

ALASDAIR MACINTYRE. SOBRE TRADICIÓN,
REVOLUCIÓN Y MODERNIDAD

*ALASDAIR MACINTYRE. ABOUT TRADITION,
REVOLUTION AND MODERNITY*

JUAN MANUEL CINCUNEGUI
Universidad del Salvador
manucincunegui@gmail.com

Resumen

El proyecto filosófico de Alasdair MacIntyre ofrece una relectura de la ética de las virtudes de la tradición clásica que debe ser interpretada de manera revolucionaria, en contraposición a una lectura romántica o neoconservadora. La ruptura del orden moral que trajo consigo el advenimiento de la modernidad exige formas de resistencia política y económica ante el poder alienante del capitalismo liberal en su etapa globalizada. Según MacIntyre, entre la progenie del liberalismo moderno, encontramos a Nietzsche, quien desenmascaró la moral moderna como emotivismo. Sin embargo, Nietzsche no dejó de ser parte del proyecto moderno de justificación racional de la moral. De acuerdo con MacIntyre, la auténtica alternativa al proyecto moderno es la rearticulación de una ética de las virtudes en la tradición de Aristóteles y Tomás de Aquino.

Palabras clave: MacIntyre, Taylor, Polanyi, Ética de las virtudes, Crisis epistemológica, Crítica de la modernidad.

Abstract

The philosophical project of Alasdair MacIntyre offers a version of Virtue Ethics that must be interpreted in a revolutionary way, as opposed to a romantic or neoconservative reading. The breakdown of the moral order brought about by the advent of modernity requires forms of political and economic resistance to the alienating power of liberal capitalism in the age of globalization. According to MacIntyre, among the progeny of modern liberalism, we find Nietzsche, who unmasked modern morality as emotivism. However, Nietzsche does not cease to be part of the modern project of rational justification of morality. According to MacIntyre, therefore, the authentic alternative to the modern project is the rearticulation of a virtue in the tradition of Aristotle and Aquinas.

Keywords: MacIntyre, Taylor, Polanyi, Virtue Ethics, Epistemological crises, Critique of Modernity.

La vida social se sostiene, nos dice MacIntyre, gracias a la presunción compartida de que somos capaces, en buena medida, de interpretar el comportamiento de nuestros congéneres. Por supuesto, la vida social está también marcada por la ambigüedad, el error y el engaño, pero estos no son tan extensos como para hacer imposible el razonamiento y la acción inteligible. De acuerdo con MacIntyre, sin embargo, existen circunstancias particulares en las que se trastoca la relación entre apariencia y realidad. Circunstancias en las cuales aquello que hasta aquel momento eran evidencias incontrovertibles, adquieren una ambigüedad que las hace susceptibles de interpretaciones rivales. Se trata de las llamadas crisis epistemológicas.

Según MacIntyre, lo que subyace a una cultura es una suerte de *schemata* que constituye la acción inteligible de los agentes y les permite interpretar las acciones ajenas. Pero ocurre que en ocasiones estas estructuras cognitivas que informan la vida social conducen a los individuos a engañarse o a errar de manera radical acerca de los sucesos que enfrentan. En estas circunstancias, el carácter tácito de los *schemata* se suspende, volviéndose estos parcialmente visibles y suscitando, en algunas ocasiones, el reconocimiento por parte del agente de que es posible una interpretación sistemáticamente diferente, un esquema rival e incompatible, para explicar lo que ocurre a su alrededor.

Pese a que este tipo de situación ocurre a los individuos corrientes, MacIntyre asegura que la filosofía académica no ha ofrecido explicación de las mismas. Sin embargo, existe un ejemplo clásico en la literatura que da cuenta de ello. Se trata del *Hamlet* de Shakespeare. Recordemos: Hamlet regresa desde Wittenberg a su hogar, donde se ve involucrado en una serie de eventos que está obligado a interpretar. Su problema, según MacIntyre, es que llega a Elsinore con demasiados esquemas cognitivos a su disposición, incapaz de decidir cuál de ellos debe aplicar con el fin de elegir qué evidencias son significativas (Hamlet tiene a su disposición el esquema de venganza que ha heredado de las sagas heroicas islandesas, el esquema cortesano renacentista y el esquema maquiavélico de competencia por el poder). Debido a que no puede establecer un esquema particular, resulta incapaz de determinar qué evidencias son significativas. Y esto, a su vez, es lo que lo imposibilita para elegir el esquema interpretativo con el cual afrontar la situación. Es decir, Hamlet se encuentra atrapado en un círculo epistémico. Dice MacIntyre:

Los problemas de Hamlet surgen porque la narrativa dramática de su familia y del reino de Dinamarca, a través del cual identificó su lugar en la sociedad y sus relacio-

nes con los demás, se ha visto alterada por dudas interpretativas radicales. Su tarea consiste en reconstruir, reescribir esa narración, revirtiendo su comprensión de los acontecimientos pasados a la luz de las actuales respuestas a su exploración¹.

Por lo tanto, el quebrantamiento de la inteligibilidad del relato que produce el descubrimiento de una verdad insospechada, debe reconstruirse por medio de una narrativa novedosa que permita al agente: (1) comprender cómo es que se adhería a sus creencias originales y (2) de qué modo fue engañado por ellas. Eso exige por parte del agente, adoptar una postura de autoconciencia que le conducirá, a su vez, a concluir que su nueva forma de comprensión es contingente de modo semejante a la que ha dejado atrás y que, por lo tanto, nunca alcanzaremos una posición en la cual podamos afirmar de manera definitiva la posesión plena de la verdad. Lo máximo a lo que podemos aspirar, nos dice MacIntyre, es a que nuestra versión sea la mejor explicación que se ha presentado hasta el momento, y que nuestras creencias acerca de lo que implica una “mejor explicación” cambiarán de modos que en el presente resultan inconcebibles².

Ahora bien, en la tradición filosófica, especialmente en epistemología y en ética, ha habido una marcada tendencia a prescindir enteramente de la consideración respecto a la estructura narrativa de la acción humana. Pero si MacIntyre está en lo cierto, y el progreso epistémico consiste en una construcción y reconstrucción de narrativas y formas narrativas cada vez más adecuadas, resulta imprescindible abordar la cuestión tomando en cuenta los orígenes del propio proceso de desarrollo, es decir, de los relatos míticos que caracterizan las articulaciones culturales más tempranas en el ámbito social, o el modo en el cual esos mitos se encarnan en las historias de la niñez. Porque, de acuerdo con MacIntyre, esas historias son esenciales en la medida que permiten al niño enfrentar y percibir de manera ordenada la realidad social. El hecho de que, eventualmente, las respuestas que recibe el niño a los interrogantes respecto a su propia experiencia sean percibidas como inadecuadas no implica necesariamente adoptar una postura de rechazo frente a los mitos y cuentos infantiles. Cabe la posibilidad, nos dice MacIntyre, que estas formas narrativas sean las únicas apropiadas para decir cierto tipo de verdades. Esta apreciación de las formas narrativas míticas en lo que concierne a la verdad que les es propia está en línea de continuidad con la valoración que, como veremos con más

¹ MACINTYRE (2006), p. 5.

² *Ibid.*, p. 6.

detalle, realiza MacIntyre respecto al modo en el cual diversas narraciones son consideradas, pese a su inconmensurabilidad relativa, como objetos apropiados de la razón histórica que es capaz de determinar, hasta cierto punto, la racionalidad de dichas narraciones y sus formas.

