



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

EL NARRATIVISMO EN EL ITINERARIO INTELECTUAL DE
ALASDAIR MACINTYRE COMO UNA POSIBLE RENOVACIÓN
EPISTEMOLÓGICA DE LA ÉTICA: LA REPRESENTACIÓN DE LA
ACCIÓN HUMANA COMO NARRACIÓN Y LA INVESTIGACIÓN
RACIONAL COMO TRADICIÓN NARRATIVA

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Tesista: María Agustina Juri
Director: Dr. Ricardo Fernando Crespo
Codirectora: Dra. Alicia Inés Sarmiento

Mendoza

2023

*A mis padres y a Celina.
En memoria de Ernesto y de mis antepasados.*

*En agradecimiento a la Prof. Dra. por
la UNCuyo Alicia Inés Sarmiento por legarme la
tradición académica con afecto maternal y dedicación;
al Prof. Dr. por la UNCuyo y Dr. por la Universidad de Amsterdam
Ricardo Crespo por su diligencia y bondadosa asistencia intelectual;
y al Profesor Alasdair MacIntyre por su paternal atención y generosidad.*



Foto que tomamos al Profesor Alasdair MacIntyre, en su oficina en *University of Notre Dame*, Indiana, EEUU, el 3 de diciembre de 2018.

ÍNDICE

ABREVIATURAS	6
INTRODUCCIÓN	7
Planteamiento del problema	11
Objetivos	12
Hipótesis	13
Metodología y marco de referencia conceptual	14
1.1. De la primera cuestión	14
1.2. De la segunda cuestión	16
1.3. De la tercera cuestión	17
1. 4. De la cuarta cuestión	18
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN	20
2.1. Presentación	20
2.2. Los orígenes del narrativismo en la Teoría de la Historia	20
2.3. El narrativismo en la Filosofía	32
2.4. Antecedentes sobre narrativismo de MacIntyre	38
3. ITINERARIO INTELECTUAL DE ALASDAIR MACINTYRE	48
3.1. Presentación	48
3.2. Primera etapa (1949-1971)	51
3.3. Segunda etapa (1971-1977)	57
3.4. Tercera etapa (1977-actualidad)	63
4. <i>AFTER VIRTUE</i>: EL DIAGNÓSTICO DE LA DECADENCIA ACTUAL Y LA ALTERNATIVA ARISTOTÉLICA	71
4.1. Presentación	71
4.2. Un libro controversial y su efecto revulsivo	72
4.3. Diagnóstico de la decadencia cultural y crítica a la Modernidad	77
4.3.1. Simulacros de moral	77
4.3.2. El debate moral contemporáneo y la ausencia de justificación racional	80
4.3.3. Los personajes del emotivismo	83
4.3.4. Iluminismo ciego	85
4.3.5. Las ficciones de la ética moderna	89
4.3.6. Ética y ciencia moderna: un matrimonio frustrado	91
4.4. La vuelta a la tradición clásica	96
4.4.1. El giro aristotélico de MacIntyre	96
4.4.2. Arquetipos premodernos y excelencia	97
5. <i>AFTER VIRTUE</i>: NARRATIVIDAD Y ACCIÓN HUMANA	106
5. 1. Presentación	106
5. 2. Desarrollo lógico del concepto de virtud	106
5. 2. 1. Primera fase del desarrollo lógico de la noción de virtud: el concepto de práctica	109
a. Práctica y cultura	109

b.	Bienes internos, bienes externos y bien común	113
5.	2. 2. Segunda fase del desarrollo lógico de la noción de virtud: unidad narrativa de la vida humana	120
a.	La forma narrativa del yo	120
b.	Tiempo y narración	124
c.	Memoria y narratividad	128
d.	La estructura del acto humano	134
e.	La representación del acto humano como narración	150
f.	Actos humanos y discurso histórico	160
g.	¿Por qué, para MacIntyre, las acciones humanas son inteligibles sólo en términos de narrativas?	162
5.	2. 3. Tercera fase del desarrollo lógico de la noción de virtud: la tradición	166
a.	Tradición e identidad narrativa	166
5.	3. La transformación de las virtudes en la Modernidad	173
5.	4. <i>Revival</i> aristotélico y solución benedictina	179
6.	WHOSE JUSTICE? WHICH RATIONALITY?: INVESTIGACIÓN RACIONAL COMO TRADICIÓN NARRATIVA	186
6.1.	Presentación	186
6. 2.	Tradición homérico-aristotélica	187
6. 3.	Tradición agustiniana y síntesis tomista	192
6. 4.	Tradición escocesa	197
6. 5.	Tradición liberal	200
6. 6.	Tradición, narrativa y racionalidad	202
6.6.1.	La racionalidad de las tradiciones y su dinámica narrativa	204
6.6.2.	Los dos niveles de justificación narrativa	211
6.6.3.	Tradición y traducción	213
6.6.4.	De la pervivencia de las tradiciones	216
7.	THREE RIVAL VERSIONS OF MORAL ENQUIRY: ÉTICA Y EPISTEMOLOGÍA	221
7.1	Presentación	221
7.2.	¿Genealogía o realismo?	222
7.3	Epistemología de la Ética y vida virtuosa	228
7.4.	La justificación racional y su necesidad de un sólido concepto verdad	234
7.5	La noción macinteryana de desacuerdo moral	239
7.6.	Narración de la historia de las tres versiones rivales de la ética	241
	CONCLUSIONES	249
	BIBLIOGRAFÍA	264
	Obras de Alasdair MacIntyre	264
	Bibliografía crítica	266

ABREVIATURAS

TLV *Tras la virtud*

JyR *Justicia y racionalidad*

TVR *Tres versiones rivales de la Ética*

ECM *Ética en los conflictos de la Modernidad*

S. Th. *Summa Theologiae*

INTRODUCCIÓN

El primer encuentro con la obra de MacIntyre en los inicios de nuestra carrera académica fue tan impetuoso que cambió nuestra manera de concebir la Filosofía Práctica. Conforme fuimos adentrándonos en su obra, descubrimos que la imaginación y la creatividad no son sólo dominio de la razón poética, sino que también podemos encontrar en producciones de verdaderos humanistas como MacIntyre, originalidad y referencias culturales de lo más variadas para resolver problemas filosóficos que parecieran no encerrar mucho encanto. Pero no sólo la lectura gozosa de sus textos fue motivo para elegir su obra como objeto de nuestros estudios doctorales. Si bien MacIntyre se caracteriza por tener una pluma incisiva, irónica, interpelante y arriesgada, desde hace años percibimos el poco tratamiento de su obra en nuestro propio espacio académico mendocino.

Por estas razones, decidimos dedicar nuestros estudios a MacIntyre para difundir su obra en estas latitudes, dado que ya se ha consagrado como uno de los filósofos morales más importantes de siglo XX, cuyo conocimiento resulta insoslayable para cualquier académico especializado. Dicha empresa no sólo la comprendimos como un ejercicio gratificante, sino también como un deber para darlo a conocer entre los miembros de nuestra comunidad académica.

Otra razón para su estudio fue su interesante biografía intelectual, que constituye en sí misma una narrativa ejemplar, en la que observamos que el escocés pone en práctica la unidad de vida entre teoría y praxis, aunque el precio a pagar por seguir la verdad implicara el exilio, la pérdida de la comunidad académica, la condena por parte de sus colegas, etc.

Conforme pasaron los años, el encuentro personal con MacIntyre en 2018 reafirmó nuestro entusiasmo y admiración por su cercanía, paciencia y sencillez para tratar con los estudiantes ávidos de su conocimiento. Queremos destacar que, tanto la organización de este trabajo cuanto la inclusión de algunos textos, fueron enriquecidas gracias a las sugerencias que el mismo MacIntyre nos hizo, sobre el plan de tesis

doctoral, en conversaciones mantenidas durante tres meses en el *De Nicola Center for Ethics and Culture* de *University of Notre Dame*, Indiana, EEUU, durante el año 2018.¹ Nuestro Autor tuvo entonces la delicadeza de atendernos y de hacer una serie de aportes invaluable a nuestro trabajo, aparte de seguir siendo diligente en la comunicación constante que mantenemos.

Por estos motivos, elegimos y seguimos eligiendo estudiar su extensa obra que siempre encierra aportes valiosos no sólo para la Ética en el ámbito teórico, sino también para el devenir de lo cotidiano. Una de las notas más interesantes de su vasta obra es, a nuestro juicio, la narratividad, que constituye el objeto de la presente investigación. MacIntyre acude a este recurso para dar ejemplos, para estructurar su argumentación, para entender la vida humana, en suma, para acercarse a las verdades de la Filosofía Práctica. Es por esto que elegimos como tema de nuestra investigación el narrativismo que desarrolla en su obra, concretamente en el corpus integrado por tres de sus libros principales: *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981)², *Whose Justice? Which Rationality?* (1988)³ y *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (1990).⁴ El recorte se debe a que la obra del Autor es ingente, cuenta con veinte libros y unos cuatrocientos artículos. Además, en este corpus reconocemos una clara articulación narrativa y un proyecto unitario de restauración epistemológica de la Ética, que comienza con su formulación en *After Virtue*, continúa con *Whose Justice? Which Rationality?* donde analiza la racionalidad que está implícita en las ideas de *After Virtue*, y culmina en *Three Rival Versions of Moral Enquiry* con la confrontación de las que MacIntyre identifica como las tres tradiciones rivales de la ética.

Aunque la noción de narrativismo es una de las características clave en nuestro Autor, son muy escasos los especialistas que se han dedicado a esta problemática. Abundan

¹ Esta estancia de investigación en el marco de los estudios doctorales fue posible gracias a una Beca de la Fundación Fulbright y del Ministerio de Educación de la Nación Argentina, que se hizo efectiva durante los meses de septiembre, octubre y noviembre de 2018. Durante este periodo, MacIntyre nos recibió repetidas veces, se mantuvo abierto a diversas conversaciones sobre nuestro tema de estudio e, incluso, nos facilitó bibliografía.

² MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, 2nd edn. 1984, 3rd edn. 2007. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, segunda edición en castellano, edición revisada y con epílogo. Traducción de Amelia Varcárcel.

³ MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988. *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Madrid, Eiunsa, segunda edición en castellano, 2001. Traducción de Alejo José Sisón.

⁴ MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Rialp, 1992. Traducción de Rogelio Rovira.

estudios acerca de Ética, Política, Educación y Filosofía del derecho en MacIntyre, pero hemos observado una falta de profundización en el tema que nos ocupa. Si bien Lidia Figueiredo⁵ y Francesca Cattaneo⁶ habían trabajado esta temática, consideramos que era necesario hacer más precisiones, y que se podía enriquecer mucho más la investigación con lo que escocés ha producido en estos últimos veinte años, principalmente con su reciente libro, *Ethics in the Conflicts of Modernity: an Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*⁷ publicado en 2016 y traducido al castellano como *Ética en los conflictos de la modernidad: sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*⁸, en 2017.

Resolveremos nuestra labor investigativa en siete capítulos. El presente, que consiste en una introducción a este trabajo, el segundo, en el que desarrollamos el estado del arte, dividido en tres secciones: Los orígenes del narrativismo en la Teoría de la Historia, Los antecedentes del narrativismo en la Filosofía y, finalmente, los antecedentes del Narrativismo de MacIntyre. En el tercer capítulo, nos ocuparemos de elaborar el itinerario intelectual de nuestro Autor, a manera de biografía, en el que intentaremos reconocer los motivos que lo condujeron a diversos cambios de postura y a producir su brillante obra. El abordaje de *After Virtue*, la primera obra de nuestro corpus, requerirá la extensión de dos capítulos, por tratarse del texto bisagra, por un lado, en el que comienza a desarrollar sus tesis a partir del aristotelismo. Por otro lado, es un texto fundante, dado que en él MacIntyre comienza una *historia interminable de la Ética* y abre problemas que resolverá en los dos libros posteriores de su proyecto unitario de restauración epistemológica de la Ética. En el cuarto capítulo, entonces, nos ocuparemos del diagnóstico macinteryano de la crisis moral actual, de su crítica a la Modernidad y de la propuesta de la solución por la tradición de las virtudes. Al mismo tiempo, todo ese desarrollo incluye una historia narrativa del concepto de virtud. En el quinto capítulo, entraremos propiamente en el problema de nuestra investigación al ocuparnos de las tres fases del desarrollo lógico de la virtud. Este es el apartado más extenso por incluir la teoría de la acción aristotélico-tomista, la teoría de la identidad narrativa y la definición clásica de narración, más el tratamiento de las

⁵ FIGUEIREDO, Lidia. *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*. EUNSA, Navarra, 1999.

⁶ CATTANEO, Francesca. *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*. Vita e Pensiero. Milán, 2011.

⁷ MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity: an Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge University Press, Nueva York, 2016.

⁸ MACINTYRE, Alasdair. *Ética en los conflictos de la modernidad: sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. RIALP, Madrid, 2017.

nociones de práctica y tradición en relación con la virtud. En el sexto capítulo, nos ocuparemos a partir de *Whose Justice? Which Rationality?*, de la profundización en la historia de la Ética, pero esta vez a la luz de la virtud de la justicia, y de la teoría macinteryana de tradición de investigación racional entendida como narrativa. Finalmente, en el capítulo siete, abordaremos *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, obra con la que MacIntyre concluye su proyecto unitario de renovación de la Ética. Allí desarrolla la historia de las tres tradiciones: Enciclopedia, Genealogía y Tradición en orden a dilucidar cuál es racionalmente superior, sobre la base de las claras nociones de verdad y de desacuerdo moral.

Abordaremos el análisis de cada obra de nuestro corpus, capítulo por capítulo, según MacIntyre va hilando sus argumentaciones. Consideramos necesaria esta metodología para poder atender, precisamente, a la forma narrativa-histórica en la que nuestro Autor va desplegando progresivamente sus argumentos, mientras abre los problemas que surgen a lo largo de su desarrollo. Por este motivo, consideramos importante seguir el orden expositivo del escocés, en función de la demostración de las hipótesis planteadas, en relación con el objeto de nuestra investigación.

Planteamiento del problema

¿Existe algún vínculo entre la Ética y las narraciones? El estudio de estas últimas parecería estar más ligado a la Teoría Literaria, a la Narratología, o a la Teoría de la Historia. La relación entre Filosofía Moral y Narrativismo no ha sido un objeto de estudio frecuente a lo largo de la historia de la Filosofía, al menos no planteada en esos términos.

Todos los estudios acerca del narrativismo comienzan, necesariamente, con la Poética aristotélica, en la que se define por primera vez la trama compuesta por comienzo, desarrollo y fin, además de iluminar acerca del carácter moralizante de las ficciones y sentar las bases de la razón poética. Más adelante, la noción de *narrativismo* resurgió en el seno de la teoría de la historia del siglo XX, y luego Alasdair MacIntyre junto con Iris Murdoch, Paul Ricoeur, Charles Taylor y David Carr la ‘resemantizaron’ al desarrollar su dimensión práctico-ética.⁹ En términos generales, podríamos afirmar que estos pensadores recurren a la narración como un principio de inteligibilidad de las acciones y la vida humanas, por lo que la configuración de la trama que constituye la narración, principio-desarrollo-fin ayudarían al ser humano a comprenderse, a comprender a los demás y, así, consolidar su identidad.

Alasdair MacIntyre, si bien desarrolla de forma profunda relación de las narraciones con la Antropología, también recurre al narrativismo como método para una restauración epistemológica de la Ética, que atraviesa una crisis en la Edad Contemporánea, que el mismo Autor diagnostica. Consideramos que este es el punto distintivo que lo diferencia de los demás autores ya citados, ya que la forma propia de desarrollar sus tesis es narrativa.

Aquí cabe preguntarse, ¿Qué es la narratividad? ¿Qué relación guarda con la Ética? y ¿Por qué MacIntyre recurre a ella? Nos atreveríamos a afirmar, en términos generales, que el narrativismo es la forma en la que el escocés expone y organiza el argumento central de su teoría moral, al menos en sus obras canónicas: *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990). En ellas, nuestro Autor desarrolla lo que él mismo reconoce como un proyecto

⁹ Cfr. CATTANEO, Francesca. *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*. Vita e Pensiero. Milán, 2011.

unitario¹⁰ de renovación epistemológica de la Ética, en el que se sirve de la tradición aristotélica para entender la crisis moral contemporánea, y para remediarla a partir de la idea de bien como *telos* de la vida humana, y de la noción de virtud como el medio que permite alcanzarlo. Es a partir de estas ideas centrales que MacIntyre despliega sus desarrollos narrativamente, sirviéndose de elementos de la Sociología (que hereda de su pasado marxista), de la filosofía analítica (por pertenecer al mundo anglosajón), de la Literatura (por ser un ávido lector y amante de historias) y de la Historia (por influencia de Vico, Hegel y Collingwood).

Cabe destacar otro elemento en este planteamiento: la biografía intelectual de MacIntyre. Nuestro Autor, en su juventud, adoptó el materialismo dialéctico en diversas formas, también se aproximó al freudismo y a la filosofía analítica. Años después, dio un giro radical hacia el aristotelismo, para luego dar de lleno en el tomismo. Es por esto que nos preguntamos en qué medida este itinerario afecta en sus desarrollos a lo largo del tiempo. Pareciera que sus tesis son producto de estos cambios no sólo teóricos, sino también existenciales.

Objetivos

Los objetivos que pretendemos alcanzar en esta investigación son los siguientes:

En primer lugar, nos proponemos estudiar el itinerario intelectual de MacIntyre, buscando allí motivaciones personales e históricas que justifiquen sus opciones epistemológicas.

Intentaremos, en segundo término, hacer evidente el camino de búsqueda de MacIntyre de la racionalidad propia de la Filosofía Práctica, en afán de superar los desacuerdos morales contemporáneos, la que sería capaz de combatir el liberalismo y sus derivados, a saber, el capitalismo y el individualismo vigentes.

¹⁰ Cfr. KNIGHT, Kelvin (ed.). *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 269.

En tercer lugar, nos proponemos estudiar, en el contexto del itinerario intelectual de MacIntyre, sus postulaciones acerca de la Antropología y la Epistemología de la Filosofía Práctica a la luz de su original apropiación de la noción de narratividad.

En cuarto lugar, intentaremos mostrar cómo el anclaje espacio-temporal propio de la narratividad es salvado del relativismo por MacIntyre sobre la base de una clara noción de Tradición y de *télos*.

Por último, pretendemos hacer evidente que el corpus seleccionado, *After Virtue*¹¹, *Which Justice? Whose Rationality?*¹² y *Three Rival Versions of Moral Enquiry*¹³, constituye un proyecto unitario en el que se manifiesta un ahondamiento en el realismo filosófico, que no configura un sistema cerrado, sino que queda abierto a las progresivas fundamentaciones y confrontaciones con otras tradiciones rivales, a través de la cuales se consolidaría la tradición.

Hipótesis

En esta investigación intentaremos demostrar que la narratividad es el modo en el que MacIntyre expone y organiza, en sus indagaciones filosóficas, las *tramas* que tejen los conflictos éticos contemporáneos y los hacen inteligibles, en el siguiente corpus: *After Virtue* (1981), *Which Justice? Whose Rationality?* (1988) y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990). Por lo tanto:

Si la narratividad en el campo de la Filosofía Práctica contempla los enclaves espacio-temporales de las acciones humanas y, no obstante, se salva el relativismo ético, entonces es preciso reconocer la tradición como la noción que le permite superarlo.

¹¹ MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, 2^{da} ed. 1984, 3ra. ed. 2007. Traducido como *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004. Segunda edición en castellano realizada por Amelia Varcárcel.

¹² MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988. *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, EIUNSA, Madrid, 2001, pp. 387. 2da edición traducida al castellano por Alejo E. Sisón.

¹³ MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Rialp, 1992. Traducción de Rogelio Rovira.

Además, si la ‘tradición de las virtudes’ resulta la vía superadora del relativismo ético en el pensamiento de MacIntyre, entonces aparece como indispensable reconocer este descubrimiento como resultado de su propio itinerario intelectual: desde el marxismo hasta el realismo.

Metodología y marco de referencia conceptual

Parte de la originalidad del Autor es la formalización de su pensamiento en ensayos que son fluidos, en los que apela a ejemplos de los más diversos textos producidos en el campo de las Ciencias Humanas, la Literatura universal, el Arte, la Música y la Historia. Cabe señalar que a esta altura de las investigaciones sobre el autor se cuenta ya con una vasta literatura que concretan diversas sistematizaciones de su pensamiento—tesis, monografías, artículos, libros—, en diversas lenguas.

Trabajaremos inductivamente mediante el análisis e interpretación de los textos macinteryanos siguiendo el orden cronológico de su producción. Una vez recogidos y ordenados los datos del análisis, podremos llegar a una generalización para alcanzar la síntesis final.

Resolveremos nuestra labor investigativa en el campo de la Filosofía Práctica a la luz del realismo filosófico fundado en los desarrollos de la tradición aristotélica en virtud de que consideramos que es la tradición que pretende actualizar nuestro Autor.

1.1. De la primera cuestión

Acerca del itinerario intelectual de Alasdair MacIntyre

La razón por la cual comenzamos el desarrollo de este trabajo con el itinerario intelectual de MacIntyre es que el devenir de su vida y sus diversas opciones

epistemológicas son inseparables. Nuestro Autor es un hombre de grandes cambios, apasionado, combativo, interpelante e impredecible. Algunos hemos caído bajo su encanto y muchos otros se han sentido aludidos y cuestionados, ya sea de una forma o de otra, es una figura ante la cual es difícil permanecer indiferente. Quizás estas cualidades lo convirtieron en el instrumento perfecto para revivir el aristotelismo, sepultado por la Modernidad y por la Posmodernidad. El escocés indicó la fecha de caducidad de ambas, señaló el agotamiento de las formas políticas y sociales que produjeron y nos narró la historia de la filosofía moral occidental para que pudiéramos comprender esta decadencia, no sólo epistemológica, sino también cultural.

Nuestro Autor comenzó sus investigaciones filosóficas como un seguidor del materialismo dialéctico (de hecho, estuvo afiliado al partido comunista), prosiguió con sus estudios sobre el psicoanálisis y sobre la filosofía analítica, hasta llegar a convertirse en aristotélico. Él mismo realizó la periodización de su itinerario intelectual en una entrevista concedida a la revista *Cogito* en 1991, consistente en tres etapas: 1949-1971: Metaética: Estudió Filosofía de la Religión, Ciencias Sociales, Ética y marxismo político y ético, sin organizarlo todavía como una *Weltanschauung*. 1971-1977: Ética normativa: trabajó en la integración de su Filosofía. 1977-hasta el presente: Ética aplicada.¹⁴ Nuestro corpus de trabajo se ubica en la última etapa, en la que MacIntyre se consolida como filósofo aristotélico-tomista. El escocés se considera principalmente aristotélico, y tomista en segundo lugar, ya que sostiene que Santo Tomás de Aquino sería quien mejor desarrolla las tesis postuladas por Aristóteles. Tanto es así, que no es reconocido como un verdadero tomista por los seguidores ortodoxos del Aquinate. Como señalaremos más adelante, la tradición, según nuestro Autor, debe mantenerse viva respondiendo a los problemas actuales, como un sistema abierto que reconozca lo verdadero en donde sea que se manifieste, no repitiendo de manera descontextualizada y mecánicamente lo que postuló determinado autor. Por otra parte, su formación marxista nos permitirá comprender su inclinación por las explicaciones cercanas a la Sociología, y su incansable lucha contra el liberalismo nos dará la clave de la comprensión de su opción por el realismo en el campo del Derecho y la Ciencia Política, entre otras cosas.

Aquí intentaremos averiguar cómo los diversos cambios y opciones epistemológicas que eligió a lo largo de su itinerario influyeron en su obra. Y si esta influencia fue

¹⁴ Cfr. KNIGHT, Kelvin (ed.), *The MacIntyre Reader*. Polity Press, Pastow, 1998. p. 263.

productiva, positiva o negativa. También indagaremos acerca de las tres etapas de su pensamiento para dilucidar cuál de ellas aporta más al progreso de la Ética contemporánea. Además, averiguaremos si podemos juzgar la propia vida del escocés como una narrativa ejemplar. De esta manera, intentaremos responder las siguientes preguntas:

¿Por qué MacIntyre cambió tantas veces sus opciones epistemológicas? ¿Es el narrativismo, enraizado en la Tradición de las virtudes, producto de su itinerario intelectual?

1.2. De la segunda cuestión

Acerca de la relación entre narrativismo y las acciones humanas en *After Virtue*

¿Por qué, para MacIntyre, las acciones son inteligibles sólo a través de narrativas? Según el escocés, las acciones humanas son inteligibles únicamente a la luz de la narratividad. La narratividad es un principio de inteligibilidad que organiza la experiencia humana mediante la representación de las acciones. Una vez realizados los actos, el agente puede comprender su experiencia de forma narrativa, y no sólo los actos, sino también tramas más complejas como la historia personal, la historia familiar, la historia de su país, etc. De esta forma, el ser humano se comprende a sí mismo, consolida su identidad y, al poder comprender sus acciones, puede hacerse responsable de éstas. Por lo tanto, la estructura de la trama dota de orden y sentido a la vida humana, lo que permite comprenderla de manera integral. Es, por tanto, la unidad narrativa de la vida humana lo que nos permite juzgar si una vida es bien vivida, es decir, si es virtuosa. De ahí que MacIntyre establezca un vínculo interno entre virtud y unidad narrativa de la vida. Este es el tema central de la presente cuestión, por relacionarse directamente con el objeto de nuestra investigación.

En esta segunda cuestión intentaremos indagar acerca de la estructura de la acción humana y su relación con la configuración de la trama, con el fin de entender las causas

por las que MacIntyre apela principalmente a las narraciones para explicar las acciones humanas y para, además, entender cómo un agente exhibe su racionalidad y justifica sus juicios a través de una narrativa.

MacIntyre, por otra parte, como buen aristotélico, le da un papel fundamental al *telos* de las acciones humanas; considera que la inhabilidad de los filósofos de la moral para buscar el *telos* es la causa del desacuerdo moral reinante, que desencadena necesariamente el relativismo moral. Nuestro Autor diagnostica, en el comienzo de *After Virtue* una crisis epistemológica de la ética, debido a la inconmensurabilidad y falta de diálogo entre las versiones actuales. El *telos* será la clave para restaurar la teoría de la acción. En esta cuestión intentaremos averiguar cuáles son las causas de la crisis moral contemporánea y cuál es la mejor vía de solución para esta crisis. También investigaremos la causa por la que existe un vínculo interno entre virtud y unidad narrativa de la vida humana. Además, indagaremos acerca de la historia del concepto de virtud, sus cambios y en qué radica la unidad de esta noción, al mismo tiempo que lo vincularemos con las ideas de práctica y tradición como parte de su propio desarrollo lógico.

1.3. De la tercera cuestión

Acerca de la correspondencia entre narrativismo y tradición de investigación moral y racionalidad en *Whose Justice? Which Rationality?* y *Ethics in the Conflicts of Modernity*

Luego de diagnosticar la crisis de la teoría moral contemporánea y de proponer como solución la ética de las virtudes en *After Virtue*, MacIntyre continúa su historia de la Ética. Mientras que en la primera obra de nuestro corpus su narrativa estuvo enfocada en la historia del concepto de virtud y en la identidad narrativa, en *Whose Justice? Which Rationality?*, se va a centrar en la historia la virtud de la justicia y en el concepto de tradición de investigación racional como narrativa.

En esta cuestión seguimos a MacIntyre en la narración de la historia de cuatro tradiciones: la homérico-aristotélica, la corriente agustiniana y su síntesis tomista, la tradición escocesa y el liberalismo. En la dinámica narrativa e histórica de estas tradiciones podremos medir su inteligibilidad y cómo cada una justifica sus argumentos a lo largo del tiempo.

Además, aquí abordaremos la manera en la que los ‘tomistas aristotélicos’¹⁵ contemporáneos enfrentan los debates en materia moral, para responder a la pregunta: ¿Cómo un agente exhibe su racionalidad y justifica sus argumentos a través de una narrativa? Intentaremos dar respuesta, también, a las siguientes preguntas:

¿Por qué MacIntyre sostiene que las tradiciones pueden ser inteligibles sólo a través de narrativas? ¿Qué significa conducir las propias indagaciones en términos de investigación racional? ¿En qué consiste la racionalidad de una tradición?

1. 4. De la cuarta cuestión

Acerca de la correspondencia entre verdad y justificación racional en *Three Rival Versions of Moral Enquiry e Intractable Moral Disagreements*

En *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, MacIntyre vuelve a reconocer que la crítica nietzscheana a la Modernidad, esta vez en forma de Enciclopedia, es válida pero, al mismo tiempo, no encuentra una solución de continuidad viable en esta postura. Es por eso que decide narrar la historia de las tres tradiciones rivales e inconmensurables: la tradición clásica aristotélica, la tradición moderna ilustrada y la tradición nietzscheana de la genealogía. En el diálogo entre estas tres tradiciones, que desarrolla como una narrativa histórica, MacIntyre se declara partidario de la tradición aristotélico tomista. Esta es la única postura que tiene un claro concepto de verdad, sumamente necesario para argumentar y poder hacer críticas a las tesis *ad intra* y *ad extra* de la tradición.

¹⁵ Seguimos la denominación macinteryana.

Para determinar si la propuesta macinteryana supera el relativismo o no, tendremos que indagar, por un lado, acerca de la noción de desacuerdo moral que postula el escocés, y qué soluciones propone a este problema.

Por otro lado, a partir del narrativismo desarrollado a lo largo del corpus elegido, investigamos si es posible determinar la superioridad racional de alguna de las tres tradiciones rivales de investigación moral.

Hemos intentado responder las siguientes preguntas:

¿Por qué la justificación racional necesita un sólido concepto de verdad? ¿En qué consiste la noción macinteryana de desacuerdo moral? ¿Es posible, a partir del narrativismo, reconocer la superioridad racional de una tradición?

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

2.1. Presentación

El objeto de esta investigación, el narrativismo como fruto del itinerario intelectual de MacIntyre, está atravesado por múltiples disciplinas, tales como la Historia, la Narratología, la Ética, la Epistemología, la Antropología, la Metafísica, la Poética, la Educación y la Literatura. Y, debido a esta complejidad, es que decidimos comenzar el *status quaestionis* con una serie de consideraciones acerca del origen del narrativismo en la Teoría de la Historia bajo el influjo del Estructuralismo y el Giro Lingüístico. A esto le sumamos una explicación causal de la noción de Historia y sus diferencias con la ficción, a la luz del realismo filosófico, ya que en el narrativismo de MacIntyre encontramos ambos conceptos. Por otra parte, analizamos brevemente las producciones de los filósofos que han desarrollado la idea de identidad narrativa, en el ámbito de la Antropología. Por último, abordamos el estudio de los pensadores que ya han teorizado acerca del narrativismo macinteryano específicamente. Éstos y los anteriores, en orden cronológico.

2.2. Los orígenes del narrativismo en la Teoría de la Historia

El narrativismo surge en el seno de la teoría de la historia del siglo XX como una reacción frente al historicismo, más precisamente en los años 60 en el campo de la teoría de la historiografía. Como expresión propia de la Posmodernidad, esta corriente critica el concepto moderno de Historia como evolución progresiva de la humanidad, rechaza todo tipo de periodización y causalidad, por lo que se concibe la Historia como una forma más de representar la experiencia temporal del hombre. El narrativismo

rechaza, por lo tanto, las versiones modernas de la historia de Hegel, Toynbee, Marx, entre otros.

La teoría de la historia es la primera disciplina que se ve afectada por los fenómenos del Estructuralismo y el Giro Lingüístico, junto con la crítica radical que postula Nietzsche y continúa Foucault. Como producto de esta combinación surge, el narrativismo, cuyo interés fundamental se va a centrar no en la realidad objetiva, es decir, en los hechos como realmente ocurrieron, sino más bien en la forma en que se representan esos hechos, el estilo del discurso que los soporta y su interpretación. Exploremos ahora las teorías enunciadas. En 1916, Ferdinand de Saussure originó lo que se considera como la revolución copernicana en los estudios del hombre¹⁶ al afirmar que la antropología debe inclinarse hacia los estudios de la lengua, es decir, que el hombre como objeto de estudio se puede abordar científicamente como un objeto dotado de estructuras internas inconscientes, que se reducen a lenguaje. Según esta postura, la lengua es un sistema de relaciones internas entre los signos, definidos como formas, no sustancias, y es en estas relaciones donde residiría su valor. Entre sus máximos representantes están Jacques Lacan en el ámbito de la psicología, Claude Lévi Strauss en el campo de la antropología, Roland Barthes en lo que concierne a la lingüística y Michel Foucault en lo que toca a la filosofía, entre otros. Para los estructuralistas no hay ser, sino *relación*, no hay sujeto, sino más bien, *estructuras*. Estas estructuras son inconscientes, omnipresentes, omni-determinantes y subyacen en toda la cultura, que se reduciría a lenguaje. En suma, las estructuras serían principios de explicación y formas que articularían realidades. Según esta doctrina, todos los problemas en las ciencias humanas son problemas de lenguaje, ya que el sujeto no sería una sustancia, sino una forma. Por otro lado, desde el Estructuralismo se considera que la ciencia histórica no es una disciplina necesaria del saber, ya que su perspectiva no tendría en cuenta las estructuras formales invariables en el curso de la historia. Lévi Strauss, por ejemplo, no critica la narratividad en sí misma, sino su utilización ideológica para legitimar la idea de superioridad de la cultura occidental. Otros semiólogos acusan a la historiografía occidental de caer en la ‘falacia de la referencialidad’, ya que el discurso histórico no debería ‘hallar’ la historia en sus referentes, sino constituirlos. De esta manera, el discurso histórico es considerado como

¹⁶ Cfr. IBÁÑEZ LANGLOIS, Miguel. *Sobre el estructuralismo*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago, 1983.

un ‘acto de habla’ pero no como representación; en palabras de Barthes, como construcción de un espectáculo: lo que ‘sucede’ es sólo lenguaje.¹⁷

José Miguel Ibáñez Langlois resume la doctrina estructuralista en media docena de dicotomías: lengua/habla, significante/significado, arbitrario/natural, conjunto/sistema, sincronía/diacronía, substancia/forma.¹⁸ En definitiva, demuestra que se trataría de un reduccionismo de la realidad a una lógica binaria e insuficiente, ya que el método no se adecua al objeto de estudio, sino que pretende dominarlo y restringirlo a sus limitaciones que son, en este caso, las de la lógica lingüística. Así, en el afán de negar la metafísica, se cae en otra metafísica que absolutiza la substancia de la lengua que, a su vez, asimila la substancia del hombre y la del mundo significado. En consecuencia, se confunden las propiedades lógicas de una proposición con sus propiedades reales.

Por otro lado, el *Giro Lingüístico* se origina en la década del 50’ por influencia de la teoría de la representación de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), en la que niega que haya una relación natural entre el lenguaje y las cosas; por el contrario, considera que hay innumerables juegos lingüísticos cuyo significado se define por su uso. Según el filósofo austríaco, elaboramos representaciones de los hechos, y la forma de representación es un modelo de realidad.¹⁹ Quien acuñó el término *Giro Lingüístico* fue Gustav Bergmann en 1964 y luego Richard Rorty lo difundió en 1968 al titular con esta expresión una de sus obras.

La teoría del *Giro Lingüístico* concentra su atención en el lenguaje, se propone resolver los problemas filosóficos a partir del análisis de su expresión lingüística. Esta tendencia comenzó con el filósofo alemán Gottlob Frege, quien pretendía encontrar expresiones conceptuales para los razonamientos lógico-matemáticos con el objetivo de comprender el pensamiento. Frege analizaba minuciosamente las formas de expresión lingüística, lo que se convirtió en la característica esencial de la filosofía analítica, que no tardó en diseminarse por el mundo angloamericano luego de que numerosos miembros del Círculo de Viena tuvieran que emigrar a causa de la anexión de Austria a la Alemania de Hitler durante la Segunda Guerra Mundial. El movimiento positivista del Círculo de Viena surgió como una reacción ante el idealismo alemán,

¹⁷ Cfr. WHITE, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Paidós, Barcelona, 1992. Traducción de Jorge Vigil Rubio. pp. 52-55.

¹⁸ Cfr. IBÁÑEZ LANGLOIS, Miguel. *Sobre el estructuralismo...* p. 18.

¹⁹ Cfr. REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder, Barcelona, 2005. III. p. 586.

con el objetivo de fundar una filosofía de la ciencia que terminara con las disputas entre los filósofos, mediante el análisis lógico. Esta tradición fue la dominante durante los años 50 y 60 en las academias de Inglaterra y Estados Unidos, a las que MacIntyre pertenecía. Nuestro Autor, como veremos más adelante, va a discutir de manera enfática, sobre todo con la línea inaugurada por G. E. Moore, que abordaba los problemas filosóficos desde los juicios de sentido común y las prácticas habituales y que, junto con el positivismo lógico, despreciaba el recurso a la filosofía de la historia como medio para resolver dichos problemas.²⁰

Alejandro Llano explica cómo, gracias al Giro Lingüístico, la filosofía del lenguaje deja de ser una filosofía de enlace para erigirse como ontología:

hoy día la filosofía del lenguaje se considera —con qué derecho, es algo que todavía queda aquí en tela de juicio— como philosophia prima; es decir que al igual que la crítica del conocimiento según el proceder de Kant, y en cierto modo su radicalización en crítica del lenguaje, ha ocupado el lugar de la ontología.²¹

Por su parte, Otto Neurath postula en *Empirische Soziologie* (1931), inspirado en el *Tractatus logico-philosophicus* (1922) de Wittgenstein, el principio de intrascendencia del lenguaje, según el cual el criterio de significación del lenguaje científico debe ser interno al lenguaje mismo. Para Neurath, una vez que se conforman las proposiciones que registran hechos puramente físicos, no es necesario confrontar los desarrollos que de ellas se derivan con la realidad, sino que es suficiente su coherencia interna. El hecho de que el orden interno de las proposiciones tenga más importancia que la realidad que significan, posibilitaría, según Neurath, la conexión y unificación de todo en un lenguaje científico, desapareciendo la diferencia entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Desde este punto de vista, se va a intentar aplicar leyes universales a la historia, buscando causalidades e, incluso, predicción.²²

A partir de esta breve explicación, podemos observar que el Giro Lingüístico no se trata de algo novedoso, sino todo lo contrario: ya en la Baja Edad Media la postulación

²⁰ Cfr. CONESA, Francisco y NUBIOLA, Jaime. *Filosofía del lenguaje*. Herder, Barcelona, 2002. pp. 38-40.

²¹ LLANO, Alejandro. *Metafísica y lenguaje*. EUNSA, Pamplona, 1984. p. 18.

²² Cfr. CATTANEO, Francesca. *Azione e narrazione. Percorsi del narrativismo contemporaneo*. Vita e Pensiero. Milán, 2008. p. 5.

del nominalismo sostuvo la negación de la relación natural entre el lenguaje y las cosas, e incluso esta primera ruptura fue el primer paso hacia la Modernidad. Tanto el Estructuralismo cuanto el Giro Lingüístico permearon, en primera instancia, en la Teoría de la Historia produciendo lo que se denominó ‘narrativismo’. Jaume Aurell explica que:

Durante los primeros años del siglo XX, la aplicación de los principios del estructuralismo a la antropología cultural lo lleva a Lévi Strauss a establecer una relación entre esta última, la lingüística y la historia. A partir de Lévi Strauss, las derivaciones de la lingüística aplicada a la historia se multiplican, basadas en la lógica estructural de Ludwig Wittgenstein, la sociolingüística de Víctor W. Turner, el post-estructuralismo de Paul Henry y el nuevo formalismo de Richard Montague.²³

El máximo exponente del narrativismo en la teoría de la historia fue el filósofo estadounidense Hayden White (1918-2018) con su célebre obra *Metahistory* (1973). En la introducción de dicho libro, White se declara deudor de los estructuralistas Goldmann, Barthes, Foucault y Derrida²⁴ y define la obra histórica como:

una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa. Las historias (y también las filosofías de la historia) combinan cierta cantidad de ‘datos’, conceptos teóricos para ‘explicar’ esos datos, y una estructura narrativa para presentarlos como la representación de conjuntos de acontecimientos que supuestamente ocurrieron en tiempos pasados. Yo sostengo que además tienen un contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética, y lingüística de manera específica, y que sirve como paradigma

²³ AURELL, Jaume. *Los efectos del giro lingüístico en la historiografía reciente en Rilce. Revista de Filología Hispánica*. Vol. 20, n. 1, EUNSA, Navarra, 2018. p. 4.

