2009). “Excessive ambitions”. *Capitalism and Society*. 4(2). 1–30.
- Gibbard, A. (1998). “Preference and Preferability”. In U. Wessels & C. Fehige (Eds.). *Preferences* (pp. 239–259). Walter de Gruyter. Berlin.
- Gregson, J. (2019). *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre*. Palgrave Macmillan. Cham, Switzerland.
- Hausman, D. M., & McPherson, M. S. (2007). “The Philosophical Foundations of Mainstream Normative Economics”. In D. M. Hausman (Ed.). *The Philosophy of Economics: An Anthology* (pp. 226–251). Cambridge University Press. New York.
- Hilferding, R. (1949). “Böhm-Bawerk’s Criticism of Marx”. In P. Sweezy (Ed.). *Karl Marx and the Close of his System*. (pp. 119–196). Augustus M. Kelly. New York.

- Hobsbawm, E. (1982). "The fortune of Marx's and Engels' writings". In *The History of Marxism: Vol. I. Marxism in Marx's days* (pp. 327–344). Indiana University Press. Bloomington.
- Hodgson, G. M. (2009). "Institutional Economics into the Twenty-First Century". *Studi E Note Di Economia*. 14(1). 3–26.
- Howard, M. C., & King, J. E. (1989). *A History of Marxian Economics*. Princeton University Press. New Jersey.
- Kline, G. L. (1988). "The Myth of Marx's Materialism". In *Sovietica: Vol. 50. Philosophical Sovietology*. (pp. 158–203). Springer. Dordrecht.
- Kolakowski, L. (1981). *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution*. Oxford University Press. Oxford.
- Lutz, C. S. (2009). *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*. Lexington Books. Plymouth.
- MacIntyre, A. (1977). "Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science". *The Monist*, 60(4). 453–472.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Bloomsbury. London.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth. London.
- MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Duckworth. London.
- MacIntyre, A. (1995). *Marxism and Christianity*. Duckworth. London.
- MacIntyre, A. (1998a). "Notes from the Moral Wildernes". In K. Knight (Ed.). *The MacIntyre Reader*. (pp. 31–49). Polity Press. Oxford.
- MacIntyre, A. (1998b). "Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority". In K. Knight (Ed.). *The MacIntyre Reader*. (pp. 53–68). Polity Press. Cambridge.
- MacIntyre, A. (2009). "Intractable Moral Disagreements". In L. S. Cunningham (Ed.). *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*. (pp. 1–52). University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana.
- MacIntyre, A. (2011). "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be". In P. Blackledge & K. Knight (Eds.). *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*. (pp. 307–334). University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana.
- MacIntyre, A. (2016a). *Ethics in the conflicts of modernity: An essay on desire, practical reasoning, and narrative*. Cambridge University Press. New York.
- MacIntyre, A. (2016b). "The Irrelevance of Ethics". In A. Bielskis & K. Knight (Eds.). *Virtue and Economy. Essays on Morality and Markets* (pp. 7–21). Routledge. London.
- Mandel, E. (1990). "Introduction". In *Capital, Volume I* (pp. 11–86). Penguin Classics. London.
- Marx, K. (1976). *Capital, Volume I*. Pelican Books. London. (Original work published 1873).
- Marx, K. (1981). *Capital, Volume III*. Pelican Books. London. (Original work published 1885).
- McCloskey, D. N. (2010). *Bourgeois Dignity*. University of Chicago Press. Chicago.

- Meikle, S. (1985). *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. Duckworth. London.
- Mittermaier, K. (2018). “Menger’s Aristotelianism”. *Cambridge Journal of Economics*, 42(2), 577–594.
- Murphy, M. C. (2003). “Introduction”. In M. C. Murphy (Ed.). *Alasdair MacIntyre*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Mühlpfort, W. (1895). “Karl Marx und die Durchschnittsprofitrate”. *Jahrbücher Für Nationalökonomie*. 65. 92–99.
- Niehans, J. (1990). *A History of Economic Theory. Classic Contributions, 1720-1980*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- Porter, J. (2003). “Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre”. In M. C. Murphy (Ed.). *Alasdair MacIntyre*. (pp. 38–69). Cambridge University Press. Cambridge.
- Quaas, F. (1994). “Wolfgang Mühlpfort and the ‘transformation problem’: Some remarks on articles by Howard and King and Gilbert”. *Cambridge Journal of Economics*. 18(3). 323–326.
- Roemer, J. (Ed.). (1986a). *Analytical Marxism*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Roemer, J. (1986b). “Should Marxists be interested in exploitation?” In J. Roemer (Ed.). *Analytical Marxism* (pp. 260–282). Cambridge University Press. Cambridge.
- Roemer, J. (1988). *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*. Harvard University Press. Cambridge.
- Samuelson, P. A. (1957). “Wages and interest: A modern dissection of Marxian economic models”. *The American Economic Review*. 47(6). 884–912.
- Sankey, H. (1993). “Kuhn’s Changing Concept of Incommensurability”. *The British Journal for the Philosophy of Science*. 44(4). 759–774.
- Screpanti, E. (2003). “Value and Exploitation: A counterfactual approach”. *Review of Political Economy*. 15(2). 155–171.
- Screpanti, E., & Zamagni, S. (2005). *An Outline of the History of Economic Thought*. Oxford University Press. Oxford.
- Smith, B. (1990). “Aristotle, Menger, Mises: An Essay in the Metaphysics of Economics”. *History of Political Economy*. 22 (Annual Supplement). 263–288.
- Sombart, W. (1894). “Zur Kritik des Ökonomischen System von Karl Marx”. *Archiv Für Sozialgesetzgebung Und Statistik*. 7. 555–594.
- Tullock, G. (1967). “The Welfare Costs of Tariffs, Monopolies, and Theft”. *Western Economic Journal*. 5(3). 224–232.

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 herederas 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.

**UNA APROXIMACIÓN AL NARRATIVISMO DE ALASDAIR MACINTYRE EN
“ETHICS IN THE CONFLICTS OF MODERNITY. AN ESSAY ON DESIRE,
PRACTICAL REASONING AND NARRATIVE”**

*A CRITICAL APPROACH TO ALASDAIR MACINTYRE'S NARRATIVISM IN "ETHICS IN
THE CONFLICTS OF MODERNITY. NA ESSAY ON DESIRE, PRACTICAL REASONING
AND NARRATIVE"*

*UMA APROXIMAÇÃO AO NARRATIVISMO DE ALASDAIR MACINTYRE EM "ETHICS IN
THE CONFLICTS OF MODERNITY. NA ESSAY ON DESIRE, PRACTICAL REASONING
AND NARRATIVE"*

María Agustina Juri
(Universidad Nacional de Cuyo)
agustina.juri@gmail.com

Recibido: 02/12/2019
Aprobado: 09/01/2020

RESUMEN

En el presente trabajo nos proponemos analizar la nueva aproximación al narrativismo que realiza Alasdair MacIntyre en su último libro: *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative* (2016). En primer lugar, realizamos un recorrido histórico por las obras más significativas en las que MacIntyre desarrolla su visión del narrativismo en primera instancia: *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981), *Whose Justice, Which Rationality?* (1988) y *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (1990). En segundo lugar, intentamos explorar la reincidente problemática de la narratividad en la obra del 2016 para explicar cómo exhibe un agente neoaristotélico la racionalidad y cómo justifica sus juicios a través de una narrativa. Además, exploramos por qué la narrativa cobra más protagonismo en esta obra que la noción de tradición y evidencia una mayor relación con el telos de la vida humana. También, señalamos una reafirmación de la posición macinteryana desde el aristotelismo frente a los ahora denominados expresivistas.

Palabras clave: Narrativismo. Tradición. Telos. Acciones humanas.

ABSTRACT

The aim of this article consists in analyzing Alasdair MacIntyre's new approach to narrativism in his most recent work: *Ethics in the Conflicts of Modernity An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative* (2016). In the first place, we make a historical review through the most relevant MacIntyre's Works on narrativism: *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981), *Whose Justice, Which Rationality?* (1988) y *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (1990). Secondly, we explore the problem of narrativity that appears again in the work of 2016 to explain how does a Neoaristotelian agent exhibit his own rationality and how does he justify his judgements through a narrative. Also, we explore why narrative is more important than the concept of

Tradition in this work and is more related to the telos of human life. Finally, we emphasize the the macintyrean position against the now called expressivists.

Keywords: Narrativism. Tradition. Telos. Human Actions.

RESUMO

Neste artigo, propomos analisar a nova abordagem ao narrativismo que Alasdair MacIntyre faz em seu último livro: *Ética nos conflitos da modernidade. Ensaio sobre Desejo, Raciocínio Prático e Narrativa* (2016). Em primeiro lugar, fizemos um tour histórico pelas obras mais significativas nas quais MacIntyre desenvolve sua visão do narrativismo em primeiro lugar: *After Virtue. Um estudo em teoria moral* (1981), cuja justiça, que racionalidade? (1988) e três versões rivais do inquérito moral. *Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (1990). Em segundo lugar, tentamos explorar a reincidência problemática da narratividade no trabalho de 2016 para explicar como um agente neo-aristotélico exhibe racionalidade e como ele justifica seus julgamentos por meio de uma narrativa. Também exploramos porque a narrativa assume mais destaque neste trabalho do que a noção de tradição e mostra uma relação maior com o tólos da vida humana. Também apontamos uma reafirmação da posição de macintyreana do aristotelianismo contra os agora chamados expressivistas.

Palavras chaves: Narrativismo. Tradição. Tólos. Ações humanas.

Case History

Imprisoned in a portrait of herself
Painted by someone else, she slashed the canvas
And then ran crying to her looking-glass
To find a true reflection of herself,
And -finding none- could not tell who she was.
Not glass, not canvas could restore her knowledge,
Only another's face in which to see
That emptiness itself can be an image
Of victories over false identities
Without that face he waits in lonely rage.
Alasdair MacIntyre¹

Que la narratividade ha sido un tema constante en la obra de Alasdair MacIntyre desde, al menos 1977, hasta la actualidad, es indudable. Numerosos artículos, libros y conferencias del escocés así lo demuestran. Esta característica tan particular que, junto con otras propiedades, hacen del pensamiento de nuestro autor un fenómeno verdaderamente original que ha ido tomando diversas formas a lo largo del tiempo.

En conversaciones mantenidas con el profesor MacIntyre durante el otoño del año 2018, en el *De Nicola Center for Ethics and Culture* de la *University of Notre Dame*, Indiana, Estados Unidos, se nos transmitió dos preguntas iluminadoras que resumen algunas de sus inquietudes relacionadas con la narratividade. La primera pregunta es ¿por qué MacIntyre toma las acciones humanas y las investigaciones como inteligibles sólo en términos de (a) narrativas y (b) tradiciones? La segunda pregunta es ¿cómo exhibe un agente la racionalidad y justifica sus juicios a través de una narrativa?

¹Tuvimos acceso a este poema de los años '60 que funciona como epígrafe del presente trabajo consultando el archivo MacIntyre del *De Nicola Center for Ethics and Culture* de la *University of Notre Dame*, Indiana, Estados Unidos.

La respuesta a la primera inquietud podríamos encontrarla en un corpus que nosotros, junto con el mismo MacIntyre (Borradori, 1991), David Lorenzo Izquierdo (2007) y otros analistas, reconocemos como parte un proyecto unitario de raíz aristotélica: *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981), *Whose Justice, Which Rationality?* (1988) y *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (1990). Se podría afirmar, a partir de la lectura de este corpus, que MacIntyre lleva a cabo en él un proyecto de renovación epistemológica de la ética al mismo tiempo que una actualización de la tradición tomista aristotélica², tema que nos ocupa actualmente, y que, por cuestiones de extensión, no podremos desarrollar con profundidad en este trabajo, por lo que queda pendiente para otras publicaciones.

Por otro lado, nos atreveríamos a sostener que el segundo interrogante ha dado lugar a una profundización en el concepto de narratividad en *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative* (2016), el libro más reciente de MacIntyre. Allí nuestro autor, a diferencia del corpus antes mencionado en el que transita la narratividad principalmente como método, recurre a la narratividad como núcleo temático, la liga estrechamente a la formulación del juicio práctico e incluso responde a las objeciones a la narratividad en general de parte de Galen Strawson, también a las críticas a su propio uso de la narrativa de parte de László Tengelyi, y concluye su ensayo con cuatro narraciones de vidas de razonadores prácticos –para él–, ejemplares.

En este trabajo nos proponemos analizar a fondo el concepto de narratividad en *Ethics in the Conflicts of Modernity* y comenzaremos con la comparación de los diversos usos y significados que MacIntyre le otorga a la narratividad a lo largo del tiempo, para luego tratar de dilucidar algunas cuestiones, a nuestro juicio, relevantes: a) por qué en esta obra se centra más en el concepto de narrativa y no tanto en el de Tradición; b) por qué considera que la narratividad es inherente a la justificación racional de los agentes tomistas aristotélicos; c) cuál es el argumento último que legitima la narratividad como *el* principio de inteligibilidad de las acciones humanas.

Primera cuestión:

¿Por qué MacIntyre toma las acciones humanas y las investigaciones como inteligibles sólo en términos de (a) narrativas y (b) tradiciones?

Cabe señalar que MacIntyre divide su propio pensamiento en tres etapas. En primer lugar, el periodo de la metaética (1949-1971) impregnado de marxismo, freudismo y filosofía analítica. Luego, al descubrir que las bases epistemológicas del materialismo dialéctico no eran suficientes para combatir el liberalismo y de decepcionarse del marxismo político, comenzó la etapa de autocrítica y revisión (1971-1977). Más adelante, MacIntyre comienza lo que él reconoce como la tercera etapa que se extiende desde 1977 hasta la actualidad, en la que hace un giro radical hacia el aristotelismo y afirma, a partir de allí, “he estado comprometido en un único proyecto en el que *After Virtue, Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* son centrales, un proyecto descrito por uno de mis colegas como el de escribir una historia de la ética interminablemente larga” (Knight, 1998: 267)

Fue en ese mismo año que inauguró la tercera etapa con un novedoso artículo titulado *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* en donde intenta rescatar la dimensión histórica de la tarea investigativa de los filósofos, hecho que ellos mismos suelen obviar, sin contar con la dimensión moral, que implica esta actividad que debe tender a la búsqueda de la verdad³. Además, señala que tanto la historia de la epistemología cuanto la historia de la ética no son tenidas en cuenta como narrativas, en afán de eludir su carácter evaluativo, en el que hay buenos o malos personajes que

²Expresamos el término ‘tomista aristotélico’ y no ‘aristotélico tomista’, ya que MacIntyre en diversas obras y personalmente en una reunión en octubre de 2018, nos ha aclarado que se considera a sí mismo aristotélico en primer lugar y, en segundo lugar, seguidor de Santo Tomás de Aquino por ser quien mejor ha desarrollado las tesis aristotélicas, y no al revés.

³ En relación con el tema de la verdad, se puede consultar también MacIntyre, A. (1978) *Objectivity in Morality and Objectivity in Science*. En H. Tristram Englehardt, Jr & Daniel Callahan (eds.), *Morals, Science and Sociality*. Hastings Center. pp. 21-39

producen resultados felices o infelices. Tanto es así, que MacIntyre considera que el progreso epistemológico consiste en la construcción y reconstrucción de narrativas, y que las crisis epistemológicas constituyen momentos oportunos para estas reconstrucciones.

Otro concepto fundamental que va a desarrollar extensamente en el corpus antes mencionado es el de tradición de investigación racional, ya que ésta aporta el contexto en el que se desarrolla determinada filosofía. Quien más resistencia ha expresado a esta noción en la historia de la filosofía ha sido René Descartes, al reducir toda certeza al *cogito*. Por eso, es a él a quien MacIntyre refuta con firmeza en el artículo de 1977. El escocés critica las oposiciones modernas de tradición-razón y de tradición-revolución aduciendo que son las tradiciones las que conllevan la razón, y que son las tradiciones las que necesitan, en algunos momentos –siguiendo a Kuhn–, de las revoluciones científicas para continuar. Sostiene, además, que la narrativa dramática es la forma apropiada para la comprensión de la acción humana y que la racionalidad de la investigación científica depende de la razón histórica, esto es, de la narrativa. En suma, en este primer esbozo de la narratividad, MacIntyre sostiene que las narrativas dramáticas, con las teorías como protagonistas y con pretensión de verdad histórica, son capaces de hacer inteligibles las diversas tradiciones científicas para, de esa forma, poder evaluarlas. Otra idea central que se va a mantener hasta la actualidad es el falsacionismo popperiano.

Augusto Hortal Alonso (1998) nos recuerda que en la primera mitad del siglo XX la ética había sido rechazada por parte del positivismo lógico. Wittgenstein, por ejemplo, la situaba en la esfera de lo inefable. Por lo tanto, la teoría moral quedó en manos del existencialismo, por un lado, que reducía la ética a la autenticidad, y el neomarxismo, por otro, que ponderaba como ideológica toda ética que no contribuyera a reproducir las prácticas del cambio revolucionario de las estructuras opresoras en pos de la liberación. Hasta finales de los años sesenta, la ética, junto a otras disciplinas, estuvo marginada, a excepción de los desarrollos emotivistas de Charles Leslie Stevenson, hasta la aparición de *A Theory of Justice* de John Rawls en 1971 y la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas en 1976. El libro de Rawls promovía el universalismo deontológico, siguiendo a Kant, filosofía predominante hasta los años 90.

Hacia 1981 con la publicación de *After Virtue*, MacIntyre diagnostica una crisis epistemológica en el campo de la ética y la consiguiente decadencia de la cultura contemporánea. Reconoce la existencia de versiones de teorías morales que no dialogan entre sí que han dado como resultado una reducción de la ética a preferencias subjetivas y arbitrarias, es decir, el emotivismo.

Para superar esta crisis, MacIntyre desarrolla un *argumento*, entendiendo este término como una mezcla de argumentación filosófica y narración dramática.

“Se nos narra una historia intelectual y moral: la decadencia de la moralidad en la edad moderna y las posibilidades que quedan para un posible resurgir de ella. Pero, por otra parte, ‘argumento’ también es ‘alegato racional’, en continuidad con las típicas discusiones de la filosofía analítica. El afán de argumentar, no siempre de manera exhaustiva, está detrás de cada una de las principales, arriesgadas y provocativas afirmaciones de MacIntyre en *Tras la virtud*” (Hortal, 1998: 2-3).

De esta manera, MacIntyre traza un proyecto de renovación epistemológica de la ética sobre la base de dos ideas fundamentales acerca de la narrativa que expondremos a continuación.

En primer lugar, podría afirmarse que el narrativismo de MacIntyre se funda en una particular concepción antropológica. El escocés define al hombre tanto en sus acciones como en sus prácticas, y también en sus ficciones, como un animal que cuenta historias (MacIntyre, 1981: 216). Gracias a las historias de su familia, de su ciudad, de su país puede forjar su identidad, ya que en su vida cobran unidad. La definición aristotélica de la trama como inicio, desarrollo y fin es lo que le permite al hombre organizar su propia experiencia, lo que le permite hacer inteligibles sus acciones y su propia vida. Sin embargo, las acciones han sido descontextualizadas sistemáticamente por la filosofía moral académica en un proceso que comienza en la Modernidad y que desemboca en la relativización de los valores morales en la Posmodernidad. En suma, la base antropológica macinteryana se basa en la relación de inteligibilidad entre acción y narrativa.

La narrativa sirve para hacer inteligible lo que la gente hace o dice, pero no sólo se reduce a eso. En el epílogo a la 2da edición de *After Virtue*, MacIntyre aclara que la relación próxima entre filosofía e historia que posibilita la narratividad, puede hacer inteligible cómo llega a plantearse una teoría y en qué tipo de situaciones ello es relevante, tanto para comprenderla como para valorarla. Si nos preguntamos por qué la gente actúa de determinada manera, la única forma de explicarlo es mediante una narración. Y esta narración tiene, por supuesto, una dimensión histórico-social en la que hay narrativas históricas mayores que otras. Además, la narrativa implica recuperar un enclave espacio-temporal perdido por el universalismo abstracto moderno que impedía un acercamiento a la realidad de la acción.

En segundo lugar, en un plano epistemológico, MacIntyre pasa a considerar que además de representar las acciones humanas, la narrativa da forma a la representación de las tradiciones de investigación racional. En un entrevista para la revista *Cogito* (Knight, 1998: 270), el escocés afirma “rational enquiry is itself always tradition dependent”. En *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre continúa la narración de la historia de las tres tradiciones de investigación racional de la ética, a saber, la correspondiente a la Modernidad o Enciclopédica, la tradición de la Genealogía nietzscheana y la Tradición de las virtudes, a las que añade, en este texto, una cuarta: la tradición del liberalismo⁴.

En el capítulo XVIII de dicha obra, MacIntyre enumera las características propias de la tradición de investigación racional. Indica allí que siempre se da en un contexto social y moral, siempre se desarrolla en el seno de una comunidad, y que la historia narrativa de las tradiciones incluye el relato de las investigaciones y del debate que se da dentro de ella y las discusiones con sus rivales. Además, ellas son una narración siempre inconclusa, susceptible de perfeccionarse con el paso del tiempo.

Las tradiciones se configuran como continuidades en conflicto, que sobreviven en el tiempo de forma dialéctica *ad intra* y *ad extra*, en la medida en que pueden dar respuestas válidas a las objeciones que se les presentan. Es por esto que MacIntyre afirma que el tipo de justificación racional que alcanzan es dialéctica e histórica, y una vez que han superado una crisis epistemológica, sus protagonistas pueden reescribir la historia de dicha tradición de una forma más profunda y acabada. De este modo, la comprensión del pasado posibilita la comprensión de las posibilidades futuras.

A diferencia de la inalcanzable pretensión moderna de un punto de vista neutro e independiente de todas las tradiciones, MacIntyre sostiene que todo pensamiento surge en el seno de una tradición, y que es allí desde donde se debe buscar la verdad que es intemporal, entendida como la adecuación del intelecto con su objeto. Podemos observar, entonces, que la única forma de hacer inteligible una tradición de investigación racional es a partir de la narrativa histórica que cuente sus victorias y fracasos en el diálogo con sus rivales.

Ya en *Three Rival Versions of Moral Enquiry* MacIntyre se propone concretamente hacer productivos los desacuerdos morales entre las tres versiones. Mientras la posición genealogista sostiene que la narrativa histórica tiene una función distorsionante y funciona como un instrumento de represión, la tradición de la Enciclopedia funda su narrativa en una historia unificada del progreso. (MacIntyre, 1990: 88) Resulta preciso señalar que un año después de la publicación de *After Virtue* MacIntyre se convierte al catolicismo y comienza a adentrarse en el tomismo. Tanto es así que ya en 1990 afirmará que, a diferencia de las dos tradiciones ya citadas, el tomismo sí ve complementariamente el desarrollo teórico y la narración al incluir en su narrativa a sus rivales, relatando la historia de sus contrincantes dentro de su propia historia (MacIntyre, 1990: 113). De esta manera, MacIntyre sigue el lineamiento realista y finaliza su proyecto narrativo de restauración epistemológica de la ética que había comenzado en *After Virtue*, al concluir que la Tradición de las virtudes es racionalmente superior a las otras dos.

⁴ Luego, en *Intractable Moral Disagreements* (2009) va a identificar el utilitarismo como una tradición más y narrará allí su historia, aunque al concluir su proyecto renovación epistemológica en 1990, termine desarrollando sólo las primeras tres tradiciones.

Segunda cuestión:

¿Cómo exhibe un agente la racionalidad y justifica sus juicios a través de una narrativa?

a) ¿Por qué en *Ethics in the Conflicts of Modernity* el autor se centra más en el concepto de narrativa y no tanto en el de Tradición?