Ahora bien, en contraposición al ejemplo que nos ofrece el *Hamlet* de Shakespeare, Descartes, en el *Discours* y en las *Meditationes*, ofrece una ilustración paradigmática de una corriente importante de la tradición filosófica moderna para la cual la resolución de la crisis epistemológica consiste en una suerte de ruptura radical con el pasado. El agente que se encuentra atrapado en una crisis de este tipo sabe que el esquema cognitivo en el cual ha confiado se ha quebrado de manera irremediable en algún aspecto fundamental. Esa es la manera en la cual Shakespeare ilustra el suceso. Pero en el caso de Descartes, el asunto se plantea de modo diferente. Descartes comienza con la presunción de que no sabe absolutamente nada hasta que sea capaz de descubrir un primer principio sobre el cual fundamentar todo lo demás³.

A esta pretensión de fundamentación absoluta responde MacIntyre objetando que la duda cartesiana, la pretensión de que uno debe iniciar el proceso de reflexión a partir de una posición de ignorancia radical, impide todo paso subsiguiente. Dicho de otro modo: el fracaso de Descartes consiste en el hecho de no haber reconocido que su actividad reflexiva estaba, de manera ineludible, inserta en línea de continuidad con una lengua y una tradición. Prueba de ello, nos dice MacIntyre, es el modo en el cual le pasan desapercibidas las continuas reiteraciones de frases y argumentaciones extraídas de sus textos escolares, que él en cambio imagina fruto exclusivo de su reflexión espontánea.

Uno de los signos que una tradición en crisis pone de manifiesto es la urgencia de ésta por dar respuesta a las tesis escépticas que la amenazan. La ambigüedad que precipita la multiplicación de alternativas rivales se convierte en una característica central del carácter y la actividad humana. Pero a diferencia del retrato que nos ofrece *Hamlet*, que nos invita a pensar en su época en términos de una crisis del yo que ocurre en el seno de la misma tradición que ha dado forma a ese yo; Descartes encara el problema inventando un yo ahistórico que pretende dar respuesta a la crisis a través de una autofundamentación de la autoconciencia⁴.

³ *Ibid*, p. 8.

⁴ *Ibid*, p. 10.

Otro signo de crisis de la tradición es el instrumentalismo. El ejemplo de MacIntyre es la manera conservadora de salvar las inconsistencias de la astronomía ptolomeica y la interpretación de Osiander de la nueva astronomía copernicana, con el fin de ajustar el paradigma antiguo frente a los desafíos que se estaban produciendo en el interior de la tradición.

Sin embargo, si analizamos el éxito de una teoría como la galileana, vemos hasta qué punto el éxito resulta del carácter comprensivo de dicha teoría en relación con aquellas que le precedieron. Esa comprensión es el resultado de la aplicación de nuevos criterios de evaluación del pasado, de una reescritura de esa narración “que constituye la continua reconstrucción de la tradición científica”⁵. La solución galileana a la crisis producida por la confrontación entre las astronomías de Ptolomeo y Copérnico, y las inconsistencias que arrastraban los requerimientos astronómicos de Platón y los principios físicos aristotélicos, consistió, fundamentalmente, en que permitió evaluar todas estas teorías anteriores a partir de un conjunto de criterios comunes que acomodaron la historia de la ciencia medieval dentro de una narrativa coherente.

Un aspecto importante a tener en cuenta en la consideración de la noción de tradición a la que se adhiere MacIntyre es que se opone decididamente a la concepción conservadora de la misma. Para MacIntyre la tradición está constituida por un conflicto de interpretaciones, un conflicto que, a su vez, es en sí mismo una historia susceptible de diversas interpretaciones. Esta concepción, por sí sola, podría ser leída en términos nietzscheanos, una suerte de perspectiva heracliteana de la vida social. Pero como señala Kevin Knight, MacIntyre acompaña su noción de tradición con el concepto de revolución⁶. Debido a que el conflicto siempre amenaza con empujar la tradición a la incoherencia, ésta necesita, en algunas ocasiones, de una reconstrucción revolucionaria. Por esa razón, a diferencia de lo que ocurre con la perspectiva conservadora, como la postulada por Edmund Burke, que contrapuso tradición y razón, y tradición y revolución, MacIntyre sostiene que las tradiciones son portadoras de razón, y requieren y necesitan, en ciertos momentos, de revoluciones para su continuación⁷.

Sin embargo, además de los conflictos internos, las tradiciones están obligadas a poner a prueba sus recursos debido al conflicto que mantienen con otras tradiciones. Cualquier aspecto de la tradición puede ponerse en cuestión

⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶ KNIGHT (2007), p. 12.

⁷ MACINTYRE (2006), p. 12.

en determinadas circunstancias. Pero las dudas que estos cuestionamientos internos o externos suscitan, requieren, de manera ineludible, del contexto de una tradición para ser articuladas. Para MacIntyre, pretender dudar todo, aquí y ahora, sin referencia a un contexto histórico o autobiográfico, no tiene sentido⁸.

Todo esto pone de manifiesto que existe una estrecha conexión entre las nociones de “crisis epistemológica”, narrativa y tradición. Esta conexión se evidencia de manera especial en la controversia que autores como Thomas Kuhn, Imre Lakatos y Paul Feyerabend han mantenido en torno a cuestiones de filosofía de la ciencia. Pese a la diferencia considerable que existe entre ellos, MacIntyre detecta puntos importantes de convergencia cuando atendemos al trasfondo no articulado que subyace al debate.

En última instancia, sostiene MacIntyre, la narrativa dramática es la forma crucial de comprensión de la actividad humana. Llevada esta comprensión hasta sus últimas consecuencias implica que no podemos considerar el desarrollo científico como una investigación racional a menos que comencemos reconociendo el carácter racional de toda narrativa dramática verdadera. Eso implica, para decirlo en otras palabras, que la razón científica está subordinada a la razón histórica⁹.

La crítica principal de MacIntyre a Kuhn es que en su primera explicación de la crisis epistemológica de las ciencias naturales adopta el modelo que Descartes en su momento había formulado para dar cuenta de la crisis epistemológica de la filosofía. Esto se pone de manifiesto cuando prestamos atención a la conclusión que deriva Kuhn de sus premisas de inconmensurabilidad. Estas premisas son: (1) que los adherentes de paradigmas rivales durante una revolución científica discrepan respecto a cuál es el conjunto de problemas que provee la prueba de un paradigma exitoso en esa situación científica particular; (2) que sus teorías se encarnan en conceptos muy diferentes; y (3) que los contrincantes en el debate ven las cosas de muy diferentes maneras incluso cuando adoptan la misma posición y orientación. De estas tres premisas, señala MacIntyre, Kuhn concluye que los proponentes rivales no pueden tener contacto pleno con las perspectivas de quienes los enfrentan y, por ello, la transición que lleva de un paradigma a otro debe realizarse por medio de una “experiencia de conversión”. Eso significa, nos dice MacIntyre, que en el mo-

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 15.

delo que ofrece Kuhn para explicar la crisis, los adherentes rivales no sólo discrepan, sino que lo hacen en todas las áreas relevantes de la racionalidad. Dice MacIntyre:

¿Qué es lo que se sigue de la posición así definida? Que las revoluciones científicas son crisis epistemológicas entendidas de manera cartesiana. Todo se pone en cuestión al mismo tiempo. No hay continuidad racional entre la situación inmediatamente anterior a la crisis y la situación que le sigue [...] Pero por supuesto, como ya hemos visto, la visión cartesiana sobre la crisis epistemológica es falsa; no puede ser el caso que todo sea puesto en cuestión simultáneamente¹⁰.