²⁴ Cfr. WHITE, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1992. Primera edición en castellano traducida por Stella Mastrangelo. p. 14.

precríticamente aceptado de lo que debe ser una interpretación de especie 'histórica'.²⁵

Como se puede vislumbrar en las primeras páginas de *Metahistory*, la influencia de los filósofos del lenguaje es evidente y White va a hacer hincapié en la naturaleza poética de la actividad del historiador, al punto de equiparar la narración histórica a la narración literaria, e identificar los arquetipos de novela, comedia, tragedia y sátira como método argumentativo en las producciones de la historiografía europea del siglo XIX. White junto con Gardiner, Danto, Mink y Dray intentan establecer el estatuto epistemológico de la narratividad, apropiada para explicar la historia frente a las ciencias naturales. Así, definen la noción de discurso como cualquier unidad de expresión más larga que una frase, que cumple con las leyes de la lógica. Sin embargo, la lógica es desplazada para dar lugar a la retórica, con diversas funciones, ya sea comunicar o expresar un mensaje. De este modo, lógica, retórica y poética son puestas al mismo nivel como códigos para moldear mensajes, y valen tanto para el discurso fáctico cuanto para el ficticio.

En el caso de la narratividad, su código se extrae más del ámbito productivo de la *poiesis* que del de la *noesis*. Según los narrativistas, el significado se produce al imponer una estructura de un determinado tipo de relato a los acontecimientos y los *topoi* de las tramas literarias son los que desempeñan la función de universales en cualquier argumentación científica. Así, según White, por un proceso denominado 'transcodificación', los hechos se desplazan al terreno de las ficciones literarias, se proyectan en una trama de un determinado género de ficción literaria.²⁶ Además, reconoce formas de prefiguración en el quehacer poético del historiador, a saber, los cuatro tropos del lenguaje poético: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía²⁷; en suma, se ocupa de sacar a la luz las formas que subyacen a los relatos históricos modernos, sin la pretensión de hacer juicios valorativos. Por otra parte, se aleja de la distinción aristotélica entre ficción e historia que se encuentra en la *Poética* al afirmar que el historiador frecuentemente 'inventa' también sus relatos.

²⁵ WHITE, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1992. Primera edición en castellano traducida por Stella Mastrangelo. p. 9.

²⁶ Cfr. WHITE, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Paidós, Barcelona, 1992. Traducción de Jorge Vigil Rubio. pp. 60-65.

²⁷ Cfr. Ídem, p. 10.

Contra estas postulaciones, Jaume Aurell afirma, citando a Spiegel:

Todos estos nuevos movimientos y experimentos historiográficos se basan en la creencia, más o menos explícita, de que el lenguaje es algo anterior al mundo expresado por él y lo hace inteligible, construyéndolo de acuerdo con sus propias reglas de significado (1997, 5).²⁸

También recurre a Belsey:

La debilidad de este planteamiento radica en el peligro de un excesivo formalismo y en la arbitrariedad de su método, porque el mismo lenguaje está condicionado por las convenciones sociales (1994).²⁹

Lo reafirma con Schittler:

Llevando hasta el extremo el argumento, cualquier construcción lingüística no sería otra cosa que una nueva articulación del discurso, y por tanto, no puede trascender su propia realidad retórica y literaria (1989).³⁰

El deconstruccionismo de Derrida, por otro lado, lleva al extremo estas formulaciones al punto de afirmar que, en materia de historia, sólo existe el texto que es una construcción lingüística con una codificación propia que hay que decodificar o deconstruir para entender cómo funciona, haciendo caso omiso del correlato con lo real, en su contexto.

La contextualización deja entonces de tener importancia, porque se quiebran los nexos de referencialidad entre el texto y el contexto. Incluso se llega a separar, en los planteamientos abstractos —

²⁸ AURELL, Jaume. *Los efectos del giro lingüístico en la historiografía reciente en Rilce*. *Revista de Filología Hispánica*. Vol. 20, n. 1, EUNSA, Navarra, 2018. p. 7.

²⁹ *Ídem*.

³⁰ *Ídem*.

*abstractistas, si se me permite esta expresión— de Michel Foucault, el texto de su creador, porque se niega la intencionalidad humana como elemento creador de sentido. Si en Saussure todavía existía la relación entre el signo, la palabra —el significante— y la cosa a la que ese signo hacía referencia —el significado—, esa unidad se pierde con Derrida, por lo que el lenguaje deja de ser incluso un sistema referencial.*³¹

De ahí que estemos de acuerdo con Ibañez Langlois y con Aurell en que la realidad no radica en la representación, ni que se reduce al lenguaje. Sin embargo, los narrativistas aciertan cuando afirman que el historiador al narrar pone en funcionamiento la razón poética, y consideramos válida la crítica de Hayden White, quien en un artículo de 1966, acusó a los historiadores de no tener ni la precisión de las ciencias empíricas ni la creatividad de la literatura.³²

Esta insistencia en el orden poético apunta a despegarse del positivismo que mantenía una excesiva inclinación hacia lo fáctico sin hacer caso de las motivaciones de los actores de los hechos. Sin embargo, esto no significa que la solución plausible sea convertir la historia en ficción. Frente a la afirmación de que la historia debe regirse por los principios positivistas, Cruz Cruz afirma que

*El conocimiento histórico es propiamente narrativo, y frente a la razón físico-matemática hay una razón narrativa. (...) La explicación histórica —formada por un conjunto de juicios que enfocan los hechos impregnados por libertad humana— no pretende ser lógico-apodíctica. Justo porque esos hechos no tienen su causa adecuada y completa en otros antecedentes. Y no por eso es arbitraria, pues recoge el condicionamiento interno de los hechos, por el cual los productos de la libertad se han convertido en principios de posibilidad de sucesos ulteriores.*³³

³¹ AURELL, Jaume. *Los efectos del giro lingüístico en la historiografía reciente en Rilce*. *Revista de Filología Hispánica*. Vol. 20, n. 1, EUNSA, Navarra, 2018. p. 5.

³² Cfr. AURELL, Jaume. *La recepción de Matahistoria: de la retórica a la ética* en BOLAÑOS DE MIGUEL, Aitor Manuel (coord.), *Metahistoria: 40 años después. Ensayos en homenaje a Hayden White*. Siníndice, Logroño, 2014, p. 31.

³³ CRUZ CRUZ, Juan. *Filosofía de la historia*...p. 40.

Llegados a este punto, podríamos sospechar que la confusión entre historia y ficción se da por una actitud deliberadamente antimetafísica y su consecuente e inescapable necesidad de encontrar un fundamento en el lenguaje. Sin embargo, hemos observado que la lógica binaria que propone la lingüística con pretensión de ontología es insuficiente para resolver el problema de la representación de la historia. Es por eso que resulta pertinente definir qué es la historia, cuáles son su objeto y su alcance para encontrar una solución para estos dilemas.

Juan Cruz Cruz define la historia por su género: narración, y su diferencia específica: ser verdadera; la historia es una narración que se distingue de las demás narraciones por ser verdadera.³⁴ En la elaboración de una narración el historiador hace uso de su razón poética con los datos de su sensibilidad interna, a saber, la imaginación, la memoria, el sentido común y la facultad cogitativa, pero la representación producida no es ficción, sino que tiene fundamento *in re* o, para ser más precisos, en los *data*. Rubén Calderón Bouchet también advierte el hecho de que los historiadores y los filósofos de la historia trabajan de manera asintótica, como critica White. Los primeros, con el afán de no equivocarse, no van más allá de los límites del documento limitándose a ser hechólogos —al decir de Cruz Cruz— sin reflexionar sobre lo fáctico ni arriesgarse a sintetizar a partir de lo documentado.

*Los segundos, en cambio alejados de los hechos no siempre han tenido en cuenta estos recaudos de buen sentido y, a veces, con gran ingenio, han echado a rodar teorías sobre el sentido de la historia fundadas en las bases, bastante discutibles, de algunas postulaciones a priori, antes de su constatación en los hechos.*³⁵

El conocimiento histórico se constituye mediante la operación cognoscitiva de *conectar* el presente con el pasado que se llama *síntesis*. Mediante la síntesis determinado hecho que ha pasado previamente por un *análisis* se inserta en una cadena de orden por el recorrido sintético, que es a la vez concreto y proyectivo. El objeto de esta síntesis no es, entonces, un concepto universal ni una unificación abstractiva (captación de un objeto único, realizable en cada uno de los miembros de un grupo social, por ejemplo), sino que apunta a *conectar* los sucesos particulares, sin perder de

³⁴ Cfr. *Ídem*, p. 66.

³⁵ CALDERÓN BOUCHET, Rubén. *Esperanza, historia y utopía*. Dicio, Buenos Aires, 1980. p. 231.

vista sus circunstancias y características específicas, esto es, una síntesis de la pluralidad.

Resulta preciso señalar que el objeto material de la historia son los actos humanos realizados en el pasado, que tienen matices según las circunstancias en que ocurren y los testimonios de estas acciones los certifican. Sobre la base de lo certificado, la tarea del historiador es representarlos, *tarea poética pero con el propósito de expresar una formalidad cuya estructura inteligible no depende de la fantasía creadora, sino del orden prescripto por la naturaleza misma de los testimonios*.³⁶ En otros términos, la causa material de la historia son las acciones humanas pasadas, mientras que la causa formal es la disposición narrativa, producto de la mimesis, que no es representación de la pura fantasía, sino que se atiene a un hecho que realmente sucedió. La forma en que tal o cual hecho sucedió no está inventada por el historiador, sino determinada por las condiciones espacio-temporales en que ocurrió el hecho y la libertad de quien lo realizó en el pasado. Los hechos humanos se inscriben en una serie dinámica de la que forman parte y se vuelven históricos no por el mero hecho de haber sucedido en el pasado, sino por una virtualidad que los conecta con el presente.³⁷ Sin embargo, aunque la pervivencia del pasado sea representativa, no real, esto no significa que sea ficticia. Una diferencia entre historia y ficción radica en la causa material: mientras lo narrado por la historia ocurrió en el pasado, lo narrado por la ficción es lo que podría o debería haber acontecido.³⁸

Otra de las características que diferencian la noción histórica de la ficticia es su cariz proyectivo. Se puede concebir un elemento histórico de dos formas: por un lado, de manera *absoluta*, es decir, en sí mismo, en su sentido interno y valor; por otro lado, se puede pensar el elemento en consideración con algo posterior, cuando el conocimiento histórico se dirige formalmente a algo vertido conectivamente a un presente, es decir, en su carácter *proyectivo*.³⁹

A su vez, la causa material de la historia, las acciones humanas pasadas, tienen un ser histórico, y este ser histórico es una cualidad, un accidente propio de nuestras operaciones específicas. Resultan aclaradoras en este punto las palabras de Calderón Bouchet:

³⁶ *Ídem*, p. 239.

³⁷ Cfr. MILLÁN PUELLES, Antonio. *Ontología de la existencia histórica*. Rialp, Madrid, 1955. p. 114.

³⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*. 1451b.

³⁹ CRUZ CRUZ, Juan. *Filosofía de la historia*...p. 46.

*La causa productora de la historia es el hombre y no porque se proponga hacer historia, sino porque se empeña en realizar tareas que luego condicionan los sucesos posteriores que esos hombres mismos, u otros que los siguen, protagonizan. Lo histórico es una cualidad que afecta nuestros actos en su dimensión específica, espiritual y dialógica. En este preciso sentido la materia in qua de la historia es nuestro dispositivo anímico, en cuanto calificado por la perdurabilidad condicionante de los actos anteriores, cuya particular intensidad o tonalidad les permitía proyectarse y crear una situación desde la cual surgirían las nuevas acciones.*⁴⁰

Es decir, las acciones que realmente ocurrieron fueron precedentes de otras acciones, muchas veces condición de posibilidad de los hechos sucesivos. El hecho de que exista esta concatenación hace posible tener testimonios que certifiquen estos actos, que no se tratan de una realidad caótica o incognoscible —como afirman los narrativistas—, sino que el historiador puede ordenarlos en su representación porque tienen un orden en sí mismos, y la mimesis se debe limitar a estos *data*. En este punto resultan esclarecedoras las palabras de Alicia Sarmiento:

*De aquí también, que provenga de tal cualidad de los entes artificiales miméticos la mayor libertad en el arbitrio de la causalidad de las acciones representadas, desde que la obra poética cuenta con lo que podría ser verosímil o necesario que sucediera, según la pertinencia interna de la obra misma, sin necesidad de atenerse a los data, como sucede con la Historia. Esto explica su mayor universalidad frente a lo contingente y particular del hecho histórico narrado.*⁴¹

Mientras que el historiador se debe remitir a acciones particulares realizadas por otros, ocurre algo muy diverso con la ficción, en la que la causa eficiente de la representación y la de lo representado coinciden en la misma persona: el poeta, que se sirve en ambos

⁴⁰ CALDERÓN BOUCHET, Rubén. *Esperanza, historia y utopía...* p. 252.

⁴¹ SARMIENTO, Alicia Inés. *Ficción y símbolo en la Literatura Hispanoamericana*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, 1999. p. 37.

órdenes de su fantasía creadora. En relación con este tema, resultan aprovechables, también los aportes de Vilarnovo y Sánchez cuando señalan que el criterio de realización de la obra ficcional es la obra misma y, por esta razón, cabe que en la ficción se representen cosas imposibles. Aristóteles afirma que introducir cosas imposibles en el poema es un error, pero está bien si alcanza el fin propio del arte, es decir, impresionar.⁴²

*La obra de arte concreta es, en el arte, la norma de la realidad, en el sentido de que se toma de la realidad aquello que es conveniente o necesario para la constitución de la obra misma. Por eso, pueden introducirse en la obra incluso elementos racionalmente contradictorios.*⁴³

Otras diferencias se pueden encontrar cuando analizamos nuestros objetos desde la causa final, al reconocerla en dos niveles: la finalidad que tiene la producción de la representación, y la finalidad de las acciones que se representan. En el caso de la ficción, que consiste en una representación de la acción como producto de una mimesis, el fin es entretener, dejar una enseñanza, purificar mediante la catarsis y alcanzar la belleza de una forma universal y cognoscible en la obra concreta. En el caso de la Historia, el fin es representar lo que realmente ocurrió no sólo de forma armoniosa y agradable, sino también como una explicación de las causas de lo que ocurrió en verdad, de las motivaciones que impulsaron a sus protagonistas, para alcanzar el corazón secreto de un hecho histórico, singular.⁴⁴ Mientras la ficción es un accidente de la obra literaria, lo histórico es un accidente de operaciones humanas pasadas. Por ser ambos accidentes, su ser depende del sujeto del que se predicen; la obra poética en el caso de la ficción, y la narración en el caso de la historia.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de afirmar que la historia y las ficciones literarias tienen en común su causa formal que informa el lenguaje, pero no las demás causas, por lo que no se las puede homologar ni confundir. Tampoco el lenguaje constituye ontológicamente lo histórico, sino que sirve a los fines de representarlo,

⁴² Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, 1460b 22 y ss.

⁴³ VILARNOVO, Antonio y SÁNCHEZ, José Francisco. *Discurso, tipos de texto y comunicación*. EUNSA. Pamplona, 1992. p. 115.

⁴⁴ Cfr. CALDERÓN BOUCHET, Rubén. *Esperanza, historia y utopía...*p. 234.

siendo el lenguaje el soporte, un aspecto más, del entramado narrativo que compone la historia.

2.3. El narrativismo en la Filosofía

Entre los pensadores contemporáneos más relevantes que hacen referencia a la narratividad en el ámbito de la Filosofía propiamente dicha encontramos a Hanna Arendt (1906-1975), Julián Marías (1914-2005), Paul Ricoeur (1913-2005), Charles Taylor (1931-) y David Carr (1940-). A continuación, haremos una síntesis de la filosofía narrativa de cada uno de ellos.

En 1958, Hanna Arendt publicó *The Human Condition*, traducido como *La condición humana*. En esa obra intenta dilucidar cuáles son los rasgos propios del ser humano, condicionado por el mundo material que lo rodea y por las relaciones que guarda con los diversos objetos del mundo y las demás personas. Allí describe la vida de la siguiente manera:

*La principal característica de esta vida específicamente humana cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía; de esta vida, bios, diferenciada del simple zoe, Aristóteles dijo que “de algún modo es una clase de praxis”. Porque acción y discurso, que estaban muy próximos a la política para el entendimiento griego, como ya hemos visto, son las dos actividades cuyo resultado final siempre será una historia con bastante coherencia para contarla, por accidentales y fortuitos que los acontecimientos y su causa puedan parecer.*⁴⁵

⁴⁵ ARENDT, Hanna. *La condición humana*. Paidós, Buenos Aires, 2009. Traducción de Ramón Gil Novales. p. 110.

Encontramos aquí uno de los principales antecedentes de la vida como un conjunto de sucesos dignos de ser contados como una historia. Luego de hacer la distinción entre esfera pública y privada de la vida, Arendt también hace alusión a las ficciones como un espacio en el que el mundo interior de una persona, es decir, parte de su esfera privada, se hace público mediante la expresión artística. Y son precisamente las expresiones artísticas, fruto de lo que ella considera trabajo, objetos en los que el hombre se puede immortalizar, gracias al carácter universal de estas obras.

Por otra parte, filósofa alemana hace alusión a la problemática de la historia de una persona como producto de la acción (política) y el discurso y a la historia en general como una narración sin principio ni fin. Esta última sería la condición para contar las biografías que comienzan con el nacimiento y terminan con la muerte, y ambos tipos de historias serían resultado de la acción. En este sentido, Arendt le confiere a la historia una naturaleza totalmente política.⁴⁶

Por su parte, Julián Marías recurre al narrativismo –al igual que MacIntyre y a diferencia de los demás pensadores mencionados en esta sección– en el plano epistemológico de la filosofía y en el plano antropológico. Se ocupa del primer plano en el artículo *La estructura dramática de la teoría filosófica* (1968) y, del segundo, en el libro *La imagen de la vida humana* (1955).

En cuanto a la relación entre teoría filosófica y narrativa dramática, Marías afirma:

La teoría filosófica es así la toma de posesión de una situación humana—que, en alguna medida, podrá ser la situación humana— y su formulación y articulación es la exposición de su movimiento interno, ya que toda situación es intrínsecamente dinámica—una situación ‘única’ es una contradicción en los términos—. Por esto, la teoría filosófica es intrínsecamente dramática y, en la medida en que no lo es, esto significa que ha sido despojada de su realidad, que es abstracta, porque se ha abstraído de su situación circunstancial.⁴⁷

⁴⁶ Cfr. ARENDT, Hanna. *La condición humana*. Paidós, Buenos Aires, 2009. Traducción de Ramón Gil Novales. p. 208.

⁴⁷ MARIAS, Julián. *La estructura dramática de la teoría filosófica*. Revista de Occidente, 1968, pp. 498-499 citado en FIGUEIREDO, Lidia. *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*. EUNSA, Navarra, 1999. p. 56.

De esta manera, encontramos en Marías ya un antecedente de la filosofía como una práctica situada, en un contexto determinado. Es la narratividad la que recrea las categorías espacio-temporales de una teoría y, por esto mismo, el español mantiene una perspectiva realista.

La narración como principio de inteligibilidad de la acción humana también es considerado en *La Imagen de la vida humana*. Allí, Marías hace alusión al carácter proyectivo de la comprensión pasada y presente de la propia vida, al que le llama futurición. Además, considera que las ficciones nos ayudan a vivir diversas vidas mediante la identificación con los personajes, lo que constituye una preparación para la vida propia.⁴⁸

Por otra parte, Ricoeur define la trama narrativa, siguiendo a Aristóteles, como ‘síntesis de lo heterogéneo’, es decir, lo que en la vida cotidiana puede resultar discordante o heterogéneo, la inteligibilidad esencial de la trama permite que sea comprendido en una narración, ya sea en el plano ficcional o en el histórico. La tesis que mantiene el francés es que el vínculo entre historia y relato no puede romperse, ya que los que rechazan la narración desconocen el carácter inteligible que la trama confiere al relato.⁴⁹

En el tercer volumen de *Temps et récit* publicado en 1985, Ricoeur hace referencia a la noción de identidad narrativa. A partir de lo que el filósofo francés formula allí, Peña Vial hace una distinción acerca de la identidad, según la cual ésta se construiría narrativamente de dos formas, a saber, directa e indirectamente. Por un lado, la identidad se construiría de manera directa cuando hacemos inteligibles nuestras acciones y nuestra propia vida e historia mediante la narración. Se dice la identidad de un individuo o de una comunidad al responder ¿quién es el agente de tal acción?

La forma indirecta consistiría en consolidar nuestra identidad a partir del entrecruzamiento de la historia y ficción. En esta instancia, el lector refiguraría su propia vida al hacer un análisis literario de su propia autobiografía en un proceso mimético. En este sentido, Peña Vial sostiene:

⁴⁸ Cfr. MARÍAS, Julián. *La imagen de la vida humana*. Emecé, Buenos Aires, 1955.

⁴⁹ Cfr. PEÑA VIAL, Jorge. *Poética del tiempo. Ética y estética de la narración*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002, p. 23.

La acción ahora es tomada en cuenta de una segunda manera en la teoría de la identidad narrativa. Mientras que en la modalidad directa la atención recae sobre el 'quién', el 'quién' de la acción, en la modalidad indirecta el foco recae sobre la narración: el relato recrea la acción. En el primer caso se destaca la conexión acción-agente, y en el segundo, la conexión acción-narración. Esto nos lleva a plantear un doble tipo de fenómeno refigurativo, realizado cuando por una parte Ricoeur evoca a Proust y habla –como acabamos de ver—de la refiguración operada por “las historias verídicas y de ficción que un sujeto cuenta sobre sí mismo” y, por otra, a través de los relatos transmitidos por nuestra cultura.⁵⁰

De esta manera, podemos ver el doble modo en que, para Ricoeur, las narraciones contribuyen a la construcción de la identidad, ya sea como categoría práctica, ya como recurso poético.

Por otro lado, en la obra de Taylor hallamos dos textos en los que hace referencia a la narrativa: *Las fuentes del yo* (1989) y *Animal de lenguaje* (2016). Si bien el canadiense hace un planteo acerca de la unicidad de la vida como búsqueda del bien y, en este sentido, se acerca al aristotelismo, no adhiere completamente a la tradición de las virtudes de corte tomista como lo hace MacIntyre. Este autor define al hombre como *un animal que se autointerpreta*, y tal característica primordial hermenéutica necesita del recurso a la narratividad para poder saber adónde dirigir sus intenciones, en dirección a la consecución del bien. Como parte del resabio hegeliano, Taylor entiende la vida como un devenir en el que siempre nos preguntamos adónde nos dirigimos, y esa dirección cambiante la podemos descubrir sólo a partir de una comprensión narrativa de la vida. De esta manera, sería necesaria la narración de la propia vida para situarse en el espacio moral, para entender el presente para la toma de decisiones y poder hacer proyecciones hacia el futuro.⁵¹ Podemos afirmar que Taylor se inspira en MacIntyre al hacer esas afirmaciones, ya que lo cita en su propia obra:

⁵⁰ PEÑA VIAL, Jorge. *Poética del tiempo. Ética y estética de la narración*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002. p. 170.

⁵¹ Cfr. PEÑA VIAL, Jorge. *Poética del tiempo. Ética y estética de la narración*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002. p. 116.

*Mi vida siempre tiene un grado de comprensión narrativa; yo entiendo mi acción presente en la forma de un “y entonces”: ahí estaba A (lo que soy), y entonces hago B (lo que proyecto llegar a ser) (...) Por tanto, dar sentido a mi acción actual cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación con el bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar una narración. Y mientras proyecto mi vida hacia adelante y avalo mi dirección que llevo o le doy una nueva, proyecto una futura narración, no sólo un estado de futuro momentáneo, sino la inclinación para toda la vida que me espera. Esa percepción de mi vida como si estuviera encaminada hacia lo que aún no soy es lo que Alasdair MacIntyre ha captado en su noción de la vida como ‘búsqueda’.*⁵²

Por otra parte, en *Animal de lenguaje*, ya desde un punto de vista del análisis lingüístico, Taylor afirma que la narración de historias es una característica creativa o constitutiva del lenguaje. Su máxima importancia radicaría en que a través de la historia le damos sentido a nuestras vidas puesto que, por medio de ella, según este autor, definimos nuestra identidad gracias a la memoria autobiográfica.⁵³ Además, el pensador canadiense considera que la narrativa es insustituible para los fines ya mencionados, y que también las ficciones nos pueden aportar nuevas categorías para comprender la vida y sus posibilidades para tomar mejores decisiones.⁵⁴

Asimismo, en *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*⁵⁵, David Carr esboza una defensa de la de la continuidad entre narrativa y realidad. Para reforzar la idea de la realidad temporal como una secuencia ordenada, hace referencia a la

⁵² TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona, 1996. Traducción de Ana Lizón. Pp. 64-65. Citado por PEÑA VIAL, Jorge. *Poética del tiempo. Ética y estética de la narración*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002. p. 120.

⁵³ Cfr. TAYLOR, Charles. *Animal de lenguaje. Hacia una visión integral de la capacidad humana de lenguaje*. RIALP, Madrid, 2017. Traducción de Elena Álvarez. pp. 275-276.

⁵⁴ Cfr. *Ídem*, p. 261.

⁵⁵ CARR, David. *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*. *History and Theory*, Vol. 25, No. 2 (Mayo, 1986).

fenomenología husserliana que sostiene que hasta la experiencia más pasiva supone no sólo la retención de lo que acaba de suceder, sino también cierta percepción que anticipa lo que va a suceder en el futuro. Así, no podríamos experimentar el presente sin anticipar lo que sucederá. En la misma línea argumentativa, siguen los desarrollos de Merleau Ponty al respecto, quien rechaza el concepto de unidades de experiencia aislada para entenderlas de una forma integral al modo de la Gestalt.

A continuación, el filósofo americano afirma que la estructura –narrativa– de la acción es común para el arte y para la vida, y que el hecho de que haya contingencia en la vida humana, lo que es ineludible porque somos seres dotados de libertad, de ninguna manera nos puede llevar a considerar que la acción es un caos de elementos sin relación entre sí.

El clásico concepto de narrativa de Scholes and Kellogg indica tres elementos constitutivos de una historia: quien la cuenta, la audiencia y los personajes. En el caso de la vida real, este resulta problemático a la hora de teorizar acerca de la autoría de la propia historia. Carr afirma que MacIntyre quizá está en lo cierto al atacar el ideal de la auto autoría como un ídolo del individualismo moderno. Pero señala que el problema de la coherencia no siempre puede arreglarse, como él parece creerlo, con la seguridad de un relato expuesto por adelantado por la sociedad y sus papeles.

En este punto, consideramos que Carr podría ahondar más en el fundamento de su crítica, ya que el escocés no está haciendo alusión a un mero ‘relato’ sino a la historia de la vida personal, que forma parte de la historia familiar, incluida en la historia de una comunidad, dentro de la historia de un pueblo, que forma parte de la historia de una nación. En este sentido, el escocés afirma que el hombre es co-autor de su vida, debido a su naturaleza social, cuyo desarrollo es condición de posibilidad del florecimiento de la persona.

En la tercera parte del artículo, Carr hace alusión a la dimensión social de la narratividad haciendo referencia a un ‘nosotros’ que se desarrolla históricamente. Pero esta característica no está fundada en la noción de naturaleza social al estilo clásico aristotélico al que alude MacIntyre, sino que la funda en una conciencia del nosotros al modo hegeliano.

Consideramos que la primera parte del artículo en la que Carr intenta dilucidar la forma de la narratividad y su relación con lo real no se relaciona con la tercera parte acerca del sujeto colectivo y la comunidad. Son rescatables los análisis críticos que hace de los pensadores narrativistas, pero consideramos que el sujeto colectivo hegeliano no

es la solución para el problema de la relación narración-realidad. Probablemente la solución podría darse desde la teoría hilemórfica realista, por un lado, y por otro, desarrollando el concepto de narratividad como principio de inteligibilidad esgrimido por Ortega y Gasset, por su seguidor Julián Marías, e incluso por el mismo Alasdair MacIntyre.

2.4. Antecedentes sobre narrativismo de MacIntyre

La literatura sobre MacIntyre es ingente, no sólo en inglés, sino también en español, italiano, francés, portugués, húngaro, polaco e, incluso, chino. En ella encontramos libros, tesis, artículos, reseñas. Tenemos libros ineludibles tales como *After MacIntyre*⁵⁶ de Horton y Mendus, *Alasdair MacIntyre*⁵⁷ de Mark Murphy, *Aristotelian Philosophy*⁵⁸ de Kelvin Knight, entre otros. Tales obras nos han ayudado a introducirnos en la obra del escocés de una manera muy efectiva. Sin embargo, en este apartado nos remitimos, por razones de extensión, únicamente a las publicaciones relativas al objeto de nuestra investigación: el narrativismo macinteryano. A continuación presentamos, en orden cronológico, los libros, tesis y artículos pertinentes. Le dedicamos mayor extensión en el desarrollo a las obras que han resultado de mayor utilidad o que más se relacionan con el objeto y la forma de afrontar nuestras indagaciones.

En primer término, encontramos la obra de Peter MacMylor, que establece un vínculo entre narrativa y comunidad. También se ocupa de la unidad narrativa de la vida humana y de la importancia de la narración como principio de inteligibilidad de la vida humana en relación con la noción de comunidad.⁵⁹

⁵⁶ HORTON, J. y MENDUS, S. *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994.

⁵⁷ MURPHY, Mark C.(ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. xiv-224.

⁵⁸ KNIGHT, Kelvin, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, 2007.

⁵⁹ MCMYLOR, Peter. *Alasdair MacIntyre, Critic of Modernity*. Rutledge, Londres, 1994.

En 1995, Christopher Thompson publicó un artículo titulado *Benedict, Thomas or Augustine? The Character of MacIntyre's Narrative*.⁶⁰ Allí, el autor se enfoca en el carácter narrativo de la investigación moral a partir de *After Virtue, Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. En su argumentación, sostiene que la forma narrativa en la que MacIntyre entiende las tradiciones de investigación racional tiene su origen, en gran parte, en el pensamiento de San Agustín. Afirma esto sobre la base de que muchas ideas que se discuten en los debates contemporáneos tienen raíz agustiniana, por un lado. Por otro lado, sostiene que por ser San Agustín el fundador del género autobiográfico y mostrar en las *Confesiones* la tensión entre posturas morales diversas, se representa a sí mismo como un personaje moral.⁶¹ Por estas razones, Thompson alega que MacIntyre se enfoca demasiado en la mala comprensión de la voluntad agustiniana—por no subordinarla a la razón— y no tanto en los dos aspectos anteriormente señalados.

Por otra parte, tenemos el texto de la profesora portuguesa Lidia Figueiredo, titulado *La filosofía narrativa de MacIntyre* publicado en 1999 por EUNSA. Se trata de una obra muy rica en referencias a diversos filósofos y literatos. Sin embargo, nos resulta difícil el entender su criterio de articulación para seguir el hilo argumentativo, por lo que señalaremos puntualmente algunas ideas y definiciones que consideramos relevantes.

En primer lugar, en la introducción, la autora afirma que:

*la filosofía—o la indagación filosófica (philosophical enquiry), como le gusta decir a MacIntyre—es un género del discurso, es decir, un género de la actividad mental expresada verbalmente. El género filosófico, sostiene MacIntyre, es el género narrativo. Y la orientación hacia la verdad, o sentido, de los distintos discursos les es dada por los contextos en que se pronuncian.*⁶²

⁶⁰ THOMPSON, Christopher. *Benedict, Thomas or Augustine? The Character of MacIntyre's Narrative*. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*. The Catholic University of America Press. Volumen 59, Nro. 3, July 1995. pp. 379-407.

⁶¹ *Ídem*, pp. 399-406.

⁶² FIGUEIREDO, Lidia. *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*. EUNSA, Navarra, 1999. p. 16.

Figueiredo sostiene, por lo tanto, que el género propio de la Filosofía, según MacIntyre, es el narrativo. Esto implica que el escocés concibe el filosofar como un conocimiento progresivo, que se desarrolla en el tiempo, por lo que es susceptible de ser narrado. Respecto de los géneros literarios, la portuguesa reproduce la idea de MacIntyre de que se puede hacer filosofía no sólo a partir de los textos filosóficos que consideramos canónicos, sino de poetas como Dante, Eliot, Dostoievsky y Sartre en novelas.

Cabe señalar, además, que aparte de las tres versiones rivales de la Ética que contemplamos en nuestro trabajo, la autora portuguesa reconoce el marxismo como una tradición más, que MacIntyre abraza en sus primeros años de producción intelectual. Resulta llamativo, por otra parte, que Figueiredo, para definir la narratividad, se remita a Louis Mink, el narrativista que el escocés critica expresamente en *After Virtue*, en vez empezar por Aristóteles. También hace lo propio con Danto, al interpretar la noción de *telos* de la vida humana a la luz de los desarrollos del estadounidense. Por el contrario, nuestro Autor siempre se remite a la noción de aristotélica, en pugna con la de Danto, como ya señalamos en el apartado anterior.⁶³

La identidad narrativa, tema capital para desarrollar la problemática narrativista en MacIntyre a nivel antropológico, es tratado por Figueiredo de manera un tanto sutil. Sin profundizar en el pensamiento de nuestro Autor, que se ocupa ampliamente de este tema en *After Virtue* y en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, la argumentación de Figueiredo carece de definiciones y relaciones relevantes con la acción humana, por ejemplo.

En cuanto al origen del concepto macinteryano de filosofía narrativa, la portuguesa traza un camino por Goethe, Nietzsche y Ortega y Gasset, quienes entienden la vida como un drama. Más adelante, explica acabadamente la forma en la que Vico, Gadamer y Dilthey influyen en el narrativismo de MacIntyre. Y, finalmente, se ocupa de Aristóteles.

Figueiredo hace hincapié en la ‘ceguera de Aristóteles’ en lo que concierne a la conciencia de la historicidad, de la importancia de la estructura social y en lo relativo a los derechos humanos. Si bien MacIntyre condena la apología que Aristóteles hace de la esclavitud y la discriminación de las mujeres y niños, considera que los derechos

⁶³ Ver 2. 2. Los orígenes del narrativismo en la Filosofía de la Historia.

humanos son una ficción. Por este motivo, consideramos que Figueiredo debería ajustar su crítica teniendo en consideración las tesis macintyreanas.

Más adelante, la autora se ocupa de la fase marxista de nuestro Autor, y resume las críticas del escocés al materialismo dialéctico y al cristianismo, en cuatro ideas: en primer lugar, señala la necesidad de considerar la existencia humana y la historia misma como una unidad de sentido; en segundo término, sostiene que esta visión significativa y englobante de la naturaleza humana es necesariamente religiosa y fue desarrollada por el cristianismo; en tercer lugar, dice que el cristianismo no ha logrado hacerse cargo de la justificación de la secularización y de mantener el influjo de sus valores a pesar de ella; por último, sostiene que el marxismo ha intentado dar un sentido global a la existencia humana declarándose ateo, pero al mismo tiempo integrando elementos cristianos por la influencia de Hegel.⁶⁴

La autora portuguesa concluye su libro haciendo alusión al debate de las tres versiones rivales de la Ética que caracteriza MacIntyre en su libro homónimo, y afirma que la filosofía del escocés es de tipo sapiencial y que a la filosofía le atañe la misma tarea que antes se le atribuía al mito.⁶⁵

El libro *Poética del tiempo: ética y estética de la narración* (2002) de Jorge Peña Vial constituye un aporte capital para nuestra investigación. No sólo por el tratamiento del narrativismo macinteryano, sino también por ocuparse de los pensadores narrativistas más relevantes, desde Aristóteles hasta la Contemporaneidad. El pensador chileno publicó también en 1998 un artículo titulado *Virtudes y unidad narrativa en MacIntyre*⁶⁶ como fruto de un encuentro científico sobre Aristóteles, en nuestra propia casa de estudios, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. En *Poética del tiempo*, el autor recoge lo tratado en el artículo mencionado y profundiza en la cuestión de la unidad narrativa de la vida humana de *Tras la virtud*. Sostiene que la narración es el método de investigación propio de MacIntyre y que, según el esquema clásico, su ética oscila entre dos estados: la naturaleza humana ineducada y la naturaleza humana plena, que ha alcanzado su *telos*. Entre ambos estados se da un movimiento perfectivo en el tiempo, explica Peña, que es susceptible

⁶⁴ Cfr. FIGUEIREDO, Lidia. *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*. EUNSA, Navarra, 1999. p. 155.

⁶⁵ Cfr. *Ídem*, p. 182.

⁶⁶ PEÑA VIAL, Jorge. *Virtudes y unidad narrativa en MacIntyre* en VVAA, *Aristóteles*, EdiFFyL, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1998.

de ser narrado.⁶⁷ El autor analiza con mucha agudeza las tres fases del desarrollo lógico del concepto de virtud, y explica la importancia de recurrir a las narraciones para la Ética y la Antropología al afirmar:

La articulación narrativa del tiempo es lo que convierte el movimiento ciego en tiempo humano e introduce una lógica en la mera sucesión. Desde esta perspectiva, el tiempo puede ser considerado de dos modos, como sucesivo y como acumulativo. La auténtica manera de profundizar en el pasado y de articularlo narrativamente es pensar el tiempo como acumulativo. Pero esta perspectiva sólo se obtiene desde el final, una vez que la vida ha concluido. Desde la otra perspectiva, ya no desde el final sino sumergidos en la sucesividad, la unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda según ya hemos visto.⁶⁸

Al entender la vida como una unidad narrativa, Peña pone de manifiesto el contraste de esta forma de entender la vida con la propia de los existencialistas. Mientras que para estos últimos la vida son fragmentos inconexos, la visión macinteryana la concibe como una unidad, con un fin específico: lograr el florecimiento por medio del ejercicio de las virtudes. De ahí el vínculo entre virtud y unidad narrativa de la vida humana.⁶⁹

Juan Carlos Pablo Ballesteros publicó también, en 2002, un artículo muy completo titulado *Filosofía narrativa y racionalidad práctica. Un estudio sobre Alasdair MacIntyre*.⁷⁰ Allí trata la problemática que está presente en las *Tres versiones rivales de la Ética*, en donde MacIntyre considera la Filosofía Práctica como una *techne*, postura que puede resultar polémica para algunos aristotélicos. Además, Ballesteros considera que un aporte valioso del escocés es redirigirnos hacia una tradición que se centra en el conocimiento de la realidad, y no en el pensar en sí mismo, limitado y con pretensiones de neutralidad.⁷¹ La vuelta a la tradición implica, explica el autor,

⁶⁷ Cfr. PEÑA VIAL, Jorge. *La poética del tiempo. Ética y estética de la narración*. Editorial universitaria, Santiago de Chile, 2002. p. 93.

⁶⁸ PEÑA VIAL, Jorge. *La poética del tiempo. Ética y estética de la narración*. Editorial universitaria, Santiago de Chile, 2002. p. 99.

⁶⁹ Cfr. *Ídem*, p. 96.

⁷⁰ BALLESTEROS, Juan Carlos Pablo. *Filosofía narrativa y racionalidad práctica. Un estudio sobre Alasdair MacIntyre*. Revista Philosophica. N° 24-25 (2001-2002). I.F. Universidad Católica de Valparaíso.

⁷¹ Cfr. *Ídem*, p. 11.

concebir la filosofía como una forma de vida, que supone la unidad narrativa de la vida humana, con un *telos* definido, que le da sentido.⁷² Por otra parte, hace alusión a la noción de racionalidad práctica, según la cual la Ética se aprende cultivando determinados hábitos, es decir, virtudes, idealmente desde la tierna infancia. Por último, cabe destacar que, si bien MacIntyre asume la forma de entender el progreso y la inconmensurabilidad de las ciencias de las teorías Kuhn, Ballesteros afirma que el escocés mitiga estos conceptos al aceptar la posibilidad de la traducción y al admitir una verdad atemporal. Esta verdad atemporal radicaría en la ley natural, entendida como estándar para poder mantener un diálogo entre culturas.⁷³

Por otro lado, Paolo Tejada Pinto, en una tesis doctoral defendida en Navarra, titulada *El concepto de virtud en la escuela narrativa* hace un análisis de las tres fases del desarrollo lógico del concepto de virtud a partir de *After Virtue*. Allí, afirma que MacIntyre intenta fundar la noción de virtud en la unidad narrativa de la vida, y que esta manera de entender la vida moral se opone a la posición existencialista que entiende la vida y la conducta humanas de manera fragmentaria.⁷⁴ Aparte de MacIntyre, Tejada analiza los desarrollos de Martha Nussbaum y Stanley Hauerwas. Otro aporte proveniente de la Universidad de Navarra es la tesis doctoral⁷⁵ allí defendida por Manuel García de Madariaga César acerca de las implicancias educativas del pensamiento de nuestro Autor. Madariaga pone de manifiesto la importancia de las narraciones para la educación y la forma dialéctica en la que ésta se desarrolla, mediante la confrontación de las tradiciones. Además, señala la función ejemplificadora y moralizante de las ficciones, a modo propedéutico. También presenta la teoría de la unidad narrativa de la vida y la forma progresiva en la que se debe educar desde la tierna infancia, basándose en los clásicos para lograr el crecimiento del sentido de la imaginación. Además, sugiere una conexión entre narrativa de tradición de investigación.

⁷² Cfr. *Ídem*, p. 15.

⁷³ Cfr. *Ídem*, pp. 22-24.