En *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) MacIntyre afirmaba que cada artículo de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino

“plantea una pregunta cuya respuesta depende del resultado de un debate esencialmente incompleto. Porque el conjunto de argumentos heterogéneos y a menudo disparatados en contra de cualquier postura a la que las investigaciones del Aquinate por el momento le habían conducido a aceptar siempre está abierto a añadiduras de argumentos aún no previstos. Y no hay modo alguno, por tanto, de excluir por adelantado la posibilidad de que aquello hasta ahora admitido tenga que modificarse o incluso rechazarse. Aquí no hay nada peculiar en los procedimientos del Aquinate. Es de la naturaleza de toda dialéctica, entendida tal como Aristóteles la entendía, ser esencialmente incompleta” (p. 175).

De acuerdo con este modo de proceder realista, en el año 2016, veintiséis años después de concluir su proyecto unitario de restauración epistemológica, MacIntyre decidió reanudar su narración en lo tocante a la teoría moral con la publicación de *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Esta vez nuestro autor, con el mismo afán de superar los desacuerdos morales, se propone hacerlo a partir de un diálogo únicamente entre dos tradiciones: el expresivismo, cuyo antecedente es el emotivismo, y la tradición tomista aristotélica. La óptica adoptada en esta reciente obra es la de la psicología, retomando temas presentes en *Dependent Rational Animals* (1999), además de incluir temas relacionados con la sociología, la economía y la política, a la luz del estudio de la incidencia del deseo en el razonamiento práctico.

MacIntyre señala que las disciplinas académicas están estructuradas de forma que la filosofía, la sociología y la historia, determinantes de la vida práctica y moral, no se integren. De ahí la necesidad imperiosa de recurrir a la narrativa para comprenderlas acabadamente. Uno de los propósitos de su investigación es invitar al lector a vivir ‘contraculturalmente’, contra la ética del mercado y la política estatal, producto de la Moral moderna, a partir de las ideas del tomismo y el aristotelismo con algunos aportes de Marx.

Con tan sólo prestar atención al índice del libro, ya se puede advertir que MacIntyre adopta la dinámica de la dialéctica tomista en los primeros cuatro capítulos planteados como *quaestiones*. En consecuencia, en el primer capítulo plantea el problema, por ejemplo, ¿qué son los deseos y qué significa tener buenas razones para desear algo? En segundo lugar, expone argumentos en contra, en este caso, los del expresivismo. En tercer lugar, presenta argumentos a favor de su postura, los de Aristóteles. En cuarto lugar, reformula la postura tomista aristotélica para fundamentar su propia postura narrativista. Por último, presenta soluciones a problemas planteados en contra por parte del expresivismo. Así es como MacIntyre entiende que funciona una tradición viva, y este movimiento se da en el tiempo, con determinado orden y con una alta carga moral por tratarse de una actividad dirigida a la consecución de la verdad con vistas al bien. Esto posibilita que se constituya una trama narrativa que represente cómo esta tradición va desarrollándose en el curso temporal.

Ahora bien, al comienzo de este trabajo nos propusimos explicar la razón por la cual MacIntyre, después de tantos años, sigue profundizando en el tema de la narrativa y no presta tanta atención a un tema que había sido central en su pensamiento: la Tradición. Una de las razones posibles es la noción de lo que él llama ‘narrativa justificativa teórica’. La narrativa justificativa teórica se utiliza para argumentar frente a los filósofos de la moral, mientras que para responder a las preguntas del agente, se recurre a una justificación práctica.

En el ámbito de lo teórico, para justificar una posición frente a la maldad o bondad de acciones determinadas se recurrirá, por ejemplo, a la exposición del esquema tomista de la teoría de la acción, pasando de las tesis coyunturales a las más fundamentales. “Pero si este esquema es cuestionado, la justificación deberá tomar una forma distinta. Los argumentos, en tal caso, deberán presentarse en

forma de una *narrativa histórica*, que comience con las respuestas de Aristóteles a sus predecesores, pasando de ahí a pensadores presocráticos, a Sócrates y a Platón” (MacIntyre, 2017: 348). Luego, el replanteamiento radical del aristotelismo de parte de Santo Tomás de Aquino, para continuar hacia los problemas planteados sucesivamente por la nueva comprensión de la ley y la moral que encuentra expresión en la creación del Estado moderno, por la nueva ciencia natural anti-aristotélica, por la Ilustración, y por la filosofía post-kantiana. “Puesto que la dimensión teórica requiere una historia compuesta por sucesivas etapas críticas en el desarrollo de posiciones y argumentos teóricos, adopta la forma de una narración en tercera persona que discurre hasta alcanzar el presente” (MacIntyre, 2017: 350).

De esta forma, los tomistas han de ser capaces de reconocer aquellas objeciones que constituyan una razón suficiente para rechazar las tesis fundamentales del realismo. Y una vez que hayan sido falsadas, se podrá afirmar, siguiendo a C. S. Pierce, que son ciertas. Por lo tanto si, tras considerarlo debidamente, los tomistas descubren que tienen buenas razones para rechazar las objeciones aducidas por sus críticos, lo que resta es investigar los errores de los críticos y por qué estos argumentos resultan convincentes.

A partir de estas disquisiciones, podríamos llegar a sostener que la tarea de la narrativa justificativa teórica MacIntyre la ha realizado en el corpus conformado por *After Virtue, Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, en cuyo desarrollo fue necesario explicar y desarrollar con detenimiento la noción de Tradición de investigación racional. Y si bien hay cierta continuidad de esta narrativa teórica en *Ethics in the Conflicts of Modernity*, especialmente en los capítulos II y III, su propósito es persuadir no sólo al teórico, sino también al agente que se pregunta cómo actuar correctamente, aunque la cultura dominante intente redirigir sus deseos hacia otra parte.

b) ¿Por qué MacIntyre considera que la narratividad es inherente a la justificación racional de los agentes tomistas aristotélicos?

En el primer capítulo de la obra que nos ocupa, MacIntyre se pregunta cuáles son las condiciones de posibilidad humanas para alcanzar lo bueno y lo mejor. Cabe señalar que aquí hace una oportuna referencia al lenguaje propio de la naturaleza racional del hombre. El lenguaje hace posible no sólo la comunicación, sino también contemplar futuros alternativos, narrar historias, aprenderlas y representarlas. “And fourthly, these same linguistic resources enable us to tell each other stories about our projects, our heroic enterprises and our tragic failures, stories that we narrate, stories that we enact, stories that we sing, stories from which we learn” (MacIntyre, 2016: 27)⁵.

En el segundo capítulo, el escocés afirma que los agentes prácticos reflexivos se vuelven autoconscientes de tres formas: En primer lugar, explicitan y dilucidan conceptos y tesis cuyo rango de aplicación y verdad han presupuesto sin ser conscientes de ellos. En segundo lugar, descubren que las realidades de la vida práctica quedan recogidas en narraciones sobre el fracaso y el éxito como razonadores prácticos al ejemplificar la *fronesis* o la *prudentia*. Finalmente, se hacen autoconscientes del fin al que tienden (aunque no puedan decir mucho de él) por cómo se van inclinando hacia él en sus vidas (MacIntyre, 2016: 74).

Ya indicamos en el apartado anterior que en el debate con los teóricos rivales, los tomistas aristotélicos recurren a la narrativa justificativa teórica. Pero en caso de que la discusión se dé con un agente que nos hace preguntas prácticas, la justificación “adopta la forma de una historia particular contada por cada agente particular sobre sí mismo, es desde el inicio una narración en primera persona, aunque esa primera persona sea a veces un ‘yo’ y a menudo un ‘nosotros’” (MacIntyre, 2017: 350).

⁵ Es lamentable que en la versión castellana de esta obra el traductor haya omitido expresiones fundamentales del autor en las que reafirma su interés por la narrativa.

Esto es lo que MacIntyre denomina narrativa justificativa práctica y constituye una novedad en el narrativismo macinteryano. Ella consiste en narrar la historia de las potencialidades racionales del agente y de cómo aprendió a priorizar bienes. Un punto de vista típico de esta forma de justificación es la experiencia de una quiebra en la vida de alguien, cuando surge un problema y aparecen las incompatibilidades. Un ejemplo de esta situación lo podemos encontrar en la propia biografía intelectual de MacIntyre, que pasa de ser un miembro del partido comunista a convertirse al catolicismo. Su comprensión de la felicidad y su concepto de bien cambian completamente. “Lo que aporta este segundo tipo de narración es la mejor justificación que por el momento puede ofrecer el agente particular que narra, según los mejores estándares que el agente tiene ahora a su disposición para realizar sus juicios prácticos” (MacIntyre, 2017: 352).

El escocés aclara que muy frecuentemente los agentes que justifican sus acciones de esta forma, propia del tomismo aristotélico, no conocen los desarrollos ni de Aristóteles ni de Santo Tomás. Es por eso que no se van a remitir a una teoría sino a la historia de su propia vida para dar cuenta de sus razones para actuar, para reconocer sus propios errores y para identificar los bienes que están en juego.

Finalmente, en el cuarto capítulo, MacIntyre alude a la importancia del ejercicio de las virtudes en términos tomistas aristotélicos. La calidad humana o institucional, afirma, se mide por la práctica de las virtudes en orden al bien común, esto es, la causa final de la vida política. Así, al momento de evaluar individuos o instituciones, se hará en función de las virtudes por parte de los individuos en sus roles sociales, como miembros de familias, profesores, bedeles, empleados, etc., y la orientación general de la institución. “Evaluar de este modo es presuponer una comprensión narrativa tanto de los agentes individuales como de las instituciones, presuponer que es solo en los contextos que aportan las narraciones de fondo que las acciones concretas y los cursos de acción pueden ser adecuadamente entendidos y evaluados” (MacIntyre, 2017: 368).

c) ¿Cuál es el argumento último que legitima la narratividad como *el* principio de inteligibilidad de las acciones humanas?

MacIntyre afirma que el fin último, el *telos*, es el fundamento de la unidad narrativa de la vida humana porque constituye nuestras vidas como un todo.

“Cuando actuamos para conseguir algún bien concreto, también actuamos para conseguir nuestro fin último, y es esto lo que hace que nuestras vidas tengan, si actuamos correctamente, una orientación hacia ese fin. Es por esta razón—y aquí, por supuesto, estoy yendo más allá de Tomás de Aquino (algunos tomistas dirían que más bien me alejo de él)—, que nuestras vidas tienen la estructura narrativa que tienen, y que sólo podemos hacernos adecuadamente inteligibles en términos narrativos” (MacIntyre, 2017: 386).

Según nuestro juicio, nuestro autor no se contradice con el Aquinate.

Podríamos afirmar, entonces, que porque hay un fin último, hay un comienzo y un desarrollo que configuran la trama narrativa. MacIntyre sostiene que a medida que en nuestras vidas nos movemos hacia el fin último, cada uno de nosotros representa una historia que tiene, según dice Aristóteles, una serie de finales posibles, dependiendo de la combinación entre *eudaimon*, *makarios* (disfruta de los logros y de la buena fortuna) o *athlios* (infeliz, desdichado, contrariado). “Lo que Aristóteles excluye – respecto de los fines--, no así Tomás de Aquino, es la posibilidad de que se den situaciones en las que no conseguir alcanzar ciertos objetivos finitos, sin importar cuán grandes sean, no constituya una señal de fracaso” (MacIntyre, 2017: 386).

Finalmente, cabe señalar la diferencia entre la comprensión narrativa de los expresivistas y la de los aristotélicos. Si comparamos las narraciones de los expresivistas y las de los neoaristotélicos, en las historias de los primeros abundan las referencias a los afectos, incluso la racionalidad se considera expresión de ciertos sentimientos y lo más relevante es lo que le importa a la persona. En cambio, para los neoaristotélicos, lo más importante son los razonamientos prácticos en orden a la consecución del fin último, y el fracaso o el éxito en este propósito. Entre ambas corrientes hay tres niveles de disenso:

En primer lugar, hay discrepancias acerca de cómo resolver el conflicto entre juicio y deseo. En segundo lugar, se diferencian en cómo interpretar los juicios acerca de lo que es bueno hacer en determinada situación. Por último, difieren en la manera en que la historia de un agente práctico debe ser relatada para hacerse entender.

Antes de cerrar este trabajo, en función de la extensión permitida cabe, sin embargo, señalar que no trataremos las posturas contrarias al narrativismo desarrolladas por el autor en esta obra respecto de las posiciones de Sartre, Máirtín Ó Cadhain, Kafka, Tarantino, Strawson y Tengelyi. Por las mismas razones, no abordaremos el análisis de las cuatro narraciones de vidas de razonadores prácticos ejemplares presentadas por el autor.

Conclusiones

Después haber hecho un breve recorrido histórico sobre las primeras formulaciones de MacIntyre acerca del narrativismo, en las que sostiene que las acciones humanas se hacen inteligibles por medio de las narraciones y que la investigación racional es inteligible en términos de tradiciones, nuestra atención se ha focalizado en la reaparición de la problemática de la narratividad.

En esta nueva versión, aparecida veintiséis años después, hemos observado por un lado, una continuidad con las postulaciones anteriores. Por otro lado, advertimos una preponderancia de la problemática de la narratividad sobre la de la tradición, para centrarse en la justificación racional que se desarrolla narrativamente, y se ordena al *telos* el cual se constituye como el fundamento que legitima la narratividad como *el* principio de inteligibilidad de las acciones humanas.

Respecto de su modalidad expositiva, cabe destacar la formalización de los capítulos a la manera de las *quaestiones* tomistas, de ahí la presencia de la compulsión con numerosos autores entre los que se cuentan no sólo filósofos sino también economistas, politólogos, sociólogos, psicólogos, literatos y cineastas. Como cierre, y fuera del tratamiento que hemos dado a esta obra, merece la pena destacar que el autor se convierte él mismo en narrador –biógrafo—de la vida de cuatro personajes reales.

En suma, lo que hace MacIntyre en *Ethics in the Conflicts of Modernity*, la más reciente de sus obras, es postular una teoría moral siguiendo el orden de la inteligencia humana. Lo hace no sólo movido por la búsqueda de la verdad en el orden teórico, sino también con el afán caritativo de descubrir y hacer descubrir, con empatía, paciencia, generosidad y humildad en qué consiste la felicidad verdaderamente y por qué vías –narrativas—alcanzarla.

Referencias

Hortal, A. (1998). “MacIntyre y la crítica comunitarista a la modernidad”. *Relaciones. Revista al tema del hombre*. Serie Filósofos de hoy II. no. 173. Recuperado de http://www.chasque.net/frontpage/relacion/9810/filosofos_de_hoy.htm

Knight, K. (1998). *The MacIntyre Reader*. Cambridge: Polity Press.

Lorenzo, I. (2007). *Comunitarismo contra individualismo. Una revisión de los valores de occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. The Global Law Collection. Pamplona.

MacIntyre, A. (2006). “Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science. *The Monist*”. (1977). 60. no. 4. reimpresso en: MacIntyre, A. *The Tasks of Philosophy*. Cambridge University Press. Cambridge.

MacIntyre, A. (1981). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 2nd edn. 1984, 3rd edn. 2007. Notre Dame. Traducido como *Tras la virtud* (2004). Crítica. Segunda edición en castellano. Barcelona.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press. Notre Dame. Traducido como *Justicia y racionalidad*. (2001). Eiuinsa. segunda edición en castellano. Madrid.

MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. University of Notre Dame Press. Notre Dame. Traducido como *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. (1992). Rialp. Madrid.

MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court. Chicago.

MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge University Press, Nueva York. Versión en castellano: (2017) *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. RIALP. Madrid.

EL FLORECIMIENTO HUMANO EN CLAVE NEOARISTOTÉLICA

THE HUMAN FLOURISHING IN NEO-ARISTOTELIAN KEY

Jorge Maximiliano Loria

(Universidad Nacional de Mar del Plata)

maxiloria@yahoo.com.ar

Recibido: 30/12/2019

Aprobado: 12/01/2020

RESUMEN

El presente artículo persigue un objetivo preciso y acotado: describir de manera detallada – y defender- la concepción macintyreana del florecimiento humano tal como ella ha sido expuesta en su último libro (2016). Para este propósito será preciso hacer un rodeo teórico dedicando unas páginas a presentar las concepciones de lo bueno y el bien que destacan tanto desde una perspectiva pre-filosófica como también desde la posición expresivista actualmente predominante en la filosofía moral. En su conjunto, la argumentación pone de manifiesto la continuidad del pensamiento de nuestro autor, especialmente a partir de la publicación de *Tras la Virtud* (1981). La obra de MacIntyre puede ser concebida como un extenso combate cultural contra el emotivismo; como una pugna, prolongada en el tiempo, por intentar que la tradición neoaristotélica pueda abrirse nuevamente paso en nuestra sociedad. Todo conduce a la comprensión del siguiente principio: no hay florecimiento humano posible sin el cultivo de aquellas cualidades de carácter y de entendimiento que nos permitan alcanzar los auténticos bienes de nuestra naturaleza.

Palabras clave: lo bueno y el bien; florecimiento; expresivismo; neoaristotelismo.

ABSTRACT

This article pursues a precise and limited objective: to describe in detail –and defend- the macintyrean conception of human flourishing as it has been exposed in her last book (2016). For this purpose, it will be necessary to make a theoretical detour by dedicating a few pages to present the conceptions of the good and the good that stand out both from a pre-philosophical perspective and also from the currently predominant expressionist position in moral philosophy. As a whole, the argument highlights the continuity of our author's thinking, especially after the publication of *After Virtue* (1981). MacIntyre's work can be conceived as an extensive cultural fight against emotivism; as a struggle, prolonged in time, for trying to make the neo-Aristotelian tradition open again in our society. Everything leads to the understanding of the following principle: there is no human flowering possible without the cultivation of those qualities of character and understanding that allow us to reach the true goods of our nature.

Keywords: good and good; flowering; expressivism; neoristotelianism.

1. Lo bueno y el bien: una aproximación pre-filosófica:

En su libro *Ética en los conflictos de la Modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa* (Rialp, 2017) MacIntyre se embarca en una indagación sobre lo bueno y el bien, destacando los desacuerdos culturales y filosóficos que acontecen en torno a lo que haya que llamar bueno y por qué. Movidado por el propósito de lograr una mejor comprensión de estas discrepancias el autor despliega un primer análisis de estas nociones sin adentrarse todavía en las disputas más “técnicas” propias de las diversas escuelas filosóficas.

MacIntyre se pregunta entonces si la comprensión ordinaria de la noción de bien puede poner de manifiesto alguna unidad subyacente a los distintos usos de bueno. Su respuesta destaca que una primera caracterización –“vaga”- de este concepto podría ser:

... decir de algo que es un buen algo es decir que, si quieres o necesitas algo por las razones por las que las cosas de ese tipo [...] son característicamente deseadas o requeridas, entonces ese particular algo colmará tus deseos o tu necesidad (MacIntyre, 2017: 41)

Pero este primer esbozo sobre las nociones de lo bueno y el bien deja abierta al menos dos cuestiones. La primera se relaciona con las discrepancias sobre qué es lo que hace que esto o aquello sea bueno, es decir, apetecible, en su clase. Los padres, por ejemplo, suelen desear una buena educación para sus hijos y, al optar por una escuela determinada, lo hacen estando convencidos de que el establecimiento que eligen colmará sus requerimientos. Sucede entonces que una familia adhiere a un colegio confesional y otra asume una educación laica. Ambas están convencidas de que han elegido una buena educación, pero discrepan, precisamente, en qué es lo que otorga la bondad a tal cosa. La segunda cuestión pone de manifiesto que cuando alguien sostiene que algo es bueno es su tipo, esto no necesariamente implica un elogio u aprobación moral sobre la cosa. Es usual decir que tal o cual persona es buena haciendo “negocios” dando a entender que sus transacciones son eficaces para obtener recursos económicos pero que, a su vez, son éticamente reprochables. No hablamos solo de los buenos músicos sino también de los buenos falsificadores (MacIntyre, 2017: 42). En este sentido, uno puede afirmar que es malo ser buen ladrón o que es bueno ser buen amigo.

Por otra parte, una persona puede estar de acuerdo con otra sobre lo bueno, es decir, sobre que esto o aquello es efectivamente un bien. Y, más aun, pueden coincidir sobre qué hace que esto o aquello sea un bien. Aquí se da el caso de que acuerdan en que tienen buenas razones para desear tal o cual cosa y que además las razones por las que juzgan a algo como bueno coinciden (retomando el ejemplo anterior, se diría que consideran que este o aquel colegio es bueno por los mismos motivos). Sin embargo, estas personas pueden no estar de acuerdo sobre cómo ordenar jerárquicamente los diversos tipos de bienes. Se discrepa entonces sobre la prioridad que se otorga a los bienes.

Las discrepancias sobre el orden jerárquico de los bienes conllevan desacuerdos sobre qué proporciona razones suficientes para actuar de un modo en lugar de otro. En este punto MacIntyre propone un ejemplo notorio referido al lugar que diferentes personas pueden dar al placer en sus vidas aun cuando todas ellas puedan considerarlo en sí mismo como algo bueno.

Así, por ejemplo, están aquellos para los que el placer, los placeres sensuales, los placeres estéticos, cuentan muy poco, pues los tienen generalmente por una distracción de los asuntos serios de la vida, y aquellos para los que tales placeres hacen que la vida, aunque solo sea en ese instante —y sus vidas acaso no sean sino una sucesión de instantes— tenga sentido y propósito. Los primeros renunciarán al placer a cambio de lo que consideran un logro valioso; los últimos renunciarán en determinadas ocasiones, a casi todo si el placer a disfrutar es lo suficientemente grande (MacIntyre, 2017: 44)

Como se dijo, el lugar que ocupa el placer en cada una de estas vidas es diametralmente distinto. Sucederá entonces que los juicios y acciones de cada uno escandalizarán a los otros. A su vez, ambos encontrarán que es difícil comprender al contrario excepto en términos patológicos (MacIntyre, 2017: 44). En síntesis, la modernidad tardía se afianza en la convicción de que no puede haber una única manera racional de jerarquizar los bienes, sino que hay muchas maneras alternativas de ordenarlos; en

principio, pueden existir tantas formas diversas como individuos. La multiplicidad y heterogeneidad de los bienes humanos es tal que su búsqueda no puede reconciliarse en ningún orden moral único (MacIntyre, 1987: 181).

Hasta aquí nuestro autor se limitó a describir las discrepancias en torno a las nociones de lo bueno y el bien que predominan en la modernidad tardía. Y este conflicto en torno a los bienes (a qué hace que tal o cual cosa sea un bien y sobre cómo ordenar los bienes) parece a todas luces culturalmente insalvable. Lo más paradójico de todo esto es que la mayoría de los hombres no consideran esta situación como una pérdida, sino más bien como una ganancia de la que es preciso enorgullecerse. Como en varias ocasiones repite el autor, este desacuerdo es dignificado en nuestro tiempo con el nombre de pluralismo. Bajo la máscara de la retórica pluralista se esconde la multitud de nuestros conflictos morales (MacIntyre, 1987: 310). Seguidamente, MacIntyre se propone analizar y comparar las posiciones que, acerca de este tema, se proponen en dos corrientes filosóficas, el expresivismo (también conocido como emotivismo) y el neo-aristotelismo, corriente a la que el propio autor suscribe. Ambas tienen sus fuentes últimas en Hume y Aristóteles respectivamente. Aun así, es preciso no “esperar” demasiado de estas nuevas descripciones, puesto que los filósofos morales actualmente predominantes parece que solo ofrecen sus propias discrepancias sobre cómo entender las discrepancias acerca de lo bueno (MacIntyre, 2017: 45)

2. La postura expresivista sobre lo bueno y el bien:

En *Tras la Virtud* MacIntyre describió al emotivismo como teoría filosófica especialmente con el propósito de ocuparse de las consecuencias culturales que siguieron al predominio de esta posición: vivimos en una cultura predominantemente emotivista. Y aunque no sea algo plenamente consciente, muchos de nuestros juicios prácticos y modos de conducta presuponen la verdad del emotivismo (MacIntyre, 1987: 39). Por ejemplo, si alguien dice frente a otros: “esto está mal”, quienes están a su lado al unísono responden: “esto está mal para vos”, lo cual, no deja de ser en cierta medida paradójico, pues se considera universalmente verdadero (y políticamente correcto) sostener que no existen acciones buenas o malas en sentido absoluto; lo bueno y lo malo son siempre relativos a un sujeto cuyo juicio además puede modificarse sustancialmente si se modifican los contextos.

Para nuestro autor, Charles L. Stevenson ha sido el expositor más importante de esta teoría. Él mismo recuerda que la exposición clásica del emotivismo se encuentra en el libro *Ética y lenguaje* (1945) del propio Stevenson⁶. Los expresivistas se ocuparon fundamentalmente de las afirmaciones evaluativas y normativas, de aquí que sus análisis acerca de lo bueno y el bien hay que ubicarlos en esta perspectiva más amplia de interpretación (MacIntyre 2017, p. 46). Según Stevenson existen tres tipos de oraciones afirmativas: a) las oraciones que exponen hechos, las cuales describen como es el mundo y tienen valor de verdad, es decir, son verdaderas o falsas; b) las oraciones que expresan actitudes de aprobación y desaprobación hacia tales hechos (actitudes evaluativas) que tienen un significado emotivo y no son ni verdaderas ni falsas; c) las oraciones que son tanto descriptivas como emotivas (MacIntyre, 2017: 47). Los juicios referidos a la bondad pertenecen al tercer grupo y, tal como se había señalado ya en *Tras la Virtud*, el significado de estas oraciones sería el siguiente: cuando una persona afirma «esto es bueno» estaría diciendo: «yo apruebo esto, hazlo tú también». Como puede observarse, en esta afirmación se concentran tanto la *función* del juicio evaluativo, entendido como una expresión de actitudes subjetivas, como también el *propósito* de este tipo de juicio, o sea, tratar de influir sobre las actitudes de aquel que escucha (MacIntyre, 1987: 27).

Pero según MacIntyre, esta aproximación no hace justicia a los diferentes modos en que pueden combinarse el significado emotivo y descriptivo en las oraciones, aunque cabe destacar que Stevenson

⁶ Hay una edición española de este libro: Paidós (1984). Sobre el emotivismo ético puede consultarse también la síntesis que Ramis Barceló realiza en su libro sobre *MacIntyre* (2012: 65-71). Asimismo, remito existe el libro *Ethical Emotivism* específicamente dedicado al tema (Sattris, 1987).

considera que este tipo de oraciones siempre pueden ser analizadas de tal modo que el componente emotivo se distinga de aquel que se refiere a los hechos. A su vez, los desacuerdos sobre hechos siempre pueden resolverse apelando a la experiencia. En cambio, las discrepancias de postura (las referidas a la aprobación o desaprobación) solamente pueden ser resueltas si una de las partes del desacuerdo es persuadida para que cambie su postura; como se dijo, el propósito principal de las declaraciones evaluativas es persuadir a los otros (MacIntyre, 2017: 47). Se trata, por tanto, de una finalidad esencialmente manipuladora. El expresivismo (emotivismo) entraña dejar a un lado cualquier distinción entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras.

Una relación manipuladora es un tipo de vínculo no informado por la moral, en el cual se utiliza a los demás como un instrumento para la obtención de los propios fines. Contrariamente, en una relación no manipuladora, o sea, una relación de carácter moral, se trata a los otros como fines en sí mismos. Por lo tanto, se les ofrecen razones para que actúen de un modo en lugar de otro y, además, se les brinda la posibilidad de evaluar dichas razones de modo que las sometan a su propio juicio prudencial (MacIntyre, 1987: 40-41).

Una primera crítica que el autor propone para esta teoría emotivista acerca de los juicios valorativos radica en que su visión entra en conflicto con algunos de nuestros usos lingüísticos habituales referidos a las nociones de *verdadero* y de *hecho*, como, por ejemplo, cuando afirmamos que «es un hecho que es malo gozar de la desgracia ajena», o bien que «es verdad que el crecimiento del desempleo (un hecho determinado) es malo» (MacIntyre, 2017: 47). Otras críticas pueden expresarse a la postura moral expresivista, sin embargo, concluye MacIntyre:

... no solo no ha surgido hasta el momento ningún argumento que refute al expresivismo, al menos ninguno que un expresivista honesto y filosóficamente sofisticado encontraría decisivo, sino que además hay pocas perspectivas o ninguna de que se hile un argumento así (MacIntyre, 2017: 51).

Seguidamente MacIntyre esgrime –ahora sí– una breve descripción de cómo han representado los expresivistas el bien y «lo bueno». En relación con esto despliega –en primer término– la postura de Alan Gibbard, el cual sostiene que las cosas que llamamos buenas son deseables, y que la mejor entre dos cosas es aquella que resulta preferible. Y lo preferible es –para Gibbard– aquello que sería razonable preferir. Así, cuando alguien sostiene que algo es racionalmente preferible (bueno) está expresando un cierto estado mental, además de su lealtad a ciertas normas y valores que, probablemente, nunca se haya explicitado a sí mismo. En este sentido, nuestros juicios acerca de lo bueno tienen un cierto carácter impersonal, pues a partir de ellos no estamos expresando nuestras preferencias o compromisos normativos meramente individuales: la bondad es lo que nuestros propósitos racionales tienen en común con los demás seres humanos, es lo que todo el mundo tiene alguna razón para promover. Pues existe un consenso bastante extendido, un acuerdo subyacente, acerca de qué es racional preferir. Este “consenso” se fundaría, a juicio de Gibbard, en una tesis de carácter naturalista, propia de la evolución biológica, de la historia de nuestro desarrollo evaluativo y normativo que pone de manifiesto nuestra necesidad de asegurarnos la cooperación de otros, lo cual ha desembocado en una disposición a responder afirmativamente hacia determinadas preferencias y normas. Pero ha de quedar claro que no hay nada aquí relativo a cómo son en verdad las cosas, se trataría más bien de un cierto consenso evolutivamente alcanzado a causa de nuestra necesidad de convivencia (MacIntyre, 2017: 51-52).

En segundo lugar, MacIntyre analiza la postura de Blackburn quien recuerda que tanto las personas comunes como aquellos que se han consagrado a la reflexión moral se han visto confrontados con la necesidad de escoger entre el impulso de la pasión y los dictámenes de la razón. Pero desde la perspectiva expresivista constituye un error pensar en estos términos.

Y por ello Blackburn ha insistido en que «si planteamos los problemas prácticos en términos de “qué haría yo si fuera razonable” o “lo que una persona razonable haría”, no deberíamos pensar que haciéndolo hemos ido *más allá* del sometimiento de la voluntad al deseo y la pasión. Aquí “razonable” es una [mera] etiqueta... (MacIntyre, 2017: 54).

Desde Hume hasta Gibbard y Blackburn los expresivistas han sostenido que solamente una concepción expresivista de nuestros juicios evaluativos y normativos nos permite comprender por qué tales juicios nos motivan. MacIntyre propone entonces un ejemplo elocuente sobre la posición emotivista: si yo actúo para aliviar la angustia de alguien que está angustiado, lo que me mueve no es el hecho de su angustia, sino mi postura ante ese hecho, mi conmiseración o deseo de que se me considere compasivo (MacIntyre, 2017: 54).

En síntesis, la postura expresivista sostiene que cuando dos personas discrepan sobre qué es o sería bueno que alguien fuera, hiciera o tuviese, no se trata aquí de discrepancias relativas a algún asunto de hecho, a algo que sea independiente de las posturas o estados psicológicos de quienes no se ponen de acuerdo. Cuando una persona expresa sus preferencias evaluativas da cauce a sus propios estados mentales. En los desacuerdos que conciernen a hechos corrientes o relativos a la ciencia natural una de las partes en disputa está en lo cierto y la otra no, en virtud de cómo ocurrieron las cosas. Para este tipo de desacuerdo se apela a un patrón externo, objetivo e independiente de los sentimientos, intereses, compromisos y posturas de cada uno de nosotros. En torno a hechos no puede entonces haber discrepancias. Pero, desde la óptica expresivista (Stevenson, Gibbard o Blackburn) no hay nada similar a esto en el campo de las discrepancias evaluativas. Cuando lo que está en cuestión es un asunto evaluativo o normativo, no cabe apelar a una autoridad externa e independiente de los sentimientos, intereses, compromisos y posturas del agente. Mejor dicho, si un agente apela a un patrón externo, será solo en virtud de su explícito apoyo subjetivo a la autoridad de dicho patrón. Así, el acuerdo acerca de hechos es perfectamente compatible con la discrepancia evaluativa. (MacIntyre, 2017: 55-56).

Aquellos que adhieren al expresivismo suelen creer que el hecho de que las discrepancias sobre juicios de valor no se pueden resolver de la manera en que se saldan las discordancias fácticas es algo que fortalece su propia teoría. Como respuesta a esta convicción culturalmente recurrente MacIntyre concluye lo siguiente. Por un lado, parece innegable que si el expresivismo es verdadero, entonces es cierto que las discrepancias evaluativas son irresolubles. Por otra parte, también es verdad que no se ha proporcionado a los expresivistas argumentos auténticamente sólidos para que cambien de parecer. Sin embargo –sostiene el autor–, no podrá reconocerse la solidez del planteamiento expresivista hasta que no se lo compare con la opción alternativa y filosóficamente incompatible del bien y lo bueno, es decir, con lo que MacIntyre denomina neo-aristotelismo (MacIntyre, 2017: 57-58).

3. La posición neoaristotélica:

Este punto de vista rival y alternativo al expresivismo se funda en el concepto de florecimiento⁷ humano. Según MacIntyre, el concepto de realización o florecimiento se torna especialmente problemático cuando se utiliza para referirse a los seres humanos. Pues aquellos que estudian el comportamiento de especies de animales no humanos distinguen sin controversias (existen cánones objetivos para realizar tal distinción) entre individuos y grupos que florecen e individuos y grupos de especies que no logran prosperar. Los miembros de las especies animales requieren un tipo particular de ambiente para florecer, es decir, para desarrollar sus capacidades específicas, para proteger y criar a sus jóvenes, y para alcanzar los fines hacia los cuales están biológicamente dirigidos.

⁷ El término *florecimiento* es una noción de especial importancia en la antropología macintyreana. Se trata de un término perfectamente intercambiable con la idea de *buen vivir*. En efecto: "... el concepto de florecimiento se asemeja a otros conceptos que implican usos del concepto básico de bien («florecer» se traduce como *eu zen* y *bene vivere*)" (MacIntyre, 2001: 83). Cabe mencionar también que la equiparación de las nociones de *eudaimonia* y *florecimiento* fue propuesta en primer término por J. Cooper con el propósito de intentar superar las discrepancias teóricas que suscitaba su traducción por *felicidad*. Autores pertenecientes a la tradición neo-aristotélica y neotomista la han asumido. Entre los primeros, cabe mencionar a M. Nussbaum. De los seguidores del Aquinate puede ponerse como ejemplo a J. Maritain. Basten, a modo de ejemplo, dos breves referencias: "En una teoría ética eudaimonista, la pregunta central que se plantea una persona es «¿Cómo ha de vivir el ser humano?». La respuesta a tal interrogante es la concepción que esa persona detente de la eudaimonía o florecimiento humano, en el sentido de qué entiende por una vida humana plena" (Nussbaum, 2008: 54). Y también: "La sociedad política está destinada a desarrollar condiciones de vida común que, mientras procuran en primer lugar el bien, el vigor y la paz del todo, ayudan positivamente a cada persona a la conquista progresiva de esa libertad de expansión, la cual consiste ante todo en el florecimiento de la vida moral y racional..." (Maritain, 1982: 50).

Complementariamente, se conoce de modo certero aquello que es malo para los individuos de cada una de estas diferentes especies: cuáles son sus depredadores, qué enfermedades pueden aquejarlos, etc. Todo esto produce animales incapaces de desarrollar sus capacidades específicas. Como puede observarse, es indispensable caracterizar el saber científico sobre los animales utilizando conceptos tales como bueno y malo y otros términos asociados a estas nociones.

A su vez, aquello que es bueno o malo para un individuo particular depende sobretodo de la especie a la que pertenece (lo que es bueno para los miembros de una especie puede ser un mal para los miembros de otra). Asimismo –y esto es precisamente lo relevante para la presente argumentación–, cuando se afirma que a esta particular especie animal le está yendo bien o mal en su ambiente particular, este juicio no es en absoluto expresivo de nuestros sentimientos, actitudes o estados psicológicos. Su verdad o falsedad se determina apelando a criterios que son independientes del observador. (MacIntyre, 2017: 58-59). En síntesis, para las especies animales nadie parece poner en duda la validez universal del siguiente principio: para cada tipo de seres existe un determinado tipo de bienes (determinables de manera objetiva) que posibilitan su florecimiento.

Ahora bien, desde la perspectiva nearistotélica, tal y como acontece con las especies animales, lo mismo sucede con los seres humanos. Acerca de los animales humanos podemos decir, al igual que con las demás especies, que ser, hacer o tener tal o cual cosa, es bueno o malo, significando con ello que esas cosas conducen, o fracasan en conducir, hacia su florecimiento. Así, cuando se comparan diversos cursos de acción posible, el criterio de discernimiento es el siguiente: cuán lejos podría, cada uno de estos caminos alternativos, contribuir a nuestro florecimiento. Puede reconocerse entonces un cierto criterio para el ejercicio de la racionalidad práctica, es decir, una “piedra de toque” para discernir la conveniencia o no de una acción particular: elijo esta y no otra acción buena porque, dadas las particulares circunstancias en las que ahora me encuentro, ella es la que mejor puede predisponerme (no solamente a mí sino también a todos aquellos que viven conmigo y de los que, de algún modo, soy ineludiblemente responsable) a la conquista de la realización humana⁸.

Resulta evidente que nuestros juicios prácticos cotidianos acerca de lo bueno y de lo malo presuponen una cierta visión, más o menos consciente e incipiente sobre lo que es el florecimiento humano. Si elijo comprar un libro de filosofía en lugar de unas zapatillas lujosas es debido a que considero que el cultivo de mi espíritu es más acorde con el florecimiento humano que la aceptación social a la que puedo acceder por el estar calzado a la moda. Así los desacuerdos con otros acerca de qué sería mejor hacer, ser o tener expresan desacuerdos sobre lo que es la realización humana o bien sobre qué es aquello que puede conducir mejor al florecimiento, tanto en sí mismo como en estas particulares circunstancias (MacIntyre, 2017: 59). En efecto:

Como ocurre con los juicios sobre la realización de los miembros de otras especies o el fracaso en la misma, el contraste con el expresivismo es obvio. Los juicios sobre lo que es bueno o mejor para mí, para usted o para nosotros no se consideran expresivos de mi estado mental, el suyo o el de ambos. Y las discrepancias sobre lo que es bueno o mejor ser, hacer o tener han de fijarse apelando a un patrón que es independiente de los sentimientos, intereses, compromisos y posturas de los individuos en cuestión (MacIntyre, 2017: 60).

Ahora bien, si es verdad que todos vivimos bajo la égida de una idea más o menos consciente de lo que significa florecer y también es cierto que solemos creer que dicha concepción se ancla no en nuestros estados mentales subjetivos sino en lo que en realidad somos *qua* seres humanos; si esto así ocurre, ¿por qué entonces es asimismo evidente que las personas son incapaces de resolver sus desacuerdos sobre lo que significa e implica florecer como seres humanos?, ¿no será acaso cierto que –como afirma el emotivismo– aquello que juzgamos como perteneciente a la naturaleza humana en cuanto tal no es

⁸ Sin la posibilidad de un verdadero conocimiento del fin último, de aquel bien en el que se encuentra nuestra plenitud, el hombre se encontraría en una cierta situación trágica, dirigido hacia una multitud de bienes finitos, sin que esos bienes pudieran satisfacerlo, y sin criterio objetivo alguno para juzgar su valor (MacIntyre, 1992: 178). Asimismo, Rodríguez Luño confirma esta tesis al sostener que: “Por el momento nos limitamos a señalar, con MacIntyre, que la clave de la actividad de la razón práctica [...] es tener como punto de referencia el conocimiento y el deseo de un fin de valor absoluto” (Rodríguez, 2004: 29).

sino la manifestación de nuestra propia percepción subjetiva de dicha supuesta naturaleza? MacIntyre reconoce que este tipo de preguntas se dirigen directamente al núcleo del problema que enfrenta a expresivistas y aristotélicos. Aun así, antes de continuar el despliegue de su argumentación insiste en una tesis que ya había de algún modo anticipado en *Tras la Virtud*: la vida buena para el hombre es, al menos en parte, la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre (MacIntyre 1987: 271); o bien, tal y como ahora lo expresa: en el interior del punto de vista aristotélico la investigación racional y los desacuerdos que ella puede generar acerca de lo que es el florecimiento humano es ya, ella misma, una de las marcas de la realización (MacIntyre, 2017: 60).

Seguidamente, MacIntyre se propone profundizar la analogía entre los seres humanos y los animales no humanos. Considera entonces algunas diferencias que juzga sustanciales. El medio ambiente de los animales es algo dado. Por lo general, los animales no racionales florecen dentro de su hábitat particular al que se encuentran satisfactoriamente adaptados. Esta tesis reproduce un tópico de la antropología filosófica clásica según el cual se afirma que los animales tienen hábitat o mundo circundante mientras que el hombre tiene mundo, es ser en el mundo⁹. Los seres humanos son los únicos que han podido adaptarse a casi cualquier entorno y han transformado estos mismos entornos de manera drástica de modo de adaptarlos a sus necesidades. Y en el curso de cambiar la naturaleza, los hombres se modificaron a sí mismos y –sostiene el autor– desarrollaron el lenguaje como aptitud eminentemente humana. MacIntyre señala aquí cuatro características distintivas del lenguaje humano: i) su estructura sintáctica: ella nos permite preguntarnos acerca de la verdad de nuestras afirmaciones, sobre la validez de nuestras inferencias y la justificación de nuestras conclusiones. Comenzamos a ser reflexivos preguntando y respondiendo tales cosas; ii) acrecienta nuestra capacidad de comunicación; nos permite formular y comunicar complejas y detalladas intenciones, entender respuestas complejas y detalladas por parte de los otros y responder a sus respuestas de una manera que sería imposible sin el lenguaje. Ello posibilita formas de cooperación y asociación distintivamente humanas; iii) la posesión de un lenguaje con diversos tiempos verbales y conectivos lógicos nos permite prever futuros alternativos, fijarnos metas individuales y compartidas y formarnos expectativas sobre nosotros mismos y sobre los demás; iv) la capacidad lingüística nos hace capaces de contar historias acerca de nuestros proyectos, de nuestras empresas heroicas y de nuestros fracasos, historias que representamos y de las cuales podemos aprender (MacIntyre, 2017: 61-62). Se retoma una vez más un rasgo característico de la antropología macintyreana: el hombre, tanto en sus acciones y prácticas como en sus ficciones, es un animal que cuenta historias (MacIntyre, 1987: 266).

MacIntyre señala entonces que la contrapartida de estas capacidades se expresa en el hecho de que las cosas pueden salir mal (malograrse) en nuestras vidas de un modo que no puede darse en los animales no humanos. Está en nuestra naturaleza el tratar de entender, pero podemos malentendernos a nosotros mismos y a los demás; podemos hacer juicios falsos e inferencias inválidas; nuestro pensamiento sobre el futuro puede ser ilusorio o temeroso; nuestras historias pueden ser distorsiones o distracciones de la realidad. Pero otra capacidad distintivamente humana es la capacidad de identificar y de aprender de nuestros errores. Las capacidades humanas se han desarrollado históricamente de múltiples modos; esta es la causa de la multiplicidad de culturas cada una con su particular modo de entender la condición humana. Cada cultura encarna, a su vez, una concepción distintiva del florecimiento humano expresada fundamentalmente en sus juicios de valor. Es entonces evidente que existen muchos modos incompatibles en los que el florecimiento humano ha sido y es actualmente concebido. Por lo tanto, parecería obvio concluir que no existe casi ningún parecido entre el modo en que pensamos acerca del florecimiento de los animales no humanos y el modo en que pensamos sobre el florecimiento humano. Una vez más: aquellos que estudian a los animales no racionales tienen poca dificultad en ponerse de acuerdo sobre lo que significa florecer para tal o cual especie; en cambio, las perspectivas de arribar a un acuerdo sobre el florecimiento humano son escasas, pues lo que cada uno de nosotros entiende por

⁹ “La diferencia específica entre el animal y el hombre consiste, por tanto, en que aquel tiene entorno y éste tiene mundo [...] Entorno (Unwelt) significa un espacio vital perfectamente limitado [...] Mundo (Welt) significa, por el contrario, un horizonte basto que rompe por definición cualquier limitación precisa y elimina toda fijación, siendo por lo mismo más amplio que el espacio vital inmediato” (Amengual, 2016: 40).

floreCIMIENTO humano depende en gran parte de la cultura en la que habita y de los recursos evaluativos que le han sido provistos por dicha cultura (MacIntyre, 2017: 62-63).

No obstante, MacIntyre redobla una vez más la apuesta teórica y sostiene que las consideraciones precedentes invitan a pensar que es posible comprender las nociones de lo bueno el bien en una relación estrecha con la concepción que habla del florecimiento humano, es decir, que puede argumentarse sólidamente a favor de una comprensión neorristotélica de estas nociones. Estas son las razones que MacIntyre proporciona para justificar esta tesis: i) el grado evidente de disenso entre las culturas -y al interior de estas- en cuanto a qué sea el florecimiento humano se encuentra estrechamente relacionado con el disenso sobre los juicios en relación con lo bueno y malo, sobre qué prioridad hay que dar a los bienes y, más en general, sobre cómo el adjetivo bueno tiene que ser usado. Esto, a mi juicio, pondría de manifiesto que, más allá de los disensos culturales, las nociones de florecimiento humano y las nociones de lo bueno y el bien siempre –como vulgarmente se dice- “van de la mano”; ii) en la mayoría de las culturas se da por sentado que la realización humana consiste justamente en lo que, al respecto, se entiende en dicha civilización. Para los actuales católicos tradicionales el florecimiento humano implica la práctica del culto católico tradicional; para aquellos que asumen la filosofía de vida yogui la realización del hombre consiste en el ejercicio cotidiano del yoga (MacIntyre, 2017: 63-64).

El problema estriba, pues, en identificar una medida que nos permita decidir entre estas posturas rivales. ¿Nos es posible a todos dar un paso atrás para contemplar con perspectiva la versión de la realización humana que está imbricada en nuestra propia cultura y compararla con las visiones rivales de culturas diferentes y con la realidad? (MacIntyre, 2017: 64)

Se trata entonces de encontrar un parámetro que se encuentre por encima de las posturas rivales y alternativas del florecimiento. MacIntyre confía en los recursos teóricos aportados por Aristóteles, pues si bien muchas de sus opiniones reflejaban la cultura aristocrática de su tiempo¹⁰, también es verdad que su concepción del florecimiento humano se enfrentaba abiertamente con la de la mayoría de sus contemporáneos griegos. Aristóteles utilizó los recursos de su cultura para ir más allá de su cultura, evaluando críticamente sus prácticas e instituciones mediante patrones que él presentó como merecedores de ser compartidos por cualquiera que razonase adecuadamente. En este sentido, MacIntyre propone cuatro componentes del concepto aristotélico de florecimiento: i) supone la identificación de la totalidad de las capacidades humanas: físicas, emocionales, racionales, políticas, morales y estéticas. Para entender el florecimiento es preciso reconocer la totalidad de nuestras facultades y los diversos hábitos que, a modo de segunda naturaleza, pueden sobreañadirse a ellas; ii) exige el reconocimiento de nuestra capacidad diferencial, es decir, de la facultad que nos posibilita el ejercicio de aquella función (*ergon*) que nos diferencia específicamente del resto de los animales. El entendimiento o *nous*, con sus dimensiones teórica y práctica, se pone especialmente de manifiesto en el lenguaje; iii) las habilidades específicamente humanas nos permiten asociarnos cooperativamente con otros de formas no abiertas a los animales no humanos. Por naturaleza somos animales tanto racionales como políticos y alcanzamos nuestra estatura humana en, y a través de, las relaciones políticas; iv) si nuestra educación ha sido adecuada, si se nos ha iniciado en la práctica de las virtudes, esta pedagogía nos dirige hacia los auténticos bienes de nuestra naturaleza. Se realiza así el desarrollo de nuestras capacidades y, consiguientemente, -al menos en parte- nuestro florecimiento, de modo que se nos pueda llamar justamente *eudaimon* (MacIntyre, 2017: 64-65). Las notas previamente expresadas pueden sintetizarse adecuadamente en cuatro nociones ya familiares para nuestro autor: biología metafísica; racionalidad (teórica y práctica), vida comunitaria y virtudes.

Aristóteles ha de apelar a estos cuatro aspectos [...] poder explicar en qué consiste que un agente humano se realice, que funcione bien. Porque su pensamiento central es que realizarse se traduce en funcionar

¹⁰ Una breve cita de E. Berti en su libro dedicado a la Política de Aristóteles basta para confirmar esta tesis: “Ahora centrémonos en que Aristóteles [...] deplora que los bárbaros sitúen al mismo nivel a la mujer y al esclavo, hecho que atribuye a la naturaleza de esclavos que poseen todos los bárbaros, incapaces de gobernarse a sí mismos, por lo cual concluye que es justo que los griegos dominen a los bárbaros. Evidentemente, se trata de ideas machistas, esclavistas y racistas que eran lugares comunes en tiempos de Aristóteles” (Berti, 2012: 28).

bien¹¹. Las máquinas funcionan bien o mal. Los animales no humanos funcionan bien o mal. Y lo mismo que cabe decir [...] los agentes humanos y las sociedades humanas: funcionan bien o mal (MacIntyre, 2017: 65-66).

Se manifiesta aquí, una vez más, el agudo contraste con la postura expresivista (emotivista): es una cuestión de *hecho* –y no de apreciación subjetiva– el poder establecer si un hombre es o no un buen ser humano, el poder juzgar si una persona “funciona bien” o no. Parte de esta tesis había sido ya también abordada en *Tras la Virtud* al hablar de la persona como investida de papeles sociales. Puesto que cada ser humano tiene que cumplir con las exigencias de unos papeles sociales específicos (de padre o hijo; de artesano o comerciante; de maestro en artes o religioso) con deberes y derechos claramente definidos, se dispone entonces de criterios objetivos, susceptibles de ser fácticamente contrastados, para determinar la calidad de un agente moral determinado; siempre es posible llamar a alguien bueno o malo, justo o injusto, pues puede verificarse si cumple o no con sus obligaciones sociales. MacIntyre propone una analogía esclarecedora –aun cuando él mismo la califica de peligrosa en caso de ser malinterpretada– entre la concepción aristotélica de la vida y el juego del ajedrez. Dado cómo son las cosas en el ajedrez, es una cuestión de hecho si una persona es o no un buen jugador; por ejemplo, un jugador excelente es capaz de tramar estrategias eficaces para la victoria. De manera semejante, para la tradición moral aristotélica es también algo manifiesto si una persona se encuentra o no encaminada en la senda del florecimiento.

Permítaseme usar una analogía peligrosa, pero esclarecedora [...] El juego de ajedrez presupone, y en realidad está parcialmente constituido por, el acuerdo sobre cómo jugar al ajedrez. Dentro del vocabulario del ajedrez no tiene sentido decir «ése es el único y solo movimiento que conseguiría dar jaque mate, pero ¿estaría bien hacerlo?». Alguien que diga esto y entienda lo que está diciendo ha debido emplear una noción de «bien» cuya definición es ajena al ajedrez, y alguien debería preguntarle, si lo que se propone es distraerse como un niño más que ganar (MacIntyre, 1987: 160).

Ejercitar virtuosamente los propios roles es una de las formas más eficaces de orientarse hacia la realización humana. En contraposición, detenerse siquiera a “pensar en otra cosa” diferente a lo exigido por las propias funciones, el abrigar la posibilidad de desasirse de las propias e intransferibles responsabilidades comunitarias, es ya una marca de deficiencia moral, una muestra suficiente de carencia en las virtudes; parafraseando al autor, “alguien debería preguntarle a esa persona si lo que quiere es vivir bien o está jugando temerariamente con su vida”.

En síntesis: los juicios acerca del funcionamiento de los agentes humanos particulares son factuales y pueden ser objetivamente evaluados, es decir, no son en absoluto expresivos y, en este sentido, son también verdaderos o falsos, dependiendo tan solo de cuáles sean los hechos. No obstante, es a todas luces innegable que los hechos relevantes sobre los seres humanos son bastante más complejos que los hechos relevantes sobre los animales no humanos. Una vez más, la aproximación aristotélica asumida por MacIntyre expresa una idea de lo bueno y el bien que se vincula estrechamente con la noción de florecimiento: si alguien juzga que sería bueno para cierto individuo o grupo ser, hacer o tener esto o lo otro, eso quiere decir que piensa que eso mismo estaría contribuyendo a la realización humana de esta persona o comunidad (MacIntyre, 2017: 66).

Dando un paso más en la argumentación MacIntyre propone la siguiente tesis: en los juicios morales y en las acciones de las personas corrientes de diversas culturas se da cierta noción incipiente de lo que es el florecimiento humano y esta noción es, en su esencia, aristotélica. Asimismo, cuando esta idea que está “debajo” de dichos juicios y acciones discrepa con las tesis aristotélicas, tales agentes yerran

¹¹ Es inevitable no pensar aquí en aquello que he denominado teoría macintyreana de los conceptos funcionales y que fue expuesta por el autor en *Tras las virtudes*. Un *concepto funcional* es aquel que contiene en su definición el propósito que, según se espera, debe cumplir todo aquello sobre quien recae válidamente dicha noción. Por ejemplo, nuestra idea de reloj contiene la convicción de que este artefacto tiene que indicar acertadamente la hora. En este sentido, MacIntyre sostiene que la noción de *hombre* era para Aristóteles un *concepto funcional*. Esto significa que en la idea misma de *hombre* se encuentra efectivamente comprendido todo aquello que el hombre *debe ser*. Las argumentaciones morales de la tradición clásica, en sus versiones griegas o medievales, comprenden un *concepto funcional* central, el concepto de hombre entendido como poseedor de una naturaleza específica y de un propósito vital o función esencial propia (MacIntyre, 1987: 82-83).

en su concepción del florecimiento humano y fracasan al realizarse. Esta afirmación parecerá menos arbitraria una vez que pueda reconocerse que la posición aristotélica no implica una forma unívoca de realización humana. La perspectiva aristotélica da lugar a una gran variedad de formas mediante las cuales los seres humanos pueden actuar bien y vivir bien. He aquí, nuevamente, un tópico ya entrevistado en *Tras la virtud*:

... lo que concretamente sea vivir la vida buena varía con las circunstancias, incluso aunque no cambie la concepción de la vida buena y permanezca igual el conjunto de virtudes encarnado en la vida humana. La vida buena para un ateniense del siglo V no será, por lo general, lo mismo que para una monja medieval o un granjero del siglo XVII (MacIntyre, 1987: 271).

El autor se expresa en términos enteramente análogos en su último libro:

Una cosa es lo que era realizarse en tanto ser humano para un ateniense de la época de Aristóteles, y otra muy distinta lo que era para un granjero irlandés o un mercader japonés del siglo XVIII o un dirigente de sindicato inglés del siglo siguiente. Esta variedad de vías para la realización no la reconoció siempre el propio Aristóteles, pero es crucial dejar constancia, para describir, como ahora intento, «lo bueno» y el bien en términos neoaristotélicos, de que hay efectivamente diversas formas de realizarse, y todavía más modos en los que puede fracasar en ese empeño (MacIntyre, 2017: 67-68).

Como señala la primera de las dos citas precedentes, la concepción de la vida buena no varía con las circunstancias, pero sí cambia lo que sea, concretamente, vivir la vida buena, es decir, hay una “fórmula” aristotélica del florecimiento y un modo diverso de encarnarlo. La tesis de Aristóteles sostiene que las personas que están realizadas o en camino de estarlo poseen aquellos atributos de la mente y el carácter que les permiten, a través de sus relaciones con otros, desarrollar sus capacidades específicas (las propias de su biología metafísica) y, de este modo, alcanzar los auténticos bienes que completan y perfeccionan sus vidas. En otros términos: solo por medio de las virtudes, y en tanto que ellas se “adhieren” a nuestras facultades y nos permiten desarrollarlas de manera excelente, pueden alcanzarse los verdaderos bienes humanos y, en consecuencia, el florecimiento. Sin embargo –afirma MacIntyre–, esta escueta fórmula “deja en la sombra” lo diversas que pueden ser, en diferentes circunstancias y en el seno de diferentes órdenes culturales, las vidas que ejemplifican esto (MacIntyre, 2017: 67-68). Por lo tanto:

... en diferentes lugares y tiempos, lo que constituye de hecho una misma visión subyacente sobre la realización humana puede expresarse mediante juicios en apariencia muy distintos e incompatibles sobre lo que es bueno que esos agentes particulares en esas particulares circunstancias sean, hagan o tengan (MacIntyre, 2017: 68).

A partir de esto, no es sorprendente, por tanto, que aquello en lo que consiste el florecimiento humano, en estas o aquellas circunstancias concretas, tenga que ser descubierto, no es algo que se encuentra perfectamente caracterizado desde el comienzo.

En el transcurso de la búsqueda y solo mediante encuentros y enfrentamientos con los varios riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que proporcionan a cualquier búsqueda sus incidentes y episodios, se entenderá al fin la meta de la búsqueda (MacIntyre, 1987: 270).

A su vez, este descubrimiento de cómo ha de encarnarse, aquí y ahora, es frecuentemente resultado del disenso; en ocasiones, de un debate entre personas corrientes que discuten –por ejemplo, un matrimonio frente a una decisión que puede cambiar sus vidas– sobre cuál es el siguiente paso que han de dar para conseguir su bien común. Otras veces, el conflicto se da entre teóricos que reflexionan sobre las prácticas que atañen a esas mismas personas corrientes. Pero importa ahora destacar la convicción macintyreana que subyace a toda la argumentación precedente: el hecho de que, de vez en cuando, se multipliquen las discrepancias sobre qué es para este individuo o grupo florecer, no proporciona en modo alguno una razón para rechazar la concepción neoaristotélica sobre la realización humana. Los neoaristotélicos tenemos argumentos para esgrimir frente a las voces emotivistas que aspiran a imponerse en este tiempo (MacIntyre, 2017: 68).

4. Palabras finales

La contribución que he sugerido no tiene otro mérito que el de arrojar luz sobre la hermenéutica macintyreana en torno a las nociones de lo bueno y el bien. Como se puso de manifiesto desde el comienzo de la exposición, los conflictos sobre lo bueno atraviesan los diversos ámbitos de nuestra cultura: las personas corrientes y los teóricos se embarcan en interminables disputas acerca de este tema y es frecuente que todos esos intercambios nos conduzcan hacia un *impasse*, es decir, hacia un cierto callejón sin salida tanto comunitario como filosófico. Los conflictos comunitarios suelen expresarse en rupturas que son frecuentemente dolorosas; los debates teóricos suelen constituirse en diálogos de sordos donde cada una de las partes solo se escucha a sí misma y encuentra una suerte de autocomplacencia hedonista en el oír la propia cadencia discursiva.

Las dos posiciones teóricas presentadas en este artículo tienen diverso grado de aceptación entre las personas corrientes. En pocos años se cumplirán cuatro décadas del “nacimiento” de *Tras la Virtud* donde ya MacIntyre afirmaba que hoy la mayoría de la gente piensa, habla y actúa en gran medida como si el emotivismo (expresivismo) fuese verdadero (MacIntyre, 1987: 39). En cambio, la posición aristotélica que supone una teoría objetiva de los bienes y del florecimiento es cada vez más marginal en nuestro tiempo. Se trata de una concepción que, sin negar la particularidad –y partiendo de ella– procura alcanzar la universalidad de un modo de comprender la buena vida humana que trascienda los tiempos y las culturas (aunque, como quedó claro al final del apartado precedente, pueda encarnarse a través de una riqueza plural de manifestaciones). No sin razón MacIntyre es un pensador contracultura, un crítico de la modernidad tardía, no solo por el tipo de desigualdades que ella genera desde una perspectiva socioeconómica, sino también por el tipo de subjetividad que, a partir de sus estructuras, se contribuye a formar (MacIntyre, 2017: 230).

Demás está decir que comparto la posición de MacIntyre, una postura que, sin ser tradicionalista, se sustenta en una tradición; una posición que, sin ser conservadora, procura conservar las riquezas del pasado junto con una concepción racional de la autoridad. Hay notas propias del florecimiento: no se puede florecer sin virtudes y yendo en contra de las inclinaciones propias de nuestra naturaleza; no se puede florecer sin verdadera vida comunitaria y sin desarrollar la dimensión teórica de nuestra existencia. Claro está, no resulta sencillo (ni gratuito) afirmar públicamente estas convicciones; no es fácil ir en contra de lo políticamente correcto y plantarse frente a una cultura que rechaza de plano a todo aquel que afirme públicamente la posibilidad de alcanzar una teoría verdadera y objetiva, tanto de los bienes humanos como de su ordenación jerárquica. Por este motivo me parece imprescindible recuperar la argumentación macintyreana a favor de un neoaristotelismo que nos invite a entusiasrnos nuevamente con la vida virtuosa. ¿Acaso la realidad en su conjunto no clama a gritos que el individualismo liberal y secularizante nos ha sumergido en una auténtica noche oscura de la civilización? Los bárbaros continúan gobernando, pero San Benito aun no reverdece (MacIntyre, 1987: 322).

Referencias bibliográficas

- Amengual, G. (2016). *Antropología Filosófica*. BAC. Madrid.
- Berti, E. (2012). *El pensamiento político de Aristóteles*. Gredos. Madrid.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la Virtud*. Crítica. Barcelona.
- MacIntyre, A. (1992). *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*. Rialp. Madrid.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós. Barcelona.

MacIntyre, A. (2017). *Ética en los conflictos de la Modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. Rialp. Madrid.

Maritain, J. (1982). *Los derechos del hombre y la ley natural*. Leviatán. Buenos Aires.

Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós. Barcelona.

Rodríguez Luño, A. (2004). *Ética general*. Eunsa. Navarra.

THE PLACE OF THE NATURAL LAW

A MACINTYREAN RECONSTRUCTION

EL LUGAR DE LA LEY NATURAL

una reconstrucción macintyriana

Tamás Paár

(Pázmány Péter Catholic University)

paar.tamas@gmail.com

Recibido: 30/12/2019

Aprobado: 08/01/2020

ABSTRACT

The purpose of this paper is to scrutinize the precepts of natural law and, in particular, their metaphysical and epistemic relationship to human nature, rationality, theology, tradition, and practices. In this paper, the account of natural law is based on Alasdair MacIntyre's approach. However, since his claims regarding the dependence or independence of natural law from the notions previously mentioned might often seem ambiguous, the discussion along the essay engages in a reconstruction of a plausible approach to both understand MacIntyre's claims concerning this topic, and to conceive natural law. MacIntyre argues that we can conceive the precepts of natural law as the precepts of rational enquiry that we need to pursue in order to overcome the one-sidedness of our beliefs. The essay takes this line of argument considering MacIntyre's account of natural law as successful and questions the place of the established norms. As MacIntyre argues that all standpoints imply at least an implicit, even if not explicit, adherence to the authority of natural law in virtue of their claim to the truth, it is argued that regardless of the exact content of our practices and beliefs towards human nature, traditions, and religion, humans can learn the basic requirements of natural law. This consideration is valid even if natural law itself is metaphysically dependent on human nature or God. However, specific practices and beliefs can either shed more light or obscure the precepts of natural law. Hence, it is essential to learn from various traditions, religions, practices in a shared enquiry which norms aspire to follow the actual precepts of natural law, as carefully as possible.

Keywords: Alasdair MacIntyre; natural law; human nature; ethics and religion; tradition; practices

RESUMEN

El objetivo de este artículo es hacer un escrutinio de los preceptos de la ley natural y, en particular, mostrar su relación metafísica y epistemológica con la naturaleza humana, la racionalidad, la teología, la tradición y las prácticas. En este artículo, la consideración de la ley natural se basa en el enfoque de Alasdair MacIntyre. Sin embargo, desde sus afirmaciones sobre la dependencia o independencia de la ley natural junto con las nociones previamente mencionadas que a menudo podrían parecer ambiguas, la discusión a lo largo de este ensayo involucra una reconstrucción de una aproximación posible para entender las

afirmaciones de MacIntyre en relación a este tema, y para concebir la ley natural. MacIntyre argumenta que podemos concebir los preceptos de la ley natural como los preceptos de la investigación racional que necesitamos seguir en orden a superar la unilateralidad de nuestras creencias. Este ensayo sigue esta línea de argumentación considerando la explicación de MacIntyre de la ley natural como exitosa y capaz de cuestionar el lugar de las normas establecidas. Como MacIntyre argumenta que todos los puntos de vista implican al menos una implícita, incluso si no explícita, adhesión a la autoridad de la ley natural en virtud de su pretensión de verdad, yo argumento que independientemente del contenido exacto de nuestras prácticas y nuestras creencias hacia la naturaleza humana, las tradiciones y la religión, los seres humanos podemos aprender los requerimientos básicos de la ley natural. Esta consideración es válida incluso si la ley natural es en sí misma metafísicamente dependiente de la naturaleza humana o de Dios. Por lo tanto, es esencial para aprender de las diferentes tradiciones, religiones, prácticas en una investigación compartida cuyas normas aspiran a seguir los verdaderos preceptos de la ley natural, tan cuidadosamente como sea posible.

Palabras clave: Alasdair MacIntyre, ley natural, naturaleza humana; ética y religión, tradición, prácticas.

Introduction

Even though accounts of natural law are supposed to resolve moral disagreements and to solve a large variety of philosophical problems, they tend to generate dissent. Alasdair MacIntyre acknowledges this problem, and, in turn, argues in support of his account of natural law partly based on the argument that there are profound moral disagreements about ethical questions in general, and about natural law in particular. His goal is to identify norms that can help us in our shared inquiries aimed at solving these disagreements and learning from them, i.e., to identify which norms are considered to be the precepts of natural law.

The purpose of this paper is to scrutinize the status of these precepts. The essay takes MacIntyre's account of the success of natural law (which is summarized in the first part), and questions the present status of the established norms and the way they relate to human nature, rationality, theology, tradition, practices and, in particular, MacIntyre's account of these notions. There are some claims made by MacIntyre on natural law that are ambiguous – either because some claims that he makes in some of his writings seem to be contradicted by other claims that he makes somewhere else, or simply because a claim that he makes about natural law could be interpreted in many different ways. The intent here is to offer an interpretation of his works that might solve this apparent confusion. The endeavour is partly hermeneutical as the first aim of the essay is to provide a plausible understanding of what is considered to be MacIntyre's most important papers on the subject, and partly systematic, as another goal is to make MacIntyre's arguments themselves dialogue with the arguments presented in this essay to provide a plausible understanding of the place of natural law itself. Therefore, this essay is a work dedicated to the rebuilding MacIntyre discursive strategy about natural law and also a macintyrean reconstruction of the role of natural law itself.

MacIntyre's Argument for Natural Law

The papers in which MacIntyre discuss natural law offer various arguments that support his understanding of it. While details vary, the core of the argument seems to be the following. First, we need to learn various things in our lives. Second, we need to sustain shared enquiries with others in order to learn. Third, we need to uphold specific precepts in order to make such enquiries sustainable and prosperous. Therefore, we need to observe the precepts of these kinds of enquiries.

We need to learn in order to correct our false beliefs, and we need to settle our practical disagreements with others. The things that we need to learn about include our goods and the ultimate good and ourselves. The reason why we need shared-enquiry in order to learn is that in our inner selves, we often miss some crucial truths about these issues and we are carried away in our perceptions of them by our irrational passions, biases, and partialities. We need to observe certain norms in our enquiries because, if we do not, we can quickly put an end to them by offending our conversational partners in various ways or by threatening their rationality in other ways.

The norms that we need to observe usually include positive precepts and negative precepts. The positive precepts include, among other precepts, the minimum requirements of such virtues as truthfulness (MacIntyre, 2006b: 48), endurance, patience, considerateness, and generosity (MacIntyre, 1994: 184–5). The negative precepts include, among other precepts, the prohibition against murder, theft, and in general, the prohibition against offending anyone's dignity (MacIntyre, 1994: 177). Presumably, MacIntyre would also say that natural law requires the observation of the golden rule, too (MacIntyre, 2006b: 58).

These precepts are relevant in all of our relationships, though sometimes in his writings MacIntyre only says that natural law requires people to pay 'unqualified respect for those with whom they enter into debate' (MacIntyre, 1994: 173). Could this mean that we only need to conform to these precepts when we are dealing with our conversational partners? As he explains, these precepts do not concern only those with whom we are engaged in enquiry, instead (as he explains this concerning the virtue of truthfulness) we need to 'embody a respect for the rationality of all persons who are or could be involved in all actual or potential relationships' (MacIntyre, 2006g: 138, cf. MacIntyre, 2009a: 316).

MacIntyre summarizes his points in the following way: there are 'universal and invariant requirements' which 'specify the preconditions for the kind of responsiveness [...], which makes it possible for each to learn from the others [...]. They are the preconditions of a kind of rational conversation in which no one needs fear being victimized by others as the outcome of their engagement with those others.' (MacIntyre, 1994: 184) If we are not obedient to these precepts, we compromise our very rationality – we are not acting rationally, as it would be rational to sustain such engagements that help us in discovering the truth. Nevertheless, if we disobey these precepts, we irrationally threaten or even victimize our conversational partners in a way that gives them a strong reason to stop their ongoing rational conversations with us and either switch to a manipulative kind of discourse or to stop the conversation in general. MacIntyre argues that these relationships are essential to our rationality. If there is no 'unconditional obedience to such precepts, there cannot be shared rational deliberation, and without shared rational deliberation, there cannot be rational agents.' (MacIntyre, 2016: 56–7). In the same vein, he claims that the precepts of natural law 'are definitive, therefore of what human beings share by nature, as rational beings. Moreover, they are, in fact, the requirements imposed by the precepts of natural law.' (MacIntyre, 1994: 184)

The fact that these requirements define our nature is not the only reason why MacIntyre calls them the precepts of natural law. He thinks that 'the set of precepts conformity to which is a precondition for shared rational enquiry [...] have the same content as those precepts that Aquinas identified as the precepts of natural law.' (MacIntyre, 2009b: 23) Furthermore, he claims that the precepts of rational enquiry 'share other characteristics that belong to the precepts of natural law' (MacIntyre, 2009b: 23), and he goes on to say that these characteristics include universality, exceptionless, and non-inferentiality. However, in what sense could we attribute the meaning of being 'natural' to this law?

Relationship to human nature and rationality

As we have seen, MacIntyre thinks that the precepts of natural law define our nature. However, he seems to be ambiguous whether they define our nature as rational beings (as he emphasizes in the passage quoted previously), or if they define our nature as human beings and as beings of animal nature as well.

Like Aquinas, he suggests that humans have various goods that are constituted by the directedness of three aspects of their nature. There are ‘the goods of our physical nature, that is, the goods of preserving our lives and health from dangers that threaten our continuing existence; the goods of our animal nature, including the good of sexuality and the goods to be achieved by educating and caring for our children; and the goods that belong to our nature as rational animals, the goods of knowledge, both of the nature and God, and the goods of a social life informed by the precepts of reason’ (MacIntyre, 2009b: 5 cf. 45–6; 1998: 173–4). The precepts of natural law require the achievement of these goods by humans.

On the other hand, although we need to obey to all these precepts, the status of the precepts which are based on our rationality seems to be different from the ones that belong to our rational nature. The former precepts depend on what our nature is, but we would not have them at all if we were not rational. First of all, we would not have to observe any precepts if we were not the rational creatures that we are. Non-rational animals, like lobsters or dolphins, do not have obligations to follow any precepts that they may or may not observe (cf. *Summa Theologiae* I-II. Q91 a1 ad3). Secondly, we seem to need to observe the precepts that are based on aspects of our nature other than our rationality, once achieving their corresponding goods is something that also contributes to our rationality. If we do not meet them, we may become less rational than we could. For example, not caring for our existence or our children hinders our rationality, though in different degrees. Nevertheless, it is not the case that everything that does not contribute directly and immediately to our rationality should be absent from our lives. MacIntyre argues that play, for instance, should be part of each and everyone's lives as it helps us indirectly in our intellectual endeavors. (Cf. MacIntyre, 2006b: 55–7). Thirdly, there might be perhaps other types of rational creatures besides humans whose nature is somewhat different from ours (e.g., creatures that cannot bear children) and who do not have to observe them.

Rationality is not only metaphysically fundamental compared to the other precepts, which are not directly based on rationality. For the precepts based on rationality seem to enjoy some kind of epistemological superiority as well. Rationality seems to be the judge when it comes to the question of which of our desires are natural or which of them are rational. Some of our desires might seem so widespread or might seem so characteristic of our personality that we would be inclined to think that they are natural. However, we need to check if they are, because they may easily deceive us – they might belong to the very kind of irrational passions that sometimes cloud our judgments and affect our rationality, too. We need to exercise our rationality, and thus, obey the precepts of natural law that are directly based on our rational nature to figure out what other aspects of ourselves ground precepts that we also need to observe unconditionally. This approach, in turn, implies that any action that fundamentally impedes our rationality should be considered wrong.

One reason why one’s account of the natural inclinations and goods of humans should be rationally checked is that many philosophers disagree about whether there is anything that we could call our nature¹² or whether our nature and natural goods consist in what Aquinas and MacIntyre think they do (MacIntyre, 2016: 220–31).¹³ The need to conform to the precepts of natural law eminently arises once we need to learn from those who disagree with us. We also need to obey these precepts if we are to conduct meaningful dialogue with those who disagree with us. Therefore, it seems to be a priority to meet what rationality requires in the course of our shared enquiries so that we can settle what are the other needs we should meet, too.

One advantage of the approach sketched here is that it might be able to eschew the so-called naturalistic fallacy. Though MacIntyre is a well-known critique of this alleged gap, his account of natural law could be interpreted in a way that eschews this problem. Since we need to exercise our rationality through correctly identifying what is good, it seems that we cannot but attribute value to

¹² Sartre’s existentialism is quite close to this position.

¹³ See also Winch (1970), which discusses MacIntyre’s position taken in MacIntyre (1966).

rationality, independently of identifying what the facts concerning our nature are. Thus, the same way MacIntyre conceives truth as a good (MacIntyre, 2006c; 2006c; 2009b: 20), we have to conceive rationality as a good, too. As he writes, ‘we cannot but take the truth to be a good’ (MacIntyre, 2006f: 198 cf. 202; 2006c: 180). In the same way, it seems inevitable that we should take rationality as a good, too, since rationality is what helps us stumble upon the discovery of truths (cf. MacIntyre, 1970: 103–4).

Another advantage of the approach presented here is that it makes clear the way natural law is connected to nature. For it is a common objection against specific theories of natural law (including the theory of John Finnis) that they obscure the role of nature in determining the natural law. Thus, they cannot answer the reasons why the natural law is ‘natural’ in the first place, even though this problem regards only the name of the laws in question, which is not an essential issue. It could be said in favor of the macintyrean reconstruction of natural law that it makes this connection explicit. First of all, natural law is natural because it is based on our nature as rational creatures; it is based on our rationality. Secondly, other aspects of our nature affect it, so that certain norms of natural law depend on aspects of our nature other than rationality, that is, on our nature as physical beings and as animals.

Besides referring to our nature, the ‘natural’ in ‘natural law’ also refers to the way we know its precepts, i.e., naturally. The knowledge of this law belongs to our nature. This idea expresses a similarity to natural theology as well: we can know it with the help of the natural light of reason, without the aid of divine revelation. However, there is some complication to this independence from revelation. Therefore, now the discussion turns to this questioning.

Relationship to religion

MacIntyre appears to be ambiguous when it comes to the question concerning the dependence or independence of natural law from theology or revelation. In some of his works, he sustains his understanding of natural law without any reference to theology. Sometimes he even claims explicitly that his account does not rely on religious doctrines.

For example, he affirms ‘I am committed to holding that practical rationality provides everything that is required for the moral life, independently of any theological ethics’ (MacIntyre, 2009a: 315). However, somewhere else he states ‘I am [...] committed to maintaining [...] the priority of natural law to [...] to divine law as revealed through the Scriptures. [...] knowledge of divine law afforded by revelation presupposes prior knowledge of the precepts of natural law. It is a revealed truth [...] that the truths of natural law can be known prior and independently of any revealed truths’ (MacIntyre, 2009a: 341). This statement adds to the view that, while knowledge of natural law does not depend on revelation, the knowledge and understanding of the content of revelation, in particular, their potential to teach us about the divine commandments, depends clearly on our knowledge of natural law.

However, in other moments of his works, MacIntyre either claims that our knowledge of natural law depends on revelation, or that he relies on the Bible and the doctrines of the Catholic church to elaborate his characterization of natural law. For example, he seems to be agreeing with Pope John Paul II, who expresses in *Fides et Ratio* that ‘human reason needs to be instructed and corrected by th[e] revelation of God’s law’ (MacIntyre, 1994: 178). Also, regarding ethics, MacIntyre states that ‘only a theological account of the virtue of prudence will be adequate’ (MacIntyre, 2009a: 345), and that ‘our moral lives and our philosophical enquiries are bound to be ultimately frustrated unless we can learn what the gospel has to teach’ (MacIntyre, 1994: 194 cf. 190).

A possible way to solve this apparent ambiguity is to show that, while people can know the *basic* precepts of the natural law without the help of revelation or any theological investigations, the *full* account of natural law requires them. First, it could be said that we have a natural knowledge of God, just like we have a fundamental knowledge of the precepts of natural law. It could be argued that the existence of the latter depends on the existence of the former (and the existence of God).

However, we could come to recognize both of these pieces of knowledge without recognizing the other. We may reasonably think that we have the natural knowledge of God while failing to acknowledge natural law, or, the other way around, we may acknowledge the natural law while remaining skeptical about the existence of God. MacIntyre could even say that knowledge of one implies knowledge of the other, but that we could easily fail in recognizing this implication for either. (This view would be close to the idea of ‘anonymous Christianity,’ an idea that MacIntyre hints at when he claims that ‘the person can reveal the faith in God in her life, even if she does not realize herself as a believer.’)¹⁴

Secondly, MacIntyre could claim that even though we can have a good grip of what the precepts of natural law require, we can only have a full, entirely correct or at least superior knowledge of this if we interpret the precepts in question and natural law itself in the light of theism or the gospels in particular. For example, he says (in contrast to John Finnis) that we can only exhibit a ‘perfected obedience’ to natural law if we recognize that we need to be just towards God (MacIntyre, 1988: 188). However, MacIntyre could say that we need to interpret this in the following way: we cannot be *perfectly* obedient to the precepts of natural law if we do not believe in the existence of God. Nevertheless, we could be *sufficiently* obedient to it if we recognized that we need to be just towards God *if* He exists, and that, while remaining self-professed atheists, we pursued a (shared) rational enquiry regarding the existence of God.

The status of revelation in this scenario would be similar to the case of one’s understanding of Aquinas or MacIntyre themselves. One’s knowledge of natural law is elicited and illuminated by engaging with these philosophers, and even if we recognize, before reading their works, that there are precepts of rational enquiry that we should observe, we may be able to develop this recognition by reading the *Summa Theologica* or *Whose Justice? Which Rationality?* (Cf. MacIntyre, 2006b: 59) Reading the Bible could shed light on what natural law is in the same way. MacIntyre would probably claim a special status for the gospels in augmenting our knowledge of natural law – and he could argue that the Bible offers insights about natural law that we could not learn anywhere else or would be extremely hard to learn without the aid of the revealed truths contained in the Bible.

Claiming that our knowledge of God and natural law are (implicitly and metaphysically) connected but could be recognized (explicitly and epistemically) independently from each other is compatible with saying that the Bible (or perhaps other sources of revealed truths) can have a *special status* in teaching us about *the fullness* of natural law. These two points complement each other; they respond to different concerns, and they appear to constitute a sufficient response to the question regarding the relationship between natural law and religion.

Relationship to Tradition

One of the most critical parts of MacIntyre’s philosophy is his interpretation of tradition as ‘an argument extended through time’ (MacIntyre, 1988: 12). MacIntyre argues many times along his works that philosophical positions are results of history, of an ongoing debate that furnishes us who represent one or another of these positions with standards of rationality that have an origin in contingent facts. Nevertheless, these origins of accepting certain authorities provide us with our standards of rationality that could be developed gradually by making them less and less arbitrary.

MacIntyre goes as far as claiming that there is ‘no standing ground, no place for enquiry, no way to engage in the practices of advancing, evaluating, accepting, and rejecting reasoned argument apart from that which is provided by some particular tradition or other.’ (MacIntyre, 1988: 350 cf. 367). In the volume *After MacIntyre*, he explicitly states that he is ‘irremediably anti-Hegelian in rejecting the notion of an absolute standpoint, independent of the particularity of all traditions’ (MacIntyre, 1996:

¹⁴ See Elif Nur Balci: God and Morality: Reconceiving MacIntyre’s Position (manuscript). Cf. MacIntyre, 2009a: 344.

295). This idea seems to mean that there can be no standpoints that transcend traditions and which provide us with transcendental norms to adjudicate between rival traditions.

Even when someone does not recognize this consciously, they still rely on traditional standards in evaluating arguments, texts and even people. Getting rid of all that is provided by tradition would leave us in some kind of a theoretical no-man's-land, without any kind of resources for the argument.

However, when MacIntyre talks about his conception of natural law, he seems to contradict this line of argument based on his concept of tradition. For example, when he talks about some inferences, he says that 'we can arrive at sound conclusions that are as tradition-independent as the primary precepts [of natural law].' (MacIntyre, 2009a: 313). Does this mean that we could know these precepts even if we do not belong to any tradition?

Furthermore, regarding the set of rules and virtues that comprise MacIntyre's account of natural law, he notes that they are 'not unfamiliar. Versions of them have already ascribed authority in several moral cultures. Nevertheless, if we understand them as constituting the ethics of enquiry, we accord them an additional authority that is independent of a moral standpoint' (MacIntyre, 1999: 6). Their authority derives from the fact that without comforting them, we risk that we do not reach the truth. Not by being part of one standpoint or another. This idea suggests that there could be an authority that is, in fact, independent of traditions. In the same vein, MacIntyre acknowledges that we are 'culture-transcending rational animals' (MacIntyre, 1994: 187).

The line of argument that suggests that there are no norms independent of traditions and the claim that there are some which are, in fact, independent of any traditions could perhaps be reconciled in a certain way. MacIntyre argues that the good of truth on which these norms are dependent is a good independently of any *particular* traditions. He adds that, without all traditions, we would be incapable of acknowledging this or aiming at achieving this good. He affirms that 'truth is a good, independently of one's particular moral standpoint, not a good the acknowledgement of which can be independent of all or any standpoints, but a good that is already implicitly acknowledged within the moral practice of any standpoint which in virtue of its claim to truth claims the allegiance of rational individuals.' (MacIntyre, 1999: 4).

There is an important aspect here concerning the way traditions acknowledge these norms. MacIntyre suggests that all traditions claim truth one way or another. Explicitly or only implicitly, they put forward some of their claims or at least some of their presuppositions as true. If they suggest a way to avoid truth-claims in general, their suggestion would have to be *truly* successful in avoiding truth-claims.¹⁵ Thus, even in that case, they would fall back on claiming truth to their position, even if only in a minimal manner. However, this is a self-contradiction, as a precondition of the success of this alternative involves its inevitable failure. So, there seems to be a commitment in every tradition, one way or another, to the truth. If there is such a commitment, it must include means by which the good of truth is to be reached. These, in turn, are the precepts of natural law. Hence, every tradition is committed to acknowledging these precepts. However, as pointed out, this acknowledgement will only be implicit in some or even in most cases.

At this point of the debate, it might be the case that we could go one step beyond MacIntyre and argue that even relative independence from traditions could make one commit to accepting the natural law, at least implicitly. Perhaps this could be said about those who think of themselves as being independent of traditions. MacIntyre argues that many of those who conceive themselves this way are, even without recognizing that, heirs of traditions, maybe several traditions at the same time (MacIntyre, 1988: 397). In virtue of this fact, they are committed to truth and the precepts of natural law just as much as any particular tradition could be. However, even if there could be anyone who is alien to all traditions, as long as they are committed to truth, they would have to accept the precepts of natural law. Even

¹⁵ Cf. MacIntyre's reply to Stephen Stich in MacIntyre, 2006f: 204.

skeptics could not avoid some sort of commitment to truth altogether (MacIntyre, 2006b: 48),¹⁶ being it belief, acceptance, or their claims about things seeming to be true (let alone the traditional commitment of skeptics to search for truth). This approach seems to suggest that the precepts of natural law should be recognized even by those who think of themselves as standing outside of traditions.

Nevertheless, it is the case that certain traditions have more explicit and developed accounts of natural law than others. They express the precepts that we need to observe in order to conduct meaningful and sustainable shared enquiry better. Therefore, the implicit commitment of the other traditions might count in favour of these traditions with more developed accounts. MacIntyre writes ‘when the adherents of some particular moral standpoint find that their claims concerning the truth of their own beliefs have committed them to find a place for [...] an ethics of enquiry within their moral scheme [...], the question is inescapably posed: how well or how badly can that particular set of beliefs and practices accommodate what an ethics of enquiry requires it to accommodate?’ (MacIntyre, 1999: 6). There could be sets of beliefs and practices, that is, standpoints, which explicit content accommodate these precepts only insufficiently or even contradict these precepts themselves. Such standpoints need to be abandoned in this light. Moreover, if there is a standpoint which is better at accommodating standpoints than our present tradition, we have an excellent reason to accept that new tradition to the degree that our current tradition is incompatible with our previous standpoint, so we also have a reason to leave that tradition behind.

Responding to Joseph Ratzinger’s view that ‘although reason can in principle grasp the natural order of the universe and the moral truths that derive from this order, it cannot by itself make those moral truths ‘fully credible or effectively persuasive’, MacIntyre affirms that ‘once again I have to defend the powers of reason while acknowledging that all rational argument is rooted within and is framed from the perspective of some historical tradition.’ (MacIntyre, 2009a: 333). In the final analysis, it seems that reason is always constituted by some tradition, however, ‘sound practical reasoning invites the assent of every rational agent’ (MacIntyre, 2009a: 334)¹⁷. However, it may fail quite often to ‘elicit the assent of anyone whatsoever’ (MacIntyre, 2009a: 337), because of their misguided manifest beliefs. This idea seems to mean that even if Ratzinger exaggerates the limits of reason in making truths credible and persuasive, we can acknowledge that it is often the case that reason fails at least in achieving the latter goal and providing everyone with reasons that they can appreciate in the light of their more or less consciously recognized standards.

MacIntyre later says that to ‘fail to be persuaded by [the argument that explains what practical rationality requires] is to fail to be open to what reason requires’, and adds ‘that this argument emerges from the life of a particular community or tradition should of itself add nothing to its persuasive force for rational agents (MacIntyre, 2009a: 340). MacIntyre thus acknowledges that the practices of a tradition can help to make it more persuasive. Nevertheless, what exactly is the relationship between practices and natural law? Let us turn to this questioning, now.

Relationship to practices

It is plausible to claim that the most fundamental concept for MacIntyre besides tradition is that of practice (Nicholas, 2012: 85). He calls practice ‘any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized [...], with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended.’ (MacIntyre, 1981/2007: 187). Practices are supposed to have standards internal to them, and by internalizing these standards, we also learn how to distance ourselves from our immediate desires. Without learning that, we would not be able to achieve the

¹⁶ See also the passages concerning the good of truth referenced above.

¹⁷ Here, MacIntyre attributes this view to the Thomistic Aristotelian tradition that he follows.

standards of excellence defined by a given practice. MacIntyre, in turn, defines virtues, at least partly, by using his concept of practice: for a habit or a character trait cannot be a virtue unless it can help us in satisfying the standards of excellence and in achieving the goods internal to practices (MacIntyre, 1981/2007: 191). He takes it that everyone's first initiation into virtues and rules that directs us towards our human goods happens through practices and that without such an initiation, our education remains flawed (cf. 2006d, 2006e, 2013).

Based on this, one could perhaps interpret MacIntyre as suggesting that even if traditions could not avoid acknowledging the authority of the precepts of the natural law, at least implicitly, practices could. After all, most practices are not characterized as enquiries – they do not seem to be the kind of things that would be committed to truth-claims that (as explained before) are the reasons why we can say that traditions are committed to natural law. Practices are practical by definition; they are not necessarily theoretical. So, by avoiding theoretical commitments in general, they could be viewed as avoiding truth-claims, too.

Furthermore, in some of his writings, MacIntyre questions if the problems of morality could not be correctly solved theoretically, only at the level of practice. In one of his papers, he explicitly states that it is 'only at the level of practice that we can become Aristotelians' (MacIntyre, 2013: 27). In that essay, it is quite clear that MacIntyre refers to his concept of natural law as well. He introduces arguments in which he establishes the precepts of natural law among the 'aspects of a practice-based understanding of goods, virtues, and rules', (MacIntyre, 2013: 28). Later on, he states that 'it is only through recognition at the level of practice of our need for the virtues, and through practical experience of how the exercise of the virtues stands to achieve of goods, that [...] Aristotle's philosophical arguments become compelling.' (MacIntyre, 2013: 29). In such passages, the conclusion seems to be that 'the recognition of natural law is a matter of how [...] practices are structured' (MacIntyre, 2006b: 63).

It is only our practice, if it is in good order, that can truly make us understand why MacIntyre's blend of Aristotelianism, and within it, the precepts of the natural law, provide us with the adequate account of morality. This approach could suggest, then, that MacIntyre's account of natural law, being a theoretical construct itself, does not solve the moral problems that it might be expected to solve by itself. It does not provide a moral code, it does not secure agreement, and it does not provide a solution that would be useful in general.

The preceding considerations might also suggest one further problem concerning the relationship between practices and natural law. It is that the natural law is only acknowledged within some practices. Then, if certain people do not participate in any practice, they do not even have to observe the precepts of natural law. They will not recognize these precepts as binding at all. Without a correct initiation into practice, the arguments for natural law are inert, and one raised without being correctly introduced to the practice in good order could avoid ways of acknowledging or observing the precepts in question. So, in this light, we could not say that everyone is committed to upholding the precepts of natural law.

However, interpreting MacIntyre this way is problematic, and conceiving the natural law just this way is a mistake. First of all, it is not the case that one could entirely avoid theoretical commitments. As MacIntyre argues, living our individual life this or that way expresses 'usually implicitly and unreflectively, how [...] it is best for us to live' (MacIntyre, 2009b: 13). How we rank order goods in our activities and what we prefer to do sheds light on what we hold about what is worth doing in our situation.¹⁸ This approach, in itself, is an implicit theoretical commitment of ours, implied by our

¹⁸ One could argue that the weakness of the will sometimes stops us from doing what we would like to do, so our actions do not always express our commitments. However, we could not have weakness of the will if we did not have some preferences to which we are committed.

practice.¹⁹ This theoretical commitment, in turn, means that we are committed to some truths.²⁰ Moreover, as we have seen previously²¹, any commitment to truth commits us by the same token to the precepts of natural law. Hence, even those who did not go themselves through a proper initiation into any practices, cannot avoid this commitment altogether by living a practical and not at all reflective life.

The other problem that was raised previously could be summarized roughly by saying that MacIntyre's account of natural law might not secure an agreement and might be useless in practice. However, this worry seems to be misguided. First of all, as explained before, our commitments to truth and our practices commit us to accept at least implicitly the precepts of natural law. This aspect, in turn, suggests that we can at least find an implicit, even if it still is (explicitly) an unacknowledged agreement between all practices concerning the truth of the precepts of natural law.

Furthermore, even though MacIntyre says that it is only practice that makes Aristotelianism or a theory of natural law compelling, he suggests that practice is still not enough. MacIntyre acknowledges that practices of various communities can be at odds with each other, and they may have (implicit or explicit) views of the natural goods of humans (of the sort that was described before in this essay) that are also at variance with each other. Furthermore, every now-and-then these variances are systematic to the degree that they cannot be easily solved. As MacIntyre states 'But when disagreements turn out to be systematic and irresolvable in the context of immediate deliberation, then the identification of their character, let alone any attempt to resolve them, has to involve a resort to a theoretical enquiry. Practice itself now requires us to engage with theory.' (MacIntyre, 2009b: 19) When disagreements of this sort arise, we quite naturally want to know who is in the right position regarding the practical questions at hand. MacIntyre points out that '[p]ractical reason requires of us when we do encounter systematic and irresolvable disagreement with our point of view, that we do not assume that we are in the right [...]. We have initially no grounds for so judging. [...] We need, therefore, to resort to an enquiry as to what the truth about these matters is, in company with those others who hold opposing views.' (MacIntyre, 2009b: 20). In these cases, where resolving the disagreement is difficult and takes a long time, the participants need to scrutinize their arguments, bring their background assumptions to the light and consider the implications of their positions. This process is going to be more and more theoretical and philosophical after a while. Hence 'philosophy itself comes on the scene in the form of an invitation to provide sufficiently good reasons for advancing these claims.' (MacIntyre, 1999: 4).

These reflections also make it clear how the theory of natural law is of practical relevance. Whenever we face disagreement with others, or some tension within our thoughts and desires, or even when we are in some doubt regarding a belief, we need to enquire others to resolve these issues. The theory of natural law is not only one of the contending parties in such disagreements. It is itself a theory of the way to conduct these enquiries. In general, it offers us a theory on how to act. In particular, it offers a theory on how to act in cases of disagreement. Therefore, there is a practical motivation to observe the precepts of natural law, since they are a way for us to sustainably conduct enquiries to resolve disagreements, tensions and doubts that we have.

Conclusion

¹⁹ A possible objection is that, sometimes, we act in a way that we do not think to be the only best way to act in a particular situation. In that case, it could be argued that we are committed to thinking that ours is at least an acceptable act, it is not one that is of negative value – something that we ought not to perform. This idea means that in this case, we are committed to the permissibility or the neutral value of our actions.

²⁰ MacIntyre says that we are this way committed to a view of human nature as well (cf. MacIntyre, 2009b: 13; 1999: 3–4): if we hold that this and this is the best way for us to act in this and this situation, we are also expressing that it would be so for any human being in the same circumstances. (However, this could be captured differently, e.g. by saying that any agent, rather than any human, in the circumstances of such and such a person should do this and this – therefore the commitment does not necessarily concern human nature, but it does concern the rank ordering of goods and norms by agents like us.)

²¹ See previous remarks on skepticism.

The upshot of the preceding enquiry is that the concept of natural law is relatively independent of the rest of MacIntyre's most essential conceptions. Also, if the arguments presented in this essay are correct, we could justify holding the precepts of natural law even if we were admittedly ignorant of the exact characteristics of human nature, revealed religion, traditions of enquiry, and even if we were not adequately initiated into practice in good order. That said, our knowledge of natural law can be elicited and augmented by these resources, and they could correct our explicit beliefs regarding the nature and the precepts of natural law. Some accounts of these notions and some religious or non-religious traditions or practices might obscure the content of natural law to a certain extent, while others could reveal it more adequately. Therefore, our explicit knowledge of natural law could be influenced by these aspects. Hence, it does matter what tradition and religion we adhere to, what practices we have and what our account of human nature is.

Nevertheless, even if we have misguided accounts, traditions and practices, we may still have a mostly correct manifest belief regarding natural law, and in any case, we have implicit knowledge of its precepts. However, there might be a metaphysical and theological ground of the precepts of natural law. Therefore, learning about these precepts would aid our imperfect and many times only implicit knowledge of natural law. Furthermore, some traditions and practices might help in making the arguments for natural law more compelling. As some traditions and practices might even help in overcoming one's professed ignorance regarding natural law, it is essential to learn from the resources that other traditions might have – and this learning process should be guided by the shared enquiry which norms are the precepts of natural law.

References

MacIntyre, A. (1966). *A Short History of Ethics*. Simon & Schuster. New York.

MacIntyre, A. (1970). *Herbert Marcuse. An Exposition and a Polemic*. Viking Press. New York.

MacIntyre, A. (1981/2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. (3rd ed). University of Notre Dame Press. Notre Dame.

MacIntyre, A. (1994). "How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?" *The Thomist*. 58(2). 171–195.

MacIntyre, A. (1996). "A Partial Response to My Critics. In J. Horton & Mendus, Susan (Eds.). *After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*. (pp. 283–304). Polity Press. Cambridge.

MacIntyre, A. (1999). Moral Pluralism Without Moral Relativism. In Brinkmann, Klaus (Ed.). *The proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*. (pp. 1–8). Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University. Bowling Green.

MacIntyre, A. (2006a). *Ethics and Politics. Selected Essays. Vol. 2*. University of Notre Dame Press. Notre Dame.

MacIntyre, A. (2006b). "Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas". In *Ethics and Politics. Selected Essays. Vol. 2*. (pp. 41–63). University of Notre Dame Press. Notre Dame.

MacIntyre, A. (2006c). "Philosophy Recalled to its Tasks: A Thomistic Reading of Fides et Ratio". In *The Tasks of Philosophy: Selected Essays. Vol. 1* (pp. 179–196).

MacIntyre, A. (2006d). "Rival Aristotles: Aristotle Against Some Modern Aristotelians". In *Ethics and Politics. Selected Essays. Vol. 2*. (pp. 22–40). University of Notre Dame Press. Notre Dame.

- MacIntyre, A. (2006e). “Rival Aristotles: Aristotle Against Some Renaissance Aristotelians”. In *Ethics and Politics. Selected Essays. Vol. 2.* (pp. 3–21). University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- MacIntyre, A. (2006f). “Truth as a Good: A Reflection” In *Fides et Ratio. In The Tasks of Philosophy: Selected Essays. Vol. 1.* (pp. 197–215).
- MacIntyre, A. (2006g). “Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant?” In *Ethics and Politics. Selected Essays. Vol. 2.* (pp. 122–142). University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- MacIntyre, A. (2006h). “Truthfulness and Lies: What is the Problem and What Can We Learn from Mill?” In *Ethics and Politics. Selected Essays. Vol. 2.* (pp. 101–121). University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- MacIntyre, A. (2009a). “From Answers to Questions. A Response to the Responses”. In L. S. Cunningham. (Ed.), *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics.* (pp. 313–351). University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- MacIntyre, A. (2009b). “Intractable Moral Disagreements”. In L. S. Cunningham (Ed.), *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics.* (pp. 1–52). University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative.* Cambridge University Press. Cambridge.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- MacIntyre, A. (2013). “On Having Survived the Academic Moral Philosophy”. In F. O’Rourke (Ed.), *What happened in and to moral philosophy in the twentieth century? Philosophical essays in honor of Alasdair MacIntyre* (pp. 17–34). University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- Nicholas, J. (2012). *Reason, Tradition, and the Good. MacIntyre’s Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory.* University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- Winch, P. (1970). Human Nature. *Royal Institute of Philosophy Supplement. 4.* 1–13.

LA GRAN MORAL

MACINTYRE Y EL CARÁCTER INTEGRADOR DE LA FILOSOFÍA PERENNE

THE GREAT MORAL

MacIntyre and the integrative character of the perennial philosophy

A GRANDE MORAL

MacIntyre e o caráter integrador da filosofia perene

Carlos Andrés Gómez Rodas

(Sociedad Internacional de Estudios macintyreanos)

cgomezrodas@gmail.com

Arjuna Gabriel Castellanos Muñoz

(Institución Educativa La Milagrosa)

acastellanosm@hotmail.com

Tulio Rafael Amaya de Armas

(Facultad de Educación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción)

tamaya@ucsc.cl

Recibido: 16/12/2019

Aprobado: 03/01/2020

RESUMEN

En el mundo académico contemporáneo han venido tomando fuerza, desde hace varias décadas, los temas de la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad, como respuesta de un sector de la comunidad científica a los problemas de la especialización y a la desconexión entre las ciencias. Como todo elemento o aspecto de la realidad, este tema requiere de una debida fundamentación filosófica que se encuentra en el pensamiento clásico. En el presente artículo se intenta mostrar la relación entre la tradición de la filosofía perenne y este fundamento, atendiendo, sobre todo, a la importancia de la mirada holística del fenómeno ético y pretendiendo sustentar que el diálogo entre las ciencias sólo es posible rescatando el paradigma metafísico, legado por los griegos a la civilización occidental y defendido por MacIntyre en su libro *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (University of Cambridge, 2016).

Palabras clave: Alasdair MacIntyre, filosofía perenne, realismo metafísico, aristotelismo, metafísica, ética.

ABSTRACT

For several decades in the contemporary academic world, the issues of interdisciplinarity and transdisciplinarity have been taking hold. This as a response of a sector of the scientific community to the problems of specialization and disconnection between sciences. Like any element or aspect of reality, this subject requires a proper philosophical foundation found in classical thinking. This article attempts to show the relationship between the tradition of perennial philosophy and this foundation. This is done by paying attention, above all, to the importance of the holistic view of ethical phenomena and trying to support the idea that the dialogue between the sciences is only possible by rescuing the metaphysical paradigm bequeathed by the Greeks to Western civilization and defended by MacIntyre in his book *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (University of Cambridge, 2016).

Keywords: Alasdair MacIntyre, perennial philosophy, metaphysical realism, aristotelianism, metaphysics, ethics.

RESUMO

Há várias décadas, vêm tomando força no mundo acadêmico temas interdisciplinares e transdisciplinares, como resposta de um setor da comunidade científica aos problemas de especialização e de desconexão entre as ciências. Como todo elemento e aspecto da realidade, esse tema requer a devida fundamentação filosófica que se encontra no pensamento clássico. Neste artigo, procura-se mostrar a relação entre a tradição da filosofia perene e essa fundamentação, atendendo acima de tudo à importância da visão holística do fenômeno ético e pretendendo sustentar que o diálogo entre as ciências somente é possível resgatando o paradigma metafísico legado pelos gregos e pela civilização ocidental e defendido por MacIntyre em seu livro *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (University of Cambridge, 2016).

Palavras chave: Alasdair MacIntyre, filosofia perene, realismo metafísico, aristotelismo, metafísica, ética.

1. Introducción

Cuando una persona no familiarizada con el discurso filosófico, ni perteneciente a los ambientes y círculos académicos propios de la Filosofía, se pregunta por el rol de los filósofos en la actualidad, no le queda muy claro en qué consiste dado que todas las ciencias de las que oye hablar y que, seguramente, ha estudiado en algún grado —que va de la información general hasta el doctorado y el posdoctorado—, tienen claramente delimitado su objeto de estudio material y formal, incluso, las ciencias humanas — que en este mundo tecnificado y hasta “tecnófilo”— siguen apareciendo como las ciencias en muchos contextos. La filosofía, sin embargo, aparece, casi siempre, como una disciplina que habla de todo sin tener identificado cuál es ese aspecto o esa área de lo real que la ocupa.

Según Gay Bochaca (2004), un error que pone en riesgo la actividad filosófica en esta fase de la Modernidad es el cientificismo, para el cual sólo son válidas las formas de conocimiento propias de las ciencias positivas, ubicando en el área de lo meramente imaginativo, tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético, postura que fue representada históricamente por el positivismo y el neopositivismo, para los que las afirmaciones de la metafísica carecían de sentido. Es a esta metafísica a la que Aristóteles llama filosofía primera o primitiva (πρώτη φιλοσοφία), pues el concepto no es, propiamente, de origen aristotélico.

Respecto a lo anterior, el filósofo de la ciencia Evandro Agazzi, en su primer libro, *Temas y problemas de filosofía de la física*, publicado en italiano, en 1969, ya diagnosticaba esta problemática y definía,

en el primer capítulo, las bases de lo que se constituiría en su respuesta a este paradigma científicista, dejando ver así, sus marcadas influencias griegas llamativas, sobre todo, por darse en un filósofo cuyos intereses han estado en el plano de las ciencias llamadas físico-matemáticas o exactas, concepto que, implícitamente, se problematiza aquí:

En los orígenes de la civilización occidental —es decir en el seno de la cultura de la Grecia clásica— la ciencia y la filosofía constituían un solo cuerpo. Ello no significa, según algunos parecen interpretar ingenuamente, que los grandes genios de aquella edad dichosa eran capaces de dominar a la vez los *dos* campos, sino que *una sola* forma de saber, la filosofía, abarcaba también el *contenido* de lo que hoy llamamos ciencia, y además se reservaba en exclusiva el propio nombre de “ciencia”. La física y la matemática no se consideraban formas de saber científico que se pudieran clasificar al lado de la filosofía, sino como *partes* de la misma. Se encontraban subordinadas jerárquicamente a las partes más nobles, es decir a la filosofía primera o metafísica (que estudia el ser en cuanto tal, desde el punto de vista más general), y eran consideradas filosofías segundas (que estudian géneros particulares del ser). Esta es cuando menos la esencia de la doctrina aristotélica que se conservó inalterable en sus fundamentos hasta el Renacimiento (Agazzi, 1978: 23).

No muy lejos de esta aproximación se encuentra Alasdair MacIntyre, quien advierte acerca del grave error moderno de entender las distintas ciencias humanas como universos aislados que no mantienen ninguna relación, lo cual no permitiría nunca la aproximación holística a la realidad, sino que se tengan exclusivamente perspectivas, no sólo diferentes y lejanas, sino incluso contradictorias. A esta forma errada de entender a las que, en el lenguaje aristotélico, son “filosofías segundas”, MacIntyre (2017) opone precisamente la visión holística e integradora del Estagirita.

Partiendo de la tesis según la cual las intuiciones de MacIntyre en relación con la importancia de la ética clásica, en vistas a dilucidar y resolver los grandes problemas de la filosofía moral moderna, hunden sus raíces en una reflexión sobre el concepto mismo de filosofía (MacIntyre, 1992). En lo sucesivo de este primer momento del artículo, se desarrollará un análisis etimológico de los conceptos de filosofía (Φιλοσοφία) y filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία), indagando en torno a su significado primigenio, con base en los testimonios escritos que se conservan hasta ahora y, manteniendo a lo largo de este recorrido, una cercanía con los clásicos griegos, particularmente, con autores como Pitágoras y Heródoto para el concepto de filósofo y filosofar, y con Aristóteles, quien propiamente es el que usa la expresión “filosofía primera” en su *Metafísica*, base de los planteamientos éticos expuestos en sus clásicos *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, *Gran Moral* y *Política*. Por otro lado, se intentará mostrar cómo estos conceptos originales se encuentran presentes, explícita e implícitamente en el último trabajo de MacIntyre, fuente principal del presente artículo: *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (University of Cambridge, 2016) que aquí se aborda en su traducción castellana *Ética en los conflictos de la Modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa* (RIALP, 2017).

2. Filosofía (Φιλοσοφία) y filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία).

Los orígenes del sustantivo “filósofo” (φιλοσοφός) y del verbo “filosofar” (φιλοσοφείν) son más fácilmente rastreables que los del sustantivo “filosofía” (φιλοσοφία), sobre el que todavía existen discusiones entre filólogos, historiadores y, obviamente, filósofos. La primera de las palabras mencionadas, referida al hombre o al conjunto de hombres que desean contemplar y conocer la realidad sin buscar con ello ninguna utilidad material se encuentra, según el testimonio de Cicerón, en Pitágoras, quien al ser preguntado por León cuál era su arte, “respondió que no conocía ningún arte en particular, sino que él era un filósofo” (Cicerón, 2005).

En cuanto al verbo “filosofar”, que algunos traducen por “deseo de saber o conocer” (φιλοσοφείν), es posible identificar su origen en los *Libros de la Historia* de Heródoto, en donde se dice que Cresos, rey de Lidia, elogió a Solón —su huésped— diciéndole: “ya que por tu anhelo de conocimientos y de ver mundo has visitado muchos países; por ello me ha asaltado ahora el deseo de preguntarte si ya has visto al hombre más dichoso del mundo”. (Heródoto, 1992).

No obstante, las divergencias que puedan existir todavía acerca de los orígenes y el primer testimonio escrito de la palabra filosofía, el presente trabajo se suscribe a la opinión de Cordero (2009), quien afirma:

Respecto del término “filosofía”, el pasaje más antiguo que lo atestigua es bastante tardío. Se trata de un texto anónimo titulado *Tratado de medicina antigua* (¡ya *antigua!*), escrito hacia 440 a.C., pero el contexto en el cual la palabra aparece sugiere que ya formaba parte del acervo cultural de la época. Seguramente debió figurar en textos anteriores, hoy perdidos. En ese tratado (cap. XX) se dice que “hoy” la medicina “moderna” se orienta hacia la *filosofía*, porque un médico debe ser capaz de responder también la cuestión “¿qué es el hombre?”, que va más allá del ámbito de la medicina. Y se supone que tanto el autor del tratado como sus lectores sabían ya qué quería decir entonces “filosofía”; no lo estaban aprendiendo recién en 440 (p. 35).

La referencia de Cordero permite conectar el sentido del concepto de Filosofía en términos generales —que según su análisis formaba parte del acervo cultural de la época— con la noción aristotélica de filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία), pues según el *Tratado de medicina antigua*, el profesional o —en un lenguaje más moderno—, científico, que se encarga de preservar y recuperar la salud del cuerpo humano cuando se ha perdido, se encuentra, en su quehacer particular, con preguntas que exceden a su ciencia específica y lo llevan a la contemplación de una realidad mayor que la del cuerpo, a saberse, la naturaleza humana, o sea, el hombre en todo lo que su ser contiene, y no sólo su dimensión corporal o física. He ahí la orientación *filosófica* de la medicina que el texto en mención describe. Por otro lado, la misma tendencia natural de esa orientación o tendencia *filosófica* avanza allende las fronteras de esa pregunta por el hombre, encumbrándose hacia la cuestión misma del ser (το ον), esto es hacia la pregunta fundamental del entendimiento humano por la causa de que todo lo que existe sea, pregunta cuyo sentido Alfred North Whitehead intentó expresar en lengua inglesa con las palabras “*what is it all about?*” (1937:178), o sea, “¿qué hay sobre todo esto?”.

Es precisamente este sentido que Aristóteles da a la metafísica, o filosofía primera, como ciencia de lo que es en tanto que algo que es, que no es diferente de la ontología, como una distinción más bien moderna ha querido señalar, ocasionando una gravísima confusión que hasta hoy acompaña a muchos estudiosos de la filosofía. En el Libro IV de la *Metafísica*, el Estagirita afirma:

Hay una ciencia que estudia lo que es, en cuanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras <ciencias>, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma. Y, ciertamente, si también buscaban estos principios quienes buscaban los elementos de las cosas que son, también los elementos tenían que ser necesariamente elementos de lo que es, no accidentalmente, sino en tanto que algo que es. De ahí que también nosotros hayamos de alcanzar las causas primeras de lo que es, en tanto que algo que es. (Aristóteles, 1994: 23-30)

Así pues, según el planteamiento aristotélico, existe una ciencia de lo que es en tanto que algo que es, cuya importancia y dignidad es superior a las ciencias particulares, pero, además, cuya existencia resulta de primerísima importancia a la hora de fundamentar el estudio de esas mismas ciencias, pues su causa final sigue siendo el φιλοσοφείν como “deseo de saber” y, también, porque el dinamismo natural del conocimiento que pretenden adquirir tiene el carácter de la φιλοσοφία que, de la más mínima partícula de la materia, recorre por la vía de las causas un camino que conduce al entendimiento humano, a la πρώτη φιλοσοφία, a la que muchos expertos en la obra de Aristóteles, identifican, sin más, con la ciencia del ὄν ἢ ὄν, (ontología) y con la θεολογική (teología). Mostrando las raíces aristotélicas de su pensamiento, Santo Tomás de Aquino ofreció una síntesis magistral de esta idea cuando sentenció, en la *Suma de Teología*: “Es preciso que todo lo sometido a cambio y posibilidad sea reducido a algún primer principio inmutable y absolutamente necesario” (De Aquino, 2001).

En *Ética en los conflictos de la Modernidad* (en adelante, *ECM*), MacIntyre distingue la moral de la “Moral”, sugiriendo que, mientras aquella reúne todas las tradiciones morales existentes que pasan por

el lente evaluador de la ética o filosofía moral —encargada de juzgar los cánones morales existentes con base en la razón práctica y en criterios metaéticos—, la “Moral” es, más precisamente:

...el peculiar sistema moral que es característico de la primera y la más tardía Modernidad capitalista. La Moral, que ha prosperado y todavía prospera en Europa Central y Occidental, en Norteamérica, y en otras partes de la Tierra que los habitantes de las anteriores han colonizado desde los primeros años del siglo dieciocho hasta el veinte (pp. 113-114).

Lo más interesante de esta distinción, entre todos los aspectos sugerentes que contiene, es que la Moral pareciera ser un *totus* que, no sólo reemplaza a la moral en el sentido que ya se explicó, sino también a la filosofía misma, de acuerdo al concepto clásico que se desarrolló líneas arriba. Esto queda mucho más claro cuando MacIntyre explica que la primera característica destacada de la Moral radica en que “es presentada por sus partidarios como una doctrina secular y un modo práctico que no permite recurrir a algo que esté más allá de ella, apelando a mandamientos reales o supuestos de procedencia divina” (2017: 114) y este último aspecto es, precisamente, lo más contrario al espíritu verdaderamente filosófico, que busca cimentarlo todo en la realidad y no en los sentimientos, la conciencia, los valores, los ideales o los modelos arbitrariamente propuestos (Pieper, 1974). Lejos de ser la Moral un sistema cimentado en ideas filosóficas pareciera ser, más bien, una ideología que censura a la filosofía misma y le impide realizarse y desplegarse según su naturaleza, no sólo porque niega la existencia del primer principio inmutable y absolutamente necesario del que hablaba Santo Tomás en la cita antes referida, sino, además, porque amenaza al filósofo con castigarlo si cede a su esencial deseo de teorizar y saber cómo son y están realmente las cosas, pues eso podría contrariar la particular visión de la Moral y los intereses de quienes la detentan.

Si se vuelve a enfocar la atención en el concepto de filósofo como hombre o conjunto de hombres que desean contemplar y conocer la realidad sin buscar con ello ninguna utilidad material, la oposición de la Moral a este carácter se hace muchísimo más evidente porque, en dicho sistema de cosas, la utilidad material de algunas élites se pone por encima de la contemplación, el conocimiento y el bien, reeditándose así la sofística, que Sócrates con la mayéutica y, luego Platón con la Academia, intentaron superar mediante el ejercicio serio y riguroso de la Filosofía hasta el punto de sacrificar cualquier otro interés, lo cual les hace modelos del genuino filósofo, sobre todo al primero de ellos, quien dio su propia vida por negarse a someter las conquistas de su razón al poder del Estado o a los mezquinos e utilitarios fines de un despreciable contubernio entre oligarcas y demagogos.

Al describir la tercera gran característica de la Moral, MacIntyre (2017) señala:

Merece la pena recalcar que en el periodo en el que la Moral se convierte en la moral dominante, los conceptos de egoísmo y altruismo pasan a ocupar un lugar más nuclear en los debates de los filósofos morales, y que después de eso, cuando los biólogos del siglo veinte que identifican la moral con la Moral tratan de explicar el surgimiento de la moral en términos evolutivos, identifican el problema de explicar el surgimiento de la moral con el de explicar el surgimiento del altruismo. Se trata de un supuesto de los profesionales de la Moral: que actuar por el bien de otros como dicta la Moral a menudo se traducirá en actuar en contra de los propios intereses y deseos (p. 114).

La oposición aquí implícita entre el bien individual y el bien público tiene como base el mismo abandono del carácter filosófico de la ética, que permite encontrar la íntima conexión entre la virtud personal y la virtud política, entre la excelencia moral de la persona concreta y el recto desarrollo de los asuntos cívicos, como bien ha señalado el filósofo español Alejandro Llano Cifuentes —a quien podría considerarse uno de los mayores representantes del nearistolismo en el mundo de habla hispana— al exponer su célebre propuesta del “humanismo cívico” (2015). Contrario a perspectivas que plantean falsas dicotomías debido a su mirada antimetafísica de la realidad, Aristóteles es sumamente preciso a la hora de presentar la relación entre ética y política como un *continuum* en la *Ética Nicomáquea*.

Las que hoy se llaman en las universidades, y en los diversos espacios culturales, Ciencias Políticas, Jurisprudencia o Derecho, Antropología, Sociología, Arte etc. no son más que ramas de la filosofía desarrolladas, si se atiende a la tradición, a saberse respectivamente, filosofía política, filosofía del

derecho o iusfilosofía, antropología filosófica —también esta se ocupa de la dimensión social del hombre, estudio que se distingue de la moderna sociología, cuyos orígenes se remontan al positivismo con una fortísima carga ideológica, relativista e inmanentista— y filosofía del arte o, por lo menos, no pueden estudiarse bien si no se atiende a los fundamentos que les proporciona la filosofía cuando se enfoca en esos aspectos particulares de lo real. El desprecio contemporáneo por la filosofía es simple y llanamente una consecuencia de su reducción a una disciplina más, que no es base para cualquier conocimiento, esto se debe precisamente a la renuncia de una inmensa porción de la filosofía académica a la metafísica, o filosofía primera que, permitiendo descubrir las profundas raíces de cualquier saber atinente a las filosofías segundas, les muestra su íntima conexión, camino por el cual se abren a la dimensión estrictamente teológica e, incluso, a la teología dogmática o sobrenatural (MacIntyre, 2012).

Al cerrar este primer apartado se quiere enfatizar en la importancia de comprender las etimologías y los usos originales de los conceptos de filosofía, filósofo y filosofar en vistas a la comprensión real de la tarea filosófica y del absurdo que puede implicar hablar —como tanto se hace hoy entre los “expertos”— de filosofía sin metafísica, incluso, de una ciencia sin filosofía, como si fuese posible separar tajantemente el afán científico de su carácter filosófico y el método mismo de las ciencias de sus presupuestos en la filosofía primera, cuando es claro que para el hombre griego, ni siquiera estaba tematizada su diferencia como universos separados (Agazzi, 1978), sino que más bien, se consideraba a las que hoy se llaman ciencias como filosofías segundas, jerárquicamente inferiores a la filosofía primera, ciencia de lo que es en cuanto que algo que es. Este asunto resulta de obligada comprensión para abordar la obra de MacIntyre, pero de modo especial, su último gran trabajo escrito del que el presente ensayo se ocupa, y en el que la mirada metafísica —y por tanto holística— del Estagirita se encuentra como cimiento inherente a todo el planteamiento macintyreano acerca de la ética en los conflictos de la Modernidad.

3. La pérdida de la concepción metafísica del mundo.

Con base en las conquistas de la filosofía griega, la ciencia medieval logró avanzar hasta construir todo un sistema de conocimientos conectados entre sí y regidos por la teología como conocimiento supremo, unificador e integrador que concluía en lo universal después de estudiar las particularidades y accidentes de todo lo que es, desde las ciencias naturales hasta las que, hoy en día, son llamadas Ciencias Sociales, pero que en ese entonces se llamaban ciencias profanas. En segundo lugar, después de la teología, venía la filosofía primera. El programa de formación de la universidad medieval expresa con claridad esta concepción cimentada en una cosmovisión en la que se vinculan armónicamente la metafísica griega y la revelación cristiana. Es más, el mismo nombre de *universitas* manifiesta la misma idea de generalidad o universalidad, pues en ella se enseña el universo de todas las ciencias, ascendiendo de lo particular a lo general hasta encontrar las causas primeras de todo lo que es y, así, comprender mejor su naturaleza:

El currículo de un estudiante medieval comenzaba con un ciclo de formación común para todos ellos llamado: “artes liberales”, que estaba conformado por dos etapas sucesivas: el *trivium* y el *quadrivium*. En el *trivium* se enseñaban las artes del pensamiento y la comunicación: lógica, retórica y dialéctica. En el *quadrivium* se enseñaban las artes de la armonía del universo: aritmética, geometría, música y astronomía.

Una vez que el estudiante había cursado estas asignaturas, se consideraba que estaba a la altura de la cultura de su tiempo y podía iniciar una especialización. Existían tres especializaciones posibles: la medicina para la salud del cuerpo, la teología para la salud del alma y el derecho para la salud del Estado (Buitrago, 2017: 200).

Sin embargo con la crisis de la Primera Escolástica y la llegada del nominalismo, a comienzos del siglo XIV este paradigma clásico del conocimiento científico, sustentado en la aceptación axiomática de la capacidad humana de abstraer la naturaleza de todo aquello que es, se fue resquebrajando hasta casi desaparecer, siendo reemplazado por una visión del mundo y de las ciencias que inspiró toda la filosofía moderna que de ellas se ha ocupado.

Un punto de ruptura importante es el Renacimiento, cuando con el despertar de un interés muy patente por la naturaleza, “autores como el Cusano, Telesio, Bruno y Campanella proponen filosofías capaces de interpretar la naturaleza ‘de acuerdo con los principios de la misma’ sin recurrir a principios universales de metafísica” (Agazzi, 1978: 28). Luego de comentar la importancia que tuvo el descubrimiento de la configuración real de la Tierra en el menoscabo de la ciencia aristotélica y la cosmovisión que de ella provenía.

La concepción de una mente racional ordenadora, que la Escolástica identificó con el entendimiento divino, también entró en crisis con el pensamiento de Giordano Bruno, pues mientras los escolásticos y, fundamentalmente Santo Tomás de Aquino, habían conectado las vías aristotélicas para llegar a la causa primera con la teología católica —afirmando la posibilidad de conocer al creador cuya ley eterna dirigía todo lo existente—, Bruno admitía que hay una “mente sobre las cosas”, de la que deriva todo lo demás, pero que permanece desconocida para el entendimiento humano. Todo el universo es efecto de este primer principio, pero no se puede remontar al conocimiento de la causa partiendo del conocimiento de los efectos, así como no se puede llegar al conocimiento del escultor por el conocimiento de la estatua que ha esculpido. Este principio no es otro que el Uno de Plotino revisado por un renacentista.

Así como en Plotino (1998) el entendimiento deriva del supremo Principio, Bruno (2018) habla de un Entendimiento universal, pero lo entiende de modo marcadamente inmanentista, como *mente de las cosas* o, precisamente, como facultad del alma universal de donde surgen todas las formas inmanentes a la materia y que constituyen con ella un todo invisible. Las formas son la estructura dinámica de la materia “que van y vienen, cesan y se renuevan”, justamente porque todo está animado, todo está vivo. El alma del mundo está presente en cada cosa, y en el alma está presente el entendimiento universal, fuente perenne de formas que se renuevan continuamente.

No obstante la importancia de Bruno y muchos otros, el nombre que sobresale en esta revolución sigue siendo el de Galileo, cuyo planteamiento central no es el perfeccionamiento del método experimental hasta sus más altos niveles, ni el recurso a un componente matemático para alcanzar una metodología científica más efectiva, sino más bien, una nueva idea de la ciencia en la que se dejaba de lado la indagación por la naturaleza de las cosas, que había sido el acicate esencial de toda búsqueda filosófica desde sus orígenes en el pensamiento griego. El mayor ejemplo de esta indagación y de este empeño fue Sócrates, específicamente en lo que se refiere a su desinterés por los entes naturales en cuanto no proporcionaran las βέβαια ουσία o entidades estables (*Crátilo*), lo cual denotaba un claro desprecio por lo particular y un deseo marcado de encontrar lo general, esto es, de dar, en palabras de Aristóteles, con “los primeros principios y las causas” (1994).

Tal vez, en la perspectiva general de la comunidad científica de entonces, la postura de Galileo pudo entenderse sencillamente como un simple desplazamiento del proyecto de conocer la verdad de la naturaleza al simple dominio utilitario de sus leyes. Agazzi (1978) logra ver los alcances reales de esta nueva y revolucionaria forma de entender las ciencias y su método:

No transcurrió mucho tiempo hasta que se vio claramente que en realidad había nacido un nuevo enfoque en la investigación científica de la naturaleza, y este enfoque ha sido posteriormente característico de la ciencia moderna, por oposición al empleado por la ciencia en el sentido clásico o filosofía (p. 29).

El nuevo paradigma científico que comienza con Galileo explica el sistema filosófico cartesiano y el mecanicismo que le es inherente, así como las bases del pensamiento kantiano, para el cual el modelo de cientificidad no venía ya dado por la filosofía primera, sino más bien, por la matemática y la física. En este sentido el filósofo alemán afirma, en un desprecio categórico por la metafísica clásica: “Únicamente de esta forma ha alcanzado la ciencia natural el camino seguro de la ciencia, después de tantos años de no haber sido más que un mero andar a tientas” (Kant, 2006).

Este es en buena medida el contexto que da base a la nueva situación en que queda la tradición aristotélico-tomista, y que MacIntyre complementa en el capítulo IV de *ECM* cuando intenta ofrecer

claves para los actuales debates en clave tomista. Si bien el filósofo escocés resalta las posibilidades del tomismo en la actualidad, no ignora las complicaciones de una situación en que la concepción metafísica del mundo ha sido reemplazada por el discurso racionalista moderno, que deconstruye —cuando no destruye— toda la tradición perenne del realismo aristotélico:

Lo que Tomás de Aquino aporta es un replanteamiento radical del aristotelismo, con una versión que, siendo teísta, acercó de un modo distinto el original aristotélico a sus contemporáneos. Tras él la labor de elucidación y crítica continuó a lo largo de periodos en los que el tomismo ha tenido que afrontar objeciones y problemas planteados sucesivamente por la nueva comprensión de la ley y la moral que encuentra expresión en la creación del Estado moderno, por la nueva ciencia natural anti-aristotélica, por la Ilustración, y por la filosofía post-kantiana. Lo que tenemos ahora es, según aduce el aristotelismo tomista, la mejor exposición de la teoría hasta la fecha, juzgada en virtud de los mejores criterios de verdad y justificación racional con los que hemos dado, una exposición protagonizada por una serie de autores que han sido capaces de dar adecuada réplica a las principales objeciones que se han presentado en contra (p. 197).

Podría llamarse “autonomismo” a este proceso de emancipación de las ciencias, o sea, a su desvinculación del saber filosófico que, de acuerdo con una metafísica realista, tiene superioridad jerárquica y primacía sobre ellas. Como consecuencia de esta concepción autonomista en la que las ciencias, llamadas antes filosofías segundas, definían sus propios métodos y criterios al margen de la filosofía primera, se dio un conflicto entre las mismas ciencias que buscaron —y todavía buscan— ocupar cada cual el trono vacío de la filosofía primera, por lo que no son pocos los científicos que intentan interpretar el mundo en una clave propia de la física o de la química con las categorías propias de estas ciencias, e incluso explicar asuntos de índole metafísica acudiendo exclusivamente a criterios y conceptos de las ciencias naturales, como es el caso de los biólogos.

No es algo distinto lo que ocurre con el expresivismo o emotivismo moral al que alude MacIntyre, pues en el fondo dicha corriente de pensamiento moral pone los sentimientos y las emociones por encima del entendimiento práctico, lo cual terminaría en formas de biologismo y psicologismo que no sólo constituyen una manifiesta petición de principio —al sostener sin lograr demostrar que son las emociones las que explican los juicios morales—, sino que también contradicen innumerables casos de la Historia en que personas concretas han actuado en contra de sus emociones para obrar de acuerdo con cánones morales que consideran dignos de ser venerados. MacIntyre (2017) presenta un obstáculo inicial a esta teoría de la acción moral:

Una primera objeción, además obvia, a esta teoría emotivista sobre “lo bueno” y otras expresiones evaluativas es que entra en conflicto con algunos de nuestros usos lingüísticos habituales de “verdadero” y “hecho”, como cuando afirmamos que “es un hecho que es malo gozar de la desgracia ajena”, o cuando respondemos a la afirmación que alguien ha hecho sobre que el crecimiento del desempleo es malo diciendo que “lo que acabas de decir es cierto”. ¿Qué dirían los emotivistas de esto? (p. 27).

Sucede esto en casos como el de San Maximiliano María Kolbe, clérigo franciscano de origen polaco quien ofreció su vida en Auschwitz por salvar la de un sargento del ejército polaco que había intentado escapar y fue condenado a la ejecución. Si bien el emotivista podría objetar que San Maximiliano condenaba la ejecución del sargento porque le hacía sufrir, resultaría más que absurdo afirmar que pidió a las SS que lo ejecutaran a él a cambio del militar —que tenía esposa e hijos— porque con ello expresaba un deseo de ser asesinado por inanición o por medio de la inyección letal que finalmente lo mató. Por lo menos, en honor a la verdad, el emotivista debería considerar que su planteamiento se resquebraja con los muchos casos de sacrificio de la *voluntas ut natura* —acto de la voluntad que sigue a juicios de tipo intelectual, es decir, los que no suponen un proceso discursivo del cual sean su conclusión— en bien de la *voluntas ut ratio* —acto de la voluntad cuando la operación de la razón es comparativa—y el gran ejemplo histórico sería el de Jesucristo, quien, encontrándose en la cima del dolor y la angustia, exclamó: “Padre, si quieres aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya” (Lucas 22:42). El teólogo alemán Karl Adam (1973) explica esta diferencia para el caso puntual de la Pasión de Cristo, paradigma de sacrificio del que la muerte de San Maximiliano es una gran analogía:

Las fuerzas de la tierra, como bestias feroces desgarraron su cuerpo, y el temor y la angustia penetraron hasta la región sensible de su alma procurando confundir y desalentar su apetito natural (*voluntas ut natura*).

Se desencadenaron sin freno para conturbarlo, mas no lograron penetrar hasta lo más íntimo de su ser, hasta la región donde su espíritu y su voluntad racional (*voluntas ut ratio*) ejerce su dominio. Y por más conturbada que se quedara de angustia y dolor, sin poder adelantar a no ser con tanteos y como en la oscuridad, esa voluntad persevera inquebrantable en su obediencia al Padre. Hay en ella una “impecabilidad”, una firmeza incommovible como no las tuvo jamás voluntad humana alguna (p. 256).

Por otra parte, aun cuando se acepta con MacIntyre que la cultura moderna es emotivista y que dicho emotivismo está opacando y frustrando el trabajo serio de los filósofos morales que aún quedan, hay que distinguir el ser del deber —sin oponerlos— y estos del acontecer, o sea, el hecho de que el emotivismo campee a sus anchas no significa que su planteamiento central sea correcto, pues a parte de las objeciones que presenta MacIntyre y que aquí se ofrecen, podría responderse al emotivista, recordando primero las palabras de Nietzsche, para quien la postura emotivista quedaría reducida a una interpretación, según lo que él mismo dijo de su famosa máxima:

Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno “sólo hay hechos”, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* “en sí”: quizás sea un absurdo querer algo así. “Todo es subjetivo”, decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el “sujeto” no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. — ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis (Nietzsche, 2008).

En el caso de la gran máxima de los emotivistas o expresivistas, habría que contestarles, no sin sorna: ¿Es eso una emoción un razonamiento? Y si es sólo una emoción ¿Por qué pretender imponerla por encima de las de otros? El emotivismo de la Moral representa el fin de la filosofía moral y de la moral misma, pues es el correlato volitivo del relativismo gnoseológico que no puede fundamentar ningún juicio moral, conduciendo así al relativismo axiológico. Si se toma en cuenta que el emotivismo es consecuencia del orgullo propio de un hombre educado bajo los dogmas derivados del principio kantiano de autonomía, pero en una velocidad que deja atrás el racionalismo y desemboca en el irracionalismo, puede concluirse con el magistral escolio del pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila (2005): “El relativismo axiológico no es teoría de la razón, sino ideología del orgullo. Que nada prevalezca sobre nosotros” (p. 122).

Al imponerse el relativismo y el emotivismo, que dejan de lado cualquier posición que intente fundamentarse en la razón arguyendo que ésta es violenta —incluso considerando que toda afirmación explícita, lógica, secuencial y coherentemente argumentada es una imposición, una ofensa, un ultraje (Figari, 1998)—, desaparece la metafísica —muerta para muchos de los que se dedican al estudio de este asunto fundamental— y por consiguiente, las distintas ramas de la filosofía hacen su propio camino sin conexión alguna con las demás, como si la realidad a la que se aproximan fuera totalmente distinta y como si los conocimientos adquiridos por otras ramas no aportaran absolutamente nada a sus propias indagaciones.

Así pues, se considera mayoritariamente que la filosofía política debe prescindir de la ética, convirtiéndose en una mera historia de las ideas políticas; a su vez se afirma que la ética debe dejar a un lado cualquier consideración antropológica, reduciéndose al estudio de las teorías morales, y se predica que la antropología no se sustenta en ninguna naturaleza estable e inalterable del hombre, sino que responde a prácticas y costumbres culturales, quedando como mera sociología —que por lo demás, en las facultades de Derecho está reemplazando, mediante la asignatura llamada Sociología Jurídica, a una genuina filosofía del derecho—, razón por la cual en los estudios académicos de antropología existe una lamentable ausencia de fundamentación filosófica que conduce a celos y desprecios por parte de los antropólogos hacia los filósofos, y de estos hacia aquellos, ocurriendo lo mismo con otras disciplinas que continúan su camino sin encontrarse y, tal vez por eso, sin llegar ninguna parte, pero lo que es peor, alimentando el emotivismo y el orgullo en los estudiantes que son cada vez menos capaces de cuestionar sus propias ideas y son mucho menos tolerantes a la objeción, la crítica o la pregunta. La generación de los llamados *centennials* y los T (tecnológicos o táctiles) presenta síntomas

de marcada debilidad y en ellos el emotivismo raya con lo patológico y ocasiona severas enfermedades psicológicas y psiquiátricas, como bien ha mostrado Seligmann (2014). El pensamiento débil con su marcado carácter anti-metafísico parece haber alcanzado su clímax:

Así, hablar de debilidad del pensamiento, de debilidad ontológica, es hablar también de la debilidad del lenguaje. Es su consecuencia lógica. Si el irracionalismo de Nietzsche, y los vestigios de una praxis sobre la metafísica, como en el paradójico caso de Giovanni Gentile, dan a Vattimo un lugar entre los *finiilustrados*, esto no es difícil de verificar cuando se ve su armonía —aunque desde otra perspectiva— con Karl Popper y su “pobreza para conocer”. Y si hay *pensiero debole*, entonces hay una consecuente adhesión débil, una débil coherencia, y así en adelante. Vattimo, pues, forma parte de ese grupo de escépticos del conocimiento y de la verdad; en su caso, como ya he dicho, con sus notas particulares, con sus accidentes, pero con el mismo núcleo. Lenguaje anticoercitivo, pensamiento moral y lenguaje débil, y “corrección política”, son todas manifestaciones del escepticismo y relativismo que hoy está presente en la anticultura (Figari, 1998: 22).

Si bien, para gusto de los realistas éticos duros —como quienes aquí escriben—, la particular mirada de MacIntyre en torno a los principales tópicos de la ética tiene demasiados acercamientos con corrientes como el comunitarismo, lo cierto es que el núcleo de su planteamiento es rico y desafiante, pues demuestra que los conflictos de la Modernidad no se resolverán con una ética cualquiera o con cualquier propuesta que se ponga el adjetivo de “ética”, sino con aquella que tenga una raigambre metafísica cierta. Esto trasciende el ámbito de la filosofía moral y exige una consideración sobre el estado actual filosofía misma y un examen de conciencia general sobre la fidelidad del actual ejercicio filosófico académico con el espíritu en el que surgió este concepto y que inspiró al filósofo y al filosofar.

4. Aproximación metafísica y Ciencias Sociales.

Una de las temáticas que con más interés se ha estudiado y desarrollado en el contexto contemporáneo del panorama científico, es el de la interdisciplinariedad, entendida como la cooperación de varias ciencias o disciplinas en vistas a la comprensión de un determinado objeto de estudio. Tal preocupación por este diálogo de saberes surge como reacción a las dificultades que ha dejado una cierta comprensión de la especialización, la cual si bien es inherente a un trabajo científico *riguroso y objetivo* (Agazzi, 2000), al ser mal entendida o mal aplicada, puede llevar a un solipsismo de las ciencias que las aleja unas de otras e impide un conocimiento integrador de la realidad, así como a la formación de profesionales e investigadores de distintas áreas que son incapaces de trabajar sinérgicamente con colegas de otros campos del conocimiento. Se pierde así la amplitud del océano en nombre de la profundidad, pero ¿será verdaderamente profunda esa opción?

En las líneas que siguen se pretende explorar la relación entre la interdisciplinariedad contemporánea y la metafísica en la obra de Aristóteles, intentando evidenciar que finalmente, el fundamento de tal diálogo entre las Ciencias Sociales sólo puede sostenerse y justificarse a partir de una concepción metafísica del mundo —cuyo gran hito o paradigma es la teoría platónica de las ideas— que permite una visión unitaria del conocimiento, en lo que se revela el carácter sinóptico de la metafísica clásica, pues ésta no sólo permite ir ascendiendo en los grados de conocimiento desde lo más incierto y múltiple hasta lo más verdadero y uno, sino que por otro lado, ofrece la posibilidad importantísima de mostrar las relaciones entre los diversos saberes facilitando su visión conjunta:

Hemos de establecer si corresponde a una o a diferentes ciencias el estudio de los <principios> llamados axiomas en las matemáticas y el estudio de la entidad. Es, desde luego, evidente que la investigación acerca de aquéllos corresponde también a la misma, es decir, a la del filósofo, ya que pertenecen a todas las cosas que son y no a algún género particular con exclusión de los demás. Y, ciertamente, todos se sirven de ellos: como que son principios de lo que es, en tanto que algo es, y cada género particular es algo que es; no obstante, se sirven de ellos hasta donde le resulta suficiente, es decir, hasta donde se extiende el género acerca del cual llevan a cabo sus demostraciones. Por consiguiente, y puesto que es obvio que tales principios pertenecen a todas las cosas en tanto que cosas que son (esto, en efecto, es lo que tienen de común), su estudio corresponde también al que se ocupa en esclarecer lo que es, en tanto que es. (Aristóteles, 1994: 19-29).

Poner en diálogo los saberes y ubicarlos según el lugar que les corresponde en el gran sistema metafísico que es el conocimiento de la totalidad de lo real, es lo que permite conectarlos descubriendo su lenguaje común, pues finalmente, aunque cada uno tiene su *objeto* u *objetos* muy bien delimitados, las *cosas* a las que se refieren son las mismas, pues hacen parte de la misma realidad. En el capítulo III de *ECM, Moral y Modernidad*, MacIntyre identifica como tercer aspecto sobresaliente de la Moral el solipsismo y la desconexión entre las ciencias confrontándolo con un planteamiento nearistotélico:

Para los exponentes de la Moral, igual que para quienes la ponen en práctica, “lo moral” ha de distinguirse de “lo político”, “lo legal”, “lo estético”, “lo social” y “lo económico”. Desde la visión global de la Modernidad, cada una de estas expresiones da nombre a un aspecto distinto de la actividad humana, y, a medida que surgen las disciplinas académicas, cada uno de estos aspectos da lugar a una disciplina distinta con su propia temática particular, una que puede estudiarse en su mayor parte sin hacer mucha o ninguna referencia al resto. Desde la visión aristotélica, en cambio, cada uno de estos aspectos de la actividad humana solo puede entenderse adecuadamente si se lo pone en relación con el resto, porque de un modo u otro y en unas u otras circunstancias todos los aspectos tienen que ver con la consecución de los bienes correctamente priorizados, y, en consecuencia, con alcanzar el bien humano último. Aristóteles creía que la ética era un área de investigación que debía formar parte y subordinarse a la política —entendida esta de un modo significativamente distinto a como hoy la entendemos—, y que la propia vida política era una vida incompleta, porque la consecución del bien humano último está más allá de la política. Desde una perspectiva nearistotélica contemporánea, la economía, la sociología y el estudio de las leyes necesitan ser entendidos dentro del marco que proporcionan las indagaciones ético-políticas, de forma que preguntemos, respecto de cada tipo de actividad económica y relación social, qué contribuye a sostener y a socavar esos tipos de estructuras institucionales, organizacionales y sociales a través de las cuales los bienes comunes e individuales se alcanzan (p. 117).

Cuando Sócrates interroga y entra en diálogo con los distintos interlocutores que aparecen en los diálogos platónicos, no lo hace desde un lenguaje especializado o técnico, sino que habla desde el lenguaje del hombre común, denotando con ello que aunque exista la especialización, inherente al conocimiento mismo, ésta no debe nunca convertirse en un obstáculo para comunicar lo conocido al no especializado, ni para conectar el conocimiento de una ciencia o disciplina particular con el de otras por medio del lenguaje común que proporciona la filosofía que, precisamente, sigue teniendo en Sócrates a su gran modelo, y a quien no puede dar la espalda sin causarse un gravísimo daño.

Por consiguiente, es el filósofo, en su genuina aproximación metafísica a la realidad, el principal responsable de contribuir a una genuina síntesis entre las Ciencias Sociales que permita aprovechar los hallazgos de cada una, ponerlos en diálogo con los resultados de la investigación en otros campos y, por medio de esta perspectiva integradora y holística, a la que bien podría llamarse sinóptica, elevar el entendimiento humano a la consideración de los primeros principios y las primeras causas, mediante la cual será posible una aproximación renovada y enriquecida de las ciencias particulares, que supere el solipsismo y hermetismo en el que hoy se encuentran. La obra de MacIntyre será siempre un muy buen ejemplo de esta metodología en que lo metafísico fundamenta lo antropológico que, a su vez, da base a los demás planteamientos que constituyen el edificio de su sistema, en lo cual se evidencia una fidelidad al paradigma aristotélico del conocimiento y al espíritu de diálogo entre los saberes e interdisciplinariedad.

A nuestro entender las ideas fundamentales pueden ser categorizadas como específicas de la investigación interdisciplinar o como las pertenecientes a una tradición de investigación; dentro de estas dos grandes categorías se hallan las mencionadas ideas propiamente dichas: el enfoque antropológico, sociológico e histórico de las acciones humanas; la historia y el lenguaje como respaldo de la filosofía; la armonía entre la ética y la política; la tradición aristotélico-tomista; la unidad de praxis y teoría; la confrontación de tradiciones y la crisis epistemológica; y una determinada epistemología.

MacIntyre elabora su pensamiento a partir de la consideración de las características fundamentales del ser humano. Por este motivo, la antropología filosófica será el punto de referencia a partir del cual se desarrollarán todas sus argumentaciones. La historia y la sociología le permiten al filósofo escocés otorgar a las acciones humanas una identidad social y temporal, con el fin de no incurrir en construcciones abstractas e inaplicables a la realidad. También MacIntyre recurre a la historia y al lenguaje como herramientas imprescindibles para la significación de los conceptos filosóficos, y a la interrelación entre la moral y la política para el estudio del bien individual y común de los seres humanos (Fernández, 2010: 145).

Por otra parte, como ha señalado Chambers en diferentes trabajos (2012, 2013), MacIntyre sostuvo, desde *Tras la virtud* —y esto se mantiene en su última obra— que, para recuperar la moralidad y el ámbito normativo del mundo social habida cuenta de su irracionalidad e inconmensurabilidad, es menester unir de nuevo los hechos y los valores, es decir, la metafísica y la ética, la evaluación y la praxis, la teoría y la práctica por medio de un retorno a la filosofía aristotélica, en cuyo abandono radica la crisis de la Modernidad. Este rechazo del aristotelismo condujo a que la explicación acerca de las acciones humanas fuera vista, como desvelamiento de sus mecanismos fisiológicos, más sin tomar en cuenta la naturaleza humana.

5. Comentarios finales.

Más que continuar su acelerado tránsito hacia el abismo nihilista posmoderno, las ciencias y, de modo particular, las Ciencias Sociales, están en la urgente obligación de conducirse según el paradigma integrador de la metafísica propio de la filosofía perenne que las obras de Alasdair MacIntyre representan de modo más que eminente en el pensamiento contemporáneo.

El hombre moderno tiene —como le indicaba Escrutopo a su querido sobrino Orugario en las *Cartas del diablo a su sobrino* (Lewis, 2015) — una docena de filosofías incompatibles bailoteando juntas en su cabeza, lo cual es efecto de las ideologías que se han sucedido unas a otras de modo vertiginoso entre los siglos XVII y XXI. Los investigadores de las Ciencias Sociales en la actualidad dicen tener como punto de partida una neutralidad e imparcialidad evaluativa que, fuera de ser imposible, no se verifica en sus trabajos permeados, sobre todo, por el discurso marxista, y de modo más específico, por las teorías críticas provenientes de la Escuela de Frankfurt. Su metafísica —si así se le puede llamar— es nihilista y se va convirtiendo en un tribunal de inquisición académica que condena a todos los que no comparten esta perspectiva. Ante el sinsentido y el absurdo de estas propuestas que han tiranizado casi todas las facultades de Ciencias Sociales del mundo, el orden y la coherencia de la tradición aristotélico-tomista es, sin lugar a dudas, el único salvavidas real pues, además de tener una secuencia lógica irrefutable, no niega los fundamentos metafísicos y éticos realistas que están en su base, y por otro lado, no tiene por qué hacerlo, ya que una de sus virtudes destacadas es la veracidad. En este empeño de reconstrucción de los saberes, la obra de Alasdair MacIntyre será siempre un referente obligado que los vinculará con la filosofía perenne.

Referencias

- Adam, K. (1973). *Jesucristo*. Herder. Barcelona.
- Agazzi, E. (1978). *Temas y problemas de filosofía de la física*. Herder. Barcelona.
- Agazzi, E. (2000). *Filosofía de la Naturaleza. Ciencia y Cosmología*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Aristóteles. (1994) *Metafísica*. Gredos. Madrid.
- Aristóteles. (1998). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos. Madrid.
- Bruno, G. (2018). *De la causa, el principio y el uno*. Tecnos. Madrid.
- Buitrago, F. (2017). La facultad de teología dentro de una universidad de estudios generales. *Albertus Magnus. Revista Interdisciplinaria de Estudios Filosóficos y Teológicos*. 8. (2): 197-212.
- Cicerón. (2005). *Disputaciones Tusculanas*. Gredos. Madrid.
- Cordero, N. L. (2009) *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Biblos. Buenos Aires.

Chambers, P. (2012). “La filosofía de Alasdair MacIntyre para el contexto latinoamericano: problemas ético-filosóficos en Freire, Fals Borda y las ciencias sociales críticas”. En Chambers, P. & Espinal Restrepo, V. (Coords.) *Conflicto armado: interpretaciones y transformaciones*. (pp. 63-108). Sello Editorial Universidad de Medellín. Medellín.

Chambers, P. (2013). “Las ciencias sociales como otro escenario del conflicto colombiano: Una mirada desde la filosofía de Alasdair MacIntyre”. *Co-herencia* 10: 223-252.

De Aquino, S T. (2001). *Suma de Teología I. Parte I*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

Fernández F. (2010). *Complementariedad entre la ética y la política en el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. (Tesis doctoral. Universidad de Granada). Recuperado de <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/17574/19557097.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Figari, L. (1998). *Lenguaje, homogeneización y globalización*. Vida y Espiritualidad. Lima.

Gay, B. (2004). *Curso de Filosofía*. RIALP. Madrid.

Gómez, J. (2005). *Escolios a un texto implícito Tomo I*. Villegas editores. Bogotá.

Heródoto. (1992). *Historia Libros I. Clío*. Gredos. Madrid.

Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Taurus. México.

Lewis, C. S. (2015). *Cartas del diablo a su sobrino*. RIALP. Madrid.

Llano, A. (2015). *Humanismo cívico*. Encuentro. Madrid.

MacIntyre, A. (2012). *Dios, filosofía, universidades. Historia selectiva de la tradición filosófica católica*. Nuevo Inicio. Granada.

MacIntyre, A. (2017). *Ética en los conflictos de la Modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. RIALP. Madrid.

Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos Volumen IV (1885-1889)*. Tecnos. Madrid.

Pieper, J. (1974). *El descubrimiento de la realidad*. RIALP. Madrid.

Platón. (1992). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Gredos. Madrid.

Plotino. (1998). *Enéadas V-VI*. Gredos. Madrid.

Seligmann, S. (2014). “La falta de fortaleza y los síntomas neuróticos”. *Sapientia LXX*, (236): 119-130.

Whitehead, A. (1937). “Remarks”. *Philosophical Review*. 3: 178-186.

OVERCOMING MORALISM: MACINTYREAN INSIGHTS ON ETHICS AND THE SOCIAL SCIENCES

INTERVIEW TO CALEB BERNACCHIO

SUPERAR EL MORALISMO: PERCEPCIONES MACINTYREANAS SOBRE LA ÉTICA Y LAS CIENCIAS SOCIALES

ENTREVISTA A CALEB BERNACCHIO

Por Jorge Maximiliano Loria
(Universidad Nacional de Mar del Plata)
maxiloria@yahoo.com.ar

Recibido: 07/01/2020
Aprobado: 21/01/2020

Caleb Bernacchio is a doctoral candidate in business ethics at IESE Business School. His research focused on the intersection of Neo-Aristotelian virtue ethics, especially the work of Alasdair MacIntyre, and organization studies. His work has published in various journals including Business Ethics Quarterly, Journal of Business Ethics, and Acta Philosophica.



ML: To begin with, I would like to invite you to introduce yourself and tell our readers about your academic/scholarly work, particularly as regards how MacIntyre's philosophy has influenced it.

CB: The focus of my work is primarily in business ethics and to some extent in organization studies, though I am also interested in moral philosophy and political theory. I am currently in my final year of doctoral studies in business ethics at IESE Business School in Barcelona. MacIntyre has completely shaped the way that I think about ethical questions. One of the most important ways he has influenced me concerns the need to think about how ethical questions are linked with questions about social structures and thus how ethics relates to the social sciences.

ML: To what extent does "Ethics in the Conflicts of Modernity" constitute a continuum and a development of topics dealt with in previous works?

CB: As I have read *Ethics in the Conflicts of Modernity*, I think it is very much in continuity with MacIntyre's previous work, representing something like a compendium, capturing the primary themes that have concerned him since *After Virtue*. There is some development and elaboration but, in my opinion, the book is most valuable in providing a complete restatement of MacIntyre's mature views.

ML: What new horizons of moral-philosophical research have opened up as from this book?

CB: One of the most interesting questions raised by the book concerns the ethical salience of contemporary modes of work. MacIntyre praises collaborative modes of team production while also suggesting that they manifest forms of injustice, specifically concerning the relationship between owners of firms and employees. Currently, there seems to be no economically or politically feasible alternative to capitalism despite the fact that serious ethical questions have been raised about both levels of income inequality and manifest forms of injustice within all stages of global supply chains. As such, it is crucial to understand if and how the cultivation of the virtues, the promotion of the common good, and the achievement of human flourishing can be achieved under contemporary economic conditions. MacIntyre's most recent work offers some insights into how we should frame these questions and go about pursuing them.

ML: Do you consider that MacIntyre's adherence to the line of thought of Tomas de Aquino has been strengthened in his last work?

CB: MacIntyre's regard for Aquinas is certainly evident within *Ethics in the Conflict of Modernity*, both in his discussion of the nature of moral judgment and in his brief discussions about God as the ultimate end of human agency. For me at least, these portions of the text suggest that there is greater opportunity for further investigating how Aquinas's philosophical theology, metaphysics, and action theory can be further integrated within MacIntyre's social and historical mode of inquiry. For example, how might the notion of God be presupposed by and manifested within the practical reasoning of agents within various historically situated practices?

ML: Which is, in your opinion, the importance of resorting to the narrative form as in "life stories"?

CB: This is one of the most interesting developments in the book. Of course, narrative has long been important to MacIntyre's work but by developing these extended narratives MacIntyre shows that without in anyway detracting from the objectivity of philosophical questions, these questions are inevitably questions about ourselves, they implicate our self-conceptions, and can only be answered by gaining self-knowledge.

ML: Do you agree with the statement that all of MacIntyre's philosophy aims at discerning different ways by which the moral tradition of virtues could possibly flourish in our present-day culture? Would you make any additional comments on this thesis?

CB: I completely agree with this view of MacIntyre's work. Some readers have seen *After Virtue* as a narrative of despair, suggesting that modernity offers no opportunities for agency, cultivation of virtues, or human flourishing. MacIntyre explicitly rejects this type of despair, and in my opinion, rightly so. His work gives us reason to think that there are always more opportunities for moral agency than at first appears. It also suggests that virtues can be cultivated and exercised especially when conditions are less than ideal, that conflict in the face of inadequate institutions provides a prime context for agency.

ML: How do you assess the lack of systematicity that may sometimes be observed in the works of our author?

CB: MacIntyre has always maintained that his contribution is to point us toward key figures in the tradition, figures like Aristotle, Augustine, Aquinas, and Marx. He is certainly understating his contribution but there is truth in his claim. We can only understand MacIntyre's novel contribution to the Aristotelian tradition insofar as we read him as presupposing and developing insights of these other thinkers. So that reading MacIntyre necessarily amounts to reading him as in dialogue with other more systematic thinkers, whose views he is presupposing and developing.

ML: Do you know of other contemporary philosophers that could be highlighted in similar lines of thought? What would you recommend to their work?

CB: Some of the most interesting recent work (at least in English language context) has developed and elaborated Hegel's views by drawing upon insights from the analytic tradition. I am thinking of people such as Charles Taylor, Robert Brandom, John McDowell, Robert Pippin, Terry Pinkard, etc. This work is highly relevant to MacIntyre's project for at least two reasons. First, MacIntyre was heavily influenced by Hegel, an influence that is apparent both in themes discussed, especially in *After Virtue*, and in his more general mode of social and historical analysis. One cannot read the *Phenomenology of Spirit* without seeing it as inspiration for *After Virtue* (despite the vast differences between these two texts). Thus, this work may in some case help to shed light on MacIntyre's approach to philosophical questions, on how social and historical analysis may relate to philosophical inquiry. Secondly, because MacIntyre's work is both influenced by Hegel but also a rejection of Hegel's endorsement of the rationality of modernity and the state, recent work seeking to elaborate and defend Hegel's views, drawing upon similar analytic resources, represents in many ways a challenge to MacIntyre's claims. Thus, engaging with this work is essential to assess and possibly vindicate MacIntyre's claims.

ML: Could you describe which are the main contributions that MacIntyre has made to your own line of thought?

CB: As noted above, MacIntyre's biggest contribution to my thought concerns the link between ethical questions and social, political, and historical analysis. In my case, in seeking to answer questions about the ethics of contemporary economic institutions, it is essential to understand how and why they function, what practices they support or fail to support, why the ideals that they embody have become plausible, and whether it is politically feasible to radically alter such structures, whether on a small-scale or more widely. Abstract appeals to ethical norms that have no basis in social reality amount to a form of moralism that may be salutary but cannot really claim to be an example of philosophical analysis. MacIntyre's work can be seen as a response to such moralism (in his case it was the moralism of some Marxist theorists). He has taught me that it is necessary to consider how ethical norms can actually be embodied within social life (whether within dominant institutions, or within political movements that seek to challenge those institutions, among other modes of embodiment).

JUAN MARTÍN FERNÁNDEZ. APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE ALASDAIR MACINTYRE. BUENOS AIRES, EDITORIAL LOGOS, COLECCIÓN ESTUDIO, 2018, 112 PÁGINAS. ISBN N°: 978-987-732-129-6.

Gerardo Rodríguez

*(Universidad Nacional de Mar del Plata;
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)
gefarodriguez@gmail.com*

Recibido: 30/11/2019

Aprobado: 19/12/2019

Juan Martín Fernández es Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y Doctor, en la misma disciplina, por la Universidad de Granada. Su tesis, defendida en el año 2010, versa sobre La imprescindible complementariedad entre la ética y la política en el pensamiento de Alasdair MacIntyre. En 2017 publica *Persona y Comunidad - Una Propuesta desde Alasdair MacIntyre*, editorial Logos, obra destinada a explicarnos que tanto el desarrollo personal como el desarrollo comunitario implican una determinada propuesta ética-política: la ética de las virtudes y la política de las comunidades locales.

El libro que reseñamos está dividido en una introducción, cinco partes que dan cuenta de su biografía intelectual, los temas centrales de su pensamiento, los elementos constitutivos de su forma de investigación y un resumen conclusivo, así como dos bibliografías completas referidas a las obras del autor y sus principales estudios.

Alasdair Chalmers MacIntyre es un intelectual profundo y complejo. Profundo, por la vastedad de su conocimiento; complejo, porque sus inquietudes académicas y personales lo llevaron siempre a una tensión constante entre los tiempos actuales y sus múltiples pasados.

Una de las primeras impresiones que suele tener cualquier lector que se aproxime a sus obras, es la percepción de su vasta erudición: la investigación interdisciplinar (en los ámbitos de la filosofía, la historia, la sociología, la política, la literatura, la psicología), el tránsito por diversas corrientes de pensamiento (marxismo, filosofía analítica, aristotelismo y tomismo) y el conocimiento profundo de una amplia gama de pensadores (Platón, Aristóteles, Sófocles, Tomás de Aquino, Diderot, Hume, Smith, Betham, Kant, Marx, Engels, Mill, Vico, Nietzsche, Collinwood, Freud, Kuhn, Popper, Taylor, Sandel, Walzer, Lukács, Rawls, Nozick, Skinner, Rorty, Arendt, Anscombe, Stein, Foucault, Hart, Dworkin, Ackerman), los cuales conformaron la cultura a la que hacemos referencia.

De esta forma, para él los postulados filosóficos, las creencias religiosas, las cuestiones morales o cuestiones jurídicas, no conforman verdades absolutas e inmóviles, sino todo lo contrario: se renuevan y revelan de utilidad según cada momento interpretativo, según cada etapa de su trayectoria intelectual; dicha trayectoria podría caracterizarse como de una hermenéutica constante, de allí que Juan Martín Fernández haya considerado acercarse a su pensamiento a partir de su biografía personal e intelectual.

La apertura intelectual que caracteriza a MacIntyre le permitió relacionarse con diversas corrientes de pensamiento y con distintos autores de su tiempo. Con ellos dialogó críticamente a lo largo de su extensa carrera académica y sobre dicha base implementó una metodología caracterizada por el dinamismo en la búsqueda de la verdad y del bien dentro de un contexto histórico, también cabe la posibilidad de denominar esa metodología como “histórico-narrativa” o, simplemente, filosofía narrativa. Si bien la metodología narrativa posee una clara orientación en orden a la búsqueda de la verdad, existe la posibilidad de una crisis en orden a los criterios de verdad que se habían estipulado y, en esos casos, será necesario reformular los criterios que se tenían y establecer una nueva narrativa.

Nacido el 12 de enero de 1929 en Glasgow, Escocia (de padres presbiterianos), se aleja de la fe cristiana hasta que se reencuentra con ella siendo un hombre maduro, se acerca al marxismo por influencia de sus profesores de la Universidad de Manchester.

Lo anterior es esencial para comprender su pensamiento, dado que en tres de sus obras (1953, 1968, 1995) reflexiona sobre qué implica ser marxista y ser cristiano, las relaciones entre el marxismo y el cristianismo, y si se puede ser ambas cosas a la vez. En su última edición sostiene que la desaparición del marxismo no debe llevar a los cristianos a confiar en el capitalismo como única alternativa social y económica, debido a las injusticias propias de este sistema, injusticias que él pudo considerar gracias a sus lecturas y postulados éticos derivados de sus estudios sobre Aristóteles y Tomás, principalmente.

También resulta esencial comprender su actividad académica, que lo llevó de estudiar Cultura Clásica en el Queen Mary College en la Universidad de Londres, escribiendo su tesis doctoral *The significance of Moral Judgements* en la Universidad de Manchester (Inglaterra) en 1951, a retirarse como profesor de Filosofía en la Duke University (Estados Unidos) en 1997. En esos más de cuarenta años de carrera, ejerció diferentes cargos y dictó diversas materias en Universidades de Gran Bretaña y Estados Unidos.

Como buen lector, primero del marxismo inglés, luego de Nietzsche, Foucault y finalmente de los autores cristianos de los siglos XII y XIII, comprendió que la moral se constituye a partir de la historia y de las relaciones sociales establecidas en una comunidad determinada. Comunidad que si bien es social y política, resulta principalmente una comunidad que remite a sujetos, a hombres de encarnadura real que tienen conciencia, racionalidad y conocimientos como para elegir y actuar en cada momento determinado.

Es por ello que el autor construye y sustenta todo su andamiaje teórico y práctico en una antropología filosófica, la cual conjuga herencia y tradición con innovación y educación: una naturaleza humana heredada (o tal como es) pero que está destinada a ser una naturaleza perfeccionada (o tal como debería ser). MacIntyre denomina “florecimiento” al paso del primer al segundo estadio, florecimiento que resulta posible dentro de un contexto social en el que se ejerzan las virtudes intelectuales y morales.

Las virtudes intelectuales y morales son resultado tanto de la acción moral individual y comunitaria como de las tradiciones, entendidas como el fundamento de las costumbres sociales, que abarcan desde las prácticas más cotidianas hasta las investigaciones científicas.

En este contexto, destaca el estudio de la justicia, que es considerada como virtud, como bien y como justa generosidad. Además, la justicia ha sido un tema recurrente a lo largo de los escritos macinteryanos, siempre relacionada con otros temas importantes de su pensamiento: la política, la ética, el bien común, la antropología filosófica, las normas y las leyes con vistas a un fin superior, que es el más propio de una comunidad: la búsqueda de la felicidad humana y el logro del bien común.

Como propuesta esencial para su filosofía política, destaca a las comunidades locales, es decir las agrupaciones de personas con fines, normas e intereses comunes, que permiten las interrelaciones sociales a pequeña escala: escuelas, gremios, organizaciones de la sociedad civil, asociaciones vecinales, clubes, iglesias locales, universidades, entidades culturales y sociales, entendidas como

formas accesibles de participación y discusión que tienen impacto político en la vida del Estado y la sociedad civil.

En momentos en que gran parte de la sociedad civil no reconoce valor en el ámbito político, Alasdair MacIntyre recupera dos sentidos muy distintos: por un lado, desde el punto de vista moderno, como una gran burocracia de partidos políticos en relación directa con el Estado; por el otro, la entiende en el sentido comunitarista, donde el aspecto institucional está ligado a lo social.

En este contexto, señala que el Estado moderno no resulta ser un árbitro neutral en los conflictos sociales, sino que, casi siempre, es parte activa en ellos y resulta ineficaz al momento de promover el bien común entre los miembros de un país. De allí la necesidad de la existencia y promoción de comunidades locales.

Fernández, profundo lector, conocedor e intérprete de la obra de MacIntyre, nos brinda un texto de referencia para todos aquellos interesados en este autor, dado que nos permite seguir histórica y teóricamente su desarrollo intelectual, las disputas filosóficas, y los planteos éticos y políticos generados a partir de sus postulados.

Normas para los autores

- 1) Los artículos y reseñas remitidos deberán ser inéditos (esto incluye publicaciones digitales como blogs, actas online, etc.) y no podrán ser postulados de forma simultánea para su publicación en otros periódicos. Al someter a la plataforma de la Prometeica, el autor afirma su anuencia a esa exigencia.
- 2) Los artículos no deberán exceder los 40.000 caracteres. Las reseñas no deberán exceder los 10.000 caracteres.
- 3) Todos los artículos deberán estar acompañados de un resumen y un abstract equivalente en inglés, cada uno de no más de 1.500 caracteres, incluyendo tres palabras claves.
- 4) Los idiomas aceptados para los artículos serán:
 - a) español,
 - b) portugués,
 - c) inglés.
- 5) Los artículos deben ser enviados a la revista a través de lo que el acceso del usuario a la plataforma OJS. Las presentaciones deben estar en dos archivos con formatos doc, docx o.odt. La primera debe ser el artículo y el resumen, y sin los datos del autor. El segundo debe contener los datos del autor: un breve curriculum, afiliación académica e información de contacto. Los metadatos de los archivos deben ser borrados por el autor para garantizar una evaluación ciega, es decir, el autor no ve el nombre del parecerista y el parecerista no ve el nombre del autor.
- 6) Una vez enviado el artículo/reseña el autor recibirá un e-mail de Prometeica acusando recibo. Desde la recepción de ese mensaje el comité editorial tendrá un máximo de 4 meses para evaluar si el artículo/reseña será publicado/a en la revista. El tiempo máximo previsto entre el envío del artículo y su publicación, en caso de aceptación sin reformulaciones, es de 6 meses.
- 7) En cuanto al sistema de referencias Prometeica adopta las Normas APA – 2016 - 6ª edición, de la American Psychological Association.
- 8) Para las notas aclaratorias se empleará la referencia al pie. Preferentemente se sugiere no abusar de este recurso.
- 9) En el caso de artículos que incluyan imágenes, deben enviarse en un archivo separado. Las imágenes deben tener una resolución de 300 dpi, en formato *.jpg o *.tiff. El copyright de la imagen ya debe ser concedido, o el autor debe usar imágenes sin derechos de autor.
- 10) En cuanto a la evaluación de los artículos, los mismos serán remitidos al miembro del consejo editorial responsable del área del trabajo en cuestión. Los artículos serán enviados a dos especialistas externos y evaluados en el sistema de revisión doble ciega en que el autor no ve el nombre del evaluador y el evaluador no ve el nombre del autor. En el caso de haber desacuerdo entre ellos, un tercer árbitro podrá ser consultado, por decisión del consejo editorial.
- 11) Los trabajos pueden tener tres resultados posibles que constan en el formulario de evaluación que completará junto a otras observaciones el evaluador:
 - a) recomendado para su publicación sin alteraciones,
 - b) recomendado para su publicación con modificaciones,
 - c) no recomendado para su publicación.
- 12) En el caso 11 (b), la publicación del mismo quedará sujeta a que el autor esté dispuesto a realizar las modificaciones y las remita para su nueva evaluación.
- 13) Todos los trabajos aprobados serán publicados en un idioma aceptado por la revista. Si el original no está escrito en uno de estos idiomas y demandas de traducción, puede resultar en un retraso de la publicación.
- 14) El contenido de los originales publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.
- 15) Los artículos presentados a la revista deben ser escritos utilizando el **Modelo_Autor_Estilos.dotx** para seguir los estilos y formatos descritos en **Formato_Prometeica_2019.docx**
- 16) Prometeica adopta una política antiplágio sometiendo todos los artículos enviados a un primer análisis por el software Turnitin.