Frente a los intérpretes que le endilgan el haber promovido una tesis sobre las revoluciones científicas que hacen de ellas eventos irracionales, Kuhn se ha defendido señalando que el problema está en la noción de racionalidad que se utiliza como criterio, animando de este modo a una redefinición de la racionalidad. En contraste con la posición de Feyerabend, quien lleva hasta sus últimas consecuencias las premisas kuhnianas, MacIntyre le reconoce a Kuhn que es necesario ofrecer una noción de racionalidad diferente, pero señala que ésta debe buscarse en los propios eventos históricos. Dice MacIntyre:

Es más racional aceptar una teoría o paradigma y rechazar su predecesora cuando la última teoría o paradigma proporciona un punto de vista desde el cual la aceptación, biografía y rechazo de la teoría o paradigma anterior pueden ser contados en una narrativa histórica más inteligible que la previa. Una comprensión del concepto de la superioridad de una teoría física sobre otra requiere una comprensión de la superioridad de una narrativa histórica sobre otra. La teoría de la racionalidad científica ha de estar integrada en una filosofía de la historia¹¹.

De este modo, lo que comparten Kuhn y Feyerabend es que en sus respectivas explicaciones sobre la crisis epistemológica, la misma aparece como una instancia de discontinuidad radical. Lo que se les oculta, sostiene MacIntyre, es que es condición de posibilidad para sus propias narraciones, que exista una continuidad histórica subyacente. O, para decirlo de otro modo, lo que subyace, pese a la pretensión de haber escapado al modelo cartesiano, es una posición que se esgrime desde una hipotética instancia de desvinculación radical que se pone de manifiesto en la insistencia de estos autores en deducir de las

¹⁰ *Ibíd*, p. 17.

¹¹ *Ibíd*, pp. 18-19.

premisas de inconmensurabilidad relativa, una inconmensurabilidad absoluta entre los extremos de una transición epistémica.

Ahora bien, en el caso de Lakatos, su noción de programa de investigación, que se encuentra, indudablemente, en línea de continuidad con el proyecto popperiano, volcado a devolver racionalidad a la tradición científica, se beneficia también del descubrimiento de Feyerabend de que todos los intentos, como el del propio Popper, por establecer criterios que permitan determinar el proceder de la ciencia, están llamados al fracaso. Popper había insistido en reemplazar la metodología inductiva por la falsación. Sus seguidores habían intentado reemplazar la falsación popperiana por versiones más adecuadas que pudieran hacer frente a las objeciones y contraejemplos. Por su parte, con su noción de programa de investigación, Lakatos concluye que lo que se evalúa, al fin y al cabo, es siempre una historia. No se trata de evaluar una serie de teorías. Más bien, nos dice MacIntyre, se trata de series que se encuentran en relaciones complejas unas con otras que tomamos por ser una única teoría. En realidad se trata de una entidad siempre en desarrollo que no puede ser considerada como estructuralmente estática. De este modo, para Lakatos, las metodologías deben ser juzgadas en función de criterios historiográficos. Eso significa que la mejor metodología es aquella que es capaz de ofrecer la mejor reconstrucción racional de la historia de la ciencia.

La objeción de MacIntyre, sin embargo, es que Lakatos se refiere a la historia de la ciencia aproximándose a ella con una postura ambigua en lo que respecta a su contenido ontológico. Esto, según MacIntyre, es especialmente inadecuado en vista de que la historia de la ciencia es la historia de una teorización que ha hecho de la verdad una de sus metas fundamentales. En la misma línea, Kuhn niega toda noción de verdad conectada con la actividad de la ciencia natural. Para él, la teoría científica no encarna ninguna verdad ontológica, no hace referencia a nada que esté “allí fuera”. Sin embargo, dice MacIntyre, el falibilismo que hace atractiva la posición kuhniiana debe ser consistente con el ideal regulativo de una aproximación a una explicación verdadera del orden fundamental de las cosas. Dice MacIntyre:

Estoy sugiriendo, entonces, que la mejor explicación que puede darse acerca de por qué algunas teorías científicas son superiores a las demás es que presuponen la posibilidad de construir una narración dramática inteligible que puede reclamar verdad histórica y en la que estas teorías son objeto permanentes de sucesivos episodios. Es debido a que podemos construir historias mejores y peores de este tipo, historias que pueden ser racionalmente comparadas entre ellas, que podemos también comparar racionalmente teorías. La física presupone la historia. Una historia de un tipo que

invoca aquellos conceptos de tradición, inteligibilidad y crisis epistemológica tal como argumenté anteriormente¹².

Ahora bien, la tesis de MacIntyre respecto a la naturaleza de las crisis epistemológicas y su postura frente al debate en el seno de la filosofía de la ciencia en torno a esta cuestión, su explicación respecto al proceso que se despliega durante estos tránsitos y la manera en la cual responde a los interrogantes acerca de la racionalidad de los mismos, tiene especial relevancia a la hora de dilucidar el sentido y el lugar que ocupa la historia de la ética en la antropología filosófica. Como indica Alejandro Llano:

La clave de la postura filosófica de MacIntyre es el rechazo del individualismo epistemológico y la propuesta de renovación de un concepto fuerte de comunidad. Lo cual implica el abandono de la razón analítica y el redescubrimiento de la dimensión narrativa de toda tradición investigadora. Quienes se embarcan en una indagación no son nunca individuos aislados, inefablemente exentos de un contexto histórico y social. Son personas que se adhieren a una determinada narrativa, la cual – en diálogo con otras tradiciones – articula el acervo de logros conseguidos en el ejercicio de las correspondientes prácticas y manifiesta el sentido teleológico que inspira la investigación. La razón humana es, radicalmente, razón narrativa. Es una razón inserta en la historia de su interno despliegue, situada en una comunidad de aprendizaje, y orientada hacia una finalidad que proporciona criterios para evaluar tanto los éxitos como los fracasos acontecidos en el proceso de adquisición de esas virtudes intelectuales y morales que resultan imprescindibles para el progreso en el saber teórico y práctico¹³.

En el capítulo 17 de *After Virtue* MacIntyre aborda la cuestión de la justicia. De acuerdo con Taylor, MacIntyre ofrece importantes argumentos que son especialmente relevantes para dilucidar el alcance de las teorías éticas. En este caso, sus argumentos respecto al debate entre autores como John Rawls y Ronald Dworkin, permite discernir su posición respecto a la alternativa de una visión comunitarista frente a una justicia universalista. Taylor señala en este sentido tres líneas argumentativas, las cuales no deben ser confundidas, que se refieren a tres cuestiones metaéticas que dividen a los comunitaristas frente a los universalistas¹⁴.

¹² *Ibid*, p. 22.

¹³ LLANO (1992), p. 14.

¹⁴ TAYLOR (1994), p. 24.

En primer lugar, nos dice Taylor, MacIntyre distingue entre una ética de reglas y una ética de la virtud. Lo que caracteriza la ética de reglas es que concibe las reglas de la moralidad y la ley independientemente de cualquier justificación en términos del bien del hombre. En cambio, la ética de la virtud que, según Taylor, es equivalente a su propia formulación de una ética que tiene como concepto básico el bien, se articula sobre la base de la relación intrínseca que existe entre las virtudes y cierta noción de la vida buena. Como ya indicamos, las razones epistemológicas que llevan a los adherentes de la ética de reglas a descartar la ética de la virtud giran en torno a las supuestas dificultades metafísicas que presenta su formulación¹⁵.