⁷⁴ Cfr. Fragmentos de la tesis doctoral “El concepto de virtud en la escuela narrativa.”, presentada por Paolo Tejada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra en 2004. Recuperado el día 14/02/23 del sitio <https://www.almudi.org/recursos/20-recursos/virtudes/9679-el-concepto-de-virtud-en-la-escuela/-narrativa>

⁷⁵ GARCÍA DE MADARIAGA CÉZAR, Manuel. Implicaciones educativas del pensamiento de Alasdair MacIntyre. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra. Pamplona, 2009.

Asimismo, una de las obras más iluminadoras para comprender cabalmente y de manera global la filosofía de Alasdair MacIntyre es, sin dudas, *Comunitarismo contra individualismo*⁷⁶ de David Lorenzo Izquierdo. Esta es la mejor obra sobre MacIntyre en español que conocemos hasta el momento, por su rigor científico y aparato crítico, que contiene una multiplicidad de referencias a fuentes en diversos idiomas. Allí, el autor se ocupa de la unidad narrativa de la vida humana como fundamento de la identidad. Además, dedica un extenso apartado a la noción de tradición como racionalidad narrativa, en el que contrapone la racionalidad pura ilustrada a la concepción macinteryana de tradición de investigación racional. En dicha obra, pone de relieve el esquema histórico de racionalidad que MacIntyre propone, opuesto al paradigma formalista ilustrado. Así, define la racionalidad del escocés como históricamente situada, antihegeliana y anticartesiana.

Por su parte, Francesca Cattaneo, en su libro *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*⁷⁷ observa que MacIntyre asume la forma narrativa no sólo como modalidad expositiva, sino también como método de investigación. La italiana afirma que la narratividad en MacIntyre se debe a su formación prefilosófica y a su inclinación por los mitos y la vida en comunidad en contraste con una cultura abstracta de teorías que reducen la moralidad a la obediencia de leyes formales sin contextualización.

Tras seguir los comentarios de David Solomon sobre la tesis de maestría de nuestro Autor titulada *The Significance of Moral Judgements*⁷⁸, en la que el escocés enfoca la problemática ética en el lenguaje, mientras que la narrativa literaria queda en segundo plano, Cattaneo alude a la aparición de la narratividad como una categoría práctica en *The Unconscious: A Conceptual Analysis*⁷⁹, otra obra temprana del Autor. A continuación, la comentadora alude a *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*⁸⁰, el famoso ensayo en el que MacIntyre establece una

⁷⁶ LORENZO IZQUIERDO, David. *Comunitarismo contra individualismo - Una revisión de los valores de occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. The Global Law Collection. 2007.

⁷⁷ CATTANEO, Francesca. *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*. Vita e Pensiero. Milán, 2011.

⁷⁸ M. A. Thesis. University of Manchester, 1951. Escrito no publicado que el autor facilitó a su comentador David Solomon.

⁷⁹ Routledge y Kegan, Londres y Nueva York, 2004. Edición revisada. Primera edición: 1958.

⁸⁰ MACINTYRE, Alasdair. *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*. The Monist. Vol. 60, No. 4, Historicism and Epistemology. 1977, pp. 453-472.

estrecha relación entre las nociones de tradición de investigación racional y narrativa, que retomará más adelante en *After Virtue*.

En relación con esta última obra, Cattaneo señala los aspectos fundamentales de la acción humana que nuestro Autor considera: el *telos*, la contextualización, su carácter de narración histórica, e incluso llega a afirmar que la narración tiene una inherencia estructural en la acción. La comentadora distingue la noción de narrativa del concepto de narración. La primera es la narración en acto, heredada y realizada, mientras que la segunda hace referencia a la reflexión sobre la primera. A partir de esta distinción, Cattaneo sostiene que MacIntyre aplica el concepto de tradición a los dos niveles.

A continuación, la autora, siguiendo a Thomas D'Andrea, señala que el escocés utiliza el método inductivo, la *epagoge* en su proyecto de postular la tradición como un modo de justificación racional en *Whose Justice? Which Rationality?* Afirma que, si bien nuestro Autor no lo explicita, ofrece una visión general de cómo se desarrollan las tradiciones de investigación moral y metafísica. Por otro lado, la italiana se hace eco de Marco D'Avenia, quien afirma que MacIntyre hace valer doblemente la dialéctica aristotélica: la *epagoge* como clarificación interna de principios, y como redefinición y profundización del debate histórico.⁸¹

También, Cattaneo menciona el vínculo que establece el escocés entre lengua, creencia y praxis, al considerar que el lenguaje es inseparable de la cultura y, por lo tanto, para contrastar las tradiciones de investigación racional sería necesario conocer cada cultura particular, es decir, conocer su narrativa correspondiente. Entonces, sólo aprendiendo un segundo idioma como si fuera una lengua materna podríamos internarnos en otra tradición por medio de actos de imaginación como en un rol dramático y captarla como narración en acto. La autora reconoce un nexo entre la indagación racional en una tradición y la búsqueda constante del individuo por la verdad haciendo referencia a la unidad de vida narrativa desarrollada en *After Virtue*. Finalmente, como conclusión de su análisis, Cattaneo intenta hacer una valoración crítica al narrativismo macinteryano de la mano de James Bradley, Gregory Jones y Jerome Schneewind, al plantearlo como polisemia o equivocidad. Jones afirma que el escocés se refiere al término 'narratividad' en 7 sentidos, y que esta supuesta polisemia no sería compatible lógicamente. Además, afirma que los términos que subyacen en el

⁸¹ Cfr. D'AVENIA, Marco. *Le ragioni della storia*. p. 76. En CATTANEO, Francesca. *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*. Vita e Pensiero. Milán, 2011. p. 31.

empleo de la noción de narratividad son los de historicidad y acción humana, como ‘dos focos temáticos’.

Por otra parte, Cattaneo refleja las críticas de Allegra, quien acusa a MacIntyre del recurso a la noción de tradición como racionalidad argumentativa como una artimaña para escapar al problema existente entre la inconmensurabilidad y la racionalidad. Además, Allen y Annas interpretan el proyecto narrativo del escocés como una historia de la metatradición occidental o de la megatradición de la modernidad liberal. Otro crítico de nuestro Autor, Schneewind, sostiene que el veredicto de lo histórico es inservible, ya que por su carácter retrospectivo da una solución tardía para actuar en el devenir de la vida. Por su parte, Cattaneo explica cómo James Bradley critica la noción de unidad narrativa de la vida y teleología de MacIntyre al argumentar que el escocés hipersimplifica estos conceptos cuando niega la unidad discontinua de la identidad que está presente en la literatura de fines del siglo XIX.

En suma, consideramos que esta obra italiana constituye uno de los antecedentes más importantes para nuestra investigación por su agudeza, orden y claridad para abordar el narrativismo macinteryano. Lo que Cattaneo no rescata, a nuestro juicio, es la unidad de vida que se cumple en MacIntyre, de *enquiry* y de *quest*, en su propia biografía intelectual.

Tenemos, por último, el artículo de Bello Rodríguez y Giménez Amaya⁸², de la Universidad de Navarra, que consiste en una buena introducción narrativa a la obra del escocés. En él los autores conjugan un recorrido cronológico por la vida de MacIntyre, al mismo tiempo que presentan los diversos libros que ha ido publicando a lo largo de los años hasta llegar a *Ethics in the Conflicts of Modernity*.

Luego de este recorrido por la Teoría de la Historia, la Ontología del ser histórico, ños filósofos narrativistas y los comentaristas del narrativismo de MacIntyre, podemos concluir que resulta pertinente teorizar sistemáticamente y en profundidad acerca del narrativismo en la obra del escocés. Este abordaje, en el ámbito hispanoparlante –y en nuestro propio espacio académico–, reclama definiciones claras, orden expositivo, consulta de fuentes actualizadas y, sobre todo, un estudio causal del fenómeno de la narratividad macinteryana en sus vertientes antropológica y epistemológica, en

⁸² BELLO RODRÍGUEZ, Hernando y GIMÉNEZ AMAYA, José. *Alasdair MacIntyre: Una introducción narrativa a su obra*. Revista *Scientia et Fides*. Núm. 6, Vol. 1, 2018. pp. 189-206.

relación con la biografía intelectual del escocés. Tal estudio demanda, además, un tratamiento a partir de la filosofía realista, por ser la postura que ha adoptado nuestro Autor, luego de un largo camino recorrido, de búsqueda incansable de la verdad.

3. ITINERARIO INTELECTUAL DE ALASDAIR MACINTYRE

*Adiós, Bandera Roja nuestra.
Acuéstate.
Reposa.
Recordaremos a todas las víctimas
engañadas por tu dulce susurro rojo
que sedujo a millones a seguirte como corderos
camino al matadero.
Pero te recordaremos
porque no fuiste tú menos engañada.
(...)
En aquella Atlántida estuvimos vivos y fuimos amados.
Tú, Bandera Roja nuestra, yaces en el charco de un mercado.
Prostituidos mercaderes te venden por divisas
Dólares, francos, yenes.
Yo no tomé el Palacio de Invierno del zar.
Ni asalté el Reichstag de Hitler.
Ni soy lo que llamarías un comunista.
Pero te acaricio, Bandera Roja, y lloro.⁸³*

3.1. Presentación

Nuestro Autor ha afirmado que no cuenta con la genialidad de un San Agustín ni con la desvergüenza de Rousseau como para dedicarse al género autobiográfico, quizá por esto podemos señalar únicamente dos artículos de su autoría que contienen elementos acerca de su biografía intelectual: *Tres perspectivas sobre el marxismo: 1953, 1968, 1995*⁸⁴ y *On Not Knowing Where You Are Going*⁸⁵, además de declaraciones en algunas entrevistas. Por otra parte, los dos escritos, a nuestro juicio, más reveladores acerca de la biografía del escocés son *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle* (2005) de Émile Perreau Saussine y el libro *Tradition, Rationality and*

⁸³ YEVTUSHENKO, Yevgueni. *Adiós, Bandera Roja, nuestra*. 1995. Recuperado el 20-04-2020 de <https://ciudadseva.com/texto/adios-bandera-roja-nuestra/>

⁸⁴ MACINTYRE, Alasdair. *Tres perspectivas sobre el marxismo: 1953, 1968, 1995* en *Ética y política: ensayos escogidos II*. Nuevo Inicio, Granada, 2008. Traducción de Sebastián Montiel. p. 249. Este escrito fue originalmente publicado en 1995 como introducción a una nueva edición *Marxism: An Interpretation* (1953, 1968) bajo el título *Marxism and Charistianity* y tiene algunos elementos autobiográficos. En él MacIntyre acepta las condenas oficiales de la Iglesia Católica al marxismo, además de afirmar que esta ideología ha sido derrotada.

⁸⁵ MACINTYRE, Alasdair. *On Not Knowing Where You Are Going*. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 84, No.2, 2010.

Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre (2006) de Thomas D'Andrea. También contamos con una biografía en español elaborada por Juan González Pérez, que se titula *Una biografía intelectual de Alasdair MacIntyre*⁸⁶. Esta última incluye un detallado recorrido por todos los libros de MacIntyre, y algunos artículos de gran importancia. Consiste en resúmenes completos de cada ejemplar, divididos por etapas similares a las periodizaciones del escocés mencionadas más arriba, y algunas observaciones acerca su vida personal.

Cabe destacar que el gran trabajo de Perreau Saussine nos ofrece explicaciones acabadas en temas políticos fundamentales, a la vez que reconstruye el itinerario intelectual de MacIntyre siguiendo gran parte de sus publicaciones, lo cual es encomiable tratándose de una figura tan multifacética y cambiante. La multipremiada obra del francés está estructurada no por la cronología de la vida de nuestro Autor, sino por tres temas fundamentales: *Politique: des existences appauvries*; *Philosophie: raisonner en commun*, y *Théologie: la communauté des croyants*. De esta manera, Perreau Saussine va y viene a diversos momentos de la vida del escocés a propósito de cada temática, pintando escenarios que nos ayudan a contextualizar cada momento, sobre todo, para quienes somos ajenos al mundo anglosajón.

En lo que refiere a la primera parte, Perreau Saussine trata la crítica contemporánea del liberalismo, que surge luego del fracaso del comunismo y afirma que, según MacIntyre, *las existencias han sido empobrecidas a medida que se adulteraba o que se privatizaba el problema del bien*.⁸⁷

En la segunda parte, continúa con la crítica macinteryana al liberalismo, pero ahora a partir del estudio del segundo Wittgenstein. Allí, el francés afirma que todo pensamiento individual se da en el marco de un razonamiento en común, y que la búsqueda de la vida buena debe ser colectiva y desde una tradición.

Por último, en la tercera parte se exponen los temas de las primeras dos desde un punto de vista teológico, a la luz de la influencia de Karl Barth en MacIntyre, quien consideraba que la secularización es una de las dimensiones más importantes del empobrecimiento de la existencia humana.⁸⁸

⁸⁶ GONZÁLEZ PÉREZ, Juan. *Una biografía intelectual de Alasdair MacIntyre*. Instituto Empresa y Humanismo. Navarra, 2006.

⁸⁷ PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Alasdair MacIntyre: une biographie...*p. 17.

⁸⁸ Cfr. *Ídem*.

Tal como expresa Pierre Mánent en el prólogo, Francia y el Reino Unido, tanto en el ámbito de la Filosofía cuanto en el de la Política, se mantienen *séparés par un abîme*⁸⁹. Es este abismo que Perreau-Saussine intenta superar a partir de la figura y obra de MacIntyre, a partir no sólo de sus textos relevantes, sino haciendo un verdadero trabajo de investigación, siguiendo su huella en publicaciones en diarios y revistas, análisis de sus interlocutores y descripciones de momentos históricos relevantes para la historia del escocés. Consideramos, de esta forma, que la biografía intelectual de Perreau-Saussine es una de las obras esenciales para investigar la figura de MacIntyre, por lo que constituye una fuente capital en la primera cuestión de esta investigación.

Comenzaremos esta biografía con los datos que nos ofrece Thomas D'Andrea, quien en la introducción de su libro le dedica unas pocas páginas, pero nos proporciona datos certeros y concretos, por haber mantenido conversaciones con nuestro Autor, sobre su vida, durante una semana. Además, el mismo D'Andrea asegura haber discutido sus ideas con filósofos como Richard Rorty, Martha Nussbaum, Charles Taylor, Onora O'Neill e incluso, David Solomon, no sólo uno de los especialistas más reconocidos, sino también, amigo personal de MacIntyre, por lo que su obra constituye, nuestro juicio, una fuente de consulta autorizada.

Antes de comenzar a tratar el tema del itinerario intelectual de nuestro Autor, resulta preciso señalar, por una cuestión de justicia, que muy a menudo hemos encontrado, tanto en la literatura en español, cuanto en inglés e italiano, diversas imprecisiones por parte de quienes hacen alusión a la vida de MacIntyre. En una narrativa⁹⁰ acerca de la vida de MacIntyre, junto con el análisis de su obra más reciente, traducida al español como *Ética en los conflictos de la modernidad* (2017) no alcanzamos a comprender por qué se omite, por ejemplo, la obra de Perreau Saussine, que constituye un material insoslayable para tratar este tema. Tenemos el caso también de un libro canónico acerca de la verdad en la obra de MacIntyre, publicado en 2009, que afirma que vivió su infancia en Glasgow⁹¹ y lo mismo sucede con la afirmación⁹² de Cattaneo acerca de que *The Significance of Moral Judgements* (1951) es la tesis doctoral de MacIntyre,

⁸⁹ *Ídem*, p. 2.

⁹⁰ BELLO RODRÍGUEZ, Hernando y GIMÉNEZ AMAYA, José. *Alasdair MacIntyre: Una introducción narrativa a su obra*. Revista *Scientia et Fides*. Núm. 6, Vol. 1, 2018. Pp. 189-206.

⁹¹ LUTZ, Christopher Stephen. *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*. Relativism, Thomism and Philosophy. Lexington Books, Maryland, 2009.

⁹² CATTANEO, Francesca. *Etica e narrazione*...p. 5.

pero lo cierto es que nunca se doctoró⁹³, y se trata de su tesis de maestría. Como estos ejemplos podríamos ofrecer muchos más.

3.2. Primera etapa (1949-1971)

El 12 de enero de 1929 nació Alasdair Chalmers MacIntyre en Glasgow, Escocia. Sus padres, Eneas John MacIntyre y Margaret Emily Chalmers, eran médicos. Margaret Emily estaba ocasionalmente en Glasgow cuando dio a luz a Alasdair, que creció en el distrito *East End* de Londres, donde sus padres encontraron trabajo. También pasó parte de su infancia con una tía paterna en Argyllshire, Escocia. Su familia paterna permaneció católica por varias generaciones después de la Reforma Anglicana y luego se convirtió al protestantismo. Eran de Irlanda del Norte y habían emigrado a Escocia, mientras que la familia de la madre de MacIntyre era escocesa. Si bien Alasdair fue bautizado como presbiteriano, fue educado en el cristianismo no denominacional, y durante su adolescencia estudió el catecismo católico y la doctrina de Santo Tomás de Aquino con amigos dominicos, aunque, debido a ciertas dudas fundamentales, su conversión al catolicismo se produciría varias décadas después.⁹⁴

A los trece años se inscribió en el *Epsom College* en Surrey, un colegio para hijos de médicos. Sin embargo, por una enfermedad no pudo quedarse como pupilo, por lo que estudió en su casa con tutores, uno de ellos, discípulo de R. G. Collingwood, fue quien lo introdujo en su pensamiento. A los dieciséis años ingresó en el *Queen Mary College* de *University of London*, donde lo admitieron con un año de anticipación por ser un alumno prominente y obtuvo allí su *Bachelor of Arts Degree* en Estudios clásicos, con honores, a los veinte años de edad. Su formación fue principalmente en filología, y dedicó su tiempo a estudiar a Platón, a Aristóteles y matemáticas. Durante sus primeros años de carrera académica MacIntyre pasó mucho tiempo en Belfast, adonde su madre

⁹³ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *On Not Knowing Where You Are Going*. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 84, No.2, 2010, p. 62.

⁹⁴ Cfr. D'ANDREA, Thomas. *Tradition, Rationality and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*. Ashgate Publishing, Bodmin, 2006. p. xvi.

se había mudado luego de la muerte de su marido Eneas John, y en una casa de vacaciones en Donegal. Nuestro Autor mantuvo su contacto con Irlanda, incluso después de emigrar a Estados Unidos.⁹⁵

Perreau Saussine comenta que hacia los años 50 la clase trabajadora inglesa, representada por el Partido Laborista, había abandonado la lucha de clases ya que, gracias a la social democracia y al crecimiento económico, se había transformado en una gran clase media. Tanto era así, que el Primer Ministro conservador de Gran Bretaña Harold Macmillan en 1957 afirmó que estaban ante el ‘fin de la ideología’. Sin embargo, el grupo de jóvenes intelectuales al que pertenecía MacIntyre se sentía insatisfecho y culturalmente oprimido por el gobierno socialista. Alcanzar el bienestar económico gracias al capitalismo no los dejaba tranquilos, pretendían que se impusiera una forma socialista de vivir.⁹⁶

MacIntyre afirmó que durante sus primeros años en la universidad:

*I began to read George Thomson, a professor of Greek first at Galway and then at Birmingham and a number of the Executive of the British Communist Party. He played a part, I believe, in my joining the Communist Party for a short time.*⁹⁷

Su profesor, George Derwent Thomson, fue quien analizó por primera vez los clásicos griegos a la luz del marxismo, una pieza clave del comunismo en su tiempo. Además, el mismo MacIntyre afirma que fue su contacto con los trabajadores de *East End* y con las críticas—que surgían de la práctica— que el comunismo hacía de la política inglesa, lo que acabó convenciéndolo de hacerse comunista. Nuestro Autor pudo comprender radicalmente lo que era el liberalismo a los diecisiete años, y se convenció de que debía luchar contra él. Ésta es, según el escocés, una de las pocas cosas que ha permanecido inalterable a lo largo de su vida.⁹⁸

A los dieciocho años, asistió a las clases que impartían en la sede del partido comunista, pero al encontrar que la organización era terriblemente ineficiente y que

⁹⁵ Cfr. *Ídem*, p. xvii.

⁹⁶ Cfr. PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Alasdair MacIntyre: une biographie...* pp. 19-21.

⁹⁷ *An interview with Giovanna Borradori* (1991) en Knight, Kelvin (ed.). *The MacIntyre Reader*. Polity Press, Cambridge, 1998, p. 255.

⁹⁸ Cfr. PEARSON, Thomas D. *Interview with Alasdair MacIntyre*. Kinesis, Vol. 20, 2. 1994. p. 43.

ocultaban los crímenes soviéticos, decidió abandonarlo al cabo de un año.⁹⁹ En cuanto al elemento religioso, Paul Blackledge y Neil Davidson afirman que nuestro Autor perteneció a la Iglesia de Inglaterra durante sus años en Londres, lo que lo llevó a buscar puntos en común entre el marxismo y el cristianismo e, incluso, se planteó la vocación religiosa. Tanto es así, que, a los 24 años, en 1953, el joven MacIntyre publicó *Marxism: An Interpretation*.¹⁰⁰ En este libro postuló precozmente ideas que se discutirían más adelante en el seno de la futura *New Left*. Allí sostenía, además, que los cristianos, para fundar su moral, debían seguir el Evangelio de San Marcos junto con los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1884 de Marx.¹⁰¹

A los veinte años, una vez terminada su carrera de grado en el *Queen Mary*, MacIntyre decidió trasladarse de Londres a Manchester para cursar sus estudios de Master en Filosofía, que culminó en 1951, con la tesis *The Significance of Moral Judgements*, bajo la supervisión de Dorothy Emmet. Luego comenzó a impartir cursos de Filosofía y de Filosofía de la religión en la misma *University of Manchester*, donde permaneció por seis años. Sin embargo, el escocés deseaba establecerse en un departamento de Filosofía y enseñar Ética específicamente, por lo que se trasladó para trabajar en *University of Leeds*. Allí estuvo hasta 1961, cuando obtuvo una beca para estudiar en el *Nuffield College* de *Oxford University*, en donde se dedicó a estudiar Sociología y luego consiguió una *permanent fellowship* en el *University College* de la misma institución. Tiempo después, recibió una oferta de trabajo de *University of Essex*, adonde se dirigió para dar clases de Sociología.¹⁰² En 1953, MacIntyre se casó con Ann Perry, con quien tuvo dos hijas. En 1963 se divorció y se casó con Susan Margery Willis, con quien tuvo un hijo y una hija.¹⁰³

Resulta preciso señalar que, para los integrantes del partido laborista, la Segunda Guerra Mundial había favorecido el Estado providente que tanto anhelaban, por lo que constituyeron un grupo denominado ‘Vieja izquierda’ que se separa de la ‘Nueva Izquierda’. Los jóvenes intelectuales pertenecientes a esta última, se expresaban por medio de *The New Reasoner* y de *New Left Review*. La *New Left*, en realidad, venía a replicar teorías anti-estatistas y anarco-sindicalistas de la Inglaterra del siglo XIX. Uno

⁹⁹ D’ANDREA, Thomas. *Tradition, Rationality and Virtue*...p. xvii.

¹⁰⁰ MACINTYRE, Alasdair. *Marxism: An Interpretation*. SCM Press, Londres, 1953.

¹⁰¹ Cfr. BLACKLEDGE, Paul y DAVIDSON, Neil (editores). *Alasdair MacIntyre’s Engagement with Marxism. Selected Writings 1953-1974*. Brill, Leiden, 2008, p. xxii.

¹⁰² Cfr. D’ANDREA, Thomas. *Tradition, Rationality and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*. Ashgate Publishing, Bodmin, 2006. pp. xvii-xviii.

¹⁰³ Cfr. PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Alasdair MacIntyre: une biographie*...p. 34.

de los pensadores más influyentes de este movimiento, G. D. H. Cole, defendía la autonomía de las asociaciones, de los cuerpos intermedios, conformados por comunidades, y consideraba que la relación entre los hombres era más importante que la relación del hombre con las cosas. Dicho orden se había subvertido en la lucha por la pobreza del socialismo del siglo XIX y esto, según la *New Left*, constituía un aburguesamiento, ya que una vez eliminada la pobreza, no se habían regenerado los lazos sociales, como había vaticinado erróneamente Marx.

Las reflexiones de MacIntyre de esa época, nos comenta Perreau Saussine, apuntaban a la autodestrucción del capitalismo por sus contradicciones culturales, y las publicaciones de la *New Left Review* seguían los pasos de Gramsci y la Escuela de Frankfurt en remarcar la importancia de la ideología. Los textos más incisivos del escocés son contra el Partido Laborista, devenido, según él, en un segundo Partido Conservador. El capitalismo y la burguesía habrían conseguido enfriar y romper la unión entre el feudo y el siervo para eliminar todo tipo de unión social, reduciéndola a un intercambio de necesidades, por lo que la democracia liberal se habría convertido, según MacIntyre, en una oligarquía.¹⁰⁴ Recordemos que esta bipolaridad presente en el marxismo reflejaba la gran tensión que había en Gran Bretaña debido a la Guerra Fría. Por un lado, el partido comunista acataba las órdenes directas de Moscú, por otro lado, el partido laborista estaba a merced de Washington.

Hacia fines de los años 50, MacIntyre decidió abandonar la *New Left*, que había comenzado a parecerse mucho al *Parti Socialiste Unifié* francés, fruto este último de la unión entre una guerrilla intelectual de las periferias del *Parti Communiste* y la *Section française de l'Internationale ouvrière*. El escocés no podía soportar ni la hipocresía de quienes negaban los crímenes del estalinismo ni la tibieza de los que abandonaban el Partido Comunista para devenir social demócratas, por lo que decidió unirse, por una cuestión moral, al trotskismo. Primero, se adhirió a la *Socialist Labour League*, con la esperanza de fundar un nuevo partido socialista sobre la base del leninismo, pero la abandonó en 1960. Luego, se unió a otro movimiento trotskista con el que fundó la revista *International Socialism*, desde donde continuó criticando al Partido Laborista, que terminó ubicándose a la derecha. El objetivo de las

¹⁰⁴ Cfr. *Ídem*, pp. 20-26.

publicaciones de MacIntyre era encontrar el fundamento de un liderazgo revolucionario a partir de los desarrollos de Trostky, Lenin y Rosa Luxemburgo.¹⁰⁵ En una de sus primeras contribuciones en 1960 a *International Socialism*, que citan Paul Blackledge y Neil Davidson, nuestro Autor se presenta de la siguiente manera:

*Alasdair MacIntyre, teaches philosophy and has experience of the Communist Party, the Socialist Labour League, the New Left and the Labour Party; believes that if none of these can disillusion one with socialism, then nothing can.*¹⁰⁶

En estas líneas ya podemos percibir la decepción y el hastío de nuestro Autor, después de intentar por años pertenecer a la izquierda británica en sus múltiples versiones. Sin embargo, todavía seguiría formando parte de ella algunos años más. En esta época, hizo una crítica de la síntesis que hace Sartre entre el materialismo y la filosofía de la libertad. El existencialismo resultante sería, a los ojos de MacIntyre, contradictorio, ya que intentaría conciliar la necesidad dialéctica histórica—social-política-colectiva— con la libertad absoluta —individualista—.

Más tarde, el freudismo se fusionó con el marxismo para desplazar el existencialismo con Marcuse, a quien MacIntyre también criticó por tener una concepción antropológica insuficiente.¹⁰⁷ Estas ideas quedaron plasmadas en un libro publicado en 1970: *Hebert Marcuse. An Exposition and a Polemic*.¹⁰⁸ En el año 1968, el escocés se desempeñaba como decano en Essex, donde la revolución evocada por el Mayo Francés se había vuelto más violenta. Tras dar un discurso para calmar los ánimos, un alumno le preguntó cómo conciliaba su moderación con la justificación de la violencia que había hecho en un escrito publicado unos días atrás. Nuestro Autor habría comenzado, a partir de este momento, a sufrir, por un lado, contradicciones internas y, por otro lado, la persecución de los representantes de la ultra-izquierda, que conformaron una *Second New Left*. Por no poder elegir entre esta última, que

¹⁰⁵ Cfr. BLACKLEDGE, Paul y DAVIDSON, Neil (editores). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Selected Writings 1953-1974*. Brill, Leiden, 2008, p. xxxiii.

¹⁰⁶ *International Socialism*, 6, Autumn 1961, p. 20. En BLACKLEDGE, Paul y DAVIDSON, Neil (editores). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Selected Writings 1953-1974*. Brill, Leiden, 2008, p. xxxv.

¹⁰⁷ Cfr. PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Alasdair MacIntyre: une biographie...* pp. 28-29.

¹⁰⁸ MACINTYRE, Alasdair. *Hebert Marcuse. An Exposition and a Polemic*. The Viking Press, Nueva York, 1970.

acentuaba las distancias sociales, que reclamaba la autonomía individual y que expresaba repulsión por toda forma de autoridad, y entre el Partido Laborista, ahora de derecha, MacIntyre se quedó absolutamente solo. Encontramos un esbozo del sentimiento de decepción que nuestro Autor pudo haber sufrido en una novela del escritor cubano Leonardo Padura acerca de Ramón Mercader, el verdugo de Trotsky:

Aquellos diez años resultaron ser, además, los que vieron nacer y morir las esperanzas de la perestroika y les provocó a muchos los asombros que generó el destape de la glasnost soviética, el conocimiento de los verdaderos rostros de personajes como Ceausescu y el cambio de rumbo económico en China, con la consiguiente revelación de los horrores de su genocida Revolución Cultural, realizada en nombre de la pureza marxista. Fueron los años de una ruptura histórica que cambiaría no solo el equilibrio político del mundo, sino hasta los colores de los mapas, las verdades filosóficas y, sobre todo, cambiaría a los hombres. En esos años se atravesó el puente que iba del entusiasmo de lo mejorable a la decepción de comprobar que el gran sueño estaba enfermo de muerte y que en su nombre se habían cometido hasta genocidios como el de la Camboya de Pol Pot. Por eso, al final, lo que parecía indestructible terminó deshecho, y lo que considerábamos increíble o falso resultó ser la punta de un iceberg que ocultaba en las profundidades las más macabras verdades de lo que había ocurrido en el mundo por el que había luchado Ramón Mercader. Aquéllas fueron las revelaciones que nos ayudaron a enfocar los bultos imprecisos que, durante años, apenas habíamos entrevisto en las penumbras y a darles un perfil definitivo, tan espantoso como ya es fácil saber. Aquéllos fueron los tiempos en los que se concretó el gran desencanto.¹⁰⁹

¹⁰⁹ PADURA, Leonardo. *El hombre que amaba los perros*. Tusquets, Barcelona, 2009, p. 334.

3.3. Segunda etapa (1971-1977)

Los conflictos académicos, ideológicos y políticos, sumados a problemas familiares, hicieron que MacIntyre experimentara una crisis existencial que, muy probablemente, haya sido lo que impulsó a emigrar a Estados Unidos en 1970. Poco después de llegar a América, se separó de su segunda esposa y dejó atrás su pasado revolucionario.¹¹⁰ Se estableció, entonces, en la *Brandeis University*, Massachusetts, luego de haber pasado por un arduo proceso de evaluación política de parte del Departamento de Inmigración norteamericano por haber sido miembro activo del Partido Comunista Británico. Fue gracias a la intervención del senador Brooke que pudo, finalmente, quedarse en Estados Unidos. Sin embargo, decepcionado por los bajos recursos que podía obtener allí, decidió aceptar un cargo ofrecido por el presidente de *Boston University*, Massachusetts, en 1972, donde permaneció hasta 1980.¹¹¹

Podríamos detenernos un momento y preguntarnos ¿cuáles fueron las razones teóricas de MacIntyre para rechazar el marxismo? Blackledge y Davidson lo concluyen a partir de un ensayo publicado en 1963 por el escocés:

*First, he rejected Marx's theory of economic crisis; second, he argued that modern capitalism acted to fragment, rather than unite, workers' struggles; and, third, he rejected any concept of human nature as a standpoint from which to indict capitalism.*¹¹²

MacIntyre afirmaba que la teoría de la historia marxista había fracasado en sus predicciones y que la revolución era algo inalcanzable debido al debilitamiento del sujeto revolucionario. Luego, en un pretendido debate con Cornelius Castoriadis, adhirió a las ideas del griego a pesar de la opinión del *International Socialism*, grupo

¹¹⁰ Cfr. PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Alasdair MacIntyre: une biographie...* pp. 30-32.

¹¹¹ Cfr. D'ANDREA, Thomas. *Tradition, Rationality and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*. Ashgate Publishing, Bodmin, 2006. p. xviii.

¹¹² BLACKLEDGE, Paul y DAVIDSON, Neil (editores). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Selected Writings 1953-1974*. Brill, Leiden, 2008, p. xxxviii.

al que pertenecía, del que se diferenció sustancialmente para terminar renunciando en 1968.¹¹³

Al distanciarse del marxismo, tomó una actitud crítica respecto de esta ideología y sufrió una serie de ataques y burlas por parte de sus antiguos correligionarios. Debemos admitir no sólo que su ingenio pueda haber despertado envidia sino que, probablemente, también su ironía incisiva haya encontrado a más de un crítico. El que fue, quizá, más violento, Robin Blackburn, lo llamó ‘charlatán miserable’ y lo acusó de encargarse de difamar a figuras como Isaac Deutscher, Georg Lukács y Hebert Marcuse y de criticar las diversas revoluciones comunistas. Tariq Ali, por su parte, bromeaba acerca de los escritos de MacIntyre, lo mismo que Perry Anderson, todos escritores de la *New Left Review*. Incluso sobrevino una etapa en la que el nombre de nuestro Autor fue omitido deliberadamente de los círculos marxistas que discutían acerca de la ética normativa durante las décadas de los años 70 y 80. Esta actitud desdeñosa se agudizó cuando MacIntyre publicó *After Virtue*, tanto por parte de dichos críticos, como por los seguidores de Marcuse que se oponían a la ética normativa de los años 60.¹¹⁴

Aunque el escocés se distanció del marxismo, quedaron en él, inexorablemente, huellas. En una entrevista que data de 1993, afirma que si bien la teoría marxista ha colapsado irremediablemente, hay dos aspectos en los que él sigue estando de acuerdo. En primer lugar, el hecho de entender el razonamiento práctico bajo la forma de prácticas sociales, esto es, situado en su contexto, y en este sentido, afirma:

*Indeed, a morality has no existence except in its actual and possible embodiments, and what it amounts to is what it does or can amount to in its socially embodied forms. So that to study any morality by first abstracting its principles and then studying these in isolation from the social practice informed by them is necessarily to misunderstand them.*¹¹⁵

¹¹³ Cfr. BLACKLEDGE, Paul y DAVIDSON, Neil (editores). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Selected Writings 1953-1974*. Brill, Leiden, 2008, p.xli-xliii.

¹¹⁴ Cfr. *Ídem*, pp. xvi-xviii.

¹¹⁵ *An interview with Giovanna Borradori* (1991) en Knight, Kelvin (ed.). *The MacIntyre Reader*. Polity Press, Cambridge, 1998, p. 258.

En segundo lugar, aunque no le parece suficientemente radical, adhiere a la crítica que hace el marxismo al Estado-Nación moderno, bajo cuya estructura es imposible la consecución del bien común.¹¹⁶ MacIntyre, como hemos señalado más arriba, desde los diecisiete años entendió el liberalismo como un sistema poco adecuado para alcanzar la plenitud humana, y la lucha contra él ha sido una de las constantes a lo largo de su vida. En este sentido, en el marxismo encontró algunos elementos para combatirlo. En otra entrevista para la revista *Cogito*, afirmó:

*Both in political philosophy and in political practice I had learned, from Marxism, how to identify the moral impoverishment and the ideological function of liberalism. I had also learned, partly from Marxism and partly from non-Marxist sociology and anthropology, that certain older types of teleologically ordered community were incompatible with the dominant economic and social forms of modernity.*¹¹⁷

Como es dable observar, otro elemento heredado, en parte, del marxismo, es su remisión a las comunidades, tal como lo formaliza en *After Virtue*. Esto llevó a muchos pensadores a calificarlo como comunitarista.

Es en los desarrollos de Perreau Saussine donde hemos encontrado una explicación completa, a nuestro juicio, de cómo se configuró el comunitarismo en la filosofía de posguerra:

A medida que progresan el individualismo y el utilitarismo, a medida que se disuelven las formas de sociabilidad tradicional, la libertad se encoge hasta perder todo contenido, una reacción resulta necesaria. El comunitarismo es lo que queda del socialismo luego del fracaso en transformar las relaciones sociales del Estado-providencia. La decepción causada por el comunismo y por la social-democracia empuja a los herederos contemporáneos del socialismo a apelar a las

¹¹⁶ Cfr. PEARSON, Thomas D. *Interview with Alasdair MacIntyre*. Kinesis, Vol. 20, 2. 1994. p. 35.

¹¹⁷ *An Interview for Cogito* en KNIGHT, Kelvin (ed.), *The MacIntyre Reader*. Polity Press, Pastow, 1998, p. 267.

*'comunidades locales'. El sentimiento de disolución del vínculo social llama a la vuelta de las formas de vida más sustanciales. El individualismo debe ser reequilibrado por un 'comunitarismo'. Los desilusionados de la vieja versión de las Luces llaman a una reacción, el redescubrimiento de teorías de la libertad en su relación con la verdad, de las que el siglo XVIII se había deshecho enérgicamente. El comunitarismo es aquello que queda del comunismo después de Stalin y Soljesnitsyn.*¹¹⁸

Más adelante, Perreau Saussine explica que el comunismo deviene comunitarismo debido a que el sujeto revolucionario pasa de ser el proletario a convertirse en las culturas dominadas por el imperialismo, sumada la crítica al Estado-nación, ya que la verdadera unidad estaría en la clase y no en el Estado. Según los comunitaristas, el Estado Nación destruye los lazos feudales y los cuerpos intermedios.¹¹⁹ Es de público conocimiento que MacIntyre niega ser comunitarista¹²⁰, y se separa del comunitarismo de Charles Taylor y Michael Walzer por muchas razones, entre ellas, no es adepto al multiculturalismo, no considera que la forma comunitaria deba promoverse desde el Estado, ni el hecho de que formar comunidades sea la panacea para los problemas sociales contemporáneos.¹²¹

Cabe destacar que MacIntyre afirma que los primeros veinte años de su carrera filosófica, desde 1951 hasta 1971, gran parte de lo que pensaba o hacía era al estilo de la filosofía analítica. No obstante, señala que el tratamiento por el detalle y los temas aislados, propios de la corriente analítica, la hacían incapaz de dar respuesta a los problemas filosóficos esenciales. Esta evasión, según nuestro Autor, ha llevado a que los filósofos analíticos terminaran asintiendo a la filosofía política liberal como fundamento de la moral.

Por este motivo, en su última etapa analítica, afirma haber comenzado a desarrollar una nueva agenda, que incluyera el estudio de la historia de la filosofía para hacer los

¹¹⁸ PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Alasdair MacIntyre: une biographie...* p. 37.

¹¹⁹ Cfr. *Ídem*, p. 38.

¹²⁰ *An Interview with Giovanna Borradori* en KNIGHT, Kelvin (ed.), *The MacIntyre Reader*. Polity Press, Pastow, 1998. p. 265; véase también MACINTYRE, Alasdair. *I'm Not a Communitarian, But...* The Responsive Community, verano de 1991, 91.

¹²¹ *An Interview with Giovanna Borradori* en KNIGHT, Kelvin (ed.), *The MacIntyre Reader*. Polity Press, Pastow, 1998. p. 265.

debates inteligibles, y de ahí surgió *A Short Story of Ethics* (1966).¹²² Este periodo llegó a su fin con la publicación de *Against the Self-Images of the Age*¹²³ en 1971.

MacIntyre señala claramente la siguiente etapa:

*So my life as an academic philosopher falls into three parts. The twenty-two years from 1949, when I became a graduate student of philosophy at Manchester University, until 1971 were a period, as it now appears retrospectively, of heterogeneous, badly organised, sometimes fragmented and often frustrating and messy enquiries, from which nonetheless in the end I learned a lot. From 1971, shortly after I emigrated to the United States, until 1977 was an interim period of sometimes painfully self-critical reflection, strengthened by coming to critical terms with such very different perspectives on moral philosophy as those afforded by Davidson in one way and by Gadamer in quite another.*¹²⁴

En 1971, también, John Rawls publica *A Theory of Justice*, obra que se convirtió en un clásico de la filosofía moral y política contemporánea. Allí, Rawls inició el neokantismo, separando los hechos de las normas, la naturaleza de la libertad, sumado al ahistoricismo propio de la filosofía analítica a la que él mismo suscribía. El estadounidense escribió en el fin de un período en el que los filósofos morales se dedicaban a la metaética. Con *A Theory of Justice* intentó reavivar la discusión para progresar en la ética normativa al margen de la metaética, apelando al contractualismo de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Rawls critica el utilitarismo, cuya finalidad se reduce a maximizar la utilidad, afirmando que cuando consideramos a las personas como fines en sí mismas, la utilidad resulta restringida. Al utilitarismo contraponen su noción de justicia, que se funda en dos principios: en primer lugar, garantizar un máximo de igualdad de libertades para cada persona y, en segundo lugar, admitir las desigualdades para el beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad.¹²⁵

¹²² *Ídem*, p. 260.

¹²³ MACINTYRE, Alasdair. *Against the Self-Images of the Self. Essays on Ideology and Philosophy*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1978. La primera edición es de 1971.

¹²⁴ *An Interview for Cogito* en KNIGHT, Kelvin (ed.), *The MacIntyre Reader*. Polity Press, Pastow, 1998, p. 268-9.

¹²⁵ Cfr. IRWIN, Terence. *The Development of Ethics. A Historical Critical Study. From Kant to Rawls*. Vol. 3. Oxford University Press, Oxford, 2009. pp. 895-6.

Este método analítico utilizado por Rawls venía a separar lo que la revolución comunista no pudo sintetizar como ideología política de la totalidad, o totalitaria. Y por supuesto, los antiguos marxistas, influenciados por Hegel, se lanzaron a la crítica del neokantismo. Perreau Saussine nos explica esta posición:

*El imperativo categórico, que ubica al hombre directamente sobre el plano de la humanidad, no permite pensar la acción; el concepto de voluntad racional, en tanto que voluntad de un individuo, es finalmente vacío; una moral universal no es suficiente para motivar, entonces el agente no se reconoce, no encuentra en esta razón su propia particularidad.*¹²⁶

El escocés se sumó a estas críticas hegelianas oponiendo el universalismo abstracto al universal concreto de la acción, sin creer en el Espíritu Absoluto.

En el plano político, Perreau Saussine afirma que MacIntyre se inclina a partir de 1971 hacia la democracia liberal (sin coincidir con ella en el individualismo) para hacer una crítica de la moral stalinista. En esto se opone también a Rawls y a Habermas, ya que ellos alegan que hay una separación entre ‘lo justo’ y el ‘bien’ para fundar la razón de la neutralidad moral del Estado liberal. Distinguen, en ámbitos bien separados, ser un ‘buen hombre’ de ser un ‘buen ciudadano’, ya que la metafísica del bien, según ellos, no debería estar ligada a la política, para que el desacuerdo moral no conduzca a la discordia política. Por el contrario, como veremos más adelante, para MacIntyre los desacuerdos son inevitables y la virtud de la justicia es inseparable del bien, que es el *telos* de las acciones humanas.¹²⁷ El ansia por refutar el maquiavelismo hobesiano que separa lo justo del bien, que legitima el ejercicio del poder a través del miedo, y que se concretó bajo el gobierno de Stalin, lo condujo a MacIntyre paulatinamente a la tradición aristotélica. El periodo entre los años 1971 y 1977 fue un espacio en que el escocés organizó su pensamiento hasta dar dos giros importantes en su forma de concebir la filosofía: un giro hacia el aristotelismo, y un giro hacia el narrativismo.

¹²⁶ PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Alasdair MacIntyre: une biographie...*p. 69.

¹²⁷ Cfr. *Ídem*, p. 77.

3.4. Tercera etapa (1977-actualidad)

En 1977, MacIntyre publicó *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*¹²⁸, en donde ya formalizó su narrativismo al plantearlo como una posible solución para las crisis epistemológicas. En ese momento comenzó la tercera etapa del pensamiento macinteryano. Él mismo lo afirma en la siguiente frase:

*From 1977 onwards I have been engaged in a single Project to which 'After Virtue', 'Whose Justice? Which Rationality?' and 'Three Rival Versions of Moral Enquiry' are central, a project described by one of my colleagues as that of writing An Interminably Long History of Ethics.*¹²⁹

El mismo MacIntyre declara, en una intervención en la *American Philosophical Association* en 2010, que durante los años 50, por necesidad económica, se dedicó a dar clases a obreros, secretarias, gremialistas, maestras, estibadores, vendedores, pequeños emprendedores, etc. Allí pudo observar que cuando estos estudiantes leían a Aristóteles podían reconocer—lo que no les sucedía con otros filósofos—las inquietudes aristotélicas como inquietudes que ellos mismos ya se habían planteado antes, y que el Estagirita los ayudaba a preguntarse acerca de la dirección adonde apuntaban todas sus acciones, encontrando en su teleología y en su ética de las virtudes, una profundización de sus propias reflexiones.¹³⁰

Por otro lado, durante esos mismos años, le surgieron tres interrogantes que se llevaría después a Estados Unidos:

- a) Al tener contacto con ideas de la antropología cultural, se preguntaba si el concepto de 'moralidad' que tenían los filósofos de la Ilustración no estaba

¹²⁸ MACINTYRE, Alasdair. *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*. The Monist. Vol. 60, n° 4, 1977.

¹²⁹ *An Interview for Cogito* en KNIGHT, Kelvin (ed.), *The MacIntyre Reader*. Polity Press, Pastow, 1998, p. 269. El corpus que forman las tres obras de este proyecto unitario que menciona MacIntyre constituye el objeto de nuestra investigación. Dicho proyecto se caracteriza por una adopción progresiva de las tesis aristotélicas y finalmente, de las tesis tomistas.

¹³⁰ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *On Not Knowing Where You Are Going*. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 84, No.2, 2010, p. 64.

limitado a la moral local burguesa de Europa y Norteamérica entre los siglos XVIII y XX.

- b) Otra serie de preguntas estaba relacionada con la problemática de la comprensión de culturas distintas. Si es cierto que para comprender una cultura distinta y su moralidad debo entenderla desde dentro de ella misma, ¿se debe esto a problemas de traducción respecto de la lengua propia?
- c) Interrogantes acerca de cuáles son las relaciones que tienen los diversos modos de razonar, los discursos y las prácticas de las diferentes culturas, con la racionalidad en cuanto tal.

MacIntyre se planteó estos tres cuestionamientos a la luz de los desarrollos de Aristóteles sobre racionalidad teórica y práctica, ya que había sido inoculado contra la filosofía kantiana y contra todas sus variaciones durante sus estudios de Máster¹³¹, e intentó responderlos en el corpus que nos ocupa, a saber, *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?*(1988) y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990). Por otro lado, Perreau Saussine nos explica que entre el neokantismo, el neohegelianismo, y el positivismo emergentes en los años sesenta, creció también, inesperadamente, el neoaristotelismo. Tenemos, por ejemplo, en Alemania, un seguidor de Edmund Husserl y de Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer, que recurre a la filosofía práctica aristotélica para escapar airesamente al positivismo, además de Eric Voegelin y de Hanna Arendt. Mientras tanto, en Inglaterra, apreció Elizabeth Anscombe, discípula y ejecutora testamentaria de Wittgenstein, quien encontró en la *Ética a Nicómaco* una ocasión de renovar la filosofía moral que estaba bastante debilitada. Fue gracias a Gadamer y a la interpretación anti-escéptica y anti-relativista de Wittgenstein que hizo Anscombe, que MacIntyre se convenció de darle una oportunidad a Aristóteles.

Según Perreau Saussine, MacIntyre combatió, a partir de Wittgenstein, el positivismo que ignoraba sistemáticamente las causas de la acción y el emotivismo, una teoría ya olvidada que tuvo su apogeo en la Inglaterra de los años cuarenta. Los emotivistas consideraban que las razones para actuar o intenciones se reducen a emociones, por lo que la consideración moral cae en un ámbito de subjetividad que implica, irremediabilmente, el relativismo moral. En esta corriente, MacIntyre encontró la

¹³¹ Cfr. *Ídem*, p. 64-5.

expresión exacta de la mezcla entre el individualismo y el irracionalismo¹³²; así lo señala y critica en *After Virtue*. Años después, pasaría a llamar esta mezcla *expresivismo*, como podemos observar en su ensayo más reciente, *Ethics in the Conflicts of Modernity*¹³³ del 2016.

Mientras que durante los años 50 MacIntyre explicaba la relación causa-intención en la acción a partir de la teología de Karl Barth, durante los años 60, se inclinó por una fundamentación a la luz de las ciencias sociales y de los desarrollos de Wittgenstein. A partir de los años 70, optó por el estudio de la historia de las ciencias mientras que en los años 80, comenzó a identificar en la filosofía tradiciones de pensamiento, y basó su antropología en el concepto de práctica, derivado de la noción de ‘forma de vida’ de Wittgenstein, para oponerse al modelo lingüístico de entender la ética. La inquietud de MacIntyre por los desarrollos de austríaco, además, se extendió hacia los años 90, en que publicó un artículo¹³⁴ y el ensayo *Dependent Rational Animals* (1999)¹³⁵, en el que emplea su teoría del lenguaje para sus fundamentaciones.

Cabe señalar que Wittgenstein tuvo dos sucesores, por un lado, Peter Winch, que hizo una interpretación relativista de su pensamiento y, por otro lado, Elizabeth Anscombe, que adoptó el realismo al complementar sus desarrollos con la teoría del silogismo práctico aristotélico. MacIntyre adhirió a la corriente de Anscombe, por considerar que ella era *la mejor intérprete de Wittgenstein (...) y con el paso del tiempo, se podrá ver que ella ha sido una notable transformadora de la escena filosófica, más de lo que parece ahora*.¹³⁶ Tanto fue así, que efectivamente, el artículo *Modern Moral Philosophy* de 1958 fue el disparador del florecimiento del neoaristotelismo en el siglo XX, florecimiento que MacIntyre protagonizó con su obra mayor *After Virtue* de 1981. En ella, continuó sus reflexiones a la luz del pensamiento de Anscombe, lo que lo llevaría, años después a plantearse la problemática de la verdad y a terminar comprendiéndola en términos de coherencia y adecuación del intelecto con las cosas. Resulta preciso señalar que MacIntyre tuvo contacto con el pensamiento del austríaco durante los años cincuenta, y uno de sus primeros libros, *The Unconscious: A*

¹³² Cfr. PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Alasdair MacIntyre: une biographie...* pp. 80-1.

¹³³ MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity: an Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge University Press, Nueva York, 2016.

¹³⁴ MACINTYRE, Alasdair. *Colors, Culture and Practices*. Midwest Studies in Philosophy, XVII, 1992.

¹³⁵ MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós, Barcelona, 2001. Traducción de Beatriz Martínez de Murguía. pp. 32, 92.

¹³⁶ MACINTYRE, Alasdair. *Ayer, Anscombe and Empiricism*. London Review of Books, 17 de abril de 1980, p. 10.

*Conceptual Analysis*¹³⁷, lo escribió bajo su influencia. En este pequeño libro, empieza a desarrollar su teoría de la acción, sirviéndose de dos distinciones de Wittgenstein: causa y razón de la acción. Por un lado, postuló la noción de razón de la acción, la que el sujeto da para justificar su actuar, su *intención*. Por otro lado, sostiene que la causa, es lo que hace actuar al agente e implica una correlación natural entre dos eventos, que se observa desde el exterior, sin referencia a la experiencia vivida. Ante estos dos conceptos, el positivismo reduciría el razonamiento a las causas, mientras que sus adversarios, absolutizarían las razones. Por su parte, MacIntyre se inspira en la solución de Wittgenstein, que sostiene que una noción no excluye la otra. Si entendemos por explicación racional la explicación por las causas, resta decir que la noción de ‘razón’ es la acción descrita desde su aspecto mental. En última instancia, MacIntyre coincide con Anscombe en que la intención se identificaría con la acción.¹³⁸ Cabe señalar, además, que Wittgenstein sostiene que hay diversos juegos del lenguaje, es decir, diversas formas de hacer cosas con el lenguaje, y el significado de las palabras se determinaría por el uso que se le dé en determinado juego. Según el austríaco, estos juegos se dan en prácticas institucionalizadas, que contienen y nos ayudan a comprender las palabras que utilizamos. Sobre la base de estas reflexiones, MacIntyre advierte que la forma en que podemos eliminar la equivocidad es entendiendo el contexto de las prácticas, y ese contexto nos lo proporcionan las narraciones. A partir de ellas es que muchas veces se puede comprender, también, la intención del agente. Esta contextualización se opone a la noción emotivista que atomiza las acciones, por considerar al sujeto fuera de todo contexto, como una abstracción. De ahí que MacIntyre deduzca que sin conocer la intención, la acción es ininteligible. Por lo tanto, podríamos aventurarnos a afirmar que la idea de práctica situada le viene de Wittgenstein¹³⁹, la que va a ser crucial en la teoría de las virtudes. Además, esta idea de la vida moral enmarcada en un contexto social es muy fuerte en MacIntyre, y la capitaliza en su narrativismo, como veremos más adelante. Asimismo, el teólogo estadounidense Stanley Hauerwas, considera que el centro de la obra de MacIntyre radica en el desarrollo de las tesis de Wittgenstein en lo que concierne a hacer

¹³⁷ Routledge y Kegan, Nueva York, 2004. Edición revisada. Primera edición: 1958.

¹³⁸ Cfr. PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Alasdair MacIntyre: une biographie...* pp. 84-5.

¹³⁹ Cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Altaya, Barcelona, 1999. Traducción de Adolfo García Suárez y Ulises Moulines. § 337.

inteligibles las acciones para los demás y para nosotros mismos¹⁴⁰, por lo que podríamos cuestionarnos si el austríaco es el principal inspirador del narrativismo de nuestro Autor.

Resulta preciso señalar, por otra parte, que a MacIntyre, durante su estancia en la *Boston University*, le ofrecieron una cátedra abierta en el *Wellesley College*, Massachusetts, donde trabajó desde 1980 hasta 1982, y fue en ese año en el que se convirtió a la fe católica¹⁴¹. Además, en *Wellesley* conoció a Lynn Sumida Joy, con quien se casó luego de divorciarse de Susan Margery. Cuando Lynn se doctoró, ambos recibieron, por separado, ofertas de trabajo en la *Vanderbilt University*, Tennessee, donde permanecieron desde 1982 hasta 1988. A continuación, sus ansias de enseñar a mayor cantidad de graduados, llevaron a MacIntyre a aceptar un puesto en la *University of Notre Dame*, Indiana, donde permanecieron hasta 1994, cuando decidieron ir a trabajar a la *Duke University*, Carolina del Norte, ya que Lynn deseaba enseñar en un departamento de filosofía con mayor orientación histórica.¹⁴² En el año 2000, los MacIntyre volvieron a la *University of Notre Dame*, y el escocés se jubiló allí en el 2010, a los 81 años. Nuestro Autor es *Senior Resident Scholar* del *Jaques Maritain Center* y *Permanent Senior Fellow* del *De Nicola Center for Ethics and Culture*, ubicados en el *Geddes Hall* de la *University of Notre Dame*, donde continúa atendiendo a estudiantes e investigadores hasta el día de hoy con mucha dedicación y generosidad.

A propósito de la entrega del galardón *Mecalf Cup and Prize* que MacIntyre recibió en la *Boston University* en 1974, publicaron:

Professor MacIntyre's "ability to be demanding and challenging to his students while stimulating their interest and making them stretch intellectually" made him a commanding choice for the 1974 Metcalf Cup and Prize. In his desire to teach as many students as possible, Professor MacIntyre usually schedules three to four courses per semester, a teaching schedule that is probably not equalled at any other

¹⁴⁰ Cfr. HAUERWAS, Stanley. *The Virtues of Alasdair MacIntyre*. *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, N° 176, Octubre de 2007, p. 36.

¹⁴¹ MACINTYRE, Alasdair. *Tres perspectivas sobre el marxismo: 1953, 1968, 1995* en *Ética y política: ensayos escogidos II*. Nuevo Inicio, Granada, 2008. Traducción de Sebastián Montiel. p. 249..

¹⁴² Cfr. D'ANDREA, Thomas. *Tradition, Rationality and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*. Ashgate Publishing, Bodmin, 2006. p. xviii.

*major university. And while teaching, Professor MacIntyre held administrative positions in many universities including Oxford, Essex and Brandeis prior to his coming to Boston University.*¹⁴³

Junto a este testimonio, podemos añadir la constancia con la que nuestro Autor se dedicó a escribir, produciendo cincuenta, ochenta y hasta noventa artículos por década, sumados a unos 20 libros, todos de gran profundidad, originalidad y siempre conjugando un sólido conocimiento de los clásicos con las discusiones en boga. Adherimos a la impresión personal de Hauerwas cuando afirma que MacIntyre pareciera tener frescas en su memoria todas sus lecturas y, aunque pocos saben lo que MacIntyre sabe, a menudo hay que leer lo que MacIntyre ha leído para poder comprender cabalmente las discusiones que protagoniza¹⁴⁴, sin que esto signifique que su estilo sea barroco o que sus textos no sean accesibles para el lector no especialista. Podríamos afirmar que hay dos niveles de lectura de la obra de MacIntyre (aunque el mismo autor pueda no estar de acuerdo con esta aseveración), el primero, para las personas corrientes que buscan una comprensión acabada del *telos* de su vida y de los pasos a seguir para conseguirlo de la manera más excelente y, por otro, los especialistas que, ya sea desde la filosofía, la política, la economía, la ética, la educación, etc., buscan desentrañar los supuestos teóricos y las posturas epistemológicas con las que MacIntyre se enfrenta, con la finalidad de contribuir al progreso científico. Nuestro Autor pareciera apreciar especialmente al primer grupo, ya que éstos conservarían el sentido común, que muchas veces los académicos tienen contaminado. Tanto es así, que en la entrevista con Ricardo Yepes Stork (1953-1996), afirmó:

En realidad, espero ser escuchado exclusivamente por aquellos cuyas actividades son consideradas como marginales por los que ocupan las posiciones dominantes en las sociedades contemporáneas. Pequeños granjeros, pescadores, maestros que se niegan a convertirse en funcionarios burocráticos; todos los que conservan, tanto en el trabajo manual como en el intelectual, el ideal de la artesanía; miembros de

¹⁴³ <https://www.bu.edu/provost/awards-publications/award-opportunities/university-wide-teaching-awards/metcalfe/metcalfe-cup-and-prize/past-awardees/1974-metcalfe/> Recuperado el 15 de abril de 2020.

¹⁴⁴ Cfr. HAUERWAS, Stanley. *The Virtues of Alasdair MacIntyre*. *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, N° 176, Octubre de 2007, p. 36.

*cooperativas dedicadas a remediar el hambre o la falta de hogar: ellos constituyen el público lector ideal de mis obras. Habría que añadir algunos pequeños empresarios y hombres de negocios, ciertos profesores y determinado tipo de médicos. En cambio, cabría esperar, y espero, que no me leyeran la mayoría de los abogados, burócratas, profesores de escuelas comerciales y, en general, los ambiciosos, los poderosos y los adinerados.*¹⁴⁵

Finalmente, quisiéramos dedicar unas líneas al ideal de filósofo moral que MacIntyre proyecta a la luz de los desarrollos acerca de la ley natural de Santo Tomás de Aquino. Después de *After Virtue*, MacIntyre reconoció al Aquinate como el mejor intérprete de Aristóteles e, incluso, como quien llevó sus tesis a su máxima plenitud. En un libro de 2009 acerca del iusnaturalismo, MacIntyre expone las características de los integrantes de la comunidad de investigación racional, específicamente, en el caso de la teoría moral.

Según los preceptos de la ley natural, en primer lugar, para el agente de investigación racional, la verdad, entendida como la adecuación del intelecto con la cosa, debe preciarse como el bien supremo y no debe ser socavada por otros bienes. En el caso de las ciencias duras, por ejemplo el ignorar los datos más relevantes o tergiversarlos justificaría su exclusión de la comunidad científica.

En segundo lugar, la investigación debería tener un lugar significativo en nuestras vidas, y esto implicaría adquirir ciertas virtudes y seguir ciertas reglas para que nuestros hábitos no sean un obstáculo en nuestra vida de estudio. Además, debería haber unidad de vida entre lo que se estudia y se practica. De nada serviría saber mucho acerca de las reglas o virtudes si llevamos una vida disoluta.

Por último, resultaría necesario volverse desinteresado ante el deseo de fama, dinero, placeres que puedan turbar nuestro entendimiento e impedir pensar rectamente acerca de las verdades morales. En suma, lo que propone MacIntyre es un ascetismo moral e

¹⁴⁵ YEPES STORK, Ricardo. *Después de Tras la virtud, Entrevista con Aladair MacIntyre*. Revista Atlántida, nº 1, vol. 4. 1990. Traducción de José Luis del Barco. p. 92.

intelectual, para poder persuadir a los demás de los argumentos que sostenemos y para pensar rectamente.¹⁴⁶

Luego de haber narrado la vida de MacIntyre en tres etapas, podríamos aventurarnos a afirmar que ha logrado cumplir con estos tres ideales regulativos del investigador moral en sus propias acciones. Nunca dejó de buscar la verdad, aunque eso le costara el rechazo de toda una comunidad científica y las humillaciones que supone aceptar los propios yerros. Además, podemos dar fe por sus obras, de que ha trabajado incansablemente por el avance de la ética, con la finalidad que darle herramientas a la humanidad para que logre su plenitud y para mantener viva la tradición que hace posible esa plenitud. Por último, más allá del reconocimiento internacional que goza, MacIntyre siempre ha mantenido un perfil bajo, tiene un estilo austero y para nada rimbombante. Tanto su vida como su obra conforman una unidad que fascina a más de uno, y constituyen una causa ejemplar para todo aquel que intente dedicarse a la contemplación de la verdad.

A continuación, abordaremos el análisis de las tres obras que forman el corpus de nuestra investigación, a los fines de dilucidar la forma en la que MacIntyre se sirve la narratividad en sus desarrollos.

¹⁴⁶ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Intractable Moral Disagreements* en CUNNINGHAM, Lawrence. (Editor) *Intractable Disputes about Natural Law*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2009. p. 21-22.

4. *AFTER VIRTUE*: EL DIAGNÓSTICO DE LA DECADENCIA ACTUAL Y LA ALTERNATIVA ARISTOTÉLICA

4.1. Presentación

Una vez narrada la biografía intelectual de MacIntyre, que nos sirve de contexto de sus desarrollos, nos proponemos estudiar el corpus seleccionado para nuestra investigación, cuyos títulos en español, como ya mencionamos, son: *Tras la virtud*, *Justicia y racionalidad* y *Tres versiones rivales de la ética*. Concretamente, en esta parte, analizamos los primeros trece capítulos de *Tras la virtud*, a los fines de comprender de manera cabal la forma en la que MacIntyre inaugura su proyecto unitario de restauración epistemológica de la ética. En primer lugar, realizaremos la descripción de este clásico y de la conmoción que causó su aparición. Allí sienta las bases de su proyecto y plantea los problemas que intentará resolver a lo largo las tres obras de nuestro corpus, por lo que realizamos un tratamiento detallado de cada uno de sus apartados. Otra razón del abordaje capítulo por capítulo se debe a que pretendemos mostrar no sólo la importancia de la narratividad en relación con el concepto de virtud, sino también la forma narrativa —y original, a nuestro juicio— en la que MacIntyre expone y organiza sus desarrollos, ya que en este modo logra brindar una fundamentación sólida de sus planteos en materia de la Ética.

Los ocho primeros capítulos conforman un diagnóstico de la decadencia de la ética contemporánea y una explicación de sus causas en la Modernidad y en la Posmodernidad.

Una vez que MacIntyre concluye que Aristóteles es quien puede ayudar a superar la crisis de la Ética, realiza un recorrido histórico por el desarrollo del concepto de virtud desde la Antigüedad hasta el Medioevo en los cinco capítulos siguientes. Allí, hace un análisis filosófico de la virtud y de su relevancia en términos antropológicos.

4.2. Un libro controversial y su efecto revulsivo

MacIntyre publicó *After Virtue* en 1981 con la editorial *University of Notre Dame Press* (Indiana, EEUU), obra que actualmente cuenta con tres ediciones. La primera tuvo 263 páginas y 18 capítulos, en la segunda edición de 1984, MacIntyre agregó un epílogo que aparece como el capítulo 19, mientras que la tercera apareció en 2007 e incluye un prólogo a propósito del cumplimiento de un cuarto de siglo de *After Virtue*, y cuenta con cuatro reimpressiones (2008, 2010, 2012, 2015). Esta obra, perteneciente al género del ensayo filosófico, es de carácter especulativo y narrativo a la vez, ya que en ella MacIntyre comienza a narrar la historia de la filosofía moral que completará luego con *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) y con *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990). En ella, nuestro Autor traza un proyecto de restauración epistemológica de la ética, desarrollada de modo narrativo, como explicaremos a lo largo de la primera parte de esta exposición, y tiene el fin de demostrar la superioridad racional de la teoría moral aristotélica frente a sus rivales.

En el total de los diecinueve capítulos que conforman *After Virtue*, podemos reconocer los diversos núcleos temáticos arriba mencionados, por un lado, y temas transversales, por otro. Entre los temas transversales, se encuentran las nociones de narratividad, la Sociología, la Historia y el bien humano. La narratividad es utilizada como un modo de desarrollar los problemas, es decir, está presente de manera estructural en el libro y, además, MacIntyre la trata como núcleo temático en un nivel antropológico. Asimismo, el filósofo escocés fundamenta todas sus tesis con ejemplos de la Sociología y la Historia. Para él, toda su argumentación apunta a definir el fin último de las investigaciones en materia moral: el bien.

After Virtue fue traducido al español como *Tras la virtud* por Amelia Varcárcel en 1987. La versión castellana cuenta con 352 páginas e incluye el epílogo a la segunda edición inglesa. La traducción de su título presenta algunas dificultades, ya que la preposición *after* no es un término unívoco. MacIntyre bien puede haber querido decir ‘después de la virtud’ y así se ve reflejado en las traducciones italiana y francesa, o quiso decir ‘en pos de la virtud’, que es el caso castellano, o quizás pretendía esa ambivalencia. Nosotros consideramos que ambas interpretaciones concuerdan con el espíritu de la obra.

El libro que nos ocupa se ha editado en numerosas ocasiones y, a partir de la versión del 2001, se incluyó un prefacio, a cargo de Victoria Camps, bastante insuficiente. En él inscribe la obra bajo la órbita del comunitarismo, el conservadurismo y el multiculturalismo, hechos que, como vimos antes y veremos más adelante, el mismo MacIntyre niega con palabras y obras. Además, acusa a MacIntyre de sostener un relativismo muy cercano a los posmodernos, cuando en verdad los refuta a partir del aristotelismo, y malinterpreta el énfasis que el pensador escocés hace en la contextualización de las acciones humanas y su estudio, olvidándose de sus claras nociones de tradición y *telos*. Y todo esto para citarse a sí misma en pos de legitimar la mundialización de los derechos humanos —concepto que tampoco entiende en *Tras la virtud*— que se haría efectiva por el control de un tribunal de justicia internacional. En pocas palabras, Camps se muestra escandalizada por demolición que realiza MacIntyre de la institución de los derechos humanos y la democracia y, junto con ella, del desenmascaramiento de una pretendida ‘universalidad’ de organismos internacionales que perpetúan el capitalismo y el liberalismo que el autor tanto critica.

Por otra parte, en el prólogo que agrega a la tercera edición, MacIntyre afirma que la tradición de las virtudes es racionalmente superior no porque sea reconocida por sus rivales como tal, sino porque desde la perspectiva aristotélica clásica se puede explicar la crisis por sus causas, e incluso ayudar a los modernos a entender la causa de la esterilidad de sus sistemas de pensamiento, cosa que no pueden hacer sus rivales. También este prólogo incluye una serie de aclaraciones y respuestas a objeciones interesantes que expondremos a continuación.

En primer lugar, MacIntyre afirma que luego de 25 años de haber publicado su obra más importante, no ha encontrado razones para abandonar las tesis allí postuladas. Sostiene, además, que en el momento en que escribió *After Virtue* era aristotélico, pero no tomista, y que luego Santo Tomás le ayudó a comprender que era necesario adherir a la biología metafísica aristotélica para ser coherente con sus postulados acerca del bien, que había intentado justificar puramente en términos sociales, de prácticas, de tradiciones y de la narrativa de la vida humana sin sustento metafísico. Es por eso que declara, ya en 2007, que su explicación del bien es muy cercana a la noción que desarrolla Santo Tomás en la *quaestio* 5 de la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. p. xi.

También aclara que sus nociones de vicio y virtud necesitaban de un sustento no sólo metafísico, sino también biológico, que intentó desarrollar en *Dependent Rational Animals* (1999).¹⁴⁸

Frente a la acusación de tener nostalgia y de idealizar el pasado, MacIntyre responde que algunos aspectos pasados nos ayudan a comprender nuestro ser contemporáneo y a superar los límites impuestos por el modelo de autoconocimiento moderno. Más adelante, MacIntyre aclara que su punto de vista es, de todas formas, moderno, y el tipo de investigación histórica que lleva a cabo se la debe a Vico y a R. G. Collingwood, mientras que su comprensión acabada de las tradiciones se la debe a John Henry Newman.

Al ser acusado de tener una postura relativista por rescatar la contextualización en el estudio de la teoría moral, MacIntyre aduce que el pensamiento aristotélico tomista se constituye como una tradición de investigación, y que toda tradición de investigación aspira a la verdad.

Los pasos a seguir para refutar a una tradición rival, según MacIntyre, son: en primer lugar, entender cómo es pensar en los términos de determinada tradición como si uno fuera adepto a ella, a partir del ejercicio de la imaginación filosófica (que generalmente escasea). El segundo paso es identificar, desde el punto de vista de los adherentes de la tradición rival, sus problemas no resueltos, y entender por qué no se ha progresado en esa área: ¿carece de los recursos para hacerlo? ¿Sus propios estándares generan un obstáculo para su resolución? Si la respuesta es sí, entonces probablemente desde el punto de vista de una tradición rival es que se podrá entender y resolver este problema. Por lo tanto, es posible que una tradición derrote a otra, incluso cuando no hay estándares neutrales para que cualquier agente determine cuál es superior. El problema, señala MacIntyre, es que las tradiciones rivales toman decisiones definitivas, aunque pasen años sin resolver cuestiones fundamentales por presuponer desde el principio el relativismo que constituye —según él—una falsedad.

A continuación, en cuanto al debate del comunitarismo vs. individualismo, aclara que la óptica desde la que se lo ha juzgado es errónea, ya que afirma nunca haber sido comunitarista. Y esto por la simple razón de que no exalta el concepto de comunidad *per se*, sino que su crítica al liberalismo deriva del postulado de que el mejor tipo de vida humana, correspondiente a la tradición de las virtudes, se puede vivir sólo en

¹⁴⁸ MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court, Chicago y La Salle, 1999.

comunidades dirigidas a lograr los bienes comunes que las conduzcan a la consecución del fin último. MacIntyre sostiene que la tradición liberal se caracteriza por negar absolutamente el concepto de bien humano en su discurso público, bajo una pretendida neutralidad. Afirma, además, que ser crítico del liberalismo no lo convierte en conservador, ya que el conservadurismo contemporáneo comulga con el liberalismo, por ejemplo, en la promoción del libre mercado, lo que MacIntyre considera una idea individualista tan corrosiva como el propio liberalismo. Por último, sostiene que los conservadores actuales encarnan a los personajes que desarrolla en el capítulo 3 de *After Virtue*: el terapeuta, desorientado por los descubrimientos bioquímicos de los últimos veinte años, el manager corporativo, que ahora pronuncia fórmulas aprendidas en los cursos de ética de negocios, y el esteta, que se deleita con el arte conceptual de moda.¹⁴⁹

Thomas D'Andrea, uno de los mejores analistas de MacIntyre, afirma: *It is no exaggeration to say that, since shortly After Virtue was published in 1981, it has changed the way ethics is written and studied in many parts of the English-speaking world and beyond.*¹⁵⁰ Es que *After Virtue* tuvo un efecto revulsivo al declarar la caducidad de la Filosofía moral moderna y la de su inevitable consecuencia, la Filosofía moral posmoderna, cuyo relativismo no lo pueden solucionar ni la filosofía analítica, ni la fenomenología, ni el existencialismo.¹⁵¹ Tal como sostiene D'Andrea, esta obra tuvo numerosas repercusiones, ya que la Ética y la Filosofía política estallaron y generó estudios no sólo en idioma inglés, sino también en francés, español, danés, portugués, alemán, italiano, turco, japonés e, incluso, chino.

A partir de *After Virtue*, MacIntyre fue erróneamente catalogado —y sigue siéndolo— como comunitarista y conservador, e incluso autores de gran relevancia como Gadamer no comprendieron los fundamentos de sus tesis.¹⁵² Se trata, además, de una obra tan original y fascinante, que llegó a inspirar al exitoso director y compositor

¹⁴⁹ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. p. xi-xvi.

¹⁵⁰ “No es exageración decir que, desde que *Tras la virtud* fue publicado en 1981, ha cambiado la forma en la que la ética es escrita y estudiada en muchas partes del mundo angloparlante y más allá.” D'ANDREA, Thomas. *Tradition, Rationality and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*. Ashgate Publishing, Bodmin, 2006. p. xiv.

¹⁵¹ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. p. 2.

¹⁵² En su reseña de *After Virtue*, Gadamer sostiene que el propósito de esta obra es volver a mostrar la consistencia de la metafísica aristotélica, cosa que MacIntyre no hace en absoluto. Al contrario, recurre a una fundamentación histórico-sociológica para evadir la metafísica. Cfr.: GADAMER, Hans Georg, *Ethos y ética*, en *Philosophische Rundschau* 31, 1985, pp. 1-26. Traducción de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, Hans Georg, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 73.

escocés Sir James MacMillan, para crear en 2006 la polifonía coral *After Virtue*, cuya letra es el último párrafo del libro homónimo.¹⁵³

Cabe señalar, además, que a MacIntyre no le resultó fácil que le publicaran un libro controversial, interpelante y que hablara de conceptos que resultaban poco actuales y despreciados por la modernidad: las virtudes aristotélicas. Nos podemos imaginar también que la mayoría sus de colegas, partidarios del marxismo, de la filosofía analítica o del liberalismo, no hayan asumido benévolamente el cambio radical de Alasdair: en esta obra denuncia la crisis epistemológica, la decadencia cultural, refuta a modernos y posmodernos, afirma que los derechos humanos son pura ficción, que el Estado moderno es obsoleto y que la solución comienza por recuperar las nociones de *telos*, virtud y ratdición. Como si eso fuera poco, sostiene que debemos esperar una renovación similar a la que San Benito obró en el siglo VI para revertir la decadencia. Naturalmente, no es esperable de alguien que ha estado afiliado al partido comunista, que ha sido trotskista y simpatizante de la filosofía analítica. Peter Sedgwick, uno de sus correligionarios comunistas, afirmó en una reseña de *After Virtue*:

*El garrote para golpear el individualismo moral no se encuentra más en Marx, sino en —y esto va a sorprender a muchos de sus antiguos lectores— Aristóteles. Los devotos de ‘A Short Story of Ethics’ van a recordar el menosprecio devastador de Aristóteles que contiene esa obra: la ‘Ética a Nicómaco’ es un libro puritano, pueblerino, autocomplaciente y su autor de casta conservadora. En ‘After Virtue’, el mismo libro y el mismo autor son tratados más pacientemente, elogiados, como la fuente de los máximos conceptos que van a restaurar la especulación moral a su propia coherencia y estatura.*¹⁵⁴

Una vez presentado *Tras la virtud*, podemos entender por qué se ha constituido en un clásico de la Ética contemporánea. En el siguiente apartado, procederemos a analizar cada uno de sus capítulos, a la luz del objeto de nuestra investigación: la narratividad.

¹⁵³ Recuperado de <https://www.newstatesman.com/culture/2015/02/conjuring-sound-james-macmillan-conducts-retrospective-his-own-works> el 29/06/20.

¹⁵⁴ SEDWICK, Peter. *The ethical dance. A review of Alasdair MacIntyre’s After Virtue*. *The Socialist Register*, The Merlin Press, Londres, 1982. p. 262.

4.3. Diagnóstico de la decadencia cultural y crítica a la Modernidad

4.3.1. Simulacros de moral

El primer capítulo comienza con una atrapante descripción de un caos imaginario de las Ciencias Naturales, inspirado en la novela *A Canticle for Leibowitz* de Walter Miller, en el que la sociedad culpa a los científicos de los desastres ambientales, y como consecuencia, destruye e incendia libros y laboratorios, mientras que lincha a los investigadores. Como resultado de este anarquismo, quedan fragmentos inconexos, métodos olvidados, páginas de libros sueltas y chamuscadas. Aunque algunos ilustrados intentan revivir la ciencia, los conceptos que usan están vacíos de significado, por lo que se imponen la arbitrariedad y el subjetivismo, sin siquiera ser conscientes de las fallas epistemológicas causadas por el mismo desorden.

MacIntyre sostiene que ni la filosofía analítica ni la fenomenología ni el existencialismo serían capaces de poner orden en esa situación. Y acude a esta ficción para representar la crisis epistemológica que sufre la Filosofía moral actual. Sostiene que el lenguaje de la moralidad está en el mismo estado de desorden que el lenguaje de las Ciencias Naturales de ese mundo imaginario que ha descrito y afirma que:

*Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones clave. Pero hemos perdido —en gran parte, si no enteramente— nuestra comprensión tanto teórica como práctica, de la moral.*¹⁵⁵

¹⁵⁵ *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004. Segunda edición en castellano realizada por Amelia Varcárcel.

Sin embargo, MacIntyre sostiene que no nos podemos permitir rendirnos al pesimismo, sino que podríamos recurrir a la historia, una historia que narre el florecimiento de la ciencia, la catástrofe y el intento de restauración. Por supuesto que esta historia no pretende ser valorativamente neutra, sino seguir los lineamientos de Hegel y Collingwood, en lo que respecta a la filosofía y la historia, para narrarla de manera adecuada, más allá de la noción de Historia como la disciplina académica que floreció hace dos siglos. Aunque se siga utilizando el lenguaje moral como si no hubiera ningún tipo de problema, MacIntyre advierte que se deben revisar sus enunciados actuales y las apariencias de moral.

En relación con lo anterior, cabe recordar que Hegel sostiene que la historia es la autorrealización del Espíritu, cuyo motor es la contradicción. El filósofo alemán concibe el *telos* en su acepción aristotélica, como movilidad, actividad, en unidad con el *ergon*, esto es, la actualización del espíritu.¹⁵⁶ El historiador de la filosofía Frederick Copleston sintetiza un aspecto de la filosofía de la historia hegeliana que podría ser, a nuestro juicio, de gran influencia en MacIntyre:

*La imparcialidad absoluta es un mito. Y no puede haber un mejor principio de interpretación que una verdad filosófica probada. Evidentemente, la idea de Hegel es más o menos así. Como el filósofo sabe que la realidad es el auto despliegue de la razón infinita, él sabe que la razón debe operar en la historia humana. Al mismo tiempo no podemos decir por anticipado cómo opera. Para descubrir esto, tenemos que estudiar el curso de los eventos como los representan los historiadores en sentido ordinario y tratar de discernir el proceso racional significativo en la masa de material contingente. En lenguaje teleológico, sabemos de antemano que la divina providencia opera en la historia. Pero para ver cómo ésta opera, debemos estudiar los datos históricos.*¹⁵⁷

¹⁵⁶ Cfr. DOSSE, François. *La Historia: conceptos y escrituras*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 2004. pp. 180-9.

¹⁵⁷ COPLESTON, Frederick Charles. *A History of Philosophy. Volume VII: Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche*. Image Book. Nueva York, 1994. p. 219.

Al mencionar la concepción de historia hegeliana, MacIntyre difícilmente se refiera al progreso perpetuo de la razón, ya que ha comenzado su libro diagnosticando una decadencia y crisis jamás vistas. Por el contrario, podríamos intuir que se refiere a que la historia no es neutral evaluativamente, que está dividida por estadios y que hay criterios de logros y fracasos, de orden y desorden.¹⁵⁸

Por otra parte, Collingwood hace una distinción muy clara entre Ciencia (entendida como Ciencia Natural) e Historia y postula una Historia científica que parta de preguntas y respuestas que se remitan a la evidencia histórica, tal como surgió en el siglo XIX. El pensador inglés sostiene, además, que la historia sirve para el autoconocimiento humano acerca de la naturaleza del hombre. Con autoconocimiento se refiere a la comprensión de facultades cognoscitivas, al entendimiento o razón. La historia científica que postula Collingwood penetra en la situación particular, de modo que se conocen con profundidad el contexto y los actores de determinado momento histórico. Y este conocimiento histórico no es estéril, sino que tiene consecuencias prácticas en los agentes que lo cultivan, como una herencia para nuestro avance. Collingwood atribuye a la naturaleza humana la historicidad como una característica esencial. Además, alaba a Vico por captar adecuadamente la estructura de la sociedad en la que vivimos, y critica el ahistoricismo de ciertos iluministas.¹⁵⁹

Sobre la base de estas ideas, MacIntyre se propone narrar una historia de los desarrollos de diversos filósofos a lo largo del tiempo para medir la racionalidad de cada uno. De esta manera, considera que podría encontrar un camino de salida para la problemática planteada.

Una vez hecho el diagnóstico de la decadencia de la moral y señalada la necesidad de superar esta crisis a partir de una apropiación de las categorías históricas a nivel epistemológico, MacIntyre procede a explicar las causas del caos en la teoría moral de sus contemporáneos en el siguiente capítulo.

¹⁵⁸ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. p. 3.

¹⁵⁹ Cfr. NÚÑEZ ARANCIBIA, Rodrigo. *La historia y las acciones humanas en el pensamiento de Robin G. Collingwood*. Valenciana vol.7 no.13, 2014. pp. 208-219.

4.3.2. El debate moral contemporáneo y la ausencia de justificación racional

En el segundo capítulo, MacIntyre plantea la inquietud por el problema del desacuerdo moral, que trataremos con mayor extensión en el capítulo siete de este trabajo. Lo que preocupa al filósofo escocés de estos desacuerdos es su carácter interminable y la predisposición de sus participantes a perpetuar esta indeterminación.

Una característica distintiva de los debates morales es, según MacIntyre, la inconmensurabilidad conceptual de los términos que utiliza cada parte. Cada argumento se concentra en su lógica interna y no tiene una forma racional de medir la postura de uno contra otro, cada uno tiene un concepto de evaluación distinto. En definitiva, aunque todos pretendan tener una razón de peso, esta actitud enmascara una inquietante arbitrariedad.

Otra característica de estos debates es la impersonalidad, por ejemplo, “haz esto porque beneficiará un a un gran número de personas” o porque “es tu deber”. Este uso presupone la existencia de criterios impersonales, independientemente del hablante o del oyente.

Como tercera característica, el autor menciona que la utilización de los conceptos y la apelación a determinado pensador en cada argumento se realizan sin tener en cuenta el contexto histórico ni la cultura a la que pertenecen. Esta impersonalidad es, a nuestro juicio, uno de los problemas que MacIntyre intenta resolver con el narrativismo que va a desarrollar más adelante, ya que considera que únicamente conociendo el contexto y la tradición en la que surge un concepto es que éste se puede utilizar con propiedad. En este punto de la argumentación, MacIntyre se pregunta cómo se debería escribir la historia de los cambios en la teoría a lo largo del tiempo, de conceptos tales como ‘piedad’, ‘virtud’, ‘obligación’, ‘deber’. Éstos son, en definitiva, cambios de significado, y denotan el desorden en el lenguaje que nuestro Autor había advertido en el capítulo anterior. Se propone construir una *narración* histórica verdadera para contrarrestar el tratamiento ahistórico de la filosofía moral por parte de los filósofos contemporáneos. Este ahistoricismo hace que MacIntyre se replantee la división académica de las disciplinas, según la cual la Filosofía y la Historia se desarrollan en compartimentos estancos sin consultar la una a la otra. En definitiva, la especialización

moderna llevaría a la pérdida de la unidad del saber. No se trataría ya de humanistas, como quienes se formaban en las universidades medievales, sino de que cada académico se ocuparía especialmente de un campo del saber sin integrar lo demás y, como consecuencia, incurriría en las malas interpretaciones de los textos y de la realidad.

Una vez descritas las tres principales características del debate moral contemporáneo, MacIntyre se imagina una posible objeción a su planteamiento: la postura relativista que sostiene que cada sociedad tiene su discurso valorativo, y que no existe la posibilidad de llegar a un acuerdo en materia moral, por lo que toda discusión valorativa sería racionalmente inacabable.

La teoría que niega que se pueda juzgar racionalmente la moralidad es el emotivismo. MacIntyre lo define como *la doctrina que sostiene que todos los juicios evaluativos y más específicamente todos los juicios morales no son nada más que expresiones de preferencia, expresiones de actitud o sentimiento, en tanto que son de carácter moral o evaluativo*.¹⁶⁰

La causa de la ausencia de criterios racionales en esta definición se debe a que los pensadores emotivistas, cuyo máximo exponente es Charles Leslie Stevenson (1908-1979), sostienen que las categorías de verdad o falsedad pueden ser aplicadas a los hechos empíricos, pero no a los sentimientos o a las actitudes, cuyo contenido se refiere a la moralidad y, por lo cual, serían totalmente subjetivos. El objeto de estudio de esta teoría es el significado de las oraciones que son usadas para hacer juicios morales, y MacIntyre señala tres razones por las que fracasaría en cuanto tal.

En primer lugar, caería en una circularidad vacía, al permanecer en silencio ante la pregunta sobre el tipo de aprobación al que se refieren sus partidarios cuando sostienen que los juicios morales expresan sentimientos de aprobación.

En segundo lugar, el pensador escocés señala que esta teoría intenta identificar las expresiones de preferencia personal con las expresiones evaluativas, siendo que las primeras dependen de quién las dice a quién, mientras que las segundas no tienen este tipo de dependencia.

En tercer lugar, la expresión de sentimientos o de actitudes es una función, en algunas ocasiones, no de significado de las oraciones, sino de su uso, aunque los teóricos emotivistas sostengan que su teoría es sobre el uso y no el significado de los juicios

¹⁶⁰ MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. p. 12.

morales. Para ejemplificar esta última razón del fracaso del emotivismo, MacIntyre distingue los sentimientos de un profesor enojado que le grita al alumno que se ha equivocado “¡siete veces siete es igual a cuarenta y nueve!”, del significado de la oración, que nada tiene que ver con el enojo, que recae sobre la categoría del uso en una ocasión particular.

El resto del capítulo MacIntyre lo dedica a la noción de emotivismo perfilada por George Edward Moore, noción en la que el grupo de Bloomsbury encontró el fundamento perfecto de su moralidad. Este conjunto de intelectuales británicos de Cambridge de principios del siglo XX estaba integrado por Virginia Woolf, su hermana Vanessa Bell, Lytton Strachey, Desmond McCarthy, John Maynard Keynes, Duncan Grant, entre otros. Se trataba de un grupo de burgueses de clase alta, críticos de la moral victoriana, que plasmaron en su obra los principios emotivistas de Moore. Raymond Williams los denominó *Bloomsbury Fraction* y los caracterizó como un movimiento intelectual con un estilo progresista, en contra de la pobreza, la discriminación sexual, el militarismo y el imperialismo, en continuidad con los románticos y prerrafaelitas.¹⁶¹ Lo cierto es que llevaban una vida muy disoluta, y MacIntyre entiende que encontraron en Moore una justificación objetiva e impersonal para las preferencias personales que fundaban sus prácticas, una objetividad que en realidad no poseían.

Moore considera que la noción de bien no es natural, sino que se la atribuye como una cualidad a las cosas por una intuición y no se la puede definir. Esta noción de bien es utilitarista, ya que considera que lo bueno de la acción se mide por sus consecuencias y que su bondad depende de las circunstancias. Además, sostiene que el fin último de las acciones son la amistad y la contemplación de la belleza. Ante estos tres postulados, MacIntyre señala la falta de consecuencia lógica entre uno y otro, entre el intuicionismo y el utilitarismo, y las contradicciones patentes que se perciben al asomarse a los postulados de Moore.

En suma, el emotivismo niega que pueda existir una justificación racional válida para fundamentar la existencia de normas morales impersonales y objetivas, y fracasa también como teoría del significado, por centrarse más bien en el uso del lenguaje. Es por esto último que los filósofos analíticos rechazaron el emotivismo, alegando que un juicio particular se puede justificar únicamente recurriendo a un postulado universal

¹⁶¹ Cfr. DAVIES, Alistair. *Raymond Williams and Alan Sinfield: Bloomsbury and the post-1945 settlement*. Textual Practice, vol. 30, n° 6. Noviembre de 2016, pp. 1012-1017.

del que se pueda derivar lógicamente. Sin embargo, para no caer en una cadena lógica *ad infinitum*, en algún momento el individuo deberá elegir los principios universales, basados en la autoridad de su voluntad individual.

Como podemos observar, la moral emotivista, que proviene de la Filosofía del lenguaje encierra contradicciones y aporías que han desplazado los juicios morales al ámbito de lo opinable. Por este motivo, resulta necesario hacer inteligible este proceso de desplazamiento, como MacIntyre lo hace, para recuperar el *telos* que le da sentido a la teoría moral.

A continuación, MacIntyre recurre a la representación de tres personajes del ámbito de la Literatura que encarnan la moral emotivista que acabamos de esbozar.

4.3.3. Los personajes del emotivismo

En el tercer capítulo titulado *Emotivism: Social Content and Social Context*, MacIntyre hace hincapié en la sociología que está implícita en el emotivismo. Al ponerlo en contraste con la moralidad kantiana, nuestro Autor muestra que para el emotivismo las personas siempre son consideradas como medios y no como fines, ya que el juicio emotivista se cierra sobre las preferencias o actitudes personales.

El filósofo escocés esboza tres personajes que representan sociológicamente esta corriente de pensamiento. En primer lugar, la figura del Esteta rico relacionado con el personaje de Gilbert Osmond en la novela *The Portrait of a Lady* de Henry James, en la que este antihéroe urde una red de mentiras con su amante para casarse con la joven Isabel Archer por su dinero. MacIntyre equipara a Osmond con el protagonista de *El sobrino de Rameau* de Diderot y con 'A' de *Enten Eller* de Kierkegaard. Este tipo de personalidad, que se dedicaba a manipular a las personas por llenar las horas de ocio, podía encontrarse en Londres y París durante el siglo XIX.

El segundo personaje es el Gerente, producto de las teorizaciones de raíz nietzscheana de Max Weber. Este rol se cumple en organizaciones burocráticas, de administración en el ámbito público, o de empresas privadas. En esta clase de organizaciones, el ideal regulativo es la obtención de bienes económicos de modo eficaz a costa de una serie de recursos, humanos o no, da igual. Según este tipo de moralidad, los valores son creados por decisiones humanas y el fundamento de toda autoridad es la *effectiveness*.

Nuestro Autor ubica a este personaje en la Alemania Guillermina, aunque afirma que tanto el gerente como el Esteta ya existen en Estados Unidos, y forman parte de la trama del presente.

El tercer personaje que elimina las relaciones de manipulación y sólo se centra en una técnica, pero en el plano personal, es el Terapeuta. Éste, afirma MacIntyre, se ocupa de *transformar síntomas neuróticos en energía dirigida, a individuos inadaptados en equilibrados*.¹⁶² No es de extrañar que en la literatura científica los psicólogos se refieran a quienes atienden como ‘clientes’ y no como pacientes. A este personaje no le interesa participar en el debate moral porque en el lugar de la verdad pone la efectividad psicológica y su lenguaje ha permeado ampliamente en las esferas de la educación y la religión.¹⁶³

Nótese que MacIntyre ya comienza a utilizar nociones como *plot, character, narrative, drama, dramatic tradition, dramatic methaphor, audience, actors, theatre*, equivalentes a los siguientes términos en nuestra propia lengua: argumento, personaje, narrativa, drama, tradición dramática, metáfora dramática, audiencia, actores, teatro. Estos conceptos son relativos a la narratividad ya que éste es el recurso que ha decidido utilizar para esgrimir sus argumentos, no para abandonar el campo de la ética sino que, por el contrario, traslada nociones literarias al ámbito de la filosofía práctica por considerarlas la mejor manera de explicar estos temas. Y aclara que, cuando utiliza el término *personaje*, no se está refiriendo a papeles sociales en general, sino al personaje en el que hay un vínculo entre asociaciones morales y dramáticas, a los papeles paradigmáticos. Los miembros de una cultura admiran a los personajes, constituyen un ideal moral y cultural. Así, afirma MacIntyre, las acciones de las personas—aunque sea enviar cartas por correo—se ordenan a alcanzar los ideales que estos personajes proponen, porque legitiman un modo de existencia social. El personaje es la fusión de un rol con un tipo de personalidad, coinciden el tipo social y el tipo psicológico.¹⁶⁴

En el siguiente apartado, critica la noción de *self* que postulan los emotivistas, y afirma que es producto de una serie de desarrollos que tienen origen en la Modernidad. Éstos sostienen que el *self* es absolutamente ajeno a todo criterio, a todo punto de vista, evade

¹⁶² AV, p. 30.

¹⁶³ MacIntyre, en una entrevista concedida a Joseph Dunne, agrega un personaje más a estos tres: el *aburrido*, aludiendo a los docentes que no conocen narrativas, ni saben narrar, cuyos alumnos se convierten también en aburridos al no conocer las historias clásicas que todo el mundo debería conocer. Cfr.: *Alasdair MacIntyre on Education: In Dialogue with Joseph Dunne*. The Journal of Philosophy of Education Society of Great Britain. Vol. 36, n° 1, 2002. p. 10.

¹⁶⁴ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*, p. 48.

toda identificación con sus circunstancias, y así lo entienden también los filósofos analíticos y los existencialistas.

Finalmente, a diferencia de muchos filósofos anglosajones, MacIntyre cruza el Canal de la Mancha para afirmar que las filosofías morales de Alemania y Francia no son capaces de rebatir la moral moderna. Según el escocés, Nietzsche y Sartre coinciden sustancialmente con lo que afirma el emotivismo. Todas estas variantes son un disfraz más de esta teoría que reduce los fundamentos morales a preferencias personales, y la decadencia cultural radica en que la gente hoy piensa, habla y actúa como si tal teoría fuera verdadera, es decir, nos encontramos inmersos en una cultura emotivista.

Conforme va avanzando en la argumentación, podemos ver de manera explícita el recurso de MacIntyre a las narraciones ficcionales para dar ejemplos, ejemplos que encontramos muy acertados y que hacen amena la lectura.

Una vez expuesta la problemática de la Moral contemporánea, MacIntyre emprende un recorrido histórico del desarrollo de la Ética, tal como lo propuso en el inicio de *Tras la virtud*, para poder superar la crisis epistemológica señalada. Es por esto que narra seguidamente el despliegue de la Ética moderna.

4.3.4. Iluminismo ciego

En el cuarto capítulo titulado *The Predecessor Culture and the Enlightenment Project of Justifying Morality*, MacIntyre hace un análisis de los antecedentes del proyecto ilustrado que produjo la Moral moderna, a la luz de la historia de la filosofía, para poder comprender cómo hemos llegado a pensar como pensamos en la Contemporaneidad.

Nuestro Autor sostiene que la imagen que solemos tener de la Ilustración como preponderantemente francesa es errada, ya que donde se dio el verdadero auge de esta doctrina fue en el norte de Europa. Allí, el modelo estuvo guiado por los pensadores escoceses Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, y los alemanes Kant y Mozart, este último, al representar los ideales de la francmasonería con su ópera *La Flauta Mágica*. Mientras los ilustrados escoceses, ingleses, prusianos y daneses eran reconocidos socialmente, los franceses tuvieron que empujar a la revolución para eliminar la brecha que existía entre ellos y la vida social y política. Luego de la secularización de la

sociedad, que incluso se vio reflejada en la manera de creer de quienes tenían fe, la Ética se separó de la Estética, el Derecho y la Teología para forjarse su propio espacio cultural.

Todo esto ocurrió en el siglo XVIII y, según MacIntyre, la obra literaria que caracteriza por primera vez la moral moderna es *Enter Eller* de Sören Kierkegaard. Allí, el danés fracciona el yo, lo divide en una serie de máscaras y opone el modo de vida ético—de compromiso y responsabilidad—al modo de vida estético, —del romántico que se sumerge en su propia pasión—. Esta fragmentación de la identidad y las actitudes incompatibles de una misma persona muestran una tensión en el propio pensamiento del danés, lo que da lugar a la pregunta por la elección de alguno de estos dos modos antagónicos. De esta manera, la última decisión queda conferida al lector de su novela. Sin embargo, lo que resulta más alarmante para MacIntyre es que los principios del modo de vida ético son adoptados sin ningún criterio racional, dado que su autoridad y fundamento radican en la *elección* del agente. Se puede elegir vivir éticamente por antojo, hasta que uno se cansa, y cambiar mediante una *elección radical* puesto que se trataría de principios desprovistos de autoridad. A su vez, la noción de autoridad carece de sentido, y esta vacuidad se debe a la idea moderna de que el ejercicio de la razón excluye la injerencia de la autoridad. Del antagonismo que Kierkegaard mantiene con Hegel, se sigue que el danés adhiera a la moral kantiana. MacIntyre señala que ambos fueron educados en el luteranismo, y enumera las ideas que rechaza Kant de la moral tradicional.

En primer lugar, no considera que la felicidad sea un fundamento seguro de la moral, ni su fin último. Además, rechaza la idea tradicional de que una máxima del obrar pueda ser ordenada por Dios y, por último, ve el fundamento del modo de vida ético en la razón —no en la elección como el danés—, una razón que no emplea ningún criterio externo a sí misma.

Más adelante, MacIntyre enumera rápidamente una serie de ejemplos que manifiestan el carácter endeble de las máximas del obrar kantianas. Sostiene que hay muchas máximas que pueden ser universalizables, que no tienen ninguna relación directa con los fines de la moral, o que pueden dar lugar al egoísmo u otro tipo de vicios.

Una idea similar es planteada por Diderot y Hume, que coinciden con Kant en su noción del contenido moral. Diderot se identifica con el *bourgeois* convencional y, al igual que Hume, considera que el juicio moral particular es una expresión de

sentimientos y pasiones, ya que estas últimas son el motor de la acción. Asimismo, nuestro Autor afirma:

*Así como Hume intenta fundamentar la moral en las pasiones porque sus argumentaciones han excluido la posibilidad de fundamentarla en la razón, Kant la fundamenta en la razón porque sus argumentaciones han excluido la posibilidad de fundamentarla en las pasiones, y Kierkegaard en una elección fundamental ajena a todo criterio porque a ello le impele la naturaleza de sus consideraciones, excluyentes tanto la razón como la pasión. De este modo, la validación de cada postura se hace descansar en el fracaso de las otras dos y la suma total de la crítica que cada postura hace de las demás da como resultado el fracaso de todas.*¹⁶⁵

En el quinto capítulo, *Why the Illustrated Project Had to Fail?*, MacIntyre afirma que los filósofos modernos antes mencionados fracasaron por haber heredado un esquema moral con incoherencias internas. Todos tenían un pasado cristiano compartido, pero la incompatibilidad entre su concepto de naturaleza y de preceptos morales condenaba sus proyectos de justificación moral al fracaso.

Dichas reglas morales serían el producto de la mezcla entre un esquema aristotélico, basado en la tensión entre *lo que el hombre es* y *lo que el hombre debería ser si realizara su naturaleza esencial o telos*, que fue mejorado y aumentado por las tres religiones florecientes durante la Edad Media. A la teleología del esquema del Estagirita, se le suma el elemento teológico, se amplía la tabla de vicios y virtudes, se integran las nociones de pecado y de vida eterna. Para los medievales, la Ética clásica era no sólo un complemento de la razón, sino también una doctrina racionalmente defendible. Sin embargo, para sus sucesores protestantes y jansenistas no resultó lo mismo, ya que esgrimían un concepto de racionalidad totalmente distinto. Es en esta última idea que MacIntyre está de acuerdo con Elizabeth Anscombe. Estos elementos modernos, más la concepción científicista de la ética, terminan dando como resultado un laicismo y una negación de la naturaleza esencial y el *telos* del hombre. Esto produce una moral compuesta por una serie de mandatos, por un lado, y por una

¹⁶⁵ *Tras la virtud*, 2009. p. 72.

naturaleza ineducada, tal como es, por otro. Al producirse ese divorcio entre la naturaleza y las reglas morales, la ética cae, según el filósofo escocés, en la esterilidad. Más adelante, MacIntyre hace una curiosa afirmación acerca de la Antropología clásica: considera que ésta tiene una noción *funcional* del hombre, según la cual éste cumple una serie de roles en la sociedad y así logra la *vida buena*, pero que de ningún modo esta concepción deriva de la biología metafísica aristotélica. El síntoma de la ruptura de esta forma de ver el hombre en la Modernidad es el hecho de comenzar a considerarlo sin esos roles ni lazos sociales, sino en su individualidad.

MacIntyre considera que *los juicios morales son supervivientes lingüísticos de las prácticas del teísmo clásico, que han perdido el contexto del que estas prácticas provenían*¹⁶⁶ dado que los juicios clásicos eran hipotéticos —implicaban un deber ser apropiado y un *telos*— y categóricos —su contenido era la ley dictada por Dios—, pero los fundamentos de ambas características perdieron vigencia en la Modernidad, y este proceso fue llamado autonomía.

No obstante estas aproximaciones, MacIntyre reconoce que hay un camino argumentativo que transitar, que consistirá en *contar la historia* que englobe las teorías y las acciones morales y políticas, para unificar el pasado, dividido en transiciones de teoría y de práctica. Toda formulación teórica de relevancia tiene su correlato en la práctica ética y política. Sin embargo, filósofos e historiadores, por cultivar hábitos de pensamiento modernos, según MacIntyre, se limitan a hacer especializaciones de especializaciones, dejando de lado un abordaje integral de sus objetos de investigación. Así, el pensador escocés pretende aunar los estudios de Historia y de Filosofía, que se desarrollan paralelamente y cuya compartimentación ha producido no pocos efectos negativos en la teoría y en la práctica. Es por este motivo que continúa con su narración histórica para explicar con más detalle por qué la Ética Moderna fracasa.

Lo paradójico del siglo de las luces radica, precisamente, a nuestro juicio, en que los ilustrados son incapaces de contemplar al hombre en su integridad. La Ética, separada en la Modernidad de los elementos teológicos, históricos, jurídicos, etc. termina padeciendo de ceguera, al perderse la unidad del saber.

¹⁶⁶ TLV, p. 84.

4.3.5. Las ficciones de la ética moderna

En el siguiente capítulo, denominado *Some Consequences of the Failure of the Enlightenment Project*, MacIntyre señala que el fracaso del Proyecto Ilustrado es la causa de los problemas de la Moral moderna. Ya nuestro Autor ha afirmado que, gracias a dicho proyecto, se ha negado el *telos* y el fundamento en la ley divina del conjunto de reglas morales. Es por esto que, según el filósofo escocés, el utilitarismo se encarga de formular una nueva teleología y se delega en la teoría kantiana la tarea de instituir un nuevo carácter categorial sin fundamento teológico.

Fue Jeremy Bentham (1748-1832) quien postuló como fin último de las acciones humanas la búsqueda de la máxima obtención de placer y la ausencia de dolor. El placer y el dolor para Bentham son sensaciones, que se pueden cuantificar, cuyo resultado es a mayor placer, mayor felicidad. En consonancia con Bentham, John Stuart Mill intentó resolver y mejorar algunos puntos problemáticos de la teoría benthamita y en su breve obra *Utilitarianism* distinguió entre placeres elevados e inferiores y, más adelante, amplió el concepto de felicidad hacia la capacidad creadora. Sin embargo, MacIntyre pone de relieve la dificultad que se presenta al llevar el utilitarismo a la práctica, puesto que los diversos tipos de placeres y de vida feliz son inconmensurables e incomparables.

No es lo mismo, afirma, la vida castrense que la vida monacal, ni tampoco generan el mismo placer nadar y beber. En este sentido, según el pensador escocés, el utilitarismo nunca nos podría orientar hacia la mejor elección, ya que los conceptos de placer y de felicidad no son unidimensionales y no nos dan soluciones en la vida práctica. Probablemente una de las razones de la inutilidad del utilitarismo se deba a que, como las demás teorías modernas, surge de realizar el camino inverso a la razón natural, a partir de especulaciones y cálculos mentales que intentan luego encajar en lo real, en vez de tomar como punto de partida la realidad de la acción concreta.

MacIntyre explica cómo Henry Sidgwick, sucesor de Mill, termina admitiendo que es imposible restaurar la estructura teleológica de la ética y que hay creencias que subyacen a la moral que no tienen razón de ser, llamadas *intuiciones*. A Sidgwick lo sigue el ya mencionado G. E. Moore, quien presenta como luminoso y liberador lo que Sidgwick muestra como un fracaso. Quiénes eran y cómo se comportaban los adeptos de Moore, y las características de su emotivismo, MacIntyre lo ha explicado en el

tercer capítulo y, de esta manera, cierra la historia en la que cuenta una de las consecuencias del fracaso del Proyecto Ilustrado: la Moral emotivista.

En el siguiente fragmento, nuestro Autor hace alusión a los desarrollos de los filósofos analíticos, quienes rechazaban el emotivismo. Éstos hicieron un intento de retomar la idea kantiana de que la autoridad y la objetividad de las reglas morales se fundamentan en el ejercicio de la razón, es decir, que la obligatoriedad de los mandatos éticos deriva de la racionalidad. Alan Gerwith, a finales de los años 70, afirmaba que para que el individuo ejercitara su racionalidad había dos requisitos que se debían dar y a los que tenía derecho: la libertad y el bienestar. Gerwith considera que estos prerrequisitos son deseables y necesarios y, por ser necesarios, se desprendería que todos tienen derecho a ellos. MacIntyre sostiene con claridad que el hecho de afirmar que tengo derecho a algo es muy distinto de sostener que lo necesito, lo quiero o lo deseo. Es este intento fallido por parte de Gerwith, de argumentar que de una necesidad y de un deseo se desprenda lógicamente un derecho, lo que lleva a MacIntyre a sostener que *crear en los derechos*—entiéndase los Derechos del Hombre surgidos en la Francia de 1789—*es como crear en brujas y unicornios.*¹⁶⁷ Afirma esto debido al evidente fracaso de dar buenas razones para creer que los derechos humanos existan. Son, más bien, según MacIntyre, un invento moderno, con pretensiones de universalidad inviabilidades, *ficciones*, al igual que la utilidad, las brujas y los unicornios. MacIntyre nos recuerda que el mismísimo Dworkin, su recio defensor, afirma que la existencia de los derechos humanos es indemostrable.

No hay, según MacIntyre, una relación lógica entre ser racional y tener derechos. Afirma que el hecho de que estos últimos se instituyan depende de circunstancias históricas y socio-políticas muy particulares que no siempre se dan o se han dado. El escocés sostiene que el carácter ficcional de los conceptos morales de derecho y utilidad radica en que intentan proveernos de criterios impersonales, pero no lo hacen. Otra de las nociones que MacIntyre cataloga como ficción moral es la de eficacia del personaje del Gerente antes mencionado. Este ideal burocrático de la moral moderna pretende aplicar sus parámetros de eficacia sistemática a diversos aspectos de la realidad social, al manipular a los seres humanos para que actúen obedientemente y así cumplir un objetivo económico. La eficacia, que se convierte en fundamento de la

¹⁶⁷ TLV. p. 95.

institución de la burocracia, es una cualidad que se atribuyen los gerentes gratuitamente a sí mismos, pero que rara vez cumplen. Ellos creen tener conocimientos para moldear organizaciones y estructuras sociales mediante la aplicación de leyes en un campo que consideran moralmente neutral. Esta pretendida neutralidad tiene un antecedente en la forma de hacer Ciencia moderna, cuya historia contará MacIntyre en el capítulo siguiente. Es por esto que las argumentaciones en materia política sobre la base de estos dos conceptos son *simulacros de racionalidad* que, en definitiva, ocultan la arbitrariedad de la voluntad y el poder que los determinan.

Así, nuestro Autor llega a la conclusión de que tanto el utilitarismo cuanto la moral analítica son incapaces de dar razones suficientes para dotar a sus lealtades de una justificación racional y secular. No obstante este fracaso, continúa el pensador escocés, los seguidores del proyecto ilustrado siguen hablando y escribiendo como si hubiera tenido éxito. En este punto, reconoce una grieta entre el *significado* de los conceptos morales y su *uso*.

Más adelante, nuestro Autor explica cómo el desplazamiento de la Ciencia clásica por la Ciencia moderna influye en las Humanidades, surgiendo como resultado las Ciencias Sociales. Al ganar popularidad el científicismo, se intenta aplicar su método a objetos que no se corresponden por naturaleza con éste y, consecuentemente, la unión fracasa.

4.3.6. Ética y ciencia moderna: un matrimonio frustrado

En los capítulos 7 y 8, MacIntyre hace una crítica a la Ciencia moderna y a sus conceptos. Observa que su carácter descriptivo de la explicación de los *hechos* no es suficiente para llegar al *status* epistemológico real de la Ciencia. Recordemos que la concepción clásica de ciencia es la de conocimiento cierto por las causas, en donde la *theoria* tenía suma relevancia, mientras que los modernos se quedan en el nivel empírico sin elevarse al plano metafísico. De esta manera, la ciencia empírica nos proporciona la descripción fenoménica, pero no da cuenta de las causas del ser de los fenómenos ni del orden del cosmos. Si bien en la época de *After Virtue*, como ya lo ha mencionado en el prólogo, MacIntyre no adhiere a la biología metafísica aristotélica,

esta es la problemática subyacente; es la falta de explicación causal lo que hace insuficiente a la Ciencia moderna.

En el siglo XVII, la noción de experiencia pasa a tener un lugar predominante en el ámbito científico, se entiende por ella experimento, y sirvió tanto para empiristas cuanto para las Ciencias Naturales como la presunta clave para eliminar la brecha entre *ser* y *parecer*. En consecuencia, se disocia el *hecho* de su valor. Aunque los ilustrados se consideran iluminados por ver cosas que Aristóteles no vio, MacIntyre afirma que son ciegos que se felicitan a sí mismos por su visión. La separación entre Ciencia y Filosofía más que iluminar, oscurece, dado que no se consideran las causas eficiente ni final para explicar el movimiento. Junto con la negación de las causas aristotélicas, MacIntyre nos explica que también negaron la noción de hombre y de acción del Estagirita, debido a la influencia de la Teología protestante y jansenista.

El filósofo escocés nos recuerda que, en consecuencia, durante los siglos XVII y XVIII, los desarrollos sobre la teoría de la acción se volcaron hacia el mecanicismo. En este proceso, el ideal de explicación de la física newtoniana fue trasladado al estudio de la conducta humana por una serie de pensadores ingleses y franceses, e incluso tiene su eco en la Contemporaneidad en la obra de W. V. Quine. Esta perspectiva mecanicista apunta a formular leyes de la conducta humana para poder predecirla de forma absoluta. Es por esto que las creencias, deseos o sentimientos constituyen un obstáculo para las predicciones mecanicistas. MacIntyre afirma que la noción de *hecho* se transforma en el paso del aristotelismo al mecanicismo al escribir:

*Para el primero, los hechos acerca de la acción humana incluyen los hechos acerca de lo que es valioso para los seres humanos (y no sólo los hechos acerca de lo que consideran valioso); para el último, no hay hechos acerca de lo que es valioso. «Hecho» se convierte en ajeno al valor, «es» se convierte en desconocido para «debe» y tanto la explicación como la valoración cambian su carácter como resultado de este divorcio entre «es» y «debe».*¹⁶⁸

Es a la luz de esta confusión entre ser y deber ser, entre hecho y valor, que se comienza a aplicar la tecnología a la conducta humana, por lo que el método se impone al objeto,

¹⁶⁸ TLV, p. 112.

y no al revés. MacIntyre adelanta que la subversión descrita es el germen de lo que luego será la configuración, por un lado, del Estado burocrático, gobernado por sociólogos y teóricos de la organización y, por otro, del ideal de gerente propuesto por las escuelas de negocios. Ambos son reproductores de una moral emotivista con dos características esenciales: la neutralidad valorativa y la invocación al poder manipulador.

En el octavo capítulo, *The Character of Generalizations in Social Science and their Lack of Predictive Power*, MacIntyre pone de manifiesto una serie de ejemplos en los que se puede observar la carencia del pretendido carácter predictivo de las ciencias sociales. Si bien el rol del científico social tiene valor debido a su supuesto carácter predictivo, éste no existe como tal debido a que su conocimiento de leyes y generalizaciones no logra predecir los fenómenos que el Gerente necesita para actuar con la máxima eficacia.

El pensador escocés continúa y muestra ejemplos en los que famosos científicos sociales han realizado generalizaciones en investigaciones prestigiosas, generalizaciones que implicaban una clara contradicción con desarrollos de colegas de la misma disciplina, sin que esto generara grandes inconvenientes. En el caso de la Física o la Química, por ejemplo, este tipo de situación provocaría grandes conflictos en la comunidad académica e, incluso, muchas veces, la exclusión de quien no adhiriera a los postulados fundantes de dichas ciencias.

Sin embargo, en el caso de las Ciencias Sociales, de la Ética, de la Filosofía, las tradiciones de investigación conviven en asíntotas contradictorias sin siquiera molestarse por estudiar, cuestionar o intentar buscar la verdad acerca de su objeto de estudio, probablemente por ser éste intangible, y porque crean que esta negligencia no tiene consecuencias prácticas; todo bajo el título de una ‘tolerancia’ hipócrita.

Otra característica que MacIntyre señala en las Ciencias Sociales, que pretenden aplicar el método de las Ciencias Naturales, es la falta de universalidad a la hora de emplear sus cuantificadores y la poca especificidad en las condiciones de aplicación de éstos, lo que deriva necesariamente en la falta de un conjunto de condiciones de verificación, es decir, en intentos fallidos de leyes. Esta insuficiencia epistemológica se debe, según el escocés, a que los científicos sociales son herederos, como ellos mismos lo afirman, de Comte, Mill, Diderot y Condorcet, considerados como

poseedores de la Iluminación que, por el contrario, padecían de un tipo peculiar de ofuscación.

MacIntyre señala cuatro fuentes de imprevisibilidad de los actos humanos. En primer lugar, no se puede predecir algo radicalmente nuevo porque, al expresar su idea, ya se estaría inventando. En cambio, caben explicaciones posteriores acerca de cómo y por qué surgió esa innovación.

En segundo lugar, nuestro Autor hace referencia a la impredecibilidad de las acciones humanas. Una sola decisión puede cambiar el curso y toda la red de posibles decisiones futuras.

En tercer lugar, muestra la falibilidad de la teoría de los juegos de la vida social, debido a que no contempla diversas situaciones sociales que varían, por lo que muchas veces es difícil reconocer de qué juego se trata. Sin embargo, incluso cuando se puede realizar este reconocimiento, el punto de partida con jugadores y piezas determinados, no siempre se da de manera ideal.

Por último, la cuarta fuente de impredecibilidad es la pura contingencia. Contra la pretensión de encontrar determinismo donde no lo hay, propia del paradigma de las Ciencias Sociales, MacIntyre atribuye estas cuatro variables de impredecibilidad sistemática a la vida humana. Nuestro Autor afirma, sin embargo, que este carácter impredecible no necesariamente significa inexplicabilidad sino el resultado de una mala comprensión del objeto de estudio. Por otra parte, señala cuatro formas de encontrar predictibilidad en la vida humana, la que tampoco implica explicabilidad, a saber: la tendencia a la rutina, las regularidades estadísticas, las regularidades causales de los fenómenos naturales, y las constantes en la vida social.

Ante esta tensión entre lo predecible y lo impredecible, MacIntyre sostiene que necesitamos de lo primero para poder proyectarnos y encontrarle un sentido a la vida, al mismo tiempo que necesitamos de la impredecibilidad para forjar nuestro propio destino y escapar de las imposiciones de los demás. Por tendencia habitual, hacemos generalizaciones sobre los demás, pero intentamos escapar a las generalizaciones que los demás hacen, intentamos ser impredecibles.

Entonces, ¿qué tipo de generalizaciones serían las óptimas en el abordaje de las Ciencias Sociales? El problema, afirma nuestro Autor, es que la vida humana es tan impredecible, que las generalizaciones de las Ciencias Sociales siempre van a tener contraejemplos e inexactitudes, y pueden ser tan exactas como refranes populares o las generalizaciones de los juristas, e incluso la *fortuna* de Maquiavelo. Ante estas

limitaciones, MacIntyre propone no considerar los errores como fracaso, sino como materia de investigación. La única forma de garantizar la predictibilidad de forma más precisa sería, sostiene MacIntyre, la instauración de un orden totalitario como predijeron George Orwell y Aldous Huxley. A largo plazo, este totalitarismo por su rigidez e ineficacia puede producir la derrota del régimen, aunque a precios altísimos, como lo demuestran las voces de los gulags soviéticos, y sus reproducciones nazis como, por ejemplo, Auschwitz.

Con esta crítica a las Ciencias Sociales, MacIntyre apunta, también, al concepto de *pericia gerencial burocrática* y a su fingida eficacia, que constituye una ficción. Esta pretendida pericia eficaz, aunque es una ficción, tiene desgraciadamente gran popularidad en los espacios de poder hegemónico, con mucho éxito en el arte de la manipulación cultural. Sin embargo, no deja de ser un producto de la imaginación que es excedida por la realidad social, es una ilusión más, típicamente moderna. En este sentido, nuestro Autor afirma:

Al fetichismo de la mercancía ha venido a superponérsele otro no menos importante, el de la habilidad burocrática. Se sigue de toda mi argumentación que el dominio de la pericia gerencial es tal, que los que pretenden propósitos objetivamente fundamentados, de hecho funcionan como la expresión arbitraria, pero disfrazada, de la voluntad y la preferencia. La descripción de Keynes de cómo los discípulos de Moore presentaban sus preferencias privadas bajo capa de identificar la ausencia o presencia de una propiedad de bondad no natural, propiedad que de hecho era una ficción, tiene su secuela contemporánea en la forma igualmente elegante y significativa en que, en el mundo social, las corporaciones y gobiernos fomentan sus preferencias privadas bajo capa de identificar la ausencia o presencia de conclusiones de expertos.¹⁶⁹

Lo que se pierde con el paradigma moderno son la causa final o *telos* y la causa formal, que MacIntyre intentará recuperar a partir de la narratividad. Pero no sólo lo logrará

¹⁶⁹ TLV. p. 139.

con el modo narrativo de desarrollar la teoría ética, sino que también deberá recurrir al paradigma epistemológico clásico, como veremos a continuación.

4.4. La vuelta a la tradición clásica

4.4.1. El giro aristotélico de MacIntyre

En el noveno capítulo, *Nietzsche or Aristotle?*, MacIntyre reconoce que su teoría sobre la omnipresencia weberiana en el mundo es difícil de defender y de desenmascarar. Y, al usar estos términos, aclara que se remitirá a la noción de ideología desarrollada por Marx puesto que, en primer lugar, los marxistas se mueven y organizan para el poder, y el poder lo ejercen como weberianos, aunque sigan siendo marxistas retóricamente. En segundo lugar, MacIntyre considera que la ideología, como la entiende Marx, es una variante más de ciencia social que acaba de criticar y sostiene que *muchos de sus epígonos no pasan de ser síntomas disfrazados de diagnóstico*.¹⁷⁰

En este preciso capítulo, el escocés plantea la dificultad de definir el término *tabú* de la polinesia para los antropólogos, y se imagina los probables intentos fallidos de comprender esta noción si cayera en manos de los filósofos analíticos. Algunos alegarían que *tabú* es el nombre de una propiedad no natural. Otros afirmarían que decir ‘esto es tabú’ es equivalente a sostener ‘yo desapruero esto y tú también lo desaprobarás. Y un tercer grupo argumentaría que la forma gramatical ‘esto es tabú’ implica un imperativo universalizable. Como se puede observar, las tres opciones de explicación propias de la filosofía analítica se estancan en el nivel lingüístico y no llegan a proporcionar una explicación causal, que es lo propiamente filosófico.

Como solución a esta deficiencia, MacIntyre propone el abordaje histórico para comprender cabalmente el desarrollo de los conceptos relativos a la Moral. En efecto, nuestro Autor manifiesta que cualquier teoría que haga referencia al tabú sin reparar

¹⁷⁰ TLV. p. 142.

en su historia será necesariamente ininteligible. Por estos motivos, este ejemplo refleja la insuficiencia de las teorías analíticas para definir las nociones morales.

MacIntyre se muestra de acuerdo con Nietzsche en su crítica a la moral moderna, a la que fulmina en sólo cinco aforismos de *La Gaya Ciencia*. Sin embargo, aunque la crítica nietzscheana sea acertada, la solución que plantea para una nueva moral es, a juicio de MacIntyre, superficial. Una vez deslegitimada la racionalidad, Nietzsche propone que los valores morales se fundamenten en la voluntad de poder, ya que el sujeto trascendental autónomo sería una ficción. En consecuencia, el irracionalismo que profesa Nietzsche es inmanente a las formas gerenciales que el pensador escocés tanto critica. En esta instancia, MacIntyre se cuestiona entre las dos posibles vías de escape: la premoderna o la posmoderna, y decide inclinarse por los desarrollos de Aristóteles como la base sobre la cual restaurar, ordenar y hacer inteligible, nuevamente, la teoría moral.

Hacia el final de este capítulo empieza a proyectar la idea de tradición de investigación racional que había anticipado en *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* y que desarrollará más adelante en *Whose Justice? Which Rationality?* y en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.

Una vez definida su opción epistemológica, el escocés procede a narrar la historia de la noción de virtud desde su surgimiento en las sociedades heroicas del mundo helénico.

4.4.2. Arquetipos premodernos y excelencia

En el décimo capítulo, *The Virtues in Heroic Societies*, MacIntyre hace referencia a las narraciones de las sociedades heroicas, a los poemas épicos fundantes de las diversas culturas. En las culturas griega, medieval o renacentista contar historias era el medio para educar. De esta manera, en los poemas homéricos, por ejemplo, se encontraban todos los conocimientos básicos que un griego debía tener. En consecuencia, estos relatos no se limitaban a ser una mera ficción literaria, sino que generaban memoria histórica, proporcionaban el trasfondo moral del debate contemporáneo a las sociedades heroicas y mostraban una moralidad pasada que se

podía contrastar con el presente. En las sociedades heroicas, el hombre era sus acciones, y estas acciones permitían juzgarlo en sus virtudes o vicios. El ejercicio de las virtudes que MacIntyre enumera, a saber, la fortaleza, el valor, la astucia, depende también de una serie de elementos condicionantes: las pasiones, el destino, la amistad, la estirpe.

Otra característica importante de estos relatos es la enseñanza que contenían en materia de roles sociales dado que, de la posición de la persona en la sociedad, dependía no sólo cómo se juzgarían sus acciones, sino también su *identidad*. En las sociedades heroicas resulta imposible separar la moralidad de la estructura social, mientras que el ‘yo’ moderno se caracteriza por el distanciamiento de todo punto de vista subjetivo en pos de una pretendida objetividad. El escocés señala que, como fruto del yo emotivista moderno, cuando Nietzsche intenta rescatar el ideal de autoafirmación aristocrática retratado por Homero, fracasa rotundamente. Esto se debería a que el individualismo nietzscheano sería incapaz de considerar al héroe en su contexto social, por lo que crearía una ficción nihilista estéril. *Nietzsche reemplaza las ficciones del individualismo de la Ilustración que tanto despreciaba, por un conjunto de ficciones individualistas de su cosecha.*¹⁷¹ Trascender el pasado, como plantea el filósofo alemán, no es posible puesto que estas historias fundan nuestra cultura, son una parte constitutiva de nosotros.

Frente a esta distinción, MacIntyre señala que podemos aprender del realismo consumado, que es la epistemología implícita en las sociedades heroicas, y de dos ideas que le siguen: la moral está siempre vinculada con lo socialmente singular y local; las sociedades heroicas son el primer eslabón de la tradición que heredamos y en la cual podemos ejercer las virtudes, como parte de esa sucesión.

Así como en el capítulo anterior anticipa el problema de la tradición, en este hace referencia a la forma de la vida humana como una cierta clase de historia. En punto MacIntyre comienza a esbozar su hipótesis narrativista en un nivel antropológico al relacionar la representación de la vida humana con las narraciones. Y este es un punto neurálgico de nuestra investigación ya que constituye su propio objeto: el considerar que las narraciones son la forma por antonomasia para representar la acción y, consecuentemente, la vida humana.

¹⁷¹ TLV. p. 165.

En el undécimo capítulo, *The Virtues at Athens*, establece una comparación entre las virtudes homéricas y las de la Atenas del siglo V a. C. Mientras que las primeras son entendidas en el marco de una comunidad formada por parientes y amigos, las segundas se dan en un contexto más amplio debido a la aparición de las ciudades-Estado. A partir del siglo V no se entenderá por virtuoso a un hombre por cómo desempeñe su rol social sino, más bien, un buen hombre va a ser equivalente a buen ciudadano en el marco de la democracia. Tampoco allí se distingue el hombre universal del hombre ateniense.

Y entre las visiones de virtud atenienses se pueden reconocer cuatro con claridad: la de los sofistas, la de Platón, la de Aristóteles y la de Sófocles. Para los sofistas, las virtudes son relativas a cada ciudad y a este relativismo se oponía Sócrates. Para Platón y para Aristóteles, la presencia de una virtud implica el ejercicio de todas, hay una unidad de vida virtuosa. En Sófocles, en cambio, encontramos el conflicto entre el orden cósmico, la autoridad, las pretensiones de verdad y las percepciones particulares de sus actores. El segundo aspecto de la comprensión sofoclea de las virtudes, y el más importante para nuestra investigación, es entender la vida humana de una forma narrativa. MacIntyre sostiene que Sófocles retrata la vida como una narrativa dramática porque la ve de esa manera, y esa representación se configurará según qué se entienda por daño, peligro, vicio, virtud, éxito, fracaso, etc. Las virtudes y los vicios son los que determinan el desarrollo o no desarrollo del personaje por lo que, según el filósofo escocés, existe un **vínculo interno entre virtud y orden narrativo de la vida**.¹⁷² Este es un presupuesto que está en la cultura heroica y en la ateniense, que dieron resultados distintos. En definitiva, los conceptos de lo que está bien y de lo que está mal determinan, según nuestro Autor, el tipo de narrativa que una cultura puede producir, narrativa que refleja, en sí misma, la vida humana. En el caso de Sófocles, se da en la forma de la tragedia, en el caso de Platón, de poema dramático, en el caso de los weberianos, la vida tiene la forma que decidimos darle en nuestras fantasías estéticas. Ese vínculo interno entre virtud y orden narrativo de la vida es lo que intentaremos estudiar en profundidad en este capítulo puesto que para MacIntyre la vida pareciera tener la necesidad de un orden para ser virtuosa.

¹⁷² TLV p. 183.

En el principio del capítulo número 12 titulado, *Las virtudes según Aristóteles*, MacIntyre explica la relación del pensamiento aristotélico con la noción de *tradicición* de la que venía hablando desde 1977 en el ya mencionado artículo *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*. El escocés explica que la noción de tradición es ajena a Aristóteles dado que el Estagirita consideraba que su obra contenía todos los aciertos de los pensadores anteriores y que todo lo pasado era descartable.

Por el contrario, MacIntyre entiende que el presente debe ser inteligible como comentario y respuesta al pasado, que lo corrija y enmiende, pero siempre quedando abierto a la posibilidad de ser mejorado e, incluso, superado. Esta noción de tradición de investigación racional es una de las notas más originales del narrativismo macintyreano, y consiste en una serie histórica de teorías o creencias morales, cada una justificable en tanto que pertenece a la serie. Esta tradición, si progresa, tiene valor acumulativo, pero también puede degenerar. En este sentido, MacIntyre considera que Aristóteles consolida la tradición clásica al racionalizar la moralidad, tradición que se funda en la interpretación de la *Ética a Nicómaco*.

El filósofo escocés recalca de dicha obra la dimensión sociológica o *política* de la Filosofía, la importancia del concepto de *naturaleza*, y la centralidad del *telos*, es decir del bien como causa final de la vida humana. También hace referencia a la *eudamonia* o felicidad, que se logra en y por el ejercicio de las virtudes, entendidas como hábitos buenos. Las virtudes, por otra parte, lo que hacen es educar la inclinación natural que tiene el hombre hacia el bien, de modo que el agente *sienta* atracción por lo bueno y lo mejor. Además, actuar conforme a la virtud también implica juzgar rectamente, que se traduce en que haya unidad de lo que se siente y de lo que se piensa. La tendencia a hacer lo bueno, de la mejor manera, en lugar y momento adecuados, resulta natural. MacIntyre señala que el escaso tratamiento de los temas de las leyes y las normas en el corpus aristotélico le puede llamar la atención al lector moderno. Es que no se trata de una deontología sino, por el contrario, se supone que el hombre tiende naturalmente al bien como resultado de una buena educación que le permita racionalizar sus deseos. Cuando el agente elige el bien porque entiende que es lo bueno y lo mejor para él, y lo desea, entonces actúa de una manera virtuosa. Así, para actuar virtuosamente el hombre necesita formar parte de una comunidad política, con un proyecto común. Las leyes son relativas a cada comunidad, y actuar contra la ley significa actuar contra el

éxito del proyecto comunitario. Según Aristóteles, el Derecho y la Moral no están separados como en la Modernidad.

En el siguiente apartado, hace evidente, en un caso judicial concreto, cómo la noción de justicia de John Rawls según la cual *las desigualdades sociales y económicas deben resolverse de modo que se produzca el mayor beneficio para los desfavorecidos*¹⁷³ no es adecuada para resolverlo. Tampoco lo es la concepción de lo justo de Robert Nozick que afirma que *las posesiones de una persona son justas si su propiedad viene avalada por la justicia de su adquisición y transferencia*.¹⁷⁴

Lo que sí resulta adecuado es el planteamiento aristotélico *kata ton orthon logon*, es decir, decidir según la recta razón, poniendo en ejercicio la virtud intelectual de la *phronesis*, la virtud dianoética que regula todas las virtudes éticas. Las primeras se aprenden por la enseñanza, las segundas, por el hábito, pero tiene que haber una unidad de los dos tipos para que la persona sea virtuosa. Para Aristóteles, el virtuoso no es el que simplemente obedece reglas, como lo es para los modernos, porque el obediente puede ser también tonto. Ser virtuoso significa ser inteligente, ejercitar la inteligencia teórica y la inteligencia práctica—cuyo resultado es la excelencia de carácter—, que no pueden estar separadas.

Ahora bien, MacIntyre nota que Aristóteles cala profundo en el tema de las virtudes, pero no define los criterios con los que juzgar la bondad, sino que se trataría de criterios compartidos por una comunidad específica: la *polis*. Lo que caracteriza este tipo de grupo humano es la comunión de pensamiento en lo que concierne al bien y a las virtudes, por los que todos contribuyen con su buen obrar al fin último del grupo: el bien común. la virtud de la *amistad* une a sus miembros. Es entendida como condición de posibilidad para la constitución de una comunidad. Se supone que diversos círculos de amigos tenían como proyecto común, en la Atenas en que vivió Aristóteles, el crear y sostener la vida de la polis. Esto en la Modernidad individualista resulta impensable y sólo podemos encontrar comunidades tales como escuelas, hospitales, clubes, pero no comunidades que se propongan sostener la vida de la ciudad como un todo, la vida del hombre en cuanto hombre. Y más que el afecto, la amistad debe implicar una idea del bien común y su persecución. Se trata de un tipo de relación política y social,

¹⁷³ TLV p. 193

¹⁷⁴ TLV p. 193.

además de la unión afectuosa. Así, la forma de amistad más perfecta es aquella en la que ambas partes se preocupan por igual de los bienes de los dos.

Según MacIntyre, el *polites* aristotélico es a la vez súbdito y soberano político, ya que el grupo selecto de ciudadanos que cumple con los requisitos de ser varones, libres y ricos o de origen noble, se autolegisla. Este es el modelo de hombre que puede ejercer la totalidad de las virtudes, cuya máxima actividad, la sabiduría, propia del *eudaimon*, es la contemplación de las verdades eternas. Cabe señalar, además, que el Estagirita entiende por *episteme* el conocimiento de naturalezas esenciales captado por medio de verdades universales y necesarias, lógicamente derivables de ciertos primeros principios.¹⁷⁵ Y esta *episteme* es el concepto de Ciencia clásica que se opone a la noción de Ciencia moderna que mencionamos anteriormente.

Finalmente, MacIntyre señala los cuatro elementos del silogismo práctico aristotélico. En primer lugar, están implícitos los deseos y metas del agente, están supuestos en el razonamiento y lo contextualizan. En segundo lugar, en la premisa mayor hay una aserción acerca de la bondad o necesidad de alguien para hacer u obtener tal cosa. En tercer lugar, por la premisa menor, mediante un juicio de percepción, el agente afirma que esta es la ocasión que cumple con los requisitos para hacer tal cosa. Por último, la conclusión es la acción. Sobre el procedimiento y estructura de la acción ampliaremos más adelante, a los fines de comprender la relación entre tal estructura y la narratividad.

Una vez hechas estas precisiones, MacIntyre está en condiciones de delimitar el terreno de la ética: la educación de las pasiones para la búsqueda y comprensión del *telos* por parte de la actividad teórica, y la concreción del razonamiento práctico en la acción que se debe hacer en el lugar y el tiempo correctos.

Al concluir, nuestro Autor plantea tres cuestiones que le resultan problemáticas en el intento de retomar el legado aristotélico en el siglo XX. En primer lugar, considera que la biología metafísica del Estagirita es un obstáculo, y que no se debe adherir a ella aunque, como ya aclaramos, años después, abandonaría esta posición. En segundo lugar, se pregunta si es posible practicar las virtudes fuera del contexto de la ciudad-Estado griega, inmersos en el mundo liberal. Por último, plantea la dificultad de que exista una verdadera unidad entre el fuero individual y el común sentir de la

¹⁷⁵ TLV, p. 201.

comunidad, la unidad de la vida virtuosa y de la búsqueda del bien común de forma mancomunada.

En el capítulo trece, titulado *Medieval Aspects and Occasions*, MacIntyre aclara que la tradición de las virtudes, de la que nos está contando la historia, no es una mera repetición de las tesis aristotélicas, sino que se fue configurando de diversas formas a lo largo del tiempo. Los seguidores medievales de Aristóteles, San Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás de Aquino, sin contar los árabes, intentaron educar y civilizar la naturaleza humana en un contexto bastante singular, en el que había múltiples conflictos entre ideales y modos de vida. En el mundo medieval no sólo convivieron los tres credos, a saber, cristiano, judío y musulmán, sino que además el cristianismo realizó una fusión entre los poemas épicos de las llamadas sociedades heroicas. El filósofo escocés nos cuenta que los relatos germanos, anglosajones, escandinavos, irlandeses y galeses fueron cristianizados, y el guerrero pagano se convirtió fácilmente en el caballero medieval. Esta dualidad dio lugar a la continuidad del desarrollo de la Ética de las virtudes.

En la época de la Alta Escolástica, siendo ya la Baja Edad Media, los autores del siglo XII se preguntaron cómo conjugar las cuatro virtudes cardinales con las tres teologales. Entre dichas indagaciones, un ejemplo es Abelardo, que desarrolla las virtudes cardinales desde Cicerón, muy cercano al estoicismo. El estoicismo surgió luego de que la vida de la ciudad-Estado griega fue extinguiéndose, con el reino macedonio primero, y con el Imperio Romano después. Por esta causa sus miembros comenzaron a velar sólo por sus bienes individuales. En consecuencia, se rompió el vínculo entre ley y virtud. Para los estoicos el individuo es considerado un ciudadano del mundo, y la virtud es un valor que se posee de manera absoluta, o se es despreciable, y esa posesión no implica ni pretende el gozo ni la felicidad, sino simplemente la perfección de la voluntad, abandonando cualquier noción de *telos*. El estoico hace lo que está bien por sí mismo, en consonancia con el orden cósmico. Esta voluntad perfecta está desligada de todo condicionante local o temporal, lo que sienta un precedente para las teorías morales europeas posteriores que van a focalizarse en la ley para desplazar el concepto de virtud.

Cabe señalar, además, que prestigiosos pensadores medievales conocieron las virtudes principales, denominadas *cardinales* por San Ambrosio, desde los desarrollos de Cicerón. Y no sólo San Ambrosio, sino también San Agustín, Pedro Lombardo, San

Alberto Magno, Felipe el Canciller y Santo Tomás de Aquino tuvieron influencia del Orador romano.¹⁷⁶ Luego de afirmar que la tendencia estoica de acentuar la moral en la ley, al mismo tiempo que desplaza la virtud, es una constante en la historia de la Ética occidental, pasa a hacer una serie de consideraciones sobre la narratividad.

MacIntyre profundiza, en continuidad con ideas expresadas en el capítulo anterior, en el vínculo interno entre virtud y narrativa al afirmar: *Cada visión particular de las virtudes está vinculada con alguna noción particular de la estructura o estructuras narrativas de la vida humana.*¹⁷⁷ Y se remite al ejemplo del tema de la narrativa medieval, es decir, el *homo viator* en busca de una ocasión de redimirse, y a las virtudes que son los hábitos que le permiten vencer el mal y llegar al cielo. Nuestro Autor afirma que los medievales, por tener como referencia las Sagradas Escrituras, tenían un sentido lineal de lo histórico. Aunque su teoría de la Historia permanecía un tanto inmadura todavía, tenían un aprecio mayor que el de Aristóteles por la historia. Además, por contar con la Revelación, los cristianos añadieron al catálogo de las virtudes la paciencia, la humildad, la pureza, entre otras, que el Estagirita o las consideró como vicios, o no las consideró en absoluto. También, mientras que para Aristóteles ser víctima de la mala fortuna, ya sea por un revés del destino o por desgracias físicas, es un motivo para no alcanzar la *eudaimonia*, para la moral cristiana esas debilidades son justamente ocasión de redención por medio de la gracia.

MacIntyre retrata el mundo medieval como una conjunción de elementos diversos que pugnan entre sí y que los intelectuales medievales trataban de integrar en una totalidad, a saber, los valores de las sociedades heroicas, el monoteísmo, el régimen feudal, el aristotelismo y la Revelación. Y este carácter en cierta forma caótico es, a juicio del escocés, un auténtico avance teórico y práctico de la teoría moral clásica, cuya historia nos está narrando.

Para concluir esta sección, podemos afirmar que MacIntyre ha elegido la teoría moral aristotélica por considerarla como la única capaz de superar la crisis ya mencionada. A la luz de los desarrollos del Estagirita, comenzó a narrar la historia del concepto de virtud desde su surgimiento en la Grecia Antigua hasta el Medioevo. Esta narración se

¹⁷⁶ Cfr. ALBERTO MAGNO. *Las virtudes cardinales: In Sent. III, D. 33*. Apeiron Ediciones, Madrid, 2018. Edición bilingüe, introducción, traducción y notas por María Agustina Juri y Fernando Martín De Blassi. p. 34 y ss.

¹⁷⁷ TLV. p. 218.

ha caracterizado por incluir contextualizaciones completas, sin las cuales la teoría moral no podría comprenderse cabalmente. En esta característica, de la que adolece la Ética moderna, también radica el narrativismo de MacIntyre que nos ocupa. Después de haber hecho un diagnóstico de la crisis epistemológica actual, de explicar sus causas en la Edad Moderna y de optar por el *revival* de la teoría moral aristotélica, MacIntyre se propone desarrollar su propia teoría de la virtud.

5. AFTER VIRTUE: NARRATIVIDAD Y ACCIÓN HUMANA

5. 1. Presentación

En el presente apartado nos detendremos, especialmente, en los capítulos catorce y quince de *After Virtue*, en los que MacIntyre formula el desarrollo lógico del concepto de virtud, del que la *unidad narrativa de la vida humana* es la segunda de tres fases. Así, en el marco de esta fase en la que la narratividad tiene un papel fundamental, ahondaremos en las nociones de bien, tiempo, memoria, acción humana, trama, narración, identidad, historia y tradición, con el fin de descubrir las razones por las que MacIntyre afirma que existe un vínculo interno entre virtud y orden narrativo de la vida humana. La pregunta que intentamos responder en este apartado es: ¿por qué las acciones humanas, según MacIntyre, son inteligibles sólo a través de narrativas?

En los capítulos dieciséis y diecisiete reanuda la narración de la historia de la virtud desde la Modernidad hasta nuestros días para, posteriormente, proponer en el capítulo dieciocho una forma concreta de aplicar lo que ha desarrollado teóricamente. Por último, el epílogo a la segunda edición, presentado como el capítulo diecinueve, contiene aclaraciones y respuestas a objeciones surgidas después de la primera edición de *After Virtue*.

5. 2. Desarrollo lógico del concepto de virtud

Los siguientes dos capítulos de *After Virtue* se podrían considerar como un bloque en el que MacIntyre explica el concepto de virtud en las tres fases de su desarrollo lógico: *práctica, orden narrativo de la vida humana y tradición moral*. Esto nos interesa para pensar la narratividad desde un nivel antropológico y desde la teoría de la acción. Como ya anticipamos, nuestro Autor se sirve de la narratividad también para contar la historia de la ética con fines epistemológicos, pero este tema lo desarrollaremos en profundidad en la siguiente sección.

En este apartado calaremos profundamente en el vínculo interno, que MacIntyre postula en el capítulo 11 y que repite en el 13¹⁷⁸, entre su *creencia* en cierto tipo de virtudes y su *creencia* en que la vida humana muestra cierto orden narrativo. La narratividad parece ser algo más cercano al concepto de virtud de lo que pensaríamos comúnmente, y nos puede ayudar a nivel personal, a nivel social y a nivel epistemológico para abordar la virtud de manera acabada. Esta profundización la haremos al mismo tiempo que describimos los capítulos 14 y 15 de *Tras la virtud*.

En el capítulo 14 titulado *The Nature of the Virtues*, nuestro Autor se cuestiona cuáles son las constantes que se pueden reconocer en el fenómeno de la virtud para poder definirla, ya que hay diversas maneras de entenderla. Resulta necesario afrontar la problemática de manera rigurosa para alcanzar el mayor grado de abstracción posible, al mismo tiempo que se puedan unificar dichas constantes. Por este motivo, MacIntyre emprende un recorrido histórico de la noción de virtud para alcanzar esa unidad que está buscando y la encuentra, justamente, en esa misma historia. La narración de la historia de la virtud es lo que le da unidad a este concepto. En dicha historia se pueden reconocer tres maneras de entenderla: ya sea como Homero o la tradición de las sociedades heroicas, ya sea al modo de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, protagonistas de la tradición clásica, o bien de una manera moderna, al estilo de Benjamin Franklin, Adam Smith, Hume, entre otros. Así, podríamos hacer un cuadro comparativo de las tres concepciones fundamentales de virtud, como resultado de su estudio histórico.

¹⁷⁸ TLV, pp.183 y 218.

VIRTUD	HOMERO	ARISTÓTELES/SANTO TOMÁS	B. FRANKLIN ADAM SMITH D. HUME
Definición	Cualidad que permite realizar el bien definido por el rol social.	Cualidad para alcanzar el <i>telos</i> natural o sobrenatural.	Cualidad útil para alcanzar el éxito y la prosperidad.
Paradigma antropológico	Guerrero/El yo heroico no aspira a la universalidad	Caballero ateniense/ Santo	Individuo/Yo emotivista (institución moderna y artificial)
Fin	Fama y gloria eterna	<i>Eudaimonia</i> /Vida buena	Máxima utilidad en función de las pasiones
Tradicición	De las Sociedades Heroicas	Clásica	Utilitarismo
Ejemplos de virtudes	Valentía, prudencia, amistad, <i>themis</i> , fuerza física, inteligencia, gloria, astucia.	Magnanimidad, munificencia, justicia, valor, amistad, prudencia, templanza, justicia/Fe, esperanza, caridad, humildad, constancia, amabilidad, veracidad, virtud de saber reconocer a qué tradición se pertenece.	Pulcritud, laboriosidad, silencio, castidad, <i>pleonexia</i> . (cambian de significado al perder el <i>telos</i>)
Contexto de la acción	La vida es una cierta clase de historia. Lo moral está siempre vinculado con <i>lo socialmente singular y local</i> , con los miembros de esa comunidad específica. Es la primera de las tradiciones heredadas.	Comunidad política en el sentido aristotélico y medieval. Historia ateniense o historia del <i>homo viator</i> . Formas tradicionales de actuar, heredadas.	Se considera la acción de manera universal, ahistórica, sin contexto ni circunstancias particulares. Esta es una idea heredada del estoicismo.

5. 2. 1. Primera fase del desarrollo lógico de la noción de virtud: el concepto de práctica

a. *Práctica y cultura*

Resulta preciso señalar que, si bien existen estas tres formas diversas de concebir la virtud expresadas en el cuadro más arriba e, incluso, muchas más, la unidad del concepto radica—según MacIntyre— en la narración de su historia, debido a que las tres tienen su causa final propia, lo que posibilita la narración.

Para nuestro Autor, la auténtica noción de virtud pertenece a la tradición aristotélica y, para demostrarlo, postula tres momentos del desarrollo lógico de la virtud: *la noción de práctica, el orden narrativo de la vida humana y la tradición moral*. Consideramos que estos tres componentes son parte de la contextualización de la acción humana buena, entendida en un sentido realista. A continuación, explica con detalle en qué consiste cada uno de los tres momentos.

Por práctica, MacIntyre entiende:

*cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente.*¹⁷⁹

Ejemplos de práctica pueden ser el fútbol, el ajedrez, la arquitectura, la investigación científica, las bellas artes, la política (en el sentido aristotélico de creación y mantenimiento de comunidades humanas), etc. El sentido en que MacIntyre entiende este concepto, podríamos relacionarlo con la noción de cultura, ya que entendemos por tal las producciones del espíritu humano, realizadas individual y colectivamente.

¹⁷⁹ TLV, p. 233.

Adherimos a la noción de cultura formulada por la tradición clásica, basada en la naturaleza teleológica del ser humano, es decir, consideramos al hombre como una unidad de cuerpo y alma racional, esta última con dos potencias fundamentales: la inteligencia y la voluntad. Ambas potencias tienen como finalidad la plenitud mediante la consecución de la verdad y del bien respectivamente, valores a los que la libertad debe subordinarse para ejercerse de forma adecuada. De esta manera, el ser humano que actúa según su naturaleza esencial logra la plenitud y quien ejerce el libertinaje haciendo lo que le viene en gana, destruye su propia libertad, atenta contra su propio ser.¹⁸⁰

Mientras que para la concepción clásica la noción de *telos* es intrínseca al hombre por ser determinante de su naturaleza esencial como causa final, el racionalismo moderno entiende dicha noción como una imposición externa que le impide al individuo ser libre y espontáneo. De esta manera, se genera la triste división entre naturaleza y libertad y, en consecuencia, entre naturaleza y cultura. En Kant encontramos los fundamentos de esta nueva antropología que ostenta una teleología muy diversa de la tradicional. En vez de concebir al hombre como un animal que tiene logos, la finalidad radica en lo que el alemán denominó la teleología de la razón, no procedente de la naturaleza humana, sino de la sola razón que se dicta a sí misma sus propias leyes de forma autónoma. Así, el espíritu moderno no obedecería a la naturaleza, sino que la dominaría, le impondría sus propias leyes, mediante el ejercicio de su autonomía.¹⁸¹

Para abordar la noción de cultura desde una perspectiva realista, resultan aprovechables los aportes de Leonardo Polo, quien concibe el lenguaje y la cultura como una continuación de la naturaleza. El español afirma que, por tratarse el lenguaje de una convención, con él se forjan símbolos, y con éstos se construye el mundo: *El hombre está en este mundo cultivándolo; al cultivarlo añade, continúa el mundo, y así aparece algo nuevo, no precontenido. Eso es la cultura y lo simbólico; ahí es donde el hombre habita.*¹⁸²

Ahora bien, para que este carácter de convencional no se convierta en arbitrario, es necesario que este mundo esté sujeto al orden de la naturaleza. En las enunciaciones podemos percibirlo fácilmente: sería incorrecto decir ‘la virtud tras’ en vez de ‘tras la virtud’, y lo mismo sucede con las narraciones. Si afirmamos que un hombre primero

¹⁸⁰ Cfr. GARCÍA CUADRADO, Miguel Ángel. *Antropología filosófica*. EUNSA, Pamplona, 2008. p.193.

¹⁸¹ *Ídem*, p. 194.

¹⁸² POLO, Leonardo. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. RIALP, Madrid, 2007. p. 167.

se graduó de ingeniero, que luego murió y después nació, caemos en una inconsistencia lógica. Se yerra de esta manera al no respetar el orden natural, y la negación de este orden comienza con la Modernidad. Cabe señalar, además, que la condición de posibilidad de realizar la *continuatio naturae* radica en la dimensión espiritual del hombre, que puede añadir a lo natural lo ya dado. Para continuar la naturaleza, el hombre cultiva, se ocupa de su espíritu, de donde viene el verbo *colere* del que deriva la voz ‘cultura’. Al exceder lo natural, es decir, lo biológico, el hombre crea mundo a partir del cultivo y de la proyección de su espíritu. Por otra parte, si bien Polo adhiere a la denominación moderna de cultura objetiva, niega que exista la cultura subjetiva, es decir en el *Bildung* como tal, ya que—según él— no habría cultura sin obra externa. Para Polo, este mundo tiene carácter ficcional, no en el sentido peyorativo, sino que se refiere a que es un mundo producido por el hombre y, por este aspecto, lo considera ‘pálidamente real’. Es que—afirma—el hombre no está creando un ser propiamente, sino un *quasi-ser*. Como consecuencia, el español señala cierta relatividad entre las culturas, pero no un relativismo absoluto. Así, la relatividad cultural no comportaría relativismo moral, ya que habría—aclara— instituciones culturales que son éticamente condenables, como los sacrificios humanos, por ejemplo. Para que la cultura sea *continuatio naturae* verdaderamente, su uso y producción no deben pervertir la naturaleza, ya que esto implicaría actuar en contra de la ley natural. Es aquí donde interviene la ética para juzgar la relación entre las acciones humanas, la cultura y las virtudes, ya que la acción cultural debe estar al servicio de la dignidad humana; *si el hombre es productor de cultura, es incoherente que la cultura vaya contra el hombre*.¹⁸³ Y remata Polo:

*En la medida en que la gente sea más virtuosa, la cultura tendrá más enjundia; si las virtudes consisten en un aumento de la tendencia humana, con ellas la continuatio naturae será más intensa. Aunque en algunos casos se produzcan ciertas vacilaciones, la disciplina moral es necesaria para llevar a cabo una cultura tecnológica de gran nivel. No es un fruto espontáneo. Los pueblos perezosos que no saben organizarse, los que no respetan la colaboración, los egoístas, no son capaces de acometer obras de alto nivel formal.*¹⁸⁴

¹⁸³ *Ídem*, p. 182.

¹⁸⁴ *Ídem*.

Nos atreveríamos a afirmar que las prácticas, entendidas al modo de MacIntyre, son la condición de posibilidad del sostenimiento de la cultura, en el sentido de que se trata del ejercicio de las virtudes gracias a las cuales ésta se genera. Como afirma Polo, sin virtudes no puede haber cultura. Sin embargo, la pseudocultura hegemónica actual pareciera ir en contra del ejercicio de las virtudes, intentando fomentar todo lo opuesto. Es por eso que, ante la ostensible decadencia contemporánea, MacIntyre en su último libro nos invita a vivir *contraculturalmente*, por lo que consideramos oportuno citarlo aquí:

*Las estructuras políticas de los Estados Modernos, que excluyen a la mayoría de la participación en una deliberación informada y de amplio espectro sobre temas que son de crucial importancia para sus vidas, dificultan a menudo, cuando no imposibilitan, que se obtengan los bienes de la comunidad local. La influencia de la Moral en el razonamiento normativo y evaluativo dificulta con frecuencia y a veces imposibilita que los planteamientos basados en la virtud sean entendidos, no digamos asumidos, en nuestras vidas en común. De modo que la misma cultura que entretiene y distrae suele dificultar y a veces imposibilita el desarrollo de aquellas capacidades imaginativas que son importantísimas para vivir una vida sustentada en la virtud. De ahí que tengamos que vivir contraculturalmente, de igual modo que tenemos que aprender a actuar como antagonistas económicos, políticos y morales del orden dominante.*¹⁸⁵

Otro elemento importante a tener en cuenta en relación con las prácticas son las reglas que la rigen. Contra cualquier actitud subjetivista y emotivista, los participantes de las prácticas deben cumplir con las normativas propias de la práctica para realizarla correctamente. Esto significa que los participantes tienen que acatar la autoridad de los modelos de excelencia de la práctica, que son resultado de una tradición, de una historia de la práctica. En este sentido, la relación con el pasado es un prerequisite para ejercer las virtudes que son fuente de los bienes internos a la práctica. Es a partir

¹⁸⁵ MACINTYRE, Alasdair. *Ética en los conflictos de la modernidad: sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. RIALP, Madrid, 2017, p. 399.

de la relevancia que tiene la historia tanto para las prácticas como para las acciones humanas en general, que MacIntyre propone su narrativismo.

b. Bienes internos, bienes externos y bien común

Resulta preciso señalar, además, la importancia de la noción de bien en relación con las prácticas. De éstas, según MacIntyre, se pueden obtener bienes internos y bienes externos. Esta clasificación es muy similar a la distinción clásica entre bienes comunes y bienes privados. Mientras los bienes externos a la práctica son contingentes y se pueden lograr fuera de ella también, los bienes internos se obtienen sólo participando de la práctica. Ejemplos de bienes externos son: prestigio, rango social, dinero, fama y, si se logran, son siempre propiedad y posesión del individuo. Otra característica de éstos es que cuantos más bienes externos tenga alguien, menos hay para los demás; son escasos y se ganan por competencia. La tradición clásica los entiende como bienes materiales y privados de comunicabilidad, a diferencia de los bienes comunes. En este sentido, MacIntyre afirma:

Con mucha frecuencia la praxis es valorada primordialmente –o, incluso, de modo exclusivo– por los bienes externos adheridos a ella o por el éxito que conlleva. Así, por ejemplo, puede haber quienes valoren la agricultura exclusivamente como un medio de hacer dinero. De modo semejante, el arte puede ser estimado porque proporciona reputación y rango. Ahora bien, en la medida en que la praxis es valorada por los bienes externos que proporciona, no por los inmanentes a ella, tiende a corromperse.¹⁸⁶

Los bienes internos, por otra parte, sólo pueden producirse, identificarse y reconocerse practicando la actividad en cuestión. Son bienes internos las excelencias y el bien que

¹⁸⁶ YEPES STORK, Ricardo. *Después de Tras la virtud, Entrevista con Alasdair MacIntyre*. Revista Atlántida, nº 1, vol. 4. 1990. Traducción de José Luis del Barco. p. 86.

se alcanzan al dominar, por ejemplo, las bellas artes como la pintura, la música, la escultura, o en la práctica de la investigación científica, la política, un deporte, etc. Estos bienes se obtienen por competencia de méritos y de ellos se nutre toda la comunidad que practica y participa, no son sólo posesión del individuo. En este contexto, MacIntyre define la **virtud** como:

*una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a la práctica y cuya carencia nos impide efectivamente lograr cualquiera de tales bienes.*¹⁸⁷

Ya en el prólogo a la tercera edición de *After Virtue*—como señalamos al comienzo de esta sección— MacIntyre afirmó que, aunque en 1981 cuando publicó dicha obra no adhería a la metafísica aristotélica, presuponía una noción de bien muy cercana a la que el Aquinate desarrolla en la *questio* 5 de la *Prima Pars* de la Suma Teológica. Es a propósito de esta afirmación que decidimos profundizar en el concepto de bien común tomista a los fines de comprender mejor al pensador escocés. En la mencionada *quaestio*, Santo Tomás se ocupa del bien en general y afirma:

*Bien y ser, en la realidad, son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. Y esto es fácil de comprender. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo el Filósofo que bueno es ‘lo que todas las cosas apetecen’. Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto más perfectas, cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado de ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente, el bien y el ser son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga la razón de apetecible, que no tiene el ser.*¹⁸⁸

¹⁸⁷ TLV. 237.

¹⁸⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Biblioteca de autores cristianos. Ed. Bilingüe. Traducción de Francisco Barbado Viejo, O. P. 2014. Tomo uno, I, q. 5 a.1. p. 171.

Podemos extraer, entonces, la definición de bien de la cita precedente: bondad es la actualidad plena, es perfección. Y algo no es bueno porque todos lo apetecen, sino que todos lo apetecen porque es bueno. Además, aunque se establezca esta identificación entre bien y ser por tratarse de trascendentales del ente, el Aquinate aclara que en el orden intelectual, el ser es primero que el bien, ya que es lo que primero concibe el entendimiento. Sin embargo, en el orden causal, al ser le corresponde la causa formal, mientras que el bien tiene razón de fin, es decir, es la causa final, y esta causalidad es la primera de todas o ‘la causa de las causas’.¹⁸⁹

La causa final, es decir, el *telos* de toda la creación es Dios. Y en el caso de las acciones humanas, que son el objeto de estudio de la Ética, están movidas por una serie de fines que se ordenan al fin último. Si consideramos la vida humana en particular, tiene como *telos* la *felicidad* o *bienaventuranza*, entendida como el perfecto aquietamiento del apetito y la actualización plena de la capacidad de amar, que se logra *conociendo y amando a Dios*.¹⁹⁰ Si consideramos el fin último de la vida en comunidad, es decir, de la vida política, éste se denomina *bien común*. Es en razón del fin último que la vida social se ordena, como un todo potestativo, hacia la consecución del *telos*, por medio del ejercicio de las virtudes.

Hemos señalado, entonces, en primer lugar, la causa final de todo lo que existe y el bien común último: Dios. En segundo lugar, el fin último de la vida humana que consiste en conocer a Dios y en el apetito que de este conocimiento se desprende, es decir, el amor, y en esto consiste la bienaventuranza. En tercer lugar, aludimos al fin de la comunidad, que es vivir virtuosamente. Tanto la felicidad del hombre cuanto el logro del bien común que se consiguen en la vida terrena, son bienes imperfectos, que alcanzan su plenitud en la vida eterna. MacIntyre se ocupa concretamente de la felicidad, a la que llama *flourishing* y del logro del bien común político mediante la vida virtuosa, es decir, del reino de los fines en un plano natural.

Cabe señalar que el Aquinate nos enseña que Dios es el máximo bien, que es absoluto porque es perfecto, lo que significa que en él no hay ninguna potencialidad. Pero se predica el bien, además, de manera parcial, de las criaturas que alcanzan algunas perfecciones, ya que mantienen ciertas potencialidades. Así, a éstas se las llama ‘buenas’ secundariamente y por participación; *las criaturas son buenas cuando son*

¹⁸⁹ Cfr. *Ídem*, a. 2, pp. 174-5.

¹⁹⁰ S. Th. 1-2 q.1 a.8. p. 117.

*todo lo que deben ser.*¹⁹¹ En la creación existe el movimiento porque todo lo creado es perfectible y se mueve hacia fines diversos. Pero ¿cómo llega la persona a ser lo que *debe ser*? En el caso de la acción humana, Carlos Cardona explica que la hay de dos tipos:

*Una, que procede del operante y termina en una materia exterior, como quemar y cortar. Y tal operación no puede constituir la felicidad, ya que tal operación no es acto y perfección del agente, sino más bien del paciente...La otra clase de acción es la que permanece en el mismo agente, como sentir, entender y querer, y esta clase de acción es perfección y acto del agente. Por lo que podemos decir que esta perfección segunda del ser es su fin o bien.*¹⁹²

Son estas perfecciones segundas el objeto específico de la filosofía práctica, acciones movidas por la voluntad, apetito que tiende hacia algo bajo la razón de bien, que es su objeto. Ya distinguimos el sumo bien universal de los demás entes, parcialmente buenos, que participan del primero. Y se dice que participan del bien universal porque tienen ciertas perfecciones que de Él reciben, pero no de un modo exclusivo y total. Y en la medida en que algo se ordena más eficazmente a su fin—esto es, en la medida en que más participa de Él—, mejor es.

Cabe señalar, a continuación, a la luz de los desarrollos de Santo Tomás, qué es una comunidad y cómo ésta alcanza el bien común. Cardona sostiene que la comunidad de las criaturas que participan del bien común es un todo indiviso, con pluralidad de efectos, aunque permanece una en número. No se trata de un todo sustancial, sino de una unidad de orden. *El orden de las cosas entre sí es el bien del universo y ninguna parte es perfecta si está separada de su todo.*¹⁹³ El orden es lo mejor que tienen las cosas creadas, y este orden se refleja en el apetito, porque todo lo que se quiere, se quiere en razón del bien común. Sin Dios, la causa primera de la creación, no habría ninguna relación entre los miembros de la comunidad. Esta comunidad, cuando es lo que debe ser, alcanza perfecciones gracias a las que se logra el bien común. Sin la perfección de los seres, no hay perfección del universo. Dios da el ser a las cosas y,

¹⁹¹ CARDONA, Carlos. *La metafísica del bien común*. Rialp, Madrid, 1966. p. 15.

¹⁹² *Ídem*, p. 16.

¹⁹³ *Ídem*, p. 33.

con su sabiduría, les designa el orden a cada una en su grado de ser, que deviene en la conspiración de todos los seres para alcanzar el bien. Es allí donde se logran la belleza, la armonía y la concordia. En la escala ontológica, cada creatura tiene su lugar, este lugar determina su fin propio, y este fin propio se integra en el bien común. En consecuencia, el que persigue el bien común de la multitud, persigue su propio bien, y éste se difunde hacia los demás.¹⁹⁴

Resulta preciso señalar, además, que por ser la racionalidad lo específico del hombre, su bien específico es el bien de su racionalidad. El bien según la razón comprende el bien de las demás potencias del hombre, por tratarse de la potencia superior. Y es a partir de este principio racional que el Aquinate distingue bienes comunes de bienes privados:

*Como quiera que el afecto sigue al conocimiento, cuanto el conocimiento es más universal, tanto el afecto que sigue se refiere a un bien más común; y cuanto el conocimiento es más particular, tanto el afecto que sigue se refiere a un bien más privado; de donde en nosotros la dilección privada (particular) se origina en el conocimiento sensitivo; mientras que la dilección del bien verdaderamente común y universal proviene del conocimiento intelectual.*¹⁹⁵

Queda claro, entonces, que los bienes privados de comunicabilidad se captan debido a la sensualidad y que son menos comunes. Con éstos podemos relacionar los bienes externos a las prácticas que menciona MacIntyre. En cambio, los bienes comunes, que podrían homologarse a los bienes internos que postula el escocés, provienen del conocimiento intelectual y son más universales. Los bienes internos a la práctica, únicamente, se consiguen mediante el ejercicio de las virtudes. En definitiva, la excelencia se obtiene de realizar la perfección que le es propia a cada miembro de la comunidad, no de manera egoísta o individualista, sino en vistas al bien de todos los participantes de la práctica, como afirma MacIntyre:

Puesto que los bienes internos a las prácticas no pueden conseguirse sin el ejercicio de las virtudes, no son bienes buscados por individuos

¹⁹⁴ Cfr. *Ídem*, p. 56.

¹⁹⁵ *Ídem*, p. 63.

*concretos en ocasiones concretas, sino excelencias específicas de aquellos tipos de prácticas, que se logran o no, progresándose hacia ellas o no en función de la manera en que se busquen los fines y metas particulares de cada uno en ocasiones concretas, excelencias cuyo concepto cambia con el tiempo según se transforman nuestras metas.*¹⁹⁶

Finalmente, resulta apropiado hacer una alusión a la naturaleza de la comunidad política. Si un miembro del cuerpo social le hace un mal a alguien, está haciendo un mal a toda la sociedad, ya que la comunidad no es una mera suma de individuos, sino un todo armónico y orgánico en razón del orden al fin último. De la ordenación al fin último, en consecuencia, deriva la unión entre los hombres, que se traduce en amistad. *La amistad política tiene su fundamento en la comunicación en las obras honestas (...) es propio de los amigos tener un mismo querer y no querer.*¹⁹⁷ Mientras que en la Modernidad se disocia el ser un buen hombre del ser un buen ciudadano, esta falsa antinomia no cabe en el pensamiento realista, que funda la unidad en el *telos*.

*El fin de la multitud congregada es vivir virtuosamente. Pues los hombres se congregan para que juntos vivan bien, lo que no puede conseguirse viviendo singularmente cada uno; pero la buena vida es la vida virtuosa, luego la vida virtuosa es el fin de la congregación humana. Pero no es el último fin de la multitud congregada el vivir virtuosamente, sino por medio de la vida virtuosa llegar a la fruición divina.*¹⁹⁸

Podemos percibir, entonces, la suma importancia que tiene la virtud en la vida comunitaria, dado que gracias a ella se logran los bienes internos. Las prácticas, desde la perspectiva macinteryana, son las acciones conjuntas de la comunidad, es decir, el marco en el que las virtudes se ejercitan. Y el ejercicio de las virtudes tiene su sentido en el *telos* de la vida comunitaria, esto es, vivir la buena vida, en vistas a alcanzar el bien común último y universal. En este sentido, afirma MacIntyre:

¹⁹⁶ TLV p. 334.

¹⁹⁷ *Ídem*, p. 84.

¹⁹⁸ *Ídem*.

Tales bienes son comunes porque cada participante reconoce su logro por parte de otros igual que por sí mismo como parte de su propio bien total. También son comunes porque aquello que son los bienes relevantes no depende de cada participante independientemente de los demás; por el contrario, identificamos estos bienes comunes y nuestras metas compartidas sólo en el curso de nuestras transacciones con otros en la familia, el trabajo u otro lugar.

Cada individuo, por lo tanto, tiene una variedad de bienes comunes igual que de bienes individuales, y tenemos que ser capaces de ordenar esos bienes diversos que reconocemos, encontrando un lugar para cada uno en una vida dirigida a lograr el bien total. Así, hay un tipo más de bien que cada uno de nosotros tiene en común con los demás: el de crear y sostener comunidades más grandes dentro de las cuales tales deliberaciones compartidas sobre el bien total de la vida humana puedan tener lugar. En suma, nuestras vidas son estructuradas al preguntar ‘¿Qué queremos nosotros?’, no ‘¿Qué quiero yo?’¹⁹⁹

A los fines de comprender mejor el concepto de práctica, lo hemos relacionado con dos nociones, a nuestro juicio, fundamentales: cultura y bien (como fin) a la luz del realismo filosófico. Las prácticas comunitarias, según MacIntyre, son el espacio donde las virtudes se desarrollan. En tanto y en cuanto sean prácticas virtuosas, generarán bienes, comunes y privados, y reproducirán la cultura.

Hechas las aclaraciones pertinentes acerca de la cultura y del *telos* de la vida humana que MacIntyre supone—aunque no reconoce en una primera instancia— en *Tras la virtud*, continuaremos con la descripción de dicha obra para ahondar en el tema central de la presente investigación: el narrativismo.

¹⁹⁹ *The illusion of self-sufficiency*. Alasdair MacIntyre. En VOORHOEVE, Alex (ed.), *Conversations on Ethics*. Oxford University Press, 2009. pp. 122. Entrevista realizada a MacIntyre por Alex Voorhoeve. La traducción es nuestra.

5. 2. 2. Segunda fase del desarrollo lógico de la noción de virtud: unidad narrativa de la vida humana

a. *La forma narrativa del yo*

Recordemos que, en el capítulo catorce de *After Virtue*, MacIntyre se había propuesto exponer los tres momentos del desarrollo lógico del concepto de virtud, y ya ha tratado la noción de práctica. En el capítulo quince, titulado *The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition*, despliega las otras dos fases lógicas de la virtud: *orden narrativo de la vida humana y tradición moral*.

Todo el desarrollo de *Tras la virtud* pivotea en torno a la noción de *telos*. La causa final es la gran relegada en la Modernidad, periodo podríamos definir sintéticamente como una historia de la negación del *telos* y un esfuerzo frustrado por reemplazarlo. Es en el marco de esta problemática que MacIntyre intenta dar una respuesta acertada, para hacer inteligible la crisis epistemológica evidente; la luz al final del túnel es la causa final.

El escocés expone los dos obstáculos principales que son producto de la negación del *telos* y que impiden la delimitación adecuada del concepto de virtud. En primer lugar, como obstáculo sociológico, indica la *fragmentación de la vida*, reflejada en los antónimos ocio/trabajo, vida privada/vida pública, lo corporativo/lo personal, entre otros. En segundo lugar, señala dos obstáculos filosóficos: *pensar la vida atomísticamente*, como una mera secuencia de acciones y episodios simples e individuales, y la *separación entre el individuo y los papeles que representa*, principalmente a causa del existencialismo de Sartre y de la sociología de Dahrendorf. A partir de ambas dificultades para desarrollar el concepto de virtud, MacIntyre construye su primera gran tesis narrativista: **las acciones humanas son inteligibles sólo a través de narrativas**.²⁰⁰ Si partimos de la base de un yo fragmentado, disociado, ininteligible, sin identidad, es decir, del *yo moderno*, no podemos desarrollar una ética ni epistemológicamente acertada ni cabalmente sana. No es casual que las grandes enfermedades de la edad Contemporánea sean la depresión y los trastornos de la

²⁰⁰ TLV p. 261.

personalidad. El yo moderno no es una unidad, sino un puñado patológico de fragmentos irreconciliables. El yo moderno es antihumano, basta observar cómo se utiliza con fines políticos y económicos a las víctimas de esta antropología feroz: el billonario negocio farmacéutico de antidepresivos, anticonceptivos, hormonización, abortivos y un largo etcétera. El yo moderno sería un signo no sólo de la crisis epistemológica, sino también de la decadencia cultural. Es por esto que MacIntyre presenta la contraposición del yo premoderno.

Para comprender que la virtud es el medio para alcanzar el fin último de la vida humana, la configuración existencial y teórica del yo moderno resulta insuficiente. Y esto porque se ha perdido la noción de que las virtudes son habilidades constituidas como hábitos buenos que consisten en modos de proceder semejantes, mantenidos en el tiempo. En relación con esto, Aristóteles afirma que una golondrina no hace verano para significar que un solo acto bueno no hace virtuosa a la persona, sino que la virtud se encarna en toda una vida, con constancia. En efecto, si consideráramos que la vida no tiene orden, ni unidad, sino meros fragmentos, no podríamos pensar en la virtud. Sólo desde una noción unitaria del yo, propia de la tradición clásica, se puede desarrollar lógicamente la noción de virtud.

Y es en el plano lógico—no ontológico—que podemos teorizar acerca de la vida como narración, sobre su representación narrativa. MacIntyre sostiene que pensar el yo de modo narrativo es *natural*, ya que la vida humana está compuesta de un comienzo o nacimiento, de un desarrollo o crecimiento y de un fin o muerte. Y de manera retrospectiva se podría juzgar la calidad de una vida como buena o virtuosa. Nuestro Autor señala tres características de la narración por las que considera que pensar el yo de forma narrativa es natural.

En primer lugar, *las narraciones explican el contexto de las acciones*, su situación. Cuando nos preguntan ¿qué haces? respondemos con una acción: corro, cocino, estudio. Pero no nos podemos explicar bien si no aclaramos la intención que motiva esa acción. Hay, según MacIntyre, dos tipos de situaciones que forman el contexto de la acción: las que influyen directamente en la intención y las que no. Un ejemplo de las primeras puede ser el ciclo lectivo, un ejemplo de las segundas, la historia de la educación. Y ¿cuáles son mis intenciones? Pueden ser: complacer a mis padres, ejercitar la memoria, recibirme de abogada antes de octubre.

En segundo lugar, MacIntyre señala la *capacidad de la narración para ordenar las intenciones* como otra de las características que está enumerando. Las intenciones son

la clave de la acción, *porque*—sostiene el Aquinate— *lo primero en el orden de la intención es como el principio motor del apetito; y si se subtrae este principio, no hay quien mueva el apetito.*²⁰¹ Así, MacIntyre afirma que la narratividad es la única noción que permite ordenar las intenciones causal y temporalmente, ya sean éstas de corto, mediano o largo plazo.

La tercera característica de la narratividad como principio *natural* de inteligibilidad del yo radica en que *nos explica las creencias del agente*. El escocés sostiene que no existe una conducta identificable previa e independientemente de las intenciones, creencias y situaciones, no es inteligible sin una narratividad que nos dé cuentas de todos estos elementos. En suma, la narratividad resulta esencial para comprender una acción al darnos la clave de interpretación de la intención: el contexto en el que esa acción ocurre, es decir, el orden causal, el orden temporal y la historia de la situación o situaciones que intervienen. Posteriormente, a propósito de un comentario sobre la razón práctica en Aristóteles —en *Whose Justice? Which Rationality?* 1988—el Autor reafirmaría: *Cualquier explicación de la racionalidad práctica que falla como explicación causal, falla totalmente.*²⁰²

Resulta preciso señalar que MacIntyre establece, a nuestro juicio, esta relación entre el yo y la narratividad a los fines de encontrar un fundamento de la identidad en la unidad de la vida humana. El filósofo escocés muestra las discrepancias entre los empiristas como Locke o Hume que dan cuenta de la identidad en términos de estados psicológicos, al mismo tiempo que excluyen toda identidad sustancial, y los filósofos analíticos, que intentan complementar la continuidad psicológica con la noción de identidad estricta derivada de la ley de Leibniz, según la cual se es lo mismo invariablemente a lo largo de toda la vida o no se es nada. Ante estas explicaciones insuficientes, MacIntyre afirma:

*Ni los unos ni los otros han visto que se había omitido el trasfondo, cuya carencia torna insoluble el problema. Este trasfondo lo proporciona el concepto de relato y la clase de unidad de personaje que este trasfondo exige.*²⁰³

²⁰¹ *S. Th.* 1-2 q.1 a.4.

²⁰² MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988. La traducción es nuestra debido a que la existente no refiere con exactitud la afirmación macinteryana. p. 125.

²⁰³ *TLV* p. 268.

A partir de la necesidad del relato, MacIntyre sostiene que el concepto narrativo del yo requiere, por un lado, ser el tema de la historia propia, la mía propia y de nadie más, que va desde el nacimiento hasta la muerte. En segundo lugar, la unidad narrativa del yo permite la ya mencionada responsabilidad, porque la narración se trata precisamente de dar explicaciones de las razones para actuar, también de estar en condiciones de pedirles a los demás sus propias razones. Mediante el relato se descubriría, entonces, el contexto de la acción, el orden de las intenciones del agente y sus creencias. La narración es el recurso esencial para hacer inteligibles las vidas humanas, que forman un entramado de relatos interconectados. Para concluir, citamos las propias palabras de MacIntyre:

*Por tanto la identidad personal es justamente el tipo de identidad presupuesta por la unidad del personaje que exige la unidad de una narración. Si tal unidad no existiera, no habría temas acerca de los cuales pudieran contarse historias. (...) Los conceptos de narración, inteligibilidad y responsabilidad presuponen la aplicabilidad del concepto de identidad personal, del mismo modo que éste presupone el de ellos, y en realidad cada uno de ellos presupone la aplicabilidad de los otros dos. La relación es de presuposición mutua. Se sigue que todo intento de elucidar la noción de identidad personal con independencia y aisladamente de las nociones de narración, inteligibilidad y responsabilidad está destinado al fracaso. Como todos los que de tal estilo han sido.*²⁰⁴

²⁰⁴ TLV. p. 269.

b. Tiempo y narración

Ya en las primeras líneas de *After Virtue* MacIntyre ha hecho un diagnóstico de la decadencia de la filosofía moral contemporánea y ha indicado que ni la fenomenología, ni el existencialismo, ni la filosofía analítica son capaces de reconstruir la Ciencia Práctica hecha pedazos. Luego se ha propuesto narrar una historia de la filosofía moral siguiendo los modelos de Hegel y de Collingwood para hacerla inteligible. En los capítulos siete y ocho ha hecho alusión a la incongruencia que supone aplicar el método de las ciencias físico-matemáticas al fenómeno de la acción humana. El método analítico, tan exaltado en la modernidad, simplemente se ha ocupado de describir fenómenos, pero no de indagar acerca de las causas de los mismos. Tampoco distingue entre objetos de estudio de diversa naturaleza, es decir, se aplica tanto a las matemáticas como a las acciones humanas sin tener en cuenta la contingencia de la libertad. De ahí el fracaso del poder predictivo de las Ciencias Sociales, ya mencionado más arriba.

En consonancia con la crítica macinteryana, presentamos el planteamiento de Leonardo Polo, que consideramos pertinente en esta parte de la investigación:

El hombre no es sólo un ser espacial (bien entendido que el espacio humano no es únicamente el espacio euclídeo). El hombre tiene también que ver con el tiempo. La descripción del hombre como solucionador de problemas muestra mejor su alcance desde la perspectiva temporal. Es claro que si el hombre no fuera temporal no tendría problemas, pero también es claro que en el momento en que atendemos a la índole temporal del ser humano, el modo analítico de resolver problemas es muy precario. El carácter temporal del hombre obliga a plantear la pregunta: ¿nuestra vida tiene que ver con el tiempo de tal manera que carezca de sentido sostener que podemos reducir ese tiempo? ¿Cómo saber si mañana será como hoy? Parece que el tiempo

*tiene una inflexibilidad tal, que sólo lo poseemos a través de su mismo transcurrir. ¿O quizás el tiempo no sea tan rígido?*²⁰⁵

Precisamente el método analítico que Polo menciona no tiene en cuenta el marco espacio temporal de la vida humana, sino una mirada sesgada de tal objeto. Por tratarse de un tema tan relevante y relegado por el método científico moderno, MacIntyre intenta recuperar la dimensión temporal con la narratividad.

La narración es uno de los recursos representativos nos permite interpretar el pasado, el presente, e incluso proyectarse hacia el futuro. Por ser el tiempo limitado por la inminencia de la muerte, ya que desde que nacemos empezamos a morir en cierto sentido, es que existen problemas que deben ser resueltos. Por esto Polo sostiene que uno de los grandes retos del presente es que debemos emplear tiempo para arreglar los problemas que nos aquejan.

La primera referencia sobre la existencia del tiempo la encontramos en el libro del Génesis, que nos narra la creación del cielo y de la tierra. Por él podríamos sostener que la dimensión temporal existe desde la creación:

Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era confusión y caos, y tinieblas cubrían la faz del abismo, mas el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas.

*Y dijo Dios: “Haya luz”; y hubo luz. Vió Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas. Llamó Dios a la luz día, y a las tinieblas llamó noche. Y hubo tarde y hubo mañana: primer día.*²⁰⁶

En el texto sagrado encontramos una referencia al *tiempo divino*, mientras que en Aristóteles hallamos desarrollos acerca del *tiempo físico*. El Estagirita afirma que el tiempo es número [medida] del movimiento según el antes y el después [lo anterior y lo posterior], y es continuo, porque es número de algo continuo.²⁰⁷

²⁰⁵ POLO, Leonardo. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Rialp, Madrid, 2007.

²⁰⁶ LA SANTA BIBLIA. Universidad Católica de la Plata, La Plata, 2009. Traducción directa de los textos primitivos por Mons. Dr. Juan Straubinger.

²⁰⁷ ARISTÓTELES, *Física*. Gredos, Madrid, 2014. Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. 220a, p. 146.

Por su parte, Paul Ricoeur, hace un análisis minucioso de las diversas posturas filosóficas frente al tiempo al plantear aporías, por ejemplo, entre la concepción aristotélica y la de San Agustín. Mientras que la del Estagirita es una visión cosmológica, el Hiponense pone el acento en la experiencia temporal subjetiva, es decir, en el *tiempo psicológico*, en un movimiento que Ricoeur identifica como una dialéctica entre la *intentio* y la *distentio animi*.²⁰⁸ También hace alusión a la continuidad que propone Husserl entre el curso de la conciencia y el curso objetivo del tiempo del mundo. Afirma que la concepción husserliana de tiempo fenomenológico, o curso de la conciencia, tiene como antecedente la propuesta agustiniana, aunque esta última confina el tiempo únicamente al ámbito subjetivo.

Por otro lado, Antonio Garrido Domínguez señala otros tipos de tiempo en orden a esclarecer el concepto de tiempo narrativo, propio del discurso narrativo, objeto de la presente investigación. El autor alude al *tiempo lingüístico* de la doctrina de Benveniste, que consiste en el tiempo en el que se realiza el ejercicio de la palabra, es decir, el discurso. Este tiempo se instaura cada vez que el sujeto hace uso de la palabra, en un acto comunicativo en el que alguien le da un mensaje a alguien. El tiempo de la enunciación puede coincidir o no con el tiempo del contenido del enunciado.²⁰⁹

Garrido Domínguez nos explica que dentro de las narraciones, en lo que concierne al *tiempo narrativo*, la conexión entre espacio y tiempo se denomina, según el teórico Mihail Bajtín, *cronotopo* y se trata de una relación inseparable entre dichas dimensiones. Gérard Genette, en cambio, propone los tiempos de la historia (*el material o significado*), del relato (*significante o historia configurada formalmente en forma de texto*) y de la narración (*enunciación, esto es, el proceso que permite el paso de la historia al relato*).²¹⁰ También resultan aprovechables los aportes de Paul Ricoeur propiamente, que realiza una división triádica del tiempo narrativo, en *mímesis I, II y III*. El filósofo francés, en primer lugar, alude al *tiempo prefigurado*, el tiempo existencial en el que se desarrolla la actividad poiética de elaborar la narración, esta es la *mímesis I*. A continuación, la *mímesis II* alude al *tiempo configurado*, es el orden temporal que el narrador dispone en el texto, según las convenciones propias del arte.

²⁰⁸ Cfr. RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno editores. México, DF. 2013. Traducción de Agustín Neira. p. 644.

²⁰⁹ Cfr. GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio. *El texto narrativo*. Síntesis, Madrid, 1996. p. 161.

²¹⁰ *Ídem*, p. 164.

Por último, Ricoeur le atribuye a la *mímesis III* el *tiempo refigurado*, que se rescata en el acto de leer.²¹¹

Basta concluir, entonces, que el tiempo es una dimensión condicionante de la existencia del ser humano y, por esto, condición de posibilidad de la representación narrativa de la acción. En el tiempo y en el espacio transcurre la vida, por lo que el tiempo y el espacio son los soportes de la narratividad. Pero si tenemos en cuenta su formalización, Garrido Domínguez nos explica:

*En cuanto narración de acciones resulta obvio que los soportes discursivos del relato son el verbo y los deícticos adverbiales. Gracias a ellos son posibles no sólo los juegos con el tiempo analizados en los apartados precedentes, sino el desarrollo y constitución del discurso narrativo.*²¹²

Cuando Garrido Domínguez menciona estos juegos con el tiempo posteriormente analizados, hace referencia a las diversas disposiciones de los sucesos temporales que el poeta determina en una obra literaria. Se puede empezar una novela contando el final, como en *Crónica de una muerte anunciada*, por ejemplo, o se pueden hacer idas y venidas del pasado al presente de la narración, sin que ésta pierda su coherencia. Esto se debe, precisamente, a que hay diversos tipos de tiempo y el *tiempo narrativo*, que es el que nos concierne, permite estos desplazamientos en el discurso, aunque la narración no pierda su esencia compuesta por principio, desarrollo y fin, en ese orden. El tiempo narrativo, a la vez, puede ser *tiempo registrado*, como es en el caso de la historia, o *tiempo imaginario*, como ocurre en el caso de la ficción. MacIntyre se sirve del primero para formalizar su pensamiento, y en el segundo encuentra causas ejemplares que ayudan al ser humano a organizar su experiencia vital y a imitar modelos de virtudes. En suma, como afirma Ricoeur, *el mundo desplegado por toda obra narrativa es siempre un mundo temporal.*²¹³

²¹¹ *Ídem*, p. 164.

²¹² *Ídem*, p. 193.

²¹³ RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo veintiuno editores. México, DF. 2004. Traducción de Agustín Neira. p. 39.

c. Memoria y narratividad

Cabe señalar, además, que en *La condición humana*, Hannah Arendt nos recuerda que el primer pensador que realiza lo que se entiende como un planteo antropológico es San Agustín en sus *Confesiones*. Allí, en el libro X, luego de preguntarse ¿quién soy? va a descubrir que el ser humano es capaz de organizar su experiencia vital gracias a la capacidad de la memoria, que forma parte de su alma racional. El Hiponense afirma:

*Soy yo el que recuerdo, yo el alma. No es gran maravilla si digo que está lejos de mí cuanto no soy yo; en cambio, ¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo? Con todo, he aquí que, no siendo este 'mí' cosa distinta de mi memoria, no comprendo la fuerza de ésta.*²¹⁴

Por medio de estas profundas meditaciones, San Agustín nos proporciona una serie de conceptos clave para entender mejor la narratividad macintyreana. En primer lugar, da una clara descripción del yo premoderno que reconoce su naturaleza, compuesta de la unidad de cuerpo y de alma. Resulta difícil asumir que la modernidad relativice algo tan próximo y elemental como la experiencia personal y que la confine al ámbito de lo ficcional. Nos atreveríamos a afirmar que lo que Mink y Sartre niegan es la proyección *real* del sentido interno de la *memoria*, que forma parte del *cogito*.²¹⁵ Incluso, del mismo texto que estamos tratando, serían capaces de afirmar que es pura ficción, sin fundamento real en la vida del santo y, todavía, más: que la ficción es mentira. Por el contrario, para el Hiponense, es gracias a la memoria de nuestra vida individual, familiar, nacional, etc., que podemos configurar nuestra identidad y, en consecuencia, darle unidad a las acciones de nuestra vida, ya que esa unidad se capitaliza en nuestro *cogito* que es capaz de recordar. Al hacer alusión a cómo se constituiría una narración, el Doctor de la Gracia afirma:

²¹⁴ SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid, Gredos, 2014. p. 246.

²¹⁵ *Ídem*, p. 241.

*Y lo que sucede con el canto entero, acontece con cada una de sus particillas y con cada una de sus sílabas; y esto mismo es lo que sucede con una acción más larga, de la que tal vez es una parte de aquel canto; esto es lo que acontece con la vida total del hombre, de la que forman parte cada una de las acciones del mismo; y esto es lo que ocurre con la vida de la humanidad, de la que son parte las vidas de todos los hombres.*²¹⁶

Sin embargo, no pretendemos plantear aquí un fundamento psicologista de la identidad, sino que lo ampliaremos más adelante. San Agustín no sólo es pionero en plantear la cuestión antropológica y el problema del *cogito*, sino también en entender la historia de la humanidad como una sola vida humana, por lo que no habría más que una civilización con una historia y una cultura, la de la Ciudad de Dios. En consecuencia, la negación de la unidad del yo, de la posibilidad de desarrollar una Historia con fundamento *in re*, lleva a una gran crisis epistemológica y a la decadencia cultural que MacIntyre denuncia al inicio de *Tras la virtud*, y que Kundera expresa con precisión:

*Para liquidar a las naciones, lo primero que se hace es quitarles la memoria. Se destruyen sus libros, su cultura, su Historia. Y luego viene alguien y les escribe otros libros, les da otra cultura y les inventa otra historia.*²¹⁷

Luego, Sarmiento añade: *El olvido del pasado dice también la usura del futuro, aceptación de la condición de esclavos del presente.*²¹⁸

La idea de la reescritura de la historia y de la construcción de la memoria, sin embargo, no fue invento de los narrativistas, sino que ya estaba en germen en los desarrollos de Marx y Engels. En el *Manifiesto Comunista*, afirmaban: *En la sociedad burguesa el pasado domina sobre el presente; en la sociedad comunista es el presente el que*

²¹⁶ *Ídem.* p. 307.

²¹⁷ KUNDERA, Milan. *El libro de la risa y el olvido*. Barcelona, Seix Barral, 1982. p. 227.

²¹⁸ SARMIENTO, Alicia. *Para cambiar la memoria de los hombres. El descubrimiento de América en la novela hispanoamericana contemporánea*. En *500 años de Hispanoamérica. Conferencias*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1992. pp. 183-213.

*domina sobre el pasado.*²¹⁹ El hecho de que MacIntyre se oponga a la idea esencialmente moderna que reniega de la tradición es uno de los puntos fundamentales en los que observamos su distanciamiento del marxismo. Cabe señalar, además, que la teoría de la historia marxista postula un progreso asegurado, lo mismo que la hegeliana y, por tanto, la libertad estaría predeterminada por el progreso futuro, lo que reduciría la carga de responsabilidad que tiene el hombre por sus propias acciones. Es esta línea de pensamiento la que MacIntyre combate para afirmar la unidad narrativa de la vida, que es el fundamento de la identidad. Quien desconoce su pasado carece de raíces y de identidad, el resultado lo podemos ver en los tres personajes macinteryanos que encarnan el emotivismo, resumidos en el sujeto posmoderno deconstruido que asimila las ideologías de moda. Para recibir y a la vez transmitir el acervo heredado es necesario, entonces, mantener viva la memoria. En tal sentido, Yepes y Aranguren afirman:

*Tiene una importancia portentosa en la vida humana, pues es la condición de posibilidad del descubrimiento y conservación de la propia identidad y el modo de enlazar con el pasado, conservándolo: sin ella no sabríamos qué hicimos ayer, quiénes somos, a qué grupo pertenecemos, con qué recursos contamos, ni siquiera qué me cabe esperar, pues desconocería la posición existencial en que me encuentro. Por la memoria podemos contar historias: la propia, la de la familia, la de la patria. Nos dotamos de unidad y se la damos a nuestro entorno.*²²⁰

Por otro lado, MacIntyre señala que Marx, en el *18 Brumario*, describe la vida humana como una representación dramática, incompatible con su idea de que la vida está gobernada por leyes y es predecible. Al contrario, el escocés resalta la impredecibilidad de la vida, al mismo tiempo que insiste en su carácter teleológico. Esta doble faceta fascina a MacIntyre: por un lado, nuestro presente está informado

²¹⁹ ENGELS, Friederich y MARX, Karl. *Manifiesto comunista*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Traducción de Editorial Progreso, Caracas, 2007. p. 26.

²²⁰ YEPES STORK, Ricardo y ARANGUREN, Javier. *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. EUNSA, Navarra, 2003. p. 33.

por cierta clase de futuro impredecible pero, por otro, su imagen se representa en forma de *telos* o multiplicidad de fines o metas.

En este momento de la argumentación, MacIntyre presenta una de las tesis más relevantes para nuestra investigación:

El hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias. Lo que no es esencialmente, aunque llegue a serlo a través de su historia, es un contador de historias que aspira a la verdad. Pero la pregunta clave para los hombres no versa sobre su autoría; sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer? si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte?²²¹

Así, MacIntyre sugiere que el conjunto de historias que forman parte de los recursos dramáticos básicos de una sociedad son, precisamente, su clave de interpretación. Y está de acuerdo con la tradición moral que considera que el contar las narraciones es clave para la educación en las virtudes. San Agustín nos explica cómo es que se configuran las imágenes en la memoria, que es la materia de las narraciones:

Cierto que, cuando se refieren a cosas pasadas verdaderas, no son las mismas que han pasado las que se sacan de la memoria, sino las palabras engendradas por sus imágenes, que pasando por los sentidos imprimieron en el alma como su huella. Así, mi puericia, que ya no existe, existe en el tiempo pretérito, que tampoco existe; pero cuando yo recuerdo o describo su imagen, en tiempo presente la intuyo, porque existe todavía en mi memoria.²²²

Cabe señalar que la materia de la historia son los hechos que verdaderamente ocurrieron, ya que se trata de la representación de imágenes impresas en el alma reconstruidas con palabras. Y es gracias al enclave espacio temporal en el que las acciones transcurren que es posible representarlas por medio de la narratividad. Julián Marías afirma al respecto:

²²¹ TLV. p. 266.

²²² Confesiones, p. 297.

En cada hacer mío funcionan el pasado y el futuro como su por qué y para qué. Todo lo que hago, lo hago por algo y para algo; es decir, con motivo de lo que antes he hecho y me ha pasado y en vista de un futuro, como un acto de futurición en que anticipo imaginativamente el que pretendo ser. ²²³

Resulta de capital importancia tanto para Marías cuanto para MacIntyre la función de la imaginación a la hora de actuar, de representar la acción y de proyectar hacia el futuro. Para el escocés, el razonador práctico alcanza su independencia cuando es capaz de imaginar futuros posibles de manera realista. Los niños, que viven en un eterno presente, maduran cuando son capaces de imaginar diversas direcciones para actuar y lograr el florecimiento o felicidad²²⁴ y del rango de bienes que puede alcanzarse.²²⁵ El hecho de tener poca imaginación implica, según MacIntyre, una falla en el autoconocimiento sociológico propio del hombre posmoderno, carente de una buena educación:

Hay un tercer atributo, que también nos hace mucha falta, que es de una clase muy distinta: la capacidad de imaginar cursos alternativos de acción en aquellas acciones en las que nos involucramos, diferentes formas de alcanzar los objetivos presentes de uno, de modo que uno se vea impelido a preguntar qué razones tiene para continuar haciendo lo que hace y cómo de buenas son esas razones comparadas con sus alternativas. Sin dicha imaginación y sin una buena estimación de cuándo corresponde ejercitarla, uno será indefectiblemente un razonador práctico deficiente. ²²⁶

²²³ MARÍAS, Julián. *La imagen de la vida humana*. Emecé, Buenos Aires, 1955. p. 12.

²²⁴ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós, Barcelona, 2001. Traducción de Beatriz Martínez de Murguía. p. 92-3.

²²⁵ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Ética en los conflictos de la modernidad: sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. RIALP, Madrid, 2017. p. 324.

²²⁶ MACINTYRE, Alasdair. *Ética en los conflictos de la modernidad: sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. RIALP, Madrid, 2017. p. 518.

A la falta de educación, podemos sumar la confusión entre lo imaginado y lo imaginario entre las causas de la crisis imaginativa de la que habla Marías. El español relaciona este problema con la inmediatez de realidades imaginarias que podemos ver en las pantallas de cine, televisión, —internet, podríamos agregar hoy— que fulmina cualquier estímulo que nuestra imaginación pueda llegar a tener para plenificarse.²²⁷

Además, MacIntyre insiste en presentar las narraciones como un elemento esencial en la educación, por tres motivos: en primer lugar, escuchando o leyendo historias podemos reconocer nuestro propio rol y aprender sobre roles en general. En segundo lugar, la carencia de narraciones significa la carencia de guiones con los cuales identificarse, lo que genera tedio y angustia en los niños. Por último, el escocés considera que contar historias es una parte clave para educarnos en las virtudes.²²⁸ Marías, por su parte, se adhiere a este argumento al afirmar que:

*la ficción imaginativa significa ensayos de vida, en los cuales el hombre asume y vive imaginariamente vidas distintas de la suya real. La lectura de novelas y relatos, la contemplación de ficciones escénicas o cinematográficas son el medio de adquisición de situaciones vitales y reacciones a ellas; y así, una preparación para la vida real (...).*²²⁹

Ya hemos analizado dos temas estrechamente ligados al problema de la narratividad: tiempo y memoria. Antes de avanzar hacia el análisis del capítulo quince resulta necesario, concretamente, profundizar en temáticas adyacentes tales como: la estructura del acto humano, el eje temporal de la acción y la narración, la composición de la trama narrativa y la relación entre Historia y narratividad.

²²⁷ MARÍAS, Julián. *La imagen de la vida humana*. Emecé, Buenos Aires, 1955. p. 15.

²²⁸ Cfr. *TLV*. p. 267.

²²⁹ MARÍAS, Julián. *La imagen de la vida humana*. Emecé, Buenos Aires, 1955. p. 31.

d. La estructura del acto humano

En la entrevista con Ricardo Yepes Stork en el 2003, MacIntyre sostenía que *la estructura moral de la praxis sólo se comprende en términos aristotélicos*²³⁰ y mucho antes, en 1990 en el artículo inédito *Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law*²³¹, afirmó:

*Es a causa de sus propiedades narrativas que las vidas humanas pueden ser representadas adecuadamente en y a través de las formas de la narrativa dramática. Es porque las vidas humanas son obras ya actuadas, incompletas, que pueden ser verdaderamente representadas como tales por dramaturgos.*²³²

Ahora bien, podríamos preguntarnos, ¿qué hay en la estructura de la acción que hace que MacIntyre considere que es inteligible sólo como narrativa? ¿En qué consiste ese vínculo interno entre virtud y narratividad que menciona en los capítulos 11 y 13? Para averiguarlo, resulta preciso indagar en la teoría de la acción aristotélica y tomista, de la tradición a la que MacIntyre pertenece en la actualidad.

Fue precisamente el camino recorrido en *Tras la virtud* lo que lo llevó a inclinarse por la tradición de las virtudes y que lo llevó a afirmar que es únicamente a la luz de ésta que se pueden hacer inteligibles las acciones con la ayuda de la narratividad. El fundamento de esta idea está en que:

Cuando alguien escribe la narrativa parcial o completa de una vida humana, dicha narrativa puede ser siempre juzgada por la medida en que provee las respuestas adecuadas a preguntas como: ¿Qué fue lo que consideró como su bien la persona cuya vida se ha

²³⁰ YEPES STORK, Ricardo. *Después de tras la virtud. Entrevista con Alasdair MacIntyre*. Revista Altántida, nº4. 2003. Traducción de José Luis del Barco. p. 89.

²³¹ MACINTYRE, Alasdair. *Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law*. University of Notre Dame, 1990. Paper no publicado y citado en el presente trabajo con el permiso del autor.

²³² MACINTYRE, Alasdair. *Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law*. p.1. La traducción es nuestra.

*narrado? ¿Malinterpretó su bien? ¿Alcanzó lo que él o ella entendía como su propio bien?*²³³

Este tipo de preguntas, sostiene MacIntyre, son las que todas las personas se hacen a lo largo de sus vidas, es algo ineludible. Y es por el hecho de que siempre nos preguntamos por el *bien* que nuestro Autor afirma que todos somos en cierta manera filósofos aristotélicos. La noción de *telos* también determina formalmente la acción, por lo que la teleología aristotélica es, a juicio del escocés, la adecuada para comprender la acción humana, y la que le permite afirmar que hay un vínculo interno entre narratividad y virtud. Preguntarnos por la medida en que una persona ha vivido *bien* su vida implica, en el fondo, preguntarnos si ha vivido o no una vida virtuosa. De ahí que MacIntyre considere que la noción de narratividad está ligada al *telos* y a la virtud.

En orden a dilucidar el motivo por el cual MacIntyre recurre a la narratividad como principio de inteligibilidad del acto humano, indagaremos acerca de la estructura del mismo. Por pertenecer nuestro Autor a la tradición aristotélico tomista, y reconocer que los fundamentos de dicha tradición estaban ya implícitos en *After Virtue* aunque en el momento su publicación no lo admitiera, es que nos inclinamos a abordar la problemática del acto humano a la luz del realismo. De ahí la necesidad de ocuparnos ahora de la narratividad y su relación con la teoría de la acción clásica.

En primer lugar, desarrollaremos esta teoría desde un punto de vista psicológico a partir del tratado *Acerca del alma* del Estagirita. En segundo lugar, trataremos la estructura del acto humano, como una posible causa de la representación narrativa del mismo, causalidad que consideramos haber descubierto. En tercer lugar, analizaremos la relación entre la acción y el discurso histórico. Finalmente, luego de ocuparnos de la tradición como tercera fase del desarrollo lógico de la virtud, culminaremos esta sección de la investigación con el análisis de los últimos cuatro capítulos de *After Virtue*.

Resulta preciso señalar que ya Aristóteles nos explicó el silogismo práctico en su tratado *Acerca del alma*. Allí afirmó que el alma racional tiene diversas partes, a saber:

²³³Ídem., p.1. La traducción es nuestra.

nutritiva, sensitiva, intelectiva, y que a cada una le corresponde un apetito u ὄρεξις, que regula las reacciones de atracción y repulsión del agente, provenientes de la facultad desiderativa del alma. Hay tres tipos de ὄρεξις: los impulsos o θυμός, los deseos o επιθυμία y la volición o βούλησις. Los primeros dos corresponden a la parte irracional del alma y el último, a la racional. El deseo se puede llamar también *apetito concupiscible*, y se dirige al bien presente, cuya satisfacción supone el placer de poseer lo apetecido. Por ejemplo, satisfacer el hambre o cumplir el deseo sexual. El impulso, también llamado *apetito irascible*, se dirige al bien arduo, cuya consecución implica superar un obstáculo para conseguirlo. Podemos encontrar un ejemplo de impulso en la tendencia a rechazar con agresión una amenaza que impida alcanzar la comida que se quiere. Por otro lado, la voluntad se denomina *apetito racional* y su operación específica es el *querer*. Inteligencia y voluntad están al mismo nivel ontológico pero mientras el objeto de la inteligencia es el ser en cuanto que verdadero, el objeto de la voluntad es el ser en cuanto que bueno.²³⁴

Pero, ¿cómo se origina el movimiento del agente? Además del intelecto teórico que contempla la verdad sin moverse y del intelecto poético que produce objetos artificiales, forma parte del alma el intelecto práctico o διάνοια πρακτική, que junto con los apetitos, impulsa la acción. En este sentido, Aristóteles afirma:

*Estas dos facultades, pues, pueden mover localmente: hablo del entendimiento que discurre con miras a conseguir algo, es decir, del entendimiento práctico, que se distingue del teórico por razón del fin. También la apetición pretende la consecución de algo, pues lo que se apetece es lo que constituye el principio del entendimiento práctico; y lo que es lo último en el pensar es el principio de la acción. Por lo tanto, con razón estos dos principios, la apetición y el entendimiento práctico, parecen producir el movimiento. Porque en realidad el objeto apetecible es el que mueve; y en tanto mueve el entendimiento en cuanto su principio es el objeto apetecible. Y también la fantasía cuando mueve, no lo hace sin el deseo.*²³⁵

²³⁴ GARCÍA CUADRADO, Miguel Ángel. *Antropología filosófica*. EUNSA, Pamplona, 2008. p. 93.

²³⁵ ARISTÓTELES. *Tratado del alma*. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1944. Versión bilingüe y traducción directa del griego, con estudio introductorio por A. Ennis, S. I. 433a, p. 245.

Por lo tanto, el objeto deseable se constituye como el principio motor de la acción, y el deseo, ὄρεξις, es su potencia motriz. A diferencia de los animales cuya imaginación o φαντασία se limita al ámbito de lo sensitivo, el ser humano tiene, además, imaginación racional, deliberativa. El Estagirita afirma que se puede realizar un cálculo racional gracias a este último tipo de imaginación, en vistas a conseguir lo mejor en la acción, es decir, *lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción.*²³⁶ En caso de que la acción esté movida por un razonamiento, se dice que el tipo de apetito que la impulsa es la *volición*. Pero, además de la volición, hay otro tipo de apetito, como los deseos, que pueden llegar a oponerse a la razón, y mientras el intelecto tiende a postergar un bien inmediato por un bien posterior, el deseo se impone para lograr un placer inmediato, que ve como absoluto.

*Tres cosas pueden considerarse en el movimiento: lo que se mueve, aquello con lo que se mueve, y lo movido; y lo que mueve puede ser inmóvil, o moverse también. En nuestro caso, el bien práctico es el motor inmóvil; y la facultad apetitiva es el motor que se mueve también (por que el animal que se mueve, en tanto se mueve en cuanto desea; y el apetito es una especie de movimiento o acto); lo movido es el animal.*²³⁷

Vemos, entonces, la dinámica de la acción según Aristóteles, que se trata de un movimiento que comienza con la captación del bien, propia del intelecto práctico, movido por el objeto deseable, y seguida del movimiento de la facultad desiderativa hacia el objeto. La conclusión de este razonamiento es el principio de la acción. En definitiva, sin objeto deseable, sin bien real o aparente, no hay acción posible. Esta aproximación aristotélica en el tratado *Acerca del alma* sirve como introducción pero, por encontrarse concretamente en el ámbito de la psicología, se ocupa de la facticidad del acto humano, mientras que la *Ética* lo estudia como algo susceptible de ordenación

²³⁶ ARISTÓTELES. *Aristóteles II: Física. Acerca del alma. Poética*. Madrid, Gredos, 2014. Traducción de Tomás Calvo Martínez. p. 384.

²³⁷ ARISTÓTELES. *Tratado del alma*. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1944. Versión bilingüe y traducción directa del griego, con estudio introductorio por A. Ennis, S. I. 433b, p. 249.

moral—así lo vio en su momento Antonio Millán Puelles—. ²³⁸ En este sentido, el español nos recuerda que los actos voluntarios libres son estrictamente el objeto formal de la Ética:

Todo acto (acción) se especifica por su “objeto”, de la misma manera que todo movimiento por su término. Es objeto de un acto lo que por él se alcanza, y como el acto mismo se halla naturalmente ordenado a su objeto, éste le determina y especifica, o lo que es igual, le hace diferir esencialmente de cualquier otro acto que tenga por objeto algo distinto. ²³⁹

Así lo consideró también Santo Tomás de Aquino, que nos presenta los actos humanos como medios para alcanzar el *telos* de la vida humana que él denomina *bienaventuranza*. La bienaventuranza consiste en la contemplación eterna y amorosa de Dios. En ella, la inteligencia y la voluntad plenifican su capacidad de conocer y amar a Dios para siempre. En orden a alcanzar la bienaventuranza, el hombre debe ganarse la salvación por medio de la fe y de las buenas obras. Es por esta razón que el Aquinate le dedica una extensa parte al tratamiento de la praxis en su obra. En la *Suma Teológica*, concretamente, nos explica el concepto de acto voluntario, objeto de estudio de la Ética:

Ahora bien, la condición indispensable para todo movimiento hacia un fin es el conocimiento del mismo. Así, pues, todo el que obra o se mueve en virtud de un principio intrínseco y tiene algún conocimiento del fin, posee en sí mismo el principio de acción o de movimiento, no tiene, sin embargo, en sí mismo la facultad de obrar o de moverse por un fin. Tal agente ha de recibir de un principio externo la dirección de sus movimientos hacia un fin; por eso no se dice que estos agentes se muevan a sí mismos, sino que son movidos por otros.—Este es el caso del acto involuntario.— En cambio, los que tienen conocimiento del fin se dice que se mueven a sí mismos, porque en ellos existe el principio, no sólo para obrar, sino también para obrar por un fin. Y, por lo

²³⁸ Cfr. MILLÁN PUELLES, Antonio. *Fundamentos de Filosofía*. Madrid, RIALP, 1967. p. 611.

²³⁹ *Ídem*, p. 634.

*mismo, proviniendo ambas cosas, el obrar y el obrar por un fin, de un principio intrínseco, sus movimientos y sus actos se llaman voluntarios, puesto que la palabra “voluntario” significa precisamente que el movimiento y el acto provienen de la propia inclinación. De aquí que Aristóteles, San Gregorio de Nisa y San Juan Damasceno definan el voluntario diciendo no solamente que es “aquello que tiene en sí mismo su principio”, sino que incluyen además otro elemento: “el conocimiento”. En conclusión, como el hombre es el que mejor conoce el fin de su actividad y se mueve a sí mismo, síguese que sus actos son los que con más propiedad pueden llamarse voluntarios.*²⁴⁰

Además, aclara que los actos meramente voluntarios son los que realizan los animales y los niños, ya que se siguen de un conocimiento imperfecto de la realidad que constituye el fin, captado por el sentido y el instinto natural. La idea de voluntario se aplica no sólo a lo que procede directamente de la voluntad como del agente, sino también a lo que de ella proviene indirectamente o por no obrar. El Aquinate tradujo la βούλησις como *consilium*, es decir deliberación, que convierte el acto voluntario en acto *libre*. La deliberación es posible cuando hay un conocimiento perfecto del fin por parte del agente y los actos libres son los propiamente juzgados como buenos o malos. Los actos voluntarios libres son los estrictamente llamados *actos humanos*; *actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii*.²⁴¹ Por esta razón ya Aristóteles aclaraba: *Todo lo que se hace por ignorancia es [simplemente] no voluntario, y [propiamente] involuntario lo que se hace con dolor y pesar.*²⁴²

En la *Prima Secundae*, el Aquinate luego de determinar la voluntariedad de la acción en el *Tratado de los actos humanos*, pasa a ocuparse de las circunstancias de la misma. Allí nos recuerda que la acción, desde el punto de vista de la ontología se define como una de las categorías del ser. La acción es el accidente o συμβεβηκός cuyo ser inhiere en la sustancia o οὐσία. Sin embargo, se pregunta cómo a la acción humana, de naturaleza accidental, se le pueden llegar a atribuir accidentes tales como

²⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Biblioteca de autores cristianos. Ed. Bilingüe. Traducción de Francisco Barbado Viejo, O. P. 2014. Tomo IV. 1-2 q.6 a.1. p. 272.

²⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Biblioteca de autores cristianos. Ed. Bilingüe. Traducción de Francisco Barbado Viejo, O. P. 2014. Tomo IV.1-2 q. 7 a.4. p. 301.

²⁴² ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959. p. 33. 1110 b.

circunstancias, ya que implicaría predicar un accidente de un accidente. A esto, el Doctor Angélico responde:

*Puede una cosa ser accidente de otra de dos modos: en tanto es inherente al sujeto, como lo blanco se dice accidente de Sócrates; o bien en cuanto que ambas cosas son accidentes de un mismo sujeto, y así blanco es accidente de músico cuando ambos se unen en un mismo sujeto. De este modo se dice que las circunstancias son accidentes del acto. (...) De ambas formas las circunstancias se relacionan con los actos, pues unas afectan directamente al agente, como el lugar y la condición de la persona, y otras se refieren a él mediante el acto, como el modo de la acción.*²⁴³

Podemos afirmar, entonces, que las circunstancias son accidentes del acto humano, y su importancia radica en que sirven para juzgar la voluntariedad, y la bondad o maldad del acto mismo, ya sea meritorio o demeritorio en relación con la bienaventuranza, es decir, con el *telos*. No podemos desconocer, entonces, las circunstancias que afectan a tal acto: *quién, qué, dónde, con qué medios, por qué, cómo y cuándo*. La circunstancia, según Santo Tomás, puede afectar de tres modos diversos el acto: en cuanto le afecta al acto mismo, a sus causas o a sus efectos:

*Al acto mismo puede afectarle como su medida en el 'tiempo', en el 'espacio', o bien cualificándole por el 'modo de obrar'. Respecto del efecto, se considera la circunstancia 'qué' ha hecho el agente. Si se trata de las causas de la acción, puede referirse a la causa final o 'por qué' a la causa material, y resulta la circunstancia 'acerca de qué'; a la causa eficiente, o 'quién ha hecho'; por fin, a la causa instrumental, de que resulta la circunstancia 'con qué medios'.*²⁴⁴

Las condiciones de las causas de las cuales depende la sustancia del acto no son circunstanciales como sí lo son otras condiciones accidentales.²⁴⁵

²⁴³ 1-2 q.7 a.2.

²⁴⁴ 1-2 q.7 a.3.

²⁴⁵ *Ídem*.

Cabe destacar que, si bien las circunstancias son sólo eso respecto del acto en cuanto tal, Kant no las tuvo en cuenta al analizar la acción, y lo mismo sus sucesores en el pensamiento moderno. Por el contrario, MacIntyre rescata el valor de las circunstancias para comprender más acabadamente los actos morales en los que funda la narratividad. Y, como el Aquinate, nuestro Autor considera que estas circunstancias representadas en la narración nos ayudan a juzgar la moralidad del acto, es decir, a ponderar si se trata de una acción buena o mala en orden a su fin propio (*telos*), si es virtuosa o no. Este podría ser uno de los motivos por los que afirma que existe un vínculo interno entre el orden narrativo de la vida y la virtud. Esto no significa que el escocés reemplace el juicio moral sobre la causalidad de los actos por la mera narración de tales actos. Antes, por el contrario, tal narración amplía y esclarece los elementos que conducen a la comprensión de las acciones humanas y del juicio moral.

En este sentido, Peña Vial hace una afirmación que nos resulta esclarecedora para comprender el vínculo mencionado:

*(...) la necesidad de considerar la vida como un todo, nos permite conectar la virtud con la narración. Esta unidad narrativa enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración. En las narrativas que se entrecruzan –tanto de las personas como de las situaciones– es crucial considerar el fin del agente como clave de la acción.*²⁴⁶

Después de establecer la relación entre las circunstancias y la narratividad, cabe explicar, finalmente, el acto humano propiamente dicho y su relación con la narratividad, a la luz de los desarrollos del Aquinate y de sus seguidores.

Así, Josef Pieper nos explica que:

La misma razón teórica, ‘al ensancharse’, per extensionem, se transforma en razón práctica. La razón práctica conoce, como la especulativa, la verdad; pero ordena la verdad conocida a la acción,

²⁴⁶ PEÑA VIAL, Jorge. *La poética del tiempo. Ética y estética de la narración*. Editorial universitaria, Santiago de Chile, 2002. p. 96.

*mediante la extensión de conocimiento al querer y obrar, la razón teórica se vuelve práctica.*²⁴⁷

Esto significa que la dinámica de la acción humana está impulsada por la racionalidad y que encierra la verdad captada en la realidad exterior al sujeto. En este orden de cosas, Josef Pieper hace una aclaración muy pertinente sobre Kant, perteneciente a una tradición rival de la tradición clásica:

*Eso significa en primer lugar: la razón teórica y la práctica no son dos potencias distintas del alma. Menos aún se trata de dos modos de obrar opuestos e independientes de la misma 'potencia fundamental'. Así parece Kant comprender la relación entre la razón teórica y la razón práctica. Habla de un 'principio común' de ambas y de un 'uso especulativo de la razón', así como de un 'uso práctico de la razón'. A pesar de estar arraigada en una potencia única fundamental, teórico-práctica, Kant hace a la razón práctica completamente independiente de la teórica y de todo lo que pueda ser objeto de una actitud de tipo teórico, es decir: independiente de todo conocimiento de la realidad.*²⁴⁸

Es la falta de fundamento *in re* que padece la teoría de la acción moderna una de sus carencias más problemáticas. La razón kantiana, al encerrarse en sí misma, niega consecuentemente la realidad que rodea al agente, sus circunstancias, contexto que MacIntyre intenta rescatar a partir de su narrativismo, como ya aclaramos *ut supra*. Podríamos entender este contexto, a la luz de los postulados del escocés, como un escenario en el que se desarrolla la vida humana.

Queda claro, entonces, que la razón práctica es una extensión de la teórica, ya que la razón teórica se amplía en el querer y el obrar de la práctica. Por lo tanto, el obrar libre presupone la captación de la realidad objetiva del ser. Aquí podemos entender más cabalmente al Aquinate cuando afirma en la *questio* 5 al comienzo de la *Suma Teológica* que el ser y el bien son lo mismo, y que sólo se distinguen en la razón.²⁴⁹

²⁴⁷ PIEPER, Josef. *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*. Librería Córdoba, Buenos Aires, 2009. p. 35-36.

²⁴⁸ PIEPER, Josef. *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*. Librería Córdoba, Buenos Aires, 2009. p. 36.

²⁴⁹ Ver cita textual en la página 95 de este trabajo.

A continuación, expondremos tres esquemas diversos acerca de la estructura del acto humano que reflejan diferentes perspectivas sobre la sucesión de los actos parciales de la dinámica de la acción.

En primer lugar, presentaremos el esbozo elaborado por diversos tomistas, que encontramos agrupado en un trabajo de Hedy Boero, quien sigue puntualmente ese esquema con referencias a la ubicación del tratamiento de cada acto parcial en la *Summa*.

Actos de la inteligencia práctica

Actos de la voluntad

I.- ACTOS REFERENTES AL FIN

Orden de la primera intención

- | | |
|---|---|
| 1) Simple aprehensión (I-II, q. 9, a. 1) | 2) Simple volición (I-II, q. 8, a. 2) |
| 3) Juicio de posibilidad [I-II, q. 12, a. 1, ad 1, 3] | 4) Intención (I-II, q. 12; q. 19, a. 7-8) |

II.- ACTOS REFERENTES A LOS MEDIOS

II. 1.- Orden de la segunda intención o elección

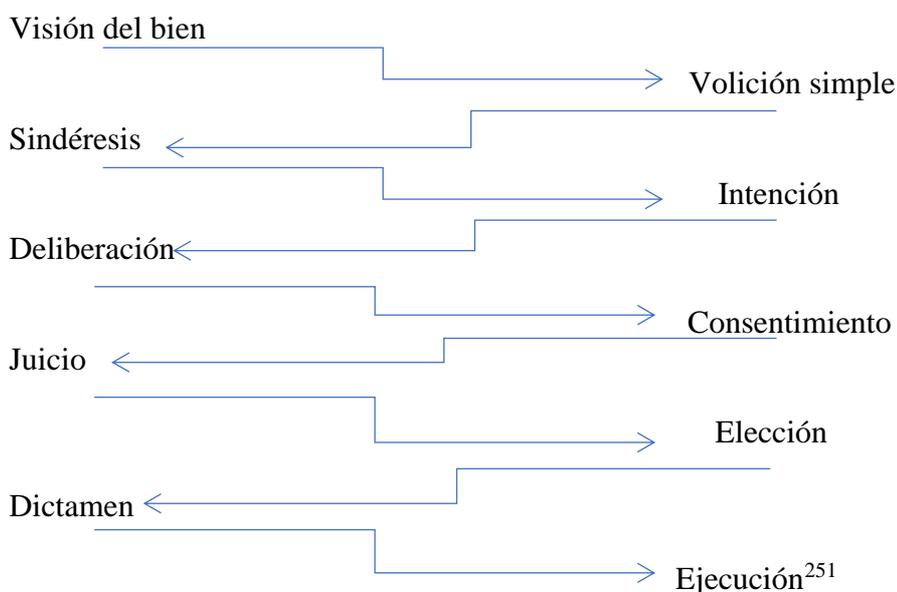
- | | |
|---|---------------------------------|
| 5) Consejo (I-II, q. 14) | 6) Consentimiento (I-II, q. 15) |
| 7) Juicio electivo (I-II, q. 13, a. 3; q. 14, a. 6) | 8) Elección (I-II, q. 13) |

II. 2.- Orden de la ejecución (consecución del fin)

- | | |
|--------------------------|---|
| 9) Imperio (I-II, q. 17) | 10) Uso activo (I-II, q. 16) |
| | 11) Uso pasivo (I-II, q. 16, a. 1) |
| | 12) Fruición (I-II, q. 11) ²⁵⁰ |

²⁵⁰ BOERO, Hedy. *Acto humano y abducción: Tomás de Aquino y C. S. Peirce*. Recuperado de: <https://www.unav.es/gep/SeminarioBoero.html> el día 15/12/20 Ver también SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Biblioteca de autores cristianos. Ed. Bilingüe. Traducción de Francisco Barbado Viejo, O. P. 2014. Tomo IV. p. 432.

Josef Pieper también ha graficado la estructura del acto humano según sus actos parciales, de modo muy similar al anterior, que consideramos digna de ilustrar aquí y por la que optamos explicar la acción. Así, en el lado izquierdo se encuentran los actos parciales de la inteligencia y, a la derecha, los de la voluntad. En esta dinámica, la razón teórica se va extendiendo hacia el ámbito de la praxis.



El primer paso es la visión del bien por parte del intelecto. La razón le presenta como bueno el objeto a la voluntad, y ella se mueve hacia la consecución de ese bien. Esto no significa que la razón impere sobre la voluntad, sino que simplemente le presenta el objeto. Luego, por la *sindéresis*, la razón se hace práctica, ya que el sujeto conoce gracias a ella los principios primeros y supremos del obrar. En función de una mayor claridad reproducimos la explicación de Pieper al respecto:

En cada juicio especulativo particular –cuyo esquema es: — ‘esto es aquello’—se repite la estructura del principio de identidad como materia (‘esto’, ‘aquello’) y forma (‘es’), lo último que se puede decir sobre cada ‘esto’ y cada ‘aquello’ es justamente ‘que es’. El principio de identidad dice: lo que es, sea lo que sea, es ente. El juicio especulativo particular dice: este ente es ente. Así, el principio de

²⁵¹ PIEPER, Josef. *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*. Librería Córdoba, Buenos Aires, 2009. p. 41.

*identidad es, material y formalmente, la estructura fundamental de todos los enunciados concretos. De la misma manera opera la sindéresis, que es 'principio de identidad' en el campo de lo práctico, en todos los actos imperativos concretos de la razón práctica. La sindéresis dice: el bien, sea el que fuere, debe ser. Todo 'dictamen' concreto de la razón práctica dice: este bien debe ser. Así, el 'principio de identidad' de la sindéresis es igualmente la estructura fundamental 'normativa', operante material y formalmente en todo dictamen de la razón práctica.*²⁵²

La sindéresis capta de manera inmediata y sin esfuerzo los primeros y supremos principios del obrar que se resumen en el imperativo 'se debe amar el bien'. Esta captación es el recto juicio acerca del fin del obrar humano y porque piensa el fin, está un paso más cerca de la razón práctica que la primera visión del bien realizada por el intelecto teórico. Por lo tanto, la sindéresis ya se trata del puro ejercicio de la razón práctica y bajo su imperativo comienza propiamente la acción moral.²⁵³

Luego del juicio de la sindéresis, surge el segundo de los actos de la voluntad que se dirige al fin: la *intención*. A diferencia de la volición simple, la intención, que significa tender hacia otra cosa, implica un deseo eficaz, un movimiento concreto hacia el fin, por lo que completa dicha *volitio*. No obstante,

*Si hemos dicho que la intención es voluntad eficaz, no hemos de atribuirle, sin embargo, eficacia perfecta, sino relativa. Es eficaz este primer deseo del fin para mover la voluntad e indagar los medios, suscitar todo el proceso de la deliberación, pero no para la realización plena de la obra.*²⁵⁴

En virtud de que determina el fin, la intención mueve todos los demás actos que se ordenan al fin. Cabe señalar, además, que la intención tiene como fin el término del acto voluntario, no es preciso que sea siempre del fin último.²⁵⁵ Hay que aclarar,

²⁵² PIEPER, Josef. *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*. Librería Córdoba, Buenos Aires, 2009. p. 50-51.

²⁵³ PIEPER, Josef. *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*. Librería Córdoba, Buenos Aires, 2009. pp. 42-43.

²⁵⁴ 1-2 q. 11-12 intr. p. 356.

²⁵⁵ Cfr. 1-2 q. 12 a. 2. p. 369.

también, que *en el orden voluntario será el mismo movimiento el de intención del fin y el deseo de los medios.*²⁵⁶

A continuación, mediante la *deliberación*, que es el siguiente acto parcial de la razón práctica, se ponderan los diversos medios para alcanzar el fin definido por la intención. La deliberación, en latín, se dice *consilium*, y el Aquinate nos explica que con este término hace referencia a una investigación mantenida entre muchos que se ponen a deliberar acerca de algo que no es claro como cuando se trata de cosas universales y necesarias.

Luego, en el *consensus* o consentimiento, la voluntad se aplica y adhiere activamente a los resultados de la deliberación. La voluntad consiente algunas de las acciones propuestas acerca de los medios posibles, se complace y se une a ellas. Sin embargo, la deliberación no tiene su término en este movimiento puramente voluntario, sino con el *juicio* de la razón práctica que es la que reconoce los diversos caminos a seguir. Ante esta multiplicidad de medios posibles, la voluntad debe determinarse por uno mediante la *elección*. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles ya nos había explicado la relación entre elección y deliberación:

*El objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo, salvo que el de la elección ya está determinado, pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación. Todos, en efecto, dejamos de inquirir cómo actuaremos cuando retrotraemos el principio a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. (...) Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance; porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación.*²⁵⁷

Desde el punto de vista del sujeto, es difícil determinar qué fue primero, ya que la deliberación implica una decisión previa, y la decisión necesita una deliberación anterior para que la voluntad se determine. Para no caer en un *regressus ad infinitum*, Gilson sostiene que el motor del intelecto y de la voluntad debe estar por encima de

²⁵⁶ 1-2 q. 12 a. 4. p. 372.

²⁵⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959. p. 38. 1113a.

ambas potencias, y este motor es Dios. Por otra parte, desde el punto de vista del objeto, Gilson afirma que el acto está determinado por lo que el intelecto percibe como bueno y conveniente y que, en última instancia, es la bienaventuranza lo bueno y conveniente en todos los aspectos.²⁵⁸

A continuación, mediante el dictamen o *imperium*, la razón impera sobre las propias facultades y todas las tendencias del apetito sensible le obedecen, ya que ordena con fuerza y eficacia para mover a la acción.

La resolución de hacer algo determinado, el 'dictamen' (imperium) interno de nosotros mismos a nosotros mismos que precede la conducta libre, no se origina ciegamente en cualquier parte. No: el conocimiento del ser se 'prolonga' y queda plasmado en la resolución y el dictamen. El imperativo se funda en un indicativo; sólo éste hace posible a aquél. La enunciación puramente receptiva es esencialmente anterior a la resolución y el dictamen. La 'imagen' de lo real precede al 'plan' de toda realización.

La resolución y el dictamen en los que se realiza la razón práctica, significan, en cuanto a su contenido, un conocimiento que se dirige a la voluntad. Pero el conocimiento es la identidad en el ser-así, del espíritu con la realidad objetiva del ser.

La relación mutua entre estos dos estados de cosas revela la medida y el modo en que también la razón práctica, que determina a su vez el obrar libre, está esencialmente referida a la realidad objetiva, percibida en el conocimiento del ser.

Al mismo tiempo, queda libre la mirada en el sentido de que 'en' la determinación de la acción mediante el conocimiento se hace visible, en concreto, que la acción está determinada por la misma realidad objetiva del ser.²⁵⁹

²⁵⁸ Cfr. GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EUNSA, Pamplona, 2002. p. 317.

²⁵⁹ PIEPER, Josef. *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*. Librería Córdoba, Buenos Aires, 2009. p. 38-9.

Frente a estas afirmaciones, encontramos los desarrollos de Servais Pinckaers O. P., quien no coincide con el esquema de sucesión temporal que proponen los tomistas clásicos junto con Pieper y Gilson, sino que afirma que el orden de los actos parciales es estructural y no psicológico. Esta afirmación la basa en el tratamiento de los actos parciales que el Aquinate hace en la *Summa Theologiae*, de orden vertical y no temporal, es decir, se ocupa de los actos por orden jerárquico en primer lugar, y a continuación de lo que podríamos entender como actos menos importantes. El pensador belga sostiene que los actos parciales no deben ordenarse del 1 al 12, sino que no hay más que un acto fundamental: el querer, cuyo objeto es el fin:

...los otros actos son tomados en su órbita dinámica y allí dispensan su fuerza siguiente un poco como el género a sus especies. Esto lo podríamos representar de esta manera: el querer comprende en un espaldarazo los once actos siguientes.²⁶⁰

Cabe señalar que la forma de entender el acto humano del belga se asemeja mucho a la que nos explicó MacIntyre en conversaciones mantenidas durante octubre de 2018 en el *Jacques Maritain Center* de la *University of Notre Dame*, Indiana, Estados Unidos.

Sin embargo, nosotros consideramos más acertada la comprensión clásica, ya que en el texto en el que el Aquinate explica el acto humano, encontramos adverbios de tiempo y claras referencias de sucesión temporal entre un acto y otro, aunque encare su tratamiento por orden jerárquico. Por otra parte, consideramos que el orden temporal propuesto por el tomismo clásico es el que más se ajusta a la realidad del acto y que además es una característica primordial a tener en cuenta, en orden a analizar la acción y su relación con la representación narrativa. Es evidente que el acto humano es dinámico y que el enfoque tomista lo considera en pasos con fines analíticos, pero lo cierto es que este orden no siempre resulta claro y distinto para el agente. La masa de acciones que conforma la experiencia vital y cotidiana puede parecer confusa, y es

²⁶⁰ PINCKAERS, Servais. *La structure de l'acte humain suivant saint Thomas*. Revue Thomiste. Revue doctrinale de théologie et de philosophie. 63er año, tomo 15, nº 2. 1955, p. 400. La traducción es nuestra.

por esto que la narratividad puede resultar un recurso efectivo para hacer inteligible la propia experiencia.

En este sentido, afirma Marías:

...el mero intento de contar la vida —o escenificarla, o ponerla en imágenes, es lo mismo— introduce en ella orden y claridad. Actúa sobre una “materia prima” opaca, caótica, por lo pronto irracional e ininteligible, y la interpreta, estructura y elabora.²⁶¹

e. La representación del acto humano como narración

Una vez analizada la estructura del acto humano sobre la base de los desarrollos del realismo filosófico, consideramos pertinente, siguiendo el pensamiento macinteryano, ahondar en la analogía del acto humano y su representación en la narración. Para este fin, es necesario recurrir, como en el caso de las acciones, a los desarrollos del Estagirita en materia de la representación narrativa, cuyos desarrollos encontramos en la *Poética*. Cabe agregar, para ubicar aquí estas reflexiones, la importancia que MacIntyre confiere a las narraciones como principio de inteligibilidad de los actos humanos, por un lado, y por otro, el valor educativo de las narraciones, concretamente de los mitos, en la infancia. Reiteramos que nos encontramos todavía en el análisis de la segunda fase del desarrollo lógico del concepto de virtud.

Contra esta idea que considera la narratividad como la forma natural de representación de la vida humana se resistieron los narrativistas provenientes de la filosofía de la historia, cuyas ideas discutimos en la primera sección de este trabajo, en el apartado ‘Los orígenes del narrativismo en la Filosofía de la Historia’.²⁶² Consideramos haber explicado allí el origen de estas tesis basada en el relativismo. Una teoría de la historia relativista está acompañada, naturalmente, de una antropología relativista. Y del mismo modo que esta doctrina sostiene que la historia consiste en una construcción

²⁶¹ MARÍAS, Julián. *La imagen de la vida humana*. Emecé, Buenos Aires, 1955. p. 31.

²⁶² Apartado 2.2.

ficcional sin fundamento *in re* —ignorando la causa material de la historia, es decir, los *data*—, afirma que la identidad se construye sin un correlato con la naturaleza humana, de manera ficcional.

Es Louis Mink el narrativista con el que MacIntyre libra la contienda acerca de la identidad, y va a ser precisamente a partir de la noción de narratividad como una categoría natural que el escocés va a sostener su postura realista. Mink niega que la vida tenga comienzos, nudos y desenlaces, afirma que éstos ocurren sólo en las representaciones narrativas de la vida. Contra esto, MacIntyre se pregunta si el estadounidense habrá escuchado alguna vez hablar sobre la muerte. Por otra parte, a diferencia de lo que sostiene Hayden White, MacIntyre afirma que una vida puede interpretarse a partir de diversos géneros, como es el caso de la biografía de Thomas Beckett, representada como hagiografía, como épica y como tragedia en distintas ocasiones. El escocés considera que la tragedia es el género de la vida humana, pero los diversos modos de representarla no significan de manera alguna que no exista la identidad objetiva. MacIntyre presenta, además, a Kafka y a Sartre en la misma línea argumentativa que Mink y White. Mientras que el checo no terminaba jamás sus historias, lo que las volvía ininteligibles, el francés negaba que la vida tuviera forma de narración. Este último consideraba, en consecuencia, que narrar una vida era falsificarla, porque afirmaba que la vida real, las acciones por las que está compuesta, no son inteligibles. Sin embargo, MacIntyre señala que, paradójicamente, para explicar todo esto, Sartre se sirve de una narración que considera verdadera.

Volvamos ahora al objeto de nuestra investigación. En el marco de la explicación de la segunda fase del desarrollo lógico del concepto de virtud, MacIntyre afirma:

*Cierta clase de historia narrativa resulta ser el género básico y esencial para caracterizar las acciones humanas. Y la inteligibilidad de la acción depende de su contexto, de las historias de las que forma parte.*²⁶³

Mientras que a un animal no se le piden cuentas de sus actos, los seres humanos rinden cuentas de sus acciones, en la medida en que pueden hacerlas inteligibles por medio

²⁶³ TLV. p. 257.

del lenguaje y de la representación narrativa. Es por eso que la narratividad permite la toma de responsabilidad de las acciones por parte del agente, de donde surge la *imputabilidad*. La inteligibilidad la expresamos, por ejemplo, por medio de conversaciones. Un acto se hace inteligible cuando encuentra su lugar en una narración. El escocés cita a Barbara Hardy, quien afirma que soñamos, imaginamos, recordamos, cotilleamos, aprendemos, odiamos, etc.; todo narrativamente. Vivimos narrativamente nuestras vidas y las entendemos de esta manera, por eso es que las narraciones nos ayudan a entender las acciones de los demás. Nuestra *forma de vida es narrativa*.²⁶⁴

La centralidad del objeto de esta investigación radica en la noción de narratividad, de la que se sirve MacIntyre para explicar las acciones humanas y la historia de la Ética. Es por esto que resulta necesario definir este concepto a la luz de los escritos de Aristóteles, quien teorizó magistralmente acerca de este tema. Un motivo secundario –pero relevante a los fines de nuestra indagación, reiteramos–, para seguir los desarrollos del Estagirita es que MacIntyre se define a sí mismo como un pensador fundamentalmente aristotélico.²⁶⁵ Nos atreveríamos a afirmar que la *Poética* de Aristóteles nos ayudará a comprender esencialmente el narrativismo en MacIntyre, ya que pareciera que para el escocés la realidad moral y su teorización se pueden entender únicamente como historias contadas, protagonizadas por personajes.

Estas historias encarnan tradiciones que MacIntyre transmite cuidadosamente, no como dueño que dispone a su voluntad de lo que comunica, sino como fiel custodio. Nuestro Autor, de esta forma, pareciera responder al mandato que le da Deyanira a Licas –ambos personajes de la tragedia *Heracles* de Sófocles– cuando le ordena: *Pero ponte en camino y observa primeramente esta ley, la de no hacer nada especial en tu condición de mensajero, y, después, ten en cuenta que puede mostrársete doble agradecimiento en lugar de uno solo (...)*.²⁶⁶ El mensajero tiene como misión transmitir exactamente el mensaje, sin intervenir con apreciaciones subjetivas, sentimientos, opiniones, anacronismos, etc. A partir del desarrollo de su narrativismo,

²⁶⁴ TLV p. 261.

²⁶⁵ Así lo afirmó en una reunión que tuvo lugar en la University of Notre Dame, Indiana, EEUU, durante octubre de 2018. Ante la pregunta acerca de su relación con el tomismo, MacIntyre declaró ser aristotélico principalmente, y seguidor de Santo Tomás de Aquino en segundo lugar por ser el Aquinate quien ha desarrollado de manera más acabada las tesis aristotélicas.

²⁶⁶ SÓFOCLES, *Tragedias*. Traducción de Assela Alamillo. Gredos, 2015. p. 103.

podríamos afirmar que MacIntyre responde a las órdenes sofócleas de transmitir las tradiciones y denuncia a quienes las niegan o deforman. Como ya adelantamos, las historias con sus personajes y escenarios propios fascinaron al escocés desde su infancia, y encuentra en esta forma el modo ideal de desarrollar sus argumentos en sus indagaciones acerca de la moral.

Robert Scholes y Robert Kellogg, en su obra clásica de narratología, definen la narrativa como aquellas obras literarias en que hay presencia de una historia y de alguien que la cuenta ²⁶⁷; la narración es el acto en que alguien le cuenta algo a alguien. Ambos autores se niegan a confinar el significado de narrativa a la novela moderna, sino que más bien la definen de forma más amplia al afirmar:

Un drama es una historia sin un narrador; en él los personajes representan directamente lo que Aristóteles llamó ‘imitación’ de la acción tal como la encontramos en la vida. Un poema lírico, como un drama, es una presentación directa, en la cual un solo actor, el poeta o su sustituto, canta, reflexiona o no habla para que escuchemos u oigamos. Agregue un segundo hablante, como hace Robert Frost en “The Vanishing Red”, y nos desplazamos hacia la narrativa. Para que el texto sea narrativo se requieren nada más y nada menos que un narrador y una historia. (...) Debemos considerar los elementos comunes a todas las formas narrativas—orales y escritas, en verso y en prosa, factuales y ficcionales— como estas formas se desarrollaron en el mundo occidental.²⁶⁸

Por su parte, Aristóteles, el primer teórico que abordó la problemática de la narración, en el comienzo de la *Poética* se propone predicar acerca de cómo es preciso construir μῦθος, si se quiere que la composición poética²⁶⁹ resulte bien hecha²⁷⁰. Valentín García Yebra traduce este término como ‘fábula’ y aclara en una nota al pie que μῦθος debe entenderse siempre, en la *Poética*, como ‘argumento’, esto es, el conjunto de

²⁶⁷ Cfr. SCHOLES, Robert y KELLOGG, Robert. *The Nature of Narrative*. Oxford University Press. Nueva York, 1981, p. 4.

²⁶⁸ *Ídem* pp. 4 y 6.

²⁶⁹ De aquí en adelante, empleamos el término ‘poética’ en el sentido de un producto de la *poiesis*, no al género específico de la Lírica.

²⁷⁰ ARISTÓTELES, *Poética*. 1447a, 10.

sucesos o momentos esenciales de la acción imitada en el texto. Es por esto que nos atrevemos a traducirlo como ‘historia’, ya que nos resulta más adecuado, principalmente a los fines de definir la narratividad.

Por otro lado, Santo Tomás de Aquino, al definir el arte poético como *recta ratio factibilium*, esto es, la recta razón ordenada al hacer, indica que el fin de la *póiesis* es la obra bien hecha. Por lo tanto, para alcanzar el fin, en el caso de las creaciones cuya materia es el lenguaje, el *μῦθος* o historia deben estar correctamente contruidos pero, ¿en qué consiste esta historia? Aristóteles define la tragedia²⁷¹ como *μίμησις πράξεως*, imitación de una acción, en la que los personajes participan actuando, no contando²⁷². Más adelante afirma:

*la μίμησις πράξεως es el μῦθος, pues llamo fábula a la composición de los hechos, caracteres, a aquello según lo cual decimos que los que actúan son tales o cuales, y pensamiento, a todo aquello en que, al hablar, manifiestan algo o bien declaran su parecer*²⁷³.

Las historias son un constructo de carácter artificial, y Aristóteles atribuye al arte poético de construirlas un origen natural, puesto que:

*el imitar es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también el que todos disfruten con las obras de imitación.*²⁷⁴

El *μῦθος* es lo que se construye mediante el ejercicio de la razón poética que imita por naturaleza. Esta imitación o *μίμησις* no se trata de una mera copia, sino de una representación basada en el original, no exactamente igual. De entre los seis elementos de la composición, el *μῦθος* o historia es el más importante, ya que la estructuración de los hechos o *πραγμάτων σύστασις* consiste en imitar no a los hombres, sino las

²⁷¹ En la medida en que *mythos* es definido por Aristóteles en la *Poética* como el alma de la tragedia, que es representación de acciones humanas, podemos extenderlo a lo que hoy se conoce en teoría literaria como ‘narración’, ya que también en el relato hay representación de acciones humanas, en ambos casos hay *μίμησις πράξεως*.

²⁷² Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*. 1449b, 25.

²⁷³ *Ídem*,. 1450^a, 4. La expresión en grafía griega es nuestra.

²⁷⁴ *Ídem*, 1448b, 5-10.

acciones y la vida que éstas constituyen, y la felicidad o infelicidad están en la acción, que es el fin de la imitación²⁷⁵. *La fábula es, por consiguiente, el principio (ἀρχή) y como el alma de la tragedia; y, en segundo lugar, los caracteres (ἦθη).*²⁷⁶

En suma, las acciones sobre las que recae la felicidad o infelicidad son el fin, cuya imitación es la historia que las representa y, por esto, se constituye en el principio o alma de la tragedia, quedando en segundo lugar el modo de ser de los personajes. Resulta pertinente recordar, como vimos más arriba, que MacIntyre en su teoría moral utiliza ambos conceptos: la narración: acto de contar una historia o μῦθος, por un lado, para su definición antropológica y su explicación histórica de las tradiciones y, por otro, los caracteres para aproximación sociológica de los personajes propios de la moral emotivista, ideas ya desarrolladas.

Además, el Estagirita define el μῦθος como estructuración de los hechos:

*Es entero lo que tiene principio, medio y fin. Principio es lo que no sigue necesariamente a otra cosa, sino que otra cosa le sigue por naturaleza en el ser o en el devenir. Fin, por el contrario, es lo que por naturaleza sigue a otra cosa, o necesariamente o las más de las veces, y no es seguido por ninguna otra. Medio, lo que no sólo sigue a una cosa, sino que es seguido por otra.*²⁷⁷

Por lo tanto, la historia para estar bien construida por el poeta debe estar compuesta por un principio, un medio y un fin, y no de otra manera, para representar una acción completa. *En cuanto a la narración, la primera característica es que se refiere a acciones de personas, y todos los demás elementos (descripciones de objetos, lugares, circunstancias, etc.) quedan subordinados a esto*²⁷⁸.

Se denomina narración al acto de contar una historia y trama a la disposición de los hechos que define el relator, por ejemplo, se puede comenzar relatando el final de la historia.

Cabe señalar que la palabra μῦθος, entre sus múltiples significados, se traduce como mito, leyenda o cuento. Si bien Aristóteles lo utiliza en su acepción de ‘argumento’,

²⁷⁵ Cfr. *Ídem*, 1450^a, 15.

²⁷⁶ *Ídem*, 1450^a, 38. Las aclaraciones en paréntesis son nuestras.

²⁷⁷ *Ídem*, 1450^b, 26.

²⁷⁸ VILARNOVO, Antonio y SÁNCHEZ, José Francisco. *Discurso, tipos de texto y comunicación*. EUNSA. Pamplona, 1992. p. 95.

no podemos ignorar la carga semántica que posee este término. MacIntyre en este punto difiere de Aristóteles y coincide con muchos otros pensadores al afirmar *Mithology, in its original sense, is at the heart of the things. Vico was right and so was Joyce.*²⁷⁹

Juan Cruz Cruz en su obra sobre la idea de la Historia en Vico²⁸⁰ distingue la noción aristotélica según la cual en la poesía hay pobreza de realidad reduciéndose a un mero artificio, de la concepción de Vico, que considera que en la poesía hay una verdad que se ha alcanzado en la época primitiva. También afirma: *El proceso fundamental del enfoque viquiano del mito consiste en haber pasado del mito como conjunto de contenidos teóricos –valorados en su tiempo como falsas fábulas– al mito como forma y estructura de la existencia humana.*²⁸¹ Para Vico, los mitos representan una sabiduría precientífica que coincide con la definición de Mircea Eliade:

*el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una «creación»: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. (...) el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a realidades.*²⁸²

Según Vico, la noción de mito puede ser abordada de dos maneras: desde la perspectiva objetiva y desde la perspectiva subjetiva. Al primer aspecto se circunscriben las historias de los seres prototípicos en las que se pueden reconocer tres elementos. En primer lugar, el aspecto ejemplar de los mitos, según el cual los

²⁷⁹ MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana, 2015. 3ra edición. p. 216.

²⁸⁰ Cfr. CRUZ CRUZ, Juan. *La barbarie de la reflexión. Idea de la Historia en Vico*. EUNSA, Pamplona, 1991. p. 192-3.

²⁸¹ CRUZ CRUZ, Juan. *La barbarie de la reflexión. Idea de la Historia en Vico*. EUNSA, Pamplona, 1991. p. 197.

²⁸² ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Labor, Barcelona, 1991. Traducción de Luis Gil. p. 6.

universales concretos representan sentimientos, costumbres paradigmáticas con proyección colectiva, por ejemplo, el modelo de héroe griego en Homero.

En segundo lugar, Vico repara en la dimensión sacral de los mitos, es decir, son historias sagradas que recrean un acontecimiento, situación o creación primordial que indica cómo deben hacerse las cosas, tal como las hicieron los antepasados. Es de suma importancia, además, el hecho de que el mito sagrado sea un fundamento ontológico de lo profano que funciona como causa ejemplar y que perpetúa una realidad dada. En consecuencia, para los primitivos, las leyes y la autoridad tienen su fin último en una verdad revelada mediante el mito.

El último elemento del aspecto objetivo del mito es su consideración como una historia verdadera. Mientras Aristóteles hace una racionalización del mito, Vico sostiene que en el mito se da el universal poético por excelencia, que es a la vez sabiduría porque cuenta una historia verdadera, y poesía, porque muestra la verdad no a través de conceptos intelectuales reflejos, sino mediante imágenes.

Por otra parte, a la consideración subjetiva del mito le corresponden tres elementos de análisis: en primer lugar, el mito es considerado por Vico como un producto de la imaginación, pero no por esto ficcional, sino como una sabiduría pre-reflexiva. En segundo lugar, el aspecto sentimental del mito, o animismo, que hace referencia al simbolismo mítico que realiza una objetivación de los sentimientos del hombre primitivo. El último elemento subjetivo hace referencia al carácter prelingüístico del mito, ya que antes de ser formulado, el mito era vivido mediante actos que se volvieron rituales, por lo que el mito sería una forma de representación y un régimen de acción.²⁸³

Cabe señalar, además, que las reflexiones de James Joyce acerca de los mitos son cercanas a las de Vico. Luego de la Primera Guerra mundial, Joyce junto a T. S. Eliot, Carl Jung, Thomas Mann, Oswald Spengler y otros, reconocieron en sus propios desarrollos

los arquetipos del mito no como meros vestigios irracionales de un pensamiento arcaico, sