

ALASDAIR MACINTYRE: RELATIVIDAD CONCEPTUAL, TOMISMO Y LIBERALISMO

*Alasdair MacIntyre: Conceptual Relativism,
Thomism, and Liberalism*

CARLOS ISLER S.*

Universidad Bernardo O'Higgins - Santiago, Chile
Universidad Diego Portales - Santiago, Chile

RESUMEN

Influenciado por Thomas Kuhn, Alasdair MacIntyre presenta una teoría conceptualmente relativista sobre las tradiciones de investigación, la cual pretende no sólo describir la estructura de las distintas tradiciones, sino también encontrar un principio que permita resolver las disputas entre ellas. Se expone esta teoría y se analiza su compatibilidad con el tomismo, tradición a la que MacIntyre dice pertenecer, y con el liberalismo, tradición a la que critica con vigor.

Palabras clave: A. MacIntyre, liberalismo, relativismo conceptual, tomismo.

ABSTRACT

Influenced by Thomas Kuhn, Alasdair MacIntyre develops a conceptually relativistic theory of research traditions, aimed at describing the structure of these traditions and finding a principle that makes it possible to resolve the disputes among them. The article discusses this theory and analyzes its compatibility with Thomism, a tradition that MacIntyre claims to belong to, and with liberalism, a tradition he emphatically criticizes.

Keywords: A. MacIntyre, liberalism, conceptual relativism, Thomism.

Artículo recibido: 30 de julio de 2010; aceptado: 14 de marzo de 2011.

* carlos_isler@yahoo.com

Introducción

Sin duda la obra de Alasdair MacIntyre es una de las más originales y estimulantes en la filosofía política y moral de los últimos años. Pretende realizar una prolongación de la tradición tomista, enriqueciéndola con los aportes de epistemólogos contemporáneos conceptualmente relativistas como Thomas Kuhn.

Me propongo describir el particular relativismo conceptual de MacIntyre y analizar su compatibilidad con el liberalismo, tradición de investigación moral duramente criticada por él, y con el tomismo, tradición de investigación moral a la que se adscribe. Llegaré a la sorprendente conclusión de que el relativismo conceptual de MacIntyre, así como la teoría de la racionalidad narrativa a él asociada, son compatibles con el liberalismo pero no con el tomismo.

Definiré *relativismo conceptual* como una doctrina que sostiene que el tipo y número de entidades que contiene el mundo es relativa al esquema conceptual, esto es, al conjunto de conceptos que posee el sujeto, sin haber sido tales conceptos obtenidos por abstracción desde las entidades que componen el mundo.

1. MacIntyre no es un realista interno

Para MacIntyre la inserción en una tradición de investigación moral es requisito para alcanzar verdades universales respecto a la moralidad. Esto requiere un compromiso previo a la investigación con estándares, creencias y prácticas no puestas por el sujeto, sino aceptadas por su carácter autoritativo, extraídas de la propia comunidad. MacIntyre se opone así a la pretensión ilustrada de que la razón debe proceder totalmente desprovista de toda particularidad a la hora de iniciar la investigación moral. Expone que:

[L]a razón puede moverse para llegar a ser genuinamente universal e impersonal sólo en tanto no es ni neutral ni desinteresada. [...] La adscripción a un particular tipo de comunidad moral, de la que se ha de excluir todo disenso fundamental, es una condición para la investigación genuinamente racional. (2006 59-60)

Por ende, hay principios universales cuya aceptación por parte del sujeto requiere de la membrecía de la citada comunidad moral. Ello es contrario a la pretensión de la modernidad ilustrada, que sostiene que existen principios universales cognoscibles por cualquier sujeto al margen de su inserción en tal o cual comunidad, con el consiguiente desprecio por la tradición. En tal concepción fundacionalista ve MacIntyre la esencia del liberalismo.

¿Por qué es tan importante la inserción en la comunidad para captar esos primeros principios? Porque en ella se aprenden las vir-

tudes morales e intelectuales, cuya posesión es prerequisite para la captación de ciertas verdades morales. Del mismo modo, para poder entender ciertos textos de la propia tradición, es preciso haber recibido las correspondientes virtudes de carácter. Así, no cualquiera puede leer un texto proveniente de una tradición determinada. Esto es extraño al liberalismo:

[E]l concepto de tener que ser cierto tipo de persona, moral o teológicamente, para leer correctamente un libro –con las implicaciones de que quizás, si uno no es tal tipo de persona, entonces el libro debiera serle quitado– es extraño a la pretensión de la modernidad liberal de que cada adulto racional debiera ser libre y es capaz de leer cada libro. (MacIntyre 2006 133)

Así, un liberal que no haya adquirido las correspondientes virtudes morales no entenderá la *Summa Theologiae*, o las obras de Platón o de Aristóteles. Todo ello implicará necesariamente la aceptación de autoridades que irán enseñando al educando cómo ha de comportarse y qué debe pensar, entre ellos, los profesores.

No carece la tradición de la investigación moral de “paradigmas” en sentido kuhniano:

[T]oda técnica está informada por cierta concepción de una obra finalmente perfecta que sirve de *telos* compartido de tal técnica. Y lo que de hecho surge como los mejores juicios o acciones u objetos hasta el momento son juzgados tales porque se encuentran en una determinada relación con tal *telos* que les provee de su causa final. (MacIntyre 2006 64)

Más aún, toda tradición tiene su género literario propio, por el cual manifiesta sus creencias y prácticas: el de la tradición ilustrada (que no se reconoce como tradición) es la enciclopedia, fiel reflejo de la creencia en una razón desencarnada y ahistórica; el de la tradición genealógica (que tampoco se reconoce como tradición) es el aforismo, y el de la tomista es la *Summa* dialéctica.

Asimismo, toda tradición, por consistir no sólo en una serie de creencias, sino también de prácticas, tiende a encarnarse en instituciones determinadas. La tomista, por ejemplo, en las universidades.

Ahora bien, toda tradición moral tiene su propio repertorio de conceptos. No existen, pues, conceptos ni principios universales válidos para todos los esquemas conceptuales posibles, excepto los puramente formales:

[Así,] lo que el progreso de la filosofía analítica ha tenido éxito en establecer es que no existe *ningún* fundamento para la creencia en principios universales necesarios –a no ser en investigaciones puramente

formales-, a menos que sea en relación con un conjunto de supuestos. Primeros principios cartesianos, verdades *a priori* kantianas e incluso los fantasmas de tales nociones que han perseguido al empirismo por tanto tiempo han sido todos expulsados de la filosofía. (MacIntyre 1987 266-267)

MacIntyre no explica de qué principios formales se trata, pero debe referirse a principios lógicos como el de no contradicción.

Aunque hay “hechos brutos”, en moral no se puede apelar a ellos para resolver los enfrentamientos entre tradiciones distintas. Oponiéndose a Adam Gifford y a sus contemporáneos, que no creían en hechos brutos, pero sí en que todos conceptualizaban los datos del mismo modo, escribe MacIntyre:

[...] nosotros, en cambio, hemos aprendido de Gaston Bachelard, Thomas Kuhn y otros, que en relación a cualquier tipo de investigación hay siempre al menos dos modos alternativos de conceptualizar y caracterizar los datos que constituyen su materia, un modo preteórico (aunque no, por supuesto, preconceptual) anterior a la investigación, y un modo interno a tal particular tipo de investigación, que ya presupone tal posición y compromiso particular teórico o doctrinal más bien que otro. Así, para usar el ejemplo de Kuhn, donde los inocentes de toda investigación ven y reportan una piedra que pende de una cuerda, un aristotélico comprometido intelectualmente observará una instancia de movimiento natural constreñido, y un adherente de Galileo, un péndulo. Los criterios para la identidad de objetos y personas de la vida diaria son realmente preteóricos, de modo que podemos decir que es una y la misma piedra la que es observada por el físico aristotélico y el galileico. Pero no hay modo de identificar, caracterizar o clasificar tal dato particular de un modo relevante para los propósitos de la investigación teórica sino en términos de algún compromiso teórico o doctrinal. (2006 17)

Del texto citado es interesante no sólo la declaración explícita de filiación kuhniana por parte de MacIntyre, sino también el reconocimiento de la identificación de personas y objetos como anterior a toda investigación racional, siendo, por ende, común a todo ser racional. Un aristotélico y un galileico ven un gato cuando se presenta un gato en su vida diaria. Hay un lenguaje, el de la vida diaria, que comparten plenamente todos los seres racionales. ¿No se podría decir, de acuerdo a esto, que los hechos brutos son los propios de la vida diaria? La respuesta es sí, y MacIntyre no niega la existencia de hechos brutos, sólo niega que la apelación a ellos sirva para resolver el enfrentamiento entre tradiciones. ¿Por qué? La respuesta la da en un texto en el

que comenta el enfrentamiento entre la psicología agustiniana y la aristotélica:

[S]uponga, entonces, que alguien pretende resolver entre las pretensiones agustinianas y las aristotélicas apelando a cómo las cosas *de hecho* son, sin considerar sus conceptualizaciones teóricas. Cualquier apelación de tal tipo tendría que presentar datos empíricos. Pero en el nivel en el que tales datos son caracterizables de un modo que los haga independientes de (y neutrales entre) esquemas tan conceptualmente ricos y organizados como el aristotélico y el agustiniano –los niveles en los que las formas de comportamiento humanas son descritas en términos de reflejos y respuestas a estímulos sensibles, lingüísticos o de otro tipo–, los datos son muy pobres y no sirven para determinar una caracterización en el nivel requerido. No son más que materia a la que ha de dársele forma por una caracterización al nivel más alto, más teórico. Y si los datos son ellos mismos presentados más completa y ricamente caracterizados de modo que los haga relevantes para las disputas entre agustinianos y aristotélicos, entonces se habrá presupuesto alguna conclusión relativa a dónde se encuentra la verdad en aquellas disputas, por el modo en que los datos han sido conceptualizados. (2006 112)

Nótese bien que los datos empíricos son ‘materia’ a la que el entendimiento “da forma” mediante su repertorio de conceptos, el cual varía de tradición en tradición. De ahí que el producto final del conocimiento varíe según la pertenencia a una u otra tradición por parte de quien conoce. MacIntyre no niega que los datos a cierto nivel, el del lenguaje preteórico, vengan ya con su forma. El gato viene con forma de gato para el aristotélico y para el agustiniano; pero a ese nivel, lo presentado empíricamente no sirve para resolver la disputa entre ambos contendientes porque se encuentra teóricamente infradeterminado. El gato es ‘materia’ a la que el entendimiento debe dar forma si lo que se pretende es hacer ciencia del gato. Por ende, MacIntyre no es un realista interno;¹ hay una “cosa en sí” a la que se puede acceder: los objetos tal como se presentan en el nivel preteórico.

1 “Realismo interno” es el nombre que da H. Putnam a su propio relativismo conceptual. Como es sabido, Putnam se opone a la que llama “la perspectiva del realismo metafísico”, que en “The Many Faces of Realism” denominará “Realismo”, según la cual “the world consists of some fixed totality of mind-independent objects. There is exactly one true and complete description of ‘the way the world is’. Truth involves some sort of correspondence relation between words or thought-signs and external things and sets of things. I shall call this perspective the *externalist* perspective, because its favorite point of view is a God’s Eye point of view” (1981 49). Un problema de este Realismo es que, en su versión contemporánea representada típicamente por Wilfred Sellars, lleva a una ontología materialista y reduccionista. Los objetos de

2. Tradición, dialéctica e incomensurabilidad

No hay investigación posible en área alguna sin compromisos intelectuales. Estos compromisos variarán según la tradición a la que pertenezca el sujeto, y los conceptos derivados de tales compromisos funcionan como mediadores entre el objeto “puro” y el sujeto, de modo que no ven lo mismo dos sujetos insertos en distintas tradiciones. Esto es relativismo conceptual.

Por eso MacIntyre, que se define como tomista, insiste en que el tomismo no es un sistema cerrado, sino una tradición en progreso. Oponiéndose a los tomistas tradicionales, expone que “Santo Tomás [en su obra] resume el resultado de tal investigación hasta el momento, la avanza una etapa más, y deja el camino abierto para que los proponentes de consideraciones ulteriores continúen allende ese punto” (2006 74). Por ello alaba la encíclica *Aeterni Patris*, porque no presenta a Tomás de Aquino como el proponente de un sistema más equivalente a los sistemas modernos, sino como un representante de una tradición que aún no termina. Ello se manifiesta en la estructura dialéctica de la *Summa*: primero se plantea una tesis (*videtur quod*), luego se exponen las objeciones a la tesis (*videtur quod non*), se presenta la antítesis (*sed contra*), enseguida una síntesis (*respondeo dicendum quod*)² susceptible de ser modificada en el futuro, para finalmente ex-

.....
 nuestra vida cotidiana (v. gr. gatos y perros) son proyecciones nuestras, no entidades realmente existentes. Otro problema es que no existe un acuerdo entre los distintos autores con respecto a cuáles son los ítems que efectivamente contiene el mundo. Por el contrario, Putnam aboga por lo que llama “realismo” con minúscula o “realismo interno”, el cual asume una “*internalist perspective, because it is characteristic of this view to hold that what objects does the world consist of? is a question that it only makes sense to ask within a theory or description*” (*ibid.*); es decir, asumiendo un esquema conceptual. Más aún, puede haber distintas descripciones del mundo, todas igualmente correctas, dependiendo del esquema conceptual que se emplee. Ahora bien, no tiene sentido, dice Putnam, hablar de contenido del mundo independiente de la mente, de objetos existentes en el mundo fuera de un esquema conceptual dado, de contenido no interpretado, de una “cosa en sí” kantiana anterior al conocimiento. No hay cosa en sí, y por eso Putnam rechaza el dualismo que Davidson adscribe a todo relativismo conceptual: Putnam sostiene que no hay, por un lado, una mente organizando el mundo con un conjunto de conceptos y, por otro, un mundo no interpretado o no organizado por la mente. No tiene sentido hablar de una “cosa en sí”.

2. Entiéndase bien: *síntesis* no significa aquí lo mismo que en Hegel. En este la síntesis es el tercer momento del proceso dialéctico que supera a los dos anteriores y los integra. La síntesis no viene a negar los dos momentos anteriores, sino su separación. En Santo Tomás no hay nada de eso: de ahí que la respuesta (*síntesis*) pueda corresponder totalmente con la tesis puesta, lo que en Hegel no sucede, entre otras cosas por su negación del valor lógico (y para él, por ende, real) del principio de doble negación.

poner las respuestas a las objeciones. La dialéctica es el método de la tradición, y eso se ve reflejado en el género literario de la obra tomista.

Más aún, la filosofía que obra dentro de una tradición y que se sabe tal tiene una relación muy distinta con el pasado que la filosofía que no se sabe operando dentro de una tradición. Así,

[...] la narrativa del enciclopedista reduce el pasado a un mero prólogo del presente, mientras que el genealogista lucha en la construcción de su narrativa contra el pasado, incluyendo aquello del pasado que es percibido como oculto dentro de la pretendida racionalidad del presente. La narrativa tomista, a diferencia de ambas, no trata el pasado ni como un mero prólogo ni como algo contra lo que se debe luchar, sino como aquello de lo que debemos aprender si vamos a identificar y avanzar hacia el *telos* de manera más adecuada, y como aquello que debemos poner en cuestión si queremos saber qué preguntas debemos formular y tratar de responder en el futuro, tanto teórica como prácticamente. (MacIntyre 2006 79)

Se debe recalcar que para MacIntyre las distintas tradiciones en conflicto pueden presentar esquemas conceptuales inconmensurables entre sí. Como se sabe, hay quienes (*v. gr.* Davidson) niegan la posibilidad de la existencia de esquemas conceptuales inconmensurables. MacIntyre sostiene que sí se dan, y que la condición de captar tal hecho es la de haber aprendido los idiomas de cada tradición como un idioma propio: cuando tenemos “dos esquemas conceptuales radicalmente diferentes, alternativos y rivales”, estos son

[...] reconocibles como tales sólo por aquellos que han aprendido el idioma de cada uno y de ambos como dos primeros idiomas, y que pueden hablar cada uno como lo hablan aquellos que habitan tal esquema, pero [permanecen] necesariamente no reconocidos por aquellos que insisten en que para entender el idioma del otro este debe ser traducible al propio. (2006 43-44)³

Por ende, quien niegue la posibilidad de esquemas conceptuales inconmensurables necesariamente intentará traducir el idioma de la tradición adversa al propio, y ello llevará a tergiversar lo dicho por esa tradición adversa, *a proyectar en ella lo propio*.

3 “What conditions have to be satisfied in order to recognize and to characterize adequately any such case of systematic incommensurability? It is important to understand first of all that such incommensurability cannot be recognized, let alone characterized adequately, by those who inhabit only one of the two conflicting conceptual schemes. For these latter the problem of understanding the position of the other will appear as a problem of translation: how can we render *their* beliefs, arguments, and theses into *our* terms?” (MacIntyre 2006 113).

3. Tradición y crisis epistemológica: falibilismo historicista

MacIntyre cree que es a través de las crisis epistemológicas como las tradiciones de investigación moral avanzan. Es más, cree que la conexión entre tradición y crisis es conceptual y no sólo empírica. Por ende, y contra lo que sostuvieron los primeros teóricos de la tradición como Edmund Burke, la tradición no se opone a la revolución, sino que son las revoluciones las que hacen avanzar las tradiciones. Por ello, MacIntyre sigue a Popper en recalcar el carácter abierto a la superación de toda tradición. Una tradición no debe cerrarse a ser superada; una tradición que evita ser cuestionada por tradiciones distintas es una tradición en decadencia. Pero, ¿cómo podemos saber si una teoría posterior es superior a la anterior, si se acerca más a la verdad? La respuesta es simple:

El criterio de una teoría exitosa es que nos permite entender sus predecesoras de una manera novedosamente inteligible. Al mismo tiempo nos permite entender por qué sus predecesoras deben ser rechazadas o modificadas, y también por qué, al margen de (y con anterioridad a) su iluminación, la teoría pasada pudo haber permanecido creíble. Introduce nuevos estándares para evaluar el pasado. (MacIntyre 2007 11)

Por ende, toda teoría y tradición debe estar abierta a ser superada en el futuro, pero debe tenerse en consideración que

[...] aunque cualquier característica de cualquier tradición, cualquier teoría, cualquier práctica, cualquier creencia puede siempre, bajo ciertas condiciones, ser puesta en cuestión, la práctica de poner en cuestión, ya sea dentro de una tradición o entre tradiciones, requiere ella misma siempre el contexto de una tradición. (MacIntyre 2007 12)

Es importante destacar que, contra Popper, MacIntyre no sostiene que el método de las ciencias sea el falsacionismo, vale decir, que apenas falseada una consecuencia de una teoría deba rechazarse la teoría entera por aplicación del *modus tollens*. Para rechazar una teoría (y en esto MacIntyre sigue a Kuhn) debe disponerse ya de una teoría mejor que la reemplace (cf. MacIntyre 2003 359).

Ahora bien, MacIntyre se define tomista, lo cual significa que a sus ojos el tomismo es superior a otras tradiciones. En coherencia con todo lo anterior, sostiene que la superioridad racional del tomismo consiste en “haber trascendido las limitaciones de sus tradiciones predecesoras, al tiempo que preservaba lo que de ellas resistía la objeción dialéctica; y en no haber sido trascendido similarmente desde entonces por ningún sistema de pensamiento sucesor” (2003 175). De lo anterior se desprende que toda tradición de investigación moral debe considerarse como algo *in fieri*:

Se sigue que el escribir este tipo de historia filosófica no puede nunca ser completado. Se debe mantener abierta la posibilidad de que en cualquier campo particular, sean las ciencias naturales o la moralidad-y-filosofía-moral, o la teoría de teoría, aparecerá algún nuevo desafío a la mejor teoría hasta el momento establecida y la desplazará. De ahí que este tipo de historicismo, a diferencia del de Hegel, envuelve una forma de falibilismo; es un tipo de historicismo que excluye toda aspiración al saber absoluto. Sin embargo, si algún esquema moral particular ha trascendido exitosamente las limitaciones de sus predecesores y al hacerlo proveyó los mejores medios disponibles para entender tales predecesores, y ha enfrentado a partir de entonces sucesivos desafíos por parte de cierto número de puntos de vista rivales, pero en cada caso ha sido capaz de modificarse en los modos requeridos para incorporar las fortalezas de aquellos puntos de vista, al tiempo que excluía sus debilidades y limitaciones, y ha provisto la mejor explicación hasta el momento de aquellas debilidades y limitaciones, entonces tenemos la mejor razón posible para confiar en que futuros desafíos también serán enfrentados exitosamente, que los principios que definen el núcleo de un esquema moral son principios durables. (MacIntyre 1987 270)

Kuhn expone un modelo dialéctico darwinista sin objetivo alguno. MacIntyre también es historicista, al igual que Hegel, pero propone un modelo dialéctico con el que nos vamos acercando cada vez más a la verdad. Más aún, MacIntyre no comparte la idea de Kuhn de que las ciencias y la investigación en general no aspiren a una verdad. Parte más bien de la base de que hay una verdad final a la que tiende toda investigación racional.

Por último, hay que tener en consideración algo extremadamente importante: cuando MacIntyre niega la posibilidad de un saber absoluto y afirma el consiguiente falibilismo de su historicismo, *no niega* la posibilidad de que se llegue, en filosofía moral, a un modelo no falseable. De hecho es posible, lo mismo que es posible llegar a un modelo científico no falseable. En efecto, ¿cómo podría excluirse *a priori* tal eventualidad? Lo que se niega es más bien la posibilidad de llegar a tal modelo no falseable con conciencia de haber llegado finalmente a un modelo irrefutable:

[I]mplicita en la racionalidad de tal investigación [la investigación constituida por la tradición] existe realmente la concepción de una verdad final, esto es, una relación de la mente a sus objetos que sea totalmente adecuada en relación a las capacidades de tal mente. Pero se excluye cualquier concepción de tal estado como uno en el cual la mente pueda por su propio poder conocerse a sí misma como así adecuadamente informada; el Saber Absoluto del sistema hegeliano es, desde esta

perspectiva constituida por una tradición, una quimera. Nadie puede, en momento alguno, excluir la posibilidad futura de que sus creencias y juicios actuales aparezcan como inadecuados en una variedad de maneras. (MacIntyre 2003 361)

Nótese bien que lo que se excluye no es la posibilidad de una perfecta adecuación entre mente y objeto, sino que la mente pueda reconocerse por su propio poder como adecuada perfectamente a su objeto. MacIntyre niega así la pretensión de síntesis de conciencia y autoconciencia del saber absoluto hegeliano. Por eso hay que permanecer abierto a la posibilidad de falsación del propio esquema moral: porque, aun cuando este sea de suyo no falseable, no tenemos modo de saber que lo sea.⁴

Un último comentario al párrafo mencionado: MacIntyre expone claramente, contra Kuhn, que toda tradición de investigación moral tiende a una verdad última y no revisable. Para Kuhn, las tradiciones de investigación científica no tienden a ningún fin determinado. Al respecto conviene tener presente que MacIntyre critica expresamente a Kuhn por el modo en que este rechaza la aspiración de la ciencia a la verdad. Toda teoría tiende a la verdad y, a pesar de ello, a su posible falsación. En esto coincide nuevamente con Popper: “si no fuese por la preocupación por la verdad ontológica, la naturaleza de nuestra búsqueda de una relación coherente y convergente entre todas las ciencias permanecería ininteligible” (2007 22). ¿Qué es la verdad, entendida como ‘correspondencia entre la mente y sus objetos’ o ‘correspondencia totalmente adecuada, no susceptible de ser superada ulteriormente’? Una *idea regulativa*. MacIntyre, como Popper, sostiene que debemos ser falibilistas y al mismo tiempo aceptar la existencia de una verdad última como idea regulativa de toda investigación (*ibid.*).

Por ende, MacIntyre rechaza la teoría de la verdad como coherencia o asertibilidad garantizada, porque esta es siempre interna a un esquema conceptual, mientras que aquello a lo que debe tenderse como idea regulativa es a una concordancia perfecta de la mente con sus objetos que trascienda lo coherentemente afirmable dentro de un esquema conceptual determinado, pero que tenga en cuenta que la coherencia es uno de los requisitos formales que debe cumplir toda tradición.

4 MacIntyre niega que la mente *por su propio poder* pueda conocerse como adecuada perfectamente a su objeto. Al respecto, cabe preguntarse si podría saberlo no *por su propio poder*, sino por revelación. MacIntyre no se refiere al tema, pero es obvio que un tomista debe tomar en cuenta, a la hora de filosofar, el dato revelado, y no puede considerarlo como falseable. Es evidente que Santo Tomás no consideraría susceptible de revisión el Decálogo, y MacIntyre debe asumir ese hecho evidente si quiere llamarse tomista, como de hecho lo hace.

4. Resolución de enfrentamientos entre tradiciones

¿Cómo se pueden resolver los enfrentamientos entre tradiciones distintas? Aquí radica la originalidad de MacIntyre frente a Kuhn: para este último no hay modo racional de resolver el enfrentamiento entre dos tradiciones de ciencia normal, porque no existe un conjunto de principios independientes de todo paradigma, ni hechos brutos a los que se pueda apelar para zanjar racionalmente la cuestión.

MacIntyre comparte esa última posición de Kuhn, pero aun así cree que hay modos de resolver los conflictos racionalmente: se trata de que el participante de una tradición pueda mostrarle al participante de otra tradición, *de acuerdo a los estándares de este último*, que la tradición de este tiene problemas insolubles con sus propios recursos, problemas que sí pueden ser resueltos con los recursos propios de la tradición alternativa.⁵ Y esto lo dice no sólo de las teorías morales, sino también de las teorías de la ciencia: así, yendo claramente más allá de Kuhn, expone que hay modos de resolver racionalmente los conflictos y descubrir qué modelo científico es racionalmente superior, y todo ello sin implicar apelación a un conjunto de principios neutrales respecto de los esquemas conceptuales enfrentados –a no ser principios meramente lógicos–:

[L]o que volvió a la física newtoniana racionalmente superior a sus predecesoras galileana y aristotélica fue la capacidad de trascender sus limitaciones, al resolver problemas en áreas en las que aquellas predecesoras y rivales no podían hacer progreso alguno, según sus propios estándares de progreso científico. Por ende, no podemos decir en qué consiste la superioridad racional de la física newtoniana a no ser históricamente, en términos de su relación con aquellas predecesoras y rivales a las cuales enfrentó y desplazó. Si se abstrae la física newtoniana de su contexto y luego se pregunta en qué consiste la superioridad racional de una sobre otra, se caerá en problemas insolubles de inconmensurabilidad. (1987 268)

En el dominio de la moralidad ocurre otro tanto. Ello exigirá una labor especial por parte del participante de la tradición de investigación moral que pretenda mostrar al participante de otra tradición la superioridad de la primera de acuerdo a los propios estándares de su interlocutor: aprender el idioma de la segunda tradición moral como si fuese un idioma propio. Debe volverse bilingüe y aprenderlo como

5 Es lo que Jennifer Herdt llama principio “Rt”: “When a tradition B can provide a cogent and illuminating explanation of an epistemological crisis faced by rival tradition A according to tradition A’s own standards, and B does not face a similar crisis, then rationality requires members of A to acknowledge the superior rationality of B” (535).

se aprende un idioma por primera vez, para transformar tal idioma en un segundo idioma nativo. Quienes logran hacer esto, quienes viven como integrantes de dos tradiciones, son los “habitantes de situación de frontera”, representados de manera paradigmática por Tomás de Aquino, quien consiguió realizar una síntesis entre dos tradiciones hasta ese momento opuestas: la aristotélica y la agustiniana.

Asimismo, incompatibilidad e inconmensurabilidad entre tradiciones *no implica que ellas no compartan algunas creencias o prácticas*. Kuhn también reconocía que las tradiciones en disputa compartían ciertos valores, pero que estos no bastaban para resolver sus disputas. La filiación kuhniana de MacIntyre es obvia.

Es importante subrayar que la victoria de una tradición de filosofía moral sobre otra no implica su hegemonía social. Así, por ejemplo, MacIntyre reconoce que el liberalismo, a pesar de haber sido derrotado a nivel teórico, mantiene la hegemonía política y social.

5. Tradición y autoconciencia

Quiero señalar una consecuencia importante que, según el pensamiento de MacIntyre, se sigue para el tomismo *tal como él lo entiende*. La racionalidad se encarna en las tradiciones, de modo que no existe investigación racional fuera de estas. De ahí que considere absurda la apelación liberal-enciclopedista a principios racionales eternos e inmutables, cognoscibles por cualquier individuo al margen de la tradición en la que se encuentre. Apelación a la universalidad de ciertos principios sustantivos (y no meramente formales) sólo se puede hacer, sólo es razonable, al interior de una tradición de investigación.

Es tan obvio para MacIntyre que la racionalidad se encarna en tradiciones, que incluso quienes lo niegan sólo pueden opinar desde el interior de tradiciones bien determinadas. Genealogía y liberal-enciclopedismo son ellas mismas tradiciones, aunque deprecien el valor de la tradición. La visión que tienen el enciclopedismo y la genealogía de la tradición es errada:

[D]esde el punto de vista del enciclopedista, ninguna tradición es racional *qua* tradición; una tradición es y puede ser, en relación a la racionalidad, nada más que un ambiente en el cual son formulados los métodos y principios, pues sólo se puede hacer apelación racional a los métodos y principios. Así también, desde el punto de vista del genealogista, ninguna tradición puede ser racional, pero en este caso es por razones que igualmente socavan cualquier pretensión de qué métodos o principios sean, como tales, racionales. La racionalidad es, y puede ser a lo sumo, no más que una de las máscaras provisionales puestas por los que se encuentran comprometidos en desenmascarar la pretensión de racionalidad de los otros. (MacIntyre 2006 117)

El problema es que, a despecho de lo que proclaman, ambas son tradiciones (esto es, se encarnan en ciertas prácticas discursivas e institucionales), por lo que las tradiciones genealógica y enciclopedista tienen un problema de autoconciencia. Por el contrario, el tomismo, en la forma que adquiere en la filosofía de MacIntyre, no sólo no reniega de su carácter “tradicional”, sino que se reconoce como tal y es capaz de elaborar una completa teoría respecto a la naturaleza de la racionalidad narrativa, teoría que, a su vez, pretende explicar no sólo la naturaleza de la propia tradición tomista, sino la de toda tradición en general. Como expresa Emily Gill, la caracterización de MacIntyre respecto a una tradición en buen orden “es una metateoría transcontextual aplicable a todas las tradiciones” (457). Y esa “metateoría transcontextual” sólo surge en el tomismo tardío de MacIntyre, que no es, ciertamente, el mismo de Tomás de Aquino, sino el enriquecido con los aportes de autores tan diversos como Newman, Polanyi, Kuhn y Popper.

Si sólo en el tomismo surge tal “metateoría”, es porque el tomismo es la tradición en la que la racionalidad narrativa llega a la autoconciencia. No se conoce otra tradición en la que se haya llegado a una teoría similar, y en esto el tomismo muestra su superioridad sobre toda otra tradición. El tomismo así, según MacIntyre, puede dar cuenta de su propia racionalidad y muestra cómo las tradiciones rivales son racionales sólo en tanto se le asemejen en su praxis, es decir, en tanto persigan un bien compartido, se encarnen en comunidades y respeten ciertas autoridades, aun sin tener conciencia de ello o negándolo nominalmente.

Habiendo mostrado MacIntyre que quienes niegan la racionalidad narrativa sólo pueden hacerlo desde el interior de una tradición, se sigue que debe afirmarse que las tesis de las tradiciones genealógica y enciclopedista, en cuanto que autoridad o tradición, por un lado, y racionalidad, por el otro, son opuestas, sólo pueden ser enunciadas en condiciones que nieguen esas mismas tesis, esto es, desde el interior de una tradición y respetando ciertas autoridades. La tradición tomista se revelaría así como superior por haber surgido en su interior la teoría que explica la racionalidad narrativa y el principio normativo que permite resolver las disputas entre tradiciones. No fue Tomás de Aquino quien desarrolló tal teoría, sino MacIntyre –precedido, según él, por Newman–, pero este último lo hizo con los recursos conceptuales provenientes de la tradición de la que el Aquinate es la figura principal.

¿Es esto realmente así? Me parece que tal tesis se sigue de lo afirmado por MacIntyre, y que, aunque no lo diga nunca expresamente –seguramente por humildad–, debe pensar así: que en él llega a la autoconciencia la tradición de investigación filosófica que se inicia con

Sócrates. La veracidad de tal tesis dependerá, entonces, de la genuina filiación tomista de MacIntyre. Y esto no parece tan claro, como se hará notar más abajo.

6. ¿MacIntyre liberal?

Jean Porter defiende la tesis de que la filosofía narrativa de la tradición de MacIntyre no sólo no es opuesta, sino que es plenamente compatible con el liberalismo. ¿Cómo llega Porter a esta sorprendente conclusión?

En primer lugar, debe definir qué entiende por liberalismo, y Porter explica que el término *liberal* puede significar muchas cosas, pero que puede usarse en sentido amplio como una tradición de investigación moral específica de una comunidad cuyos orígenes se remontan a la Ilustración. Excluye de su definición de *liberalismo* el que este sostenga necesariamente (como lo hicieron los primeros liberales) la existencia de unos criterios de racionalidad eternos e inmutables a cuyo descubrimiento podría llegar cualquier ser humano que tuviese un mínimo de inteligencia.

Para defender su tesis de que MacIntyre es liberal, Porter analiza cómo se encarnaría institucionalmente su teoría de la racionalidad y de la verdad:

[MacIntyre] cree que es posible en teoría llegar a una tradición intelectual comprehensiva por medio de la cual las mentes de sus habitantes estarían adecuadas a la realidad en todo aspecto. Si tratásemos de imaginar la encarnación social de su teoría de la racionalidad y la verdad tal como existiría en este punto, sería realmente muy distinta de las instituciones de la sociedad liberal o, realmente, de cualquier otra sociedad en la memoria histórica. Dado que todas las cuestiones relevantes para la moralidad habrían sido determinadas, no habría lugar para el conflicto de visiones que sostiene nuestro propio discurso moral; realmente, visiones disidentes sobre la moralidad reflejarían mala fe o incapacidad, y esperaríamos que la autoridad y la sociedad en su conjunto respondiesen como corresponde. [...] Por ello, MacIntyre no sostiene que el debate presente entre una pluralidad de puntos de vista sea bueno en sí mismo y un componente necesario de cualquier sociedad deseable. [...] [Ahora bien, MacIntyre] admitiría que bajo las condiciones de nuestra sociedad tal como existe ahora, el choque de visiones en conflicto en debate interminable es la mejor opción posible a nuestra disposición, dado que la alternativa más plausible es la guerra abierta. Y si se habla prácticamente, esta es una concesión más relevante de lo que parece a primera vista. Pues para que una tradición alcance el grado de completitud y finalidad necesario para responder todas las cuestiones morales, tendría primero que ser vindicada por medio de encuentros con toda

otra tradición rival mediante el proceso esquematizado anteriormente, no sólo respecto de los asuntos morales concebidos estrictamente, sino respecto de las pretensiones más amplias relativas a la naturaleza de la persona humana, la sociedad humana, la causalidad y el orden natural que es presupuesto por el discurso moral. Aunque en principio es realmente posible que alguna tradición intelectual/moral sea vindicada tan comprensivamente algún día, es asimismo claro que no es probable que lleguemos a tal punto en algún momento del futuro próximo. (527)

Y de ello se sigue algo muy importante: si se acepta la teoría de MacIntyre sobre la racionalidad y la verdad, y si tenemos en cuenta el estado actual de la sociedad, entonces se debe promover el pluralismo de ideas y puntos de vista. Por ende, estaremos obligados a proteger ciertas libertades básicas, tales como la libertad de expresión y asociación. Además, debemos mantener una actitud de tolerancia con quienes piensan distinto, precisamente porque se sabe que cualquier creencia propia puede ser falseada. Aún más, en la medida en que al enfrentarse a una tradición distinta se debe intentar comprender dicha tradición desde el interior, hay que desarrollar una “apertura empática” (Porter 528) a otras tradiciones, lo que va más allá de la mera tolerancia.

Por todo lo anterior, se aprecia que MacIntyre, según Porter, está lejos de ser un enemigo del liberalismo. Su propia teoría de la racionalidad histórica lo debe llevar a defender actitudes e instituciones liberales.

Porter reconoce que aunque se requiera una apertura a la revisión de los propios supuestos, ellos nunca pueden ser puestos en cuestión simultáneamente, vale decir, siempre habrá supuestos no revisables por el momento. Sin embargo, esta cerrazón a la revisión de al menos ciertos supuestos propios no impide que Porter califique a MacIntyre de liberal, por cuanto en la práctica el propio liberalismo se encuentra relativamente cerrado a la revisión de ciertas creencias o prácticas: se excluye así la discusión de la prohibición de la tortura y la esclavitud. Sin embargo, el falsacionismo de MacIntyre nos permite tener conciencia de que incluso aquellas creencias o prácticas son revisables.

Ahora bien, ¿qué dice Porter respecto a la pretensión del propio MacIntyre de no pertenecer a la tradición liberal, sino a la tomista? Porter cree que MacIntyre, al igual que Tomás de Aquino, en realidad sintetiza varias tradiciones: la tomista y la liberal.

Pues bien, ¿qué se debe decir sobre la tesis de Porter? ¿Es efectivamente Alasdair MacIntyre un liberal? La respuesta es difícil, por cuanto MacIntyre rechaza no sólo lo que llama “liberalismo”, sino también la doctrina del pluralismo en las concepciones del bien, tan

cara a los liberales *contemporáneos*. Al respecto, recordemos que MacIntyre considera que la aparición del *deber moral* como fenómeno distinto e irreducible a otros, un concepto ininteligible, sólo fue posible cuando desaparecieron las comunidades con una creencia compartida relativa al bien humano. Para MacIntyre, el *deber práctico* sólo tiene sentido donde hay una concepción compartida del bien humano; por ende, parecería no ser liberal.

Sin embargo, los argumentos dados por Porter son convincentes en cuanto a que el historicismo falsacionista parece exigir que haya distintas posiciones morales y filosóficas para llegar a la verdad. MacIntyre en múltiples ocasiones ha hecho ver la importancia de la discusión, tanto al interior de una tradición como entre tradiciones, como condición del avance de las tradiciones de investigación.

Por ende, la conclusión de Porter es correcta: MacIntyre debe valorar la pluralidad de tradiciones filosóficas y considerarlas necesarias para alcanzar la verdad. De hecho, en *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (2006), cuando se plantea qué debe hacer una universidad en nuestro mundo liberal, propone que la universidad sea un lugar de *disenso obligado*, es decir, que en ella se estimule el conflicto. Una universidad que pretenda poner en cuestión el orden social liberal debe ser “un lugar de desacuerdo constreñido” (MacIntyre 231). Modelo de dicha universidad sería la Universidad de París en el Medioevo. Sin embargo, él cree que esto llevaría finalmente a:

[...] una serie de universidades rivales, cada una modelada sobre su propia mejor predecesora, pero buscando mejorarla: la tomista quizá sobre la de París en 1272, la genealogista sobre Vincennes en 1968. Y así la sociedad más amplia se vería enfrentada con las pretensiones de universidades rivales. Pero entonces se requeriría también de un conjunto de foros institucionalizados en los cuales se le otorgase expresión retórica al debate entre tipos rivales de investigación. (2006 234)

Vale decir que MacIntyre plantea como positiva y deseable la existencia de universidades que encarnen tradiciones distintas de la suya propia. Con todo, se diferenciaría de un liberal posmoderno, como John Rawls o Isaiah Berlin, en que estos consideran la pluralidad de concepciones sobre el bien como un bien en sí mismo, mientras que él debería considerarlo un bien necesario como medio para llegar a la verdad, único bien intrínseco, y ello únicamente por el estado no terminal de las tradiciones de investigación moral.⁶ Su posición, más

6 Es la conclusión de Thaddeus Kozinski: “Because a well-ordered tradition must always be open to further development, revision, and even defeat, and because such openness requires the existence of conflicting traditions, then disunity or conflict

que a la de J. Rawls o a la de I. Berlin, se parecería a la de los liberales modernos, como Stuart Mill.

7. ¿Es MacIntyre un tomista?

Es evidente que no lo es como lo son Cornelio Fabro o Reginald Garrigou-Lagrange. Asimismo, es también evidente que Tomás de Aquino no era un relativista historicista como lo es MacIntyre. Este se clasifica explícitamente como tomista y, en el sentido dado por él al término *tomista*, esto es, el de ser el participante de una tradición de pensamiento cuyo origen se remonta a Sócrates y cuyas figuras centrales son Platón, Aristóteles, San Agustín y Tomás de Aquino, ciertamente lo es. Pero más allá de esta dependencia histórica, es decir, en lo sustantivo, el relativismo conceptual historicista de MacIntyre no puede ser tomista, como no lo es tampoco su apertura a la revisión de cualquier tesis básica de su propia tradición. Por ello, aunque sea tomista *en el sentido dado por él al término*, no lo es *en el sentido que le daría Tomás de Aquino* –sentido en el que sí son tomistas Garrigou-Lagrange, Fabro o Gilson–. ¿Cuál de ambos sentidos es el correcto? Esto queda sujeto a discusión –el simple hecho de que la figura de Tomás de Aquino le hubiese dado al término *tomista* un sentido determinado, no significa necesariamente que ese sea el correcto–.

El primer problema obvio que debe enfrentar MacIntyre es que, por un lado, él se califica como historicista y cree que Tomás de Aquino también lo es, pero en la obra del Aquinate no se encuentra ninguna teoría de la racionalidad narrativa constituida por tradiciones. Lo mismo ocurre en la obra del Estagirita.⁷ La respuesta de MacIntyre a esta objeción es con todo plausible:

.....

between traditions cannot be an inherent evil; indeed, it is an indispensable good, for the integrity of traditions require it. As Levy point out, for MacIntyre '[c]onflict, both internal to traditions and between them, is a necessary element in rationality and in rational progress, not a contingent and regrettable feature of certain societies'. Nevertheless, the primary characteristic of a well-ordered tradition, for MacIntyre, is unity and agreement, not conflict. If a plurality of traditions is good, it is only an instrumental good, a good of effectiveness, always in subordination to any tradition's primary internal good of excellence, the *truth*" (299).

- 7 Esto lo reconoce explícitamente MacIntyre: "[...] to treat Aristotle as part of a tradition, even as its greatest representative, is a very unaristotelian thing to do. Aristotle of course recognizes that he had predecessors. Indeed he tried to write the history of previous philosophy is that it culminated with his own thought. But he envisaged the relationship of that thought to those predecessors in terms of the replacement of *their* errors or at least partial truths by *his* comprehensively true account. From the standpoint of truth, on Aristotle's own view, once his work has been done, theirs could be discarded without loss. But to think in this way is to exclude the notion of a tradition of thought, at least as I intend it" (1987 146).

Para aquellos que habitan una tradición social e intelectual en buen orden de trabajo, los hechos de la tradición, que son los presupuestos de sus actividades e investigaciones, pueden seguir siendo sólo eso, presuposiciones inarticuladas que nunca son ellas mismas el objeto de atención e investigación. De hecho, por lo general sólo cuando las tradiciones caen o se desintegran, o son enfrentadas, los adherentes se vuelven conscientes de ellas como tradiciones y comienzan a teorizar sobre ellas. Por lo tanto, la pretensión de que la mayoría de los pensadores morales y metafísicos del mundo antiguo, del medieval e incluso del moderno temprano sólo han de ser entendidos adecuadamente cuando son ubicados en el contexto de tradiciones de las cuales la investigación racional era una parte central y constitutiva, no implica en ningún caso la pretensión de que estos pensadores se preocupasen ellos mismos, menos aún proveyesen un tratamiento adecuado, de la naturaleza de tales tradiciones. (2003 8)

Esto explicaría por qué ni Aristóteles ni Tomás de Aquino teorizaron sobre la propia tradición de investigación: los primeros en hacerlo fueron Burke y Newman: “Burke teorizó de forma chapucera, Newman teorizó con penetración” (MacIntyre 2003 8).

Sin embargo, existen otras objeciones a las cuales MacIntyre parece no poder dar respuestas tan plausibles: en primer lugar, él mismo sostiene que la tradición tomista debe enfrentarse a otras tradiciones, y no se puede descartar que en su visión de tal choque surja una nueva tradición producto de otra síntesis de tradiciones, la que sería superior a la tomista y que podría descartar muchas de las tesis fundamentales del tomismo. Por ejemplo, Tomás de Aquino no habría estado abierto a la revisión de alguna de las 24 tesis.⁸ Es obvio que hubiese estado abierto a la revisión de algunas de sus tesis en el futuro, pero no a la de ciertas tesis fundamentales como las 24 mencionadas, o bien a las relativas a los primeros principios de la razón teórica y práctica. El principio supremo de la ley natural, “el bien ha de ser hecho y perseguido y el mal evitado”, no lo habría considerado revisable el dominico. ¿Estaría dispuesto Tomás de Aquino a sostener la posible falsación de la tesis “Dios existe”? La respuesta es más que obvia. La creencia en la existencia de Dios no es *una* creencia para el tomista: es *la* creencia sobre la que se fundamenta el sistema y, por decirlo con MacIntyre, la tradición entera. Así, lo que provoca problemas y no es tomista es su aserción de que “cualquier característica de cualquier tradición, cualquier teoría, cualquier práctica, cualquier

8 Nos referimos a las 24 tesis tomistas aprobadas por el decreto *Postquam sanctissimus* de Pio X, del 27 de julio de 1914.

creencia puede ser siempre, bajo ciertas condiciones, puesta en cuestión” (MacIntyre 2007 12).

Esto nos plantea un problema que sólo dejaremos esbozado: debido a que el sentido dado al término *tomista* por MacIntyre y por Tomás de Aquino no concuerdan –ya que el último entendería por tal un sistema filosófico con ciertos principios no sujetos a revisión–, hay tres posibilidades: respecto a la “esencia del tomismo”, o Tomás de Aquino acierta, o lo hace Alasdair MacIntyre, o ninguno.

Si MacIntyre acierta, entonces: (a) No es tan claro por qué dicha tradición deba llamarse *tomista*, ya que la tradición a la que se adscribe MacIntyre niega una tesis central del pensamiento de aquel de quien toma el nombre, esto es, la tesis de que hay ciertas tesis centrales para dicho pensamiento que *no* son revisables (*v. gr.*, “Dios existe”, “el bien ha de ser hecho y perseguido y el mal evitado”). MacIntyre podría responder que su pensamiento es tomista en cuanto se inscribe en la tradición que correctamente identifica como tal, pero desechando una tesis de esta, a saber, que hay tesis fundamentales de la tradición que no son revisables, y que de ese modo hace avanzar a la misma tradición tomista al hacer que deseche una tesis errónea, pero manteniendo la gran mayoría de las restantes. La tesis rechazada (hay tesis fundamentales de la tradición tomista que no son revisables) pertenecería a una *meta-teoría* sobre la tradición formulada por el propio Tomás de Aquino, y MacIntyre podría inscribirse en la tradición tomista rechazando esta meta-teoría y reemplazándola con la suya propia (historicista), manteniendo el resto o la mayor parte de la *teoría* tomista.

(b) La obra de Tomás de Aquino adolece de incoherencias internas, porque al ser parte de una tradición historicista-relativista no se reconoce como tal cuando elabora una incorrecta meta-teoría sobre su propia actividad. El Aquinate habría tenido una falsa meta-teoría de sus propias teorías y de la empresa en la que estaba embarcado.

Ahora bien, si acierta Tomás de Aquino, o no acierta ninguno de los dos, esto es, si MacIntyre no ha captado la esencia del tomismo, si su interpretación de la obra del teólogo dominico es incorrecta, de ello no se sigue necesariamente la falsedad de la teoría de la racionalidad narrativa de MacIntyre. Esta podría ser perfectamente verdadera aun cuando la interpretación de la obra de Tomás de Aquino hecha por él fuese incorrecta. Pero ello significaría que, al haber surgido a fines del siglo xx una meta-teoría de la racionalidad narrativa en una tradición determinada, dicha tradición tiene un problema de identidad psicológica, porque reconoce como padres a quienes no lo son (Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Tomás de Aquino, todos ellos dudosos historicistas).

Tal vez sea importante para resolver la pregunta sobre el presunto carácter tomista de MacIntyre, determinar qué fue él en primer lugar: ¿relativista conceptual o tomista? La respuesta es clara: relativista conceptual. Ya en *After Virtue* (1987), libro escrito cuando aún no se consideraba tomista, MacIntyre defiende una teoría de la racionalidad narrativa de las tradiciones. Pero su relativismo conceptual puede rastrearse todavía antes. Hay un anticipo de sus posiciones relativistas en un simposio efectuado con fecha tan temprana como 1967. En dicho simposio, en el cual se analiza la obra del sociólogo Peter Winch, MacIntyre se refiere a dos modos de conceptualizar los datos sobre sociedades extrañas por parte de los sociólogos. Uno, representado por Winch, consiste en caracterizar las acciones de los agentes de otras culturas en términos de razones e intenciones, lo cual lleva a describirlas usando los conceptos que ellos mismos utilizarían. El otro, representado por Durkheim, intenta comprender la vida social de acuerdo a la descripción de relaciones causales entre eventos que generan las acciones de los agentes de las culturas extrañas, descripción realizada por medio de conceptos de la propia cultura del sociólogo.

Esto es, Durkheim supone, tal como lo hace Winch, que la investigación de la realidad social que usa los conceptos disponibles a los miembros de la sociedad en estudio y una investigación de la realidad social que utiliza conceptos no así disponibles y que invoca explicaciones causales de las cuales los agentes mismos no están conscientes, son alternativas mutuamente exclusivas. Pero Durkheim supone, al contrario de Winch, que la última alternativa se ha de preferir. (MacIntyre 1967 104)

Así, un sociólogo como Durkheim estudiará sociedades ajenas categorizando la realidad de acuerdo a conceptos propios de su cultura, por ejemplo, el concepto de *ideología*, que no está disponible en todas las sociedades. MacIntyre se resuelve por una vía media. Sostiene que:

[E]l valor positivo del libro de Winch consiste parcialmente en ser un correctivo a la posición durkheimiana, a la que castiga correctamente. Pero es más que un correctivo, porque lo que Winch caracteriza como la tarea completa de las ciencias sociales es de hecho su verdadero punto de partida. A menos que comencemos por una caracterización de la sociedad en sus propios términos, seremos incapaces de identificar la materia que requiere explicación. La atención a intenciones, motivos y razones debe preceder a la atención a causas; la descripción en términos de los conceptos y creencias del agente debe preceder a la descripción en términos de nuestros conceptos y creencias. (1967 107)

Un ejemplo de lo erróneo que puede resultar saltarse la primera etapa para entender la realidad ajena conforme a los conceptos utilizados por sus habitantes, lo encuentra MacIntyre en la obra de Durkheim sobre el suicidio. Este último define la materia de estudio, es decir, los actos suicidas, conforme a su propia concepción de lo que es un suicidio. Así, creyendo que suicidarse es realizar una acción de la cual el agente sabe que se seguirá su muerte, se estudia como suicidio la carga del oficial que sabe que no la sobrevivirá. Pero las acciones, sostiene MacIntyre, deben ser descritas e identificadas tal como lo haría el agente mismo. El oficial que encabeza una carga no pretende estar cometiendo suicidio. Por ende, no se puede estudiar su acción y buscar las causas de la misma en una obra sobre el suicidio.

Es claro, por consiguiente, que el relativismo conceptual, y en especial la doctrina de MacIntyre de que debe verse al otro por medio de los conceptos que este tiene, es bastante anterior a su conversión al tomismo, e incluso al aristotelismo. Me parece que MacIntyre hace con Tomás de Aquino aquello mismo que critica en otros: entenderlo a través de sus propios conceptos (los de MacIntyre). Este vio la obra del Aquinate con ojos relativistas, no con los ojos del mismo Aquinate.

Más aún, si hay algo que es evidentemente no tomista, ni aristotélico, es la valoración que hace MacIntyre del pluralismo como un bien, aunque sea un bien instrumental. Para Aristóteles y para el Aquinate el conflicto es siempre un mal, aunque un mal que debe ser tolerado en muchas circunstancias. Una sociedad ideal es aquella en la que hay lo que el Estagirita llama *homonoia*, “concordia”. Tal como lo expresa Kozinski, “la teología política de la tradición tomista ciertamente no apoya el pluralismo moral ni político por ningún medio” (304).⁹ Para Tomás de Aquino, si hay conflicto entre dos partes, necesariamente al menos una de las dos está equivocada, y el error es un mal, el mal

9 Esto no significa en modo alguno sostener que el tomismo rechace las libertades públicas, concretamente las libertades de opinar, asociarse, de religión, de conciencia, y el resto de los llamados derechos humanos de primera generación. Sostener que el conflicto es un mal es consistente con sostener que debe ser tolerado, que existe una obligación moral de tolerarlo, y más aún, que existen muy buenas razones para que sea tolerado. El perfeccionismo tomista, lejos de ser una amenaza a las libertades civiles, es la única teoría que puede ofrecer un fundamento sólido a ellas, muy lejos de los implausibles contractualismos liberales (v. gr. Rawls), o de la simple aserción de su existencia reconociendo que no pueden darse argumentos para demostrarla (Dworkin). Al respecto, para una defensa sólida de las libertades civiles dentro de la tradición tomista, cf. George (cap. 7) y Finnis (1980 cap. 8). Finnis incluso adscribe el reconocimiento de lo que hoy llamaríamos “derechos humanos” a Tomás de Aquino. Así lo expresa: “though he never uses a term translatable as ‘human rights’, Aquinas clearly has the concept” (1998 136).

del intelecto –como la verdad es el bien del intelecto–,¹⁰ y ningún mal puede ser un bien, ni siquiera un bien instrumental. Considerar al mal un bien por ser medio para la consecución de un bien final es hegeliano, no tomista.

Por todo lo anterior, como conclusión, coincido con Jean Porter en que:

[...] lo que [MacIntyre] ofrece como resultado no es el pensamiento de Santo Tomás (como él mismo reconoce), sino el pensamiento de un filósofo de primer orden del siglo xx tardío, cuyo pensamiento ha sido profundamente influenciado por Santo Tomás –precisamente, MacIntyre–. (525)

Con independencia del hecho de que MacIntyre sea tomista o no, podemos afirmar con seguridad que ciertamente es lo que en su interpretación fue Santo Tomás de Aquino: un habitante de frontera.

Bibliografía

- Davidson, D. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1973-1974): 5-20.
- Finnis, J. *Natural Law and Natural Rights*. New York: Oxford University Press, 1980.
- Finnis, J. *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. New York: Oxford University Press, 1998.
- George, R. P. *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Gill, E. "MacIntyre, Rationality and the Liberal Tradition", *Polity* 24/ 3 (1992): 433-457.
- Herd, J. "Alasdair MacIntyre's 'Rationality of Traditions' and Tradition-Transcendental Standards of Justification", *The Journal of Religion* 78/ 4 (1998): 524-546.
- Kozinski, T. J. "Alasdair MacIntyre's Political Liberalism", *The Political Science Reviewer* 36 (2007): 266-310.
- MacIntyre, A. "Symposium: The Idea of a Social Science", *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes* 41 (1967): 95-114.
- MacIntyre, A. *After Virtue* [1981]. Indiana: University of Notre Dame Press, 1987.
- MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?* [1989]. Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.
- MacIntyre, A. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Enciclopedia, Genealogy, and Tradition* [1991]. Indiana: University of Notre Dame Press, 2006.

.....

10 "Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; et ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur, ut dicitur VI Ethic., utpote intellectus actum bonum reddentes. Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed ipsius corruptio" (Quaestiones Disputatae de Veritate q. 18, a. 6, resp).

- MacIntyre, A. "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science" [1977]. *The Tasks of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Porter, J. "Openness and Constraint: Moral Reflection as Tradition-Guided Inquiry in Alasdair MacIntyre's Recent Works", *The Journal of Religion* 73/4 (1993): 514-536.
- Putnam, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Pio X. "Postquam sanctissimus". 27 de julio de 1914. (<http://catho.org/9.php?d=byr#dtm>).
- Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M.*, cura et studio fratrum ordinis praedicatorum (ed.). Romae: Leonina, 1882sqq.