Sin embargo, Taylor cree que son más relevantes las consideraciones morales. En la teoría aristotélica lo que determina los propósitos paradigmáticos de la persona es el orden de la naturaleza. Esto, para la racionalidad moderna, representa un límite para la libertad que sólo puede superarse por medio de una ética definida procedimentalmente. Por otro lado, en la ética aristotélica, la teoría del bien se encuentra estrechamente conectada con una forma de vida particular, lo cual implica, desde el punto de vista de la filosofía moral moderna, una falta de crítica universalista.

Existe una estrecha conexión entre las concepciones universalistas de la moral y las éticas procedimentales, del mismo modo que las éticas comunitarias se encuentran asociadas a una concepción sustantiva de la moral. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que las éticas sustantivas reconocen un orden jerárquico de bienes que incluye aquellos bienes que son objeto de nuestras necesidades y deseos. La cuestión moral gira en torno al modo en el cual se ordenan los diferentes bienes, la precedencia de unos sobre otros, etc. En cambio, la visión moral moderna, fundada en la noción de libertad, al descartar cualquier consideración acerca del bien, debe decidir sus propias jerarquías sobre la base de una construcción racional del sujeto.

Ahora bien, la debilidad de la ética moderna se pone de manifiesto cuando nos interrogamos acerca de la justificación de sus propias jerarquías, porque en última instancia, las éticas modernas no tienen más remedio que reconocer que se fundan en “cierta comprensión de la vida humana y de la razón, y por lo tanto, del bien”¹⁶. Dice Taylor:

¹⁵ *Ibid*, p. 25

¹⁶ *Ibid*, p. 28.

Mi opinión es que cualquier teoría que pretende hacer del derecho lo principal, en realidad reposa sobre una noción de lo bueno, en el sentido de (a) que uno tiene que expresar este punto de vista del bien a fin de que sus posiciones sean claras, y (b) que un intento por aferrarse a una teoría del derecho acompañada de una negación de cualquier teoría del bien que la sustente acabará derrumbándose en la incoherencia¹⁷.

Esto en lo que respecta a la estructura de la teoría de la moral. Con respecto a la naturaleza del razonamiento moral, Taylor recuerda que para Aristóteles la comprensión moral nunca puede explicitarse plenamente. Autores como Wittgenstein, Heidegger o Michael Polanyi se refieren a ello a partir de la noción de trasfondo o conocimiento tácito. En el caso de Aristóteles se trata de la noción de *phronesis*. Según MacIntyre, esta es la razón de que las explicaciones acerca del bien deban recurrir muchas veces al recurso de la acción paradigmática o a las historias, o se exprese a través de las prácticas en las que nos involucramos, las cuales ponen de manifiestos sus propios bienes internos. En cambio, las éticas modernas que se articulan a partir de la noción de libertad se inclinan por reglas explícitas. Dice Taylor respecto a Descartes:

El mismo espíritu que impulsó una ética de las normas por sobre una de bien sustantivo tendía a favorecer una ética de reglas explícitas. Lo que quedó para la *phronesis* parecía estar abandonado a la sinrazón. Uno tenía el control racional en la medida que se podía calcular con exactitud, o determinar una acción exclusivamente de acuerdo con principios universales. Todo esto significa que no sólo se desconfiaba de la *phronesis* porque todavía no estaba plenamente subordinada a la razón, sino también porque, en consecuencia, podría ser el dominio de un ciego prejuicio parroquial¹⁸.

Finalmente, Taylor distingue: (1) la postura revisionista de Platón, que en la *República*, sostiene que ciertos bienes (aquellos a los que se orienta la ética del honor) deben ser sacrificados porque, o bien son bienes ilusorios (neutrales), o son potencialmente peligrosos en cuanto fuentes de corrupción, y (2) la postura de Aristóteles que en su *Política* (Libro II) critica la posición de Platón considerando que es un error descartar ciertos bienes de la vida buena del hombre, porque la misma está constituida por la búsqueda de todos los bienes en su correcto rango y proporción.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 29-30.

Lo que se desprende de estas dos posiciones es que, en el caso de Aristóteles, la teoría ética tiene que articularse a partir de las prácticas particulares a las que se adhieren los individuos. Es decir, no puede abstraerse de dichas prácticas. Mientras que las teorías que se adhieren a la noción moderna de libertad, que puede caracterizarse correctamente como revisionista, es decir “platónica”, lo que subyace a la articulación es la pretensión de distanciamiento radical que permite adoptar una postura de cuestionamiento radical de las prácticas colectivas e instituciones.

Pero además, Taylor identifica en la ética moderna, especialmente a partir de la Reforma, una inversión de las jerarquías, tal como las encontramos en la tradición clásica, en la cual la vida (la vida de la producción y la reproducción) se encuentra supeditada de manera infraestructural a la vida buena (que en la concepción aristotélica consistía en la contemplación de la verdad y la vida ciudadana). En cambio, en su versión protestante y, posteriormente, en su versión secularizada, la vida de producción y reproducción se convierte en el centro de la preocupación humana, desplazando de este modo las pretensiones de una vida superior.

El resultado de la convergencia del ideal de razón desvinculada y la promoción de la vida corriente está en la base del humanismo ilustrado y el naturalismo moderno. En continuidad con el revisionismo platónico, con su condena al desorden de la vida competitiva, y la reversión de los bienes que ahora son juzgados como mera apariencia o simulacro, la ética burguesa rechaza la ética del honor, repudia el estilo de vida aristocrático y la ética cívica humanista. En contraposición, Aristóteles pretende integrar las actividades ciudadanas dentro de la vida buena, haciendo de la política una característica esencial del animal humano. Dice Taylor:

El repudio de esta ética hoy en día equivale a un rechazo de los bienes internos de las prácticas sociales reales. Estos bienes se han reducido a nada en nombre de los bienes externos, como la paz, la seguridad y la prosperidad, que la aspiración a una política competitiva y participativa supuestamente pone en peligro¹⁹.

El proyecto ético de la modernidad, estrechamente conectado con una epistemología que tiene como uno de sus principales pilares la dicotomía hecho/valor, sólo puede entenderse contrastándola con su principal contrincante en el debate: el aristotelismo. Porque, pese a que es posible argumentar

¹⁹ *Ibid*, p. 33.

que la física y la biología aristotélica han sido hipotéticamente refutadas por la ciencia natural moderna, eso no implica que debamos descartar toda explicación moral en términos teleológicos. Es una tesis central de MacIntyre y de Taylor que el giro en la perspectiva ética es indeterminado si lo pensamos como un hipotético desarrollo causal a partir de los cambios científicos. La narración histórica muestra que la ruptura debe entenderse a partir de una nueva comprensión de la libertad y la agencia moral, es decir, como un cambio de perspectiva ética. La idea de un mundo de la naturaleza neutral que se encuentra a la espera de que imprimamos nuestros propósitos sobre ella, es el correlato de la noción de sujeto desvinculado. Desde este punto de vista, la neutralidad (el hecho), es una propiedad que el sujeto debe percibir en el mundo para actualizar su potencial como agente libre, digno, racional (valor).

Para MacIntyre y Taylor, esta metaética es falsa. Buena parte de los argumentos en *After Virtue* pretenden demostrar la preeminencia de la ética aristotélica por sobre la filosofía moderna, especialmente si se considera, como hace MacIntyre, que Nietzsche es el epítome de toda ella, en cuanto es la conclusión más consistente una vez hemos aceptado la ruptura que la epistemología propone al inicio de su andadura. Sin embargo, como señala Taylor, la preeminencia de la ética y la fenomenología aristotélica no puede acabar de refutar enteramente la filosofía moral moderna. Lo que puede demostrar, como hace MacIntyre, es su incoherencia, debido a las formas de pensamiento moral que está obligada a utilizar. Pero, es una tesis central de Taylor que quizá la esencia de la visión moral puede ser salvada en algún sentido, como ocurre con el ideal de libertad. La cuestión, en definitiva, es que, a diferencia de lo que ocurre con MacIntyre, Taylor cree que no puede determinarse a priori si esto es así. Porque uno de los rasgos del "aristotelismo" hoy en día, es que aquellos que lo suscriben deben reconocer que hay ciertos bienes de la modernidad que aun ejercen su atractivo sobre nosotros, es decir, que aun estamos comprometidos con facetas de la misma²⁰.

Pero lo que distingue a Taylor y a MacIntyre fundamentalmente es el modo en el cual interpretan las categorías aristotélicas, el lugar que le otorgan en el pensamiento del *anthropos qua anthropos*. De acuerdo con Taylor, si uno piensa en estas categorías como ineludibles, entonces las doctrinas rivales se convierten en bases ilusorias para una forma de vida alternativa. En cambio, si uno piensa que las formas aristotélicas pueden ser dejadas de lado, se puede

²⁰ *Ibid.*, p. 21.

pensar en la doctrina moderna como base para una alternativa coherente. En esta encrucijada se encuentran en juego dos interpretaciones muy diferentes de la modernidad. Dice Taylor:

Este es un tema muy importante para toda nuestra comprensión de la modernidad una vez nos involucramos en esta crítica de las metaéticas modernas. MacIntyre parece inclinarse hacia el segundo punto de vista. Lo cual implica que no haya una forma viable de ser fuera de las formas “aristotélicas” de pensamiento. En consecuencia, tiende a tomar a la sociedad moderna en sentido literal a partir de sus propias teorías dominantes, embarcada en una huida hacia adelante de atomismo y ruptura. A veces habla de una sociedad organizada alrededor de una comprensión “emotivista” de la ética. Yo, en cambio, francamente, me inclino hacia la otra dirección. Pienso que somos mucho más “aristotélicos” de lo que nos permitimos, y por lo tanto, nuestra práctica está, en cierto modo significativo, basada menos en la pura libertad desvinculada y el atomismo de lo que pensamos²¹.

Una de las características más notable de la filosofía moral moderna, según MacIntyre, es que, pese a la disparidad entre los filósofos involucrados en el proyecto ilustrado abocados a ofrecer una justificación racional de la moral, éstos comparten, de manera sorprendente, un acuerdo tácito en lo que concierne al contenido y carácter de los preceptos que constituyen una moral auténtica. De acuerdo con MacIntyre, esto encuentra explicación cuando observamos que las divergencias entre Kant, Kierkegaard, Hume y Diderot, entre otros, se enmarcan en la herencia cristiana que los nutre.

Todos ellos comparten la convicción, como ya hemos indicado, de que es preciso justificar racionalmente la moral, y que esa justificación, en última instancia, debe articularse a partir de algún rasgo de la naturaleza humana del cual sea permisible deducir las reglas de la moral. En lo que difieren, en cambio, es en la determinación del rasgo escogido. En el caso de Diderot y Hume, nos dice MacIntyre, lo relevante son las pasiones humanas. En el caso de Kant, el carácter universal y categórico de ciertas reglas de la razón. En el caso de Kierkegaard, del cual no puede decirse que intentase *strictu sensu* justificar la moral, comparte con los otros el modelo estructural de la argumentación, lo cual lo lleva a invocar la toma de una decisión fundamental como principio de la eticidad. De este modo, dice MacIntyre, es común a todos estos autores la intención de construir argumentaciones válidas, que irán desde las premisas

²¹ *Ibid*, pág. 22.

relativas a la naturaleza humana tal como ellos la entienden, hasta las conclusiones acerca de la autoridad de las reglas y preceptos morales.²² Sin embargo, sostiene, cualquier intento de esta especie está llamado al fracaso. Y esto debido a la discrepancia irreconciliable entre la concepción de las reglas y preceptos morales y la concepción de la naturaleza humana a la que se adhirieron cada uno de ellos, a su manera.

Ahora bien, para entender el fracaso del proyecto ilustrado de justificación moral es necesario encarar el asunto de manera histórica. Eso significa, confrontar la pretensión moderna de justificación moral con el esquema que lo precedió y a partir del cual, como respuesta, se articuló la filosofía moral moderna. Se trata del esquema moral que dominó la Europa Medieval desde el siglo XII. Un esquema – nos dice MacIntyre – que incluyó elementos clásicos y teístas, pero cuya estructura básica fue delineada por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*. Estamos hablando de un esquema teleológico de tres elementos:

1. Una concepción del bien humano en función de lo que sería el hombre si pudiera realizar su naturaleza esencial, o en términos de lo que sería la naturaleza humana si realizara su *telos*.
2. Una concepción de la naturaleza humana ignorante, o del hombre tal cual es.
3. Los preceptos de la ética racional.

El tercer elemento en el esquema identifica y prescribe los medios a través de los cuales un individuo se mueve desde la condición inicial de la naturaleza humana ignorante hacia el fin deseado de una potencialidad humana actualizada²³. Dice MacIntyre:

Los preceptos que ordenan las diversas virtudes y prohíben sus vicios contrarios nos instruyen acerca de cómo pasar de la potencia al acto, de cómo realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar nuestro verdadero fin. Oponerse a ellos será estar frustrados e incompletos, fracasar en conseguir el bien de la felicidad racional, que como especie nos es intrínseco perseguir. Los deseos y emociones que poseemos deben ser ordenados y educados por el uso de tales preceptos y por el cultivo de los hábitos de

²² MACINTYRE, *After Virtue*, pág. 52.

²³ KNIGHT (2007), p. 140.

acción que el estudio de la ética prescribe; la razón nos instruye en ambas cosas: cuál es nuestro verdadero fin y cómo alcanzarlo²⁴.

Kevin Knight ha señalado que es posible discernir en *After Virtue* dos argumentaciones diferentes. La primera es de orden metaético. Esta argumentación es, en cierto modo, revisionista, en cuanto pone en cuestión la concepción del bien humano, el telos que el hombre está dirigido a realizar, en vista, nos dice MacIntyre, al carácter insostenible de la biología metafísica de Aristóteles. Knight señala que la estructura tripartita del argumento es similar a la estructura del silogismo o la dialéctica hegeliana. El primer elemento debe ser entendido como su premisa mayor, el segundo como premisa menor, y el tercero como su conclusión. Sin embargo, en *After Virtue*, MacIntyre sostiene que el argumento de la premisa mayor es erróneo, y por ello sostiene que sólo puede ser salvado si se le encuentra un reemplazo. Es decir, dice Knight, que el aristotelismo requiere ahora una nueva premisa mayor. De este modo, la justificación de los preceptos puede realizarse infiriendo los mismos de la yuxtaposición de la condición actual del hombre y cierta noción de deseo racional. Es en este sentido en el cual MacIntyre, en oposición a Kant, intenta superar la dicotomía hecho/valor, y en particular, rearticular la moralidad griega de la felicidad. Dice Knight:

El argumento metaético central de *After Virtue* no consiste en que el esquema triple del aristotelismo tradicional proporciona una justificación apodíctica de la moralidad. Más bien, es que cualquier justificación satisfactoria para la moralidad debe tener la forma general de dicho esquema, dentro del cual los [preceptos] morales son los medios necesarios para los fines racionalmente deseados²⁵.

Taylor considera que, en principio, habría razones suficientes para rechazar la teleología aristotélica en vista a la transformación que impuso la ciencia natural, descrita en términos de “mecanización de la imagen del mundo”. Esta transformación, nos dice Taylor, parece socavar las descripciones teleológicas, especialmente en lo que se refiere a la biología. En *After Virtue*, MacIntyre rechazó la teleología metafísica aristotélica. Pero este rechazo fue objeto por su parte de una progresiva retractación. En respuesta a su primera aproximación, Taylor señalaba:

²⁴ MACINTYRE (1984), p. 52.

²⁵ KNIGHT, *op. cit.*, p. 141.

La idea de que los seres humanos tienen algo como un telos *qua* humanos se puede separar de la tesis de que todo en la naturaleza pertenece a alguna clase u otra, cuyo comportamiento se explica por una cierta Forma o Idea. El hecho de que ya no se explican teleológicamente los movimientos de las estrellas y las piedras no implica que no podamos explicar a los seres humanos en estos términos. Esto no quiere decir que la desaparición de la explicación por medio de las Formas no haya tenido un efecto traumático para la perspectiva teleológica, o negar que persistan otros grandes problemas, en particular el de relacionar la ciencia humana a la ciencia natural una vez que éstas se perciben invocando diferentes principios explicativos. Lo que significa, en cambio, es que la mecanización de la ciencia natural de ningún modo hace ineludibles los cambios en la perspectiva moral que a menudo han sido justificados por ella²⁶.

Es en este sentido que Taylor identifica como una tesis central en *After Virtue*, que los cambios de comprensión de la moralidad deben ser explicados, en contraposición a la pretensión de reducirlos a un correlato necesario de los desarrollos de la ciencia, en términos de un cambio en la visión moral. Es decir, los cambios de visión acerca de la naturaleza moral del discurso y el pensamiento surgen a partir de cambios sustantivos en la perspectiva moral²⁷. Sin embargo, para abordar esta cuestión es necesaria una argumentación histórica que complemente la argumentación metaética.

Esta argumentación sostiene que la moralidad, antes de la Ilustración, estaba justificada sobre la base del esquema triple de Aristóteles. El advenimiento de la Ilustración trajo consigo razones para que el agente intentara justificar sus acciones sin necesidad de hacer referencia a la concepción teleológica del bien humano. Dice Knight:

Por lo tanto, todo lo que quedaba era el segundo y tercer elemento del esquema, y lo que fue eliminado fue el primer elemento de motivación para la moralidad. Sin éste, se suponía que, o bien la moralidad se suministraba su propia motivación (como ocurría con “la buena voluntad” de Kant) o estaba motivada por algún aspecto preracional de la naturaleza humana (como ocurría con el “observador imparcial” de Smith). Cualquier esquema doble de este tipo, arguye MacIntyre, está condenado al fracaso como justificación. Por lo tanto, la consecuencia no intencionada del proyecto de la Ilustración fue la desmoralización social. Este efecto fue luego amplificado por

²⁶ TAYLOR (1994), p. 17.

²⁷ *Ibid.*

la explicación del nietzscheanismo sobre las reivindicaciones morales como intentos de imponer la propia voluntad sobre los demás, y por su explicación del fracaso moral de la Ilustración como un fracaso de la moralidad como tal²⁸.

El contexto teísta medieval adaptó el esquema aristotélico de justificación ampliándolo y enriqueciéndolo. Los preceptos de la ética no pueden entenderse únicamente como mandatos teleológicos, sino que deben ser entendidos como expresiones de la ley de Dios. Eso implica que, para los adherentes medievales a este esquema, los preceptos de la ética son, por un lado, revelación divina, pero también descubrimiento legítimo de la razón. Este acuerdo entre revelación y razón se quiebra con el advenimiento del protestantismo y el catolicismo jansenista y su insistencia en la impotencia de la razón para alcanzar alguna comprensión verdadera del fin del hombre, en vista de su caída. Sin embargo, estas nuevas teologías aun mantienen la estructura tripartita que opone al hombre-tal-como-es al hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-telos, y la ley moral divina que vehiculiza nuestro tránsito desde el primer estadio al último, aunque en este caso sólo queda la gracia para hacernos capaces de respuesta y obediencia a sus preceptos²⁹.

Lo que ocurrió a continuación, de acuerdo con MacIntyre, es que la mayoría de los filósofos posteriores adoptaron una postura beligerante hacia la filosofía y la ciencia escolástica que implicaba un rechazo absoluto de cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, es decir, cualquier visión del hombre “como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin”³⁰. Y esto es, justamente, lo que llevó al fracaso el proyectado intento ilustrado de encontrar una base para la moral. Una vez que hemos dejado de lado cualquier noción de telos, lo único que queda del esquema moral original son dos elementos cuya relación se vuelve oscura ante la ausencia del tercer elemento explicativo. Pero así entendidos, los mandatos morales no podían ser deducidos de juicios verdaderos acerca de la naturaleza humana ni justificados apelando a sus características, lo cual aumentaba en los agentes la tendencia a la desobediencia. Esa es la razón por la cual, según MacIntyre, los filósofos morales del siglo XVIII se dispusieron a dar forma a un proyecto destinado al fracaso: encontrar una base racional para las creencias morales.

²⁸ KNIGHT, *op. cit.*, p. 141.

²⁹ MACINTYRE, *op. cit.*, p. 54.

³⁰ *Ibid.*

En las primeras páginas de *After Virtue*, MacIntyre ofrece, por medio de una ficción, una analogía que ilustra su interpretación respecto a la situación moral de la modernidad. Pide a sus lectores que imaginen que las ciencias naturales han sufrido los efectos de una catástrofe debido a la responsabilidad que la masa pública endilga a los científicos en relación con una serie de desastres ambientales. Los motines, los laboratorios incendiados, el linchamiento de los físicos y la destrucción de libros e instrumental desembocan en la decisión política de abolir la ciencia. Cuando años más tarde se produce una reacción contra ese movimiento destructivo y la gente ilustrada intenta resucitar la ciencia, con lo que se encuentran es con una serie de fragmentos que son reincorporados en un conjunto de prácticas bajo los títulos heredados habituales: física, química, biología, etc. Sin embargo, esa cultura se caracteriza por su inconsistencia y arbitrariedad debido a que algunas de las creencias implícitas que subyacen al uso de ciertas expresiones se han perdido. La hipótesis detrás de esta imaginación es que “en el mundo actual que habitamos, el lenguaje moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario descrito”³¹.

En este sentido, la tarea de los filósofos morales del siglo XVIII es análoga a los intentos por parte de los ilustrados personajes que después de una época de oscuridad en la cual fue prohibida toda actividad y referencia a la ciencia, intentaron resucitarla. De acuerdo con MacIntyre, para entender el estado de desorden reinante resulta imprescindible abordar la cuestión de manera histórica. Eso significa, articular una suerte de filosofía de la historia, un relato que nos permita comprender el tránsito que lleva a una sociedad desde una cultura de florecimiento, pasando por una catástrofe análoga a la descrita, para acabar en una restauración dañada y desordenada del pasado. De este modo, nos dice MacIntyre, los filósofos morales modernos “heredaron fragmentos incoherentes de lo que una vez fue un esquema coherente de pensamiento y acción y, como no se daban cuenta de su peculiar situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea a la que se obligaban”³².

Central en este relato es la relevancia que adquiere para estos filósofos la distinción hecho/valor. Como ya hemos señalado, Hume, Diderot y Kant aun se abocaban a la tarea positiva de establecer la moral sobre alguna interpreta-

³¹ *Ibid*, p. 2.

³² *Ibid*, p. 55.

ción de la naturaleza humana. El caso de Kant es quizá el más sugerente, ya que alcanza a reconocer la necesidad de algo semejante a un esquema teleológico de Dios, la libertad y la felicidad como horizonte último de las virtudes por él propuestas. Sin embargo, todos ellos, en lo que respecta a sus argumentaciones negativas, paulatinamente, hacen desaparecer las conexiones entre los preceptos y la facticidad de la naturaleza humana. No existe ya manera de deducir de las premisas fácticas, conclusiones valorativas o morales. En Hume, la ruptura es dubitativa, pero llegados a Kant y luego a Kierkegaard, “los mandatos de la ley moral no pueden ya derivarse de proposiciones referidas a la felicidad humana o la voluntad divina”³³.

La respuesta de MacIntyre a estos desarrollos modernos y contemporáneos es que resulta inadecuado cuando la validez derivada no se extrae a partir de un principio lógico general sino del significado de los términos empleados, cuando se presta atención al carácter funcional de los conceptos. MacIntyre ofrece dos ejemplos en los que se pone de manifiesto la validez derivada del *debe* a partir de una premisa *es*. En el primero de estos ejemplos, MacIntyre pretende que es posible derivar de afirmaciones factuales del tipo “este reloj es enormemente impreciso e irregular” y “este reloj es demasiado pesado para llevarlo encima con comodidad”, la conclusión valorativa de que “es un mal reloj”. Y en segundo término, pretende que es posible derivar de premisas factuales del tipo “él consigue una cosecha mejor por acre que cualquier otro granjero del distrito”, “tiene el programa más eficaz de mejoría del suelo que se conoce” y “gana todos los primeros premios en las ferias de agricultura”, la conclusión valorativa de que “él es un buen granjero”³⁴. De acuerdo con MacIntyre, en ambos casos hablamos de conceptos funcionales, es decir, conceptos que se definen a partir de la función o propósito que cumplen. En este sentido, conceptos como “reloj” o “granjero” no pueden definirse independientemente del concepto “buen reloj” y “buen granjero”.³⁵ De este modo, sostiene MacIntyre, la versión del principio “ninguna conclusión *debe* puede seguirse de una premisa *es*”, necesita ser corregida, puesto que necesita excluir de su alcance las argumentaciones que involucran conceptos funcionales.

Ahora bien, esta es la clase de argumentación a la que nos referimos cuando hablamos de la argumentación moral que la tradición clásica despliega

³³ *Ibid.*, pág. 56.

³⁴ *Ibid.*, pág. 57-8

³⁵ *Ibid.*, pág. 58.

alrededor del concepto funcional hombre, “poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esenciales.”³⁶ Dice MacIntyre:

Pero el uso de “hombre” como concepto funcional es más antiguo que Aristóteles. Radica en las formas de vida social a que prestan expresión los teóricos de la tradición clásica. Con arreglo a esta tradición, ser un hombre es desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tiene entidad y propósito propios: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, servidor de Dios. Sólo cuando el hombre se piensa como individuo, previo y separado de todo papel, “hombre” deja de ser un concepto funcional³⁷.

En esta línea, sostiene Terry Pinkard, cabe interpretar la adhesión de MacIntyre a eso que él llama la “tradición clásica”, la cual incluye a Aristóteles, Tomás de Aquino, la antigua Atenas y el catolicismo medieval, no como una respuesta nostálgica frente a los aspectos más destructivos de la modernidad, según han expresado algunos de sus críticos, sino más bien en función del atractivo que conlleva un tipo de pensamiento y una manera de vivir no individualista en la que el “individuo” no es aprehendido como lo último, como una unidad irreductible del discurso político y social³⁸.

La insatisfacción de MacIntyre con la modernidad, según Pinkard, se encuentra asociada a la sociología weberiana y el socialismo de Karl Polanyi. En el caso de Polanyi, su crítica se articula como un desafío a la pretensión de la economía de ser una ciencia neutral en lo que respecta a las cuestiones de valor. Por el contrario, Polanyi sostiene que la ciencia económica moderna tiene por objeto formalizar la significación contingente de la modernidad sobre la economía del dinero y el capitalismo moderno. Para Polanyi, no sólo existen alternativas posibles a esta concepción de la economía, sino que además, es el caso de que han existido en el pasado, y existen en la actualidad sociedades que nos presentan con dichas alternativas. Dice Pinkard:

Al decir esto Polanyi [...] quería socavar la noción de que la economía y su concepción de la racionalidad que le acompaña, el intercambio y la eficiencia son naturales e inevitables. Las economías premodernas, por ejemplo, no presuponían este tipo de nociones sino que se basaban en nociones de reciprocidad: cada persona en dicho orden producía o tenía una tarea en la que eran los mejores, y el conjunto era enton-

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*, pág. 58-9.

³⁸ PINKARD (2003), p. 178.

ces redistribuido a la sociedad en su totalidad. La cohesión fundamental que mantenía estas sociedades premodernas unidas no era el deseo de avanzar en los propios intereses (estrechos o amplios), sino establecer la posición propia en la sociedad mediante la virtuosa realización de aquellas tareas que la sociedad requería y esperaba de uno. Estas economías premodernas, por lo tanto, se basaban en una responsabilidad compartida, y en la compartida comprensión, por lo general implícita, de lo que la totalidad le debía a cada cual. Para Polanyi, el individuo no estaba ni sumergido ni aplastado por las totalidades sociales, tanto el individuo como el todo social tenían su lugar, y cada uno recibía lo debido en tal orden³⁹.

Weber, por su parte, identifica en el “espíritu del protestantismo” el surgimiento del capitalismo, al que asocia a la moral y a la política individualista. De acuerdo con Weber, una vez hemos aceptado el individualismo como la piedra de toque de la teoría social y política, el único escenario plausible que queda a disposición es algún tipo de contrato social entre los individuos, y la razón instrumental como razonamiento adecuado para el establecimiento de la relación contractual en la cual se ha convertido la relación social.

En línea con los planteamientos de Weber y Polanyi, es posible afirmar que la posición de MacIntyre con respecto a la modernidad no se ajusta al modelo romántico de rechazo a la misma. El discurso romántico en este contexto responde a una suerte de nostalgia en relación con una noción de unidad armónica originaria que habría sido destruida, y cuya memoria constituiría la base para una reconstitución de la armonía perdida.⁴⁰ Este tipo de consideración está ausente en su pensamiento. Como bien señala Pinkard:

Lo que parece provocar la ira de MacIntyre es el supuesto tácito de que el punto en el cual hemos acabado – el triunfo del capitalismo global y la afirmación generalizada del mercado como la única institución adecuada para hacer frente a nuestros problemas – es necesario (que *teníamos* que acabar en este lugar en la historia), que es la única expresión auténtica o apropiada de la perfecta naturaleza humana (el único sistema social que se ajusta a la naturaleza humana en lugar de estar en guerra con él) o que representa un avance respecto al pasado⁴¹.

La posición de MacIntyre, por lo tanto, no consiste en promover un regreso al pasado, sino más bien a repensar lo que se requiere de la modernidad para

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 180.

⁴¹ *Ibid.*

sostener los movimientos sociales progresistas que él mismo aprueba, como ocurre con el reconocimiento de las minorías y los derechos de la mujer, mientras al mismo tiempo dispensa las concepciones subyacentes que parecen haber sido necesarias para justificar esos derechos⁴².

Hemos visto que el desorden producido por el abandono del principio teleológico y del marco teísta, se vio reflejado en el predominio de una jerga que “confunde fragmentos mal asimilados y procedentes de distintas épocas de nuestro pasado”. Hemos visto, también, que el descrédito de la teleología aristotélica animó a los filósofos morales a intentar sustituirla por alguna interpretación racional y secular de la naturaleza de la moral⁴³. Una de las consecuencias visibles del fracaso del proyecto ilustrado es la extensión y profundidad de las disparidades entre las doctrinas rivales que se pone de manifiesto en la estridencia y el carácter interminable del “debate” público en el mundo moderno que responde, en buena medida, al carácter inconmensurable e intraducible de las posiciones encontradas una vez que hemos despojado al discurso moral de la estructura que le concedía inteligibilidad.

⁴² *Ibid.*, p. 181. La crítica a la que MacIntyre expone, por un lado, a Aristóteles, pese a la admiración que tiene por él, en lo que respecta a su postura frente a la esclavitud o la opresión de las mujeres, y, por el otro, a la época medieval, debido a su falta de igualdad social, demuestra que MacIntyre no toma estas sociedades como paradigmas de perfección humana, pese a que las considera importantes ejemplos de una alternativa no individualista de vida. Ejemplo del compromiso de MacIntyre con algunos bienes de la modernidad los encontramos en el tratamiento que realiza de la dependencia, la vulnerabilidad y la aflicción. De acuerdo con MacIntyre, la tradición filosófica occidental ha reconocido la dependencia como necesaria para el logro de ciertas metas positivas. En cambio, es posible constatar que a lo largo de su historia ha existido una sorprendente falta de reconocimiento de la magnitud de esa dependencia y del hecho de que esa dependencia, de varios modos, proviene de la vulnerabilidad y las aflicciones. En contraposición, según MacIntyre, la reciente filosofía feminista ha contribuido en la corrección de esta tendencia generalizada partiendo, en primer lugar, de la propia comprensión respecto a la conexión entre la ceguera y la denigración de las mujeres y los intentos de los hombres por ignorar la dependencia; y en segundo lugar, sobre la base del énfasis especial que se atribuye a la relación madre-hijo como paradigma de las relaciones morales. De manera semejante, la llamada “Ética del cuidado”, ha introducido reflexiones que resultan indispensables en este proceso de corrección que giran en torno a la naturaleza de la incapacidad y la condición del discapacitado. MacIntyre insiste en que resulta de especial interés articular una recta comprensión de estas cuestiones a la hora de elaborar una antropología filosófica exhaustiva. Véase, MACINTYRE, Alasdair, *Dependent Rational Animals*, New York, Carus, 1999, pág. 3 y ss., donde MacIntyre ofrece sugerencias bibliográficas al respecto.

⁴³ MACINTYRE (1984), p. 256.

Es en este sentido, que la confrontación propuesta por MacIntyre en el último capítulo de *After Virtue*, entre Aristóteles y Nietzsche sea, en definitiva, como el propio MacIntyre reconoce, una confrontación entre Aristóteles y el liberalismo moderno, en cuanto Nietzsche representa, a su ojos, ni más ni menos, que el epítome de aquello a lo que se opone. Aristotélicos y nietzscheanos comparten su rechazo a la galería de personajes habituales que encarnan en la dramatización de la vida social moderna los modos y creencias y argumentaciones morales paradigmáticas de ese individualismo corrosivo: el gerente burocrático, el esteta consumista, el terapeuta y el contestatario que asumen los papeles disponibles culturalmente reconocidos⁴⁴.

Ahora bien, de acuerdo con MacIntyre, la crítica nietzscheana al aristotelismo fracasa rotundamente porque está dirigida a un tipo de moralidad (la moralidad moderna) que es el resultado de la fragmentación de la conceptualización ética aristotélica. El intento por parte de los filósofos modernos por articular una justificación de la moral prescindiendo de la estructura teleológica que había dotado de inteligibilidad a la ética de las virtudes es lo que desemboca en el fracaso. Pero aquí es donde la crítica de Nietzsche resulta desapuntada. El mérito histórico de Nietzsche, en todo caso, fue entender que las apelaciones a la objetividad que sus homólogos emotivistas y existencialistas continentales postulaban, no eran más que expresiones de la voluntad subjetiva, y que esto ponía en cuestión de manera radical la naturaleza de los problemas de la filosofía moral. Donde se equivocó, según MacIntyre, fue en pretender generalizar ilegítimamente el estado del juicio moral de su tiempo, a la naturaleza moral como tal⁴⁵.

“Nietzsche – sostiene MacIntyre – es el filósofo moral de la era presente”⁴⁶. La era presente es weberiana y por ello, la filosofía moral nietzscheana es un presupuesto irrenunciable de las categorías weberianas. De ahí que el irracionalismo profético de Nietzsche permanezca inmanente en las formas gerenciales weberianas de nuestra época. Dice MacIntyre:

Siempre que los que están inmersos en la cultura burocrática de la era intenten calar hasta los fundamentos morales de lo que son y lo que hacen, descubrirán premisas nietzscheanas tácitas. Y por consiguiente, se puede predecir con seguridad que en contextos aparentemente remotos de las sociedades modernas gerencialmente orga-

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁶ *Ibid.*

nizadas, surgirán periódicamente movimientos sociales informados por el tipo de irracionalismo del que es antecesor el pensamiento de Nietzsche⁴⁷.

El atractivo de Nietzsche, por lo tanto, reside en su sinceridad, en haber llevado hasta sus últimas consecuencias lo que el lenguaje de la moral moderna, cargada de pseudoconceptos como los de utilidad o derechos naturales, le ofrecía. Incluso la construcción del concepto de *Übermensch* es producto de la agudeza de Nietzsche. Porque pese a ser también un pseudoconcepto, es el intento último por parte del individualismo para evitar sus propias consecuencias. Por lo tanto, la conclusión de MacIntyre es que la posición nietzscheana, contrariamente a lo que suele pensarse, no es en modo alguno una escapatoria o alternativa conceptual al individualismo liberal de la modernidad, sino más bien “el momento más representativo de su desarrollo interno”⁴⁸.

De este modo justifica MacIntyre su elección de hacer de Nietzsche el último antagonista de la tradición aristotélica. Pero resulta que éste es sólo una faceta de la misma cultura moral que Nietzsche creyó refutar. Por lo tanto, para MacIntyre, la oposición más fundamental es la que se da entre el individualismo y la tradición aristotélica, que gira en torno a las diferencias entre ambas en lo que concierne al modo de entender la acción humana, la manera de concebir el mundo humano. Dice MacIntyre:

Mi conclusión es muy clara: de un lado, que todavía, pese a los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y uno de sociología, falta cualquier enunciado coherente y racionalmente defendible del punto de vista liberal-individualista; y de otro lado, que la tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales⁴⁹.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 259.

⁴⁹ *Ibíd.*

Bibliografía

KNIGHT, Kelvin. *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge UK : Polity , 2007.

LLANO, Alejandro. «Presentación.» En *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, de Alasdair MACINTYRE. Madrid: Rialp, 1992.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: Natre Dame University Press, 1984.

—. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. New York: Carus, 1999.

—. *The Tasks of Philosophy. Selected Essays. Volume I*. New York : Cambridge University Press, 2006.

PINKARD, Terry. «MacIntyre's Critique of Modernity.» En *Alasdair MacIntyre*, editado por Mark Murphy. Cambridge U.K.: Cambridge University Press, 2003.

TAYLOR, Charles. «Justice after Virtue.» En *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, editado por John Horton y Susan Mendus. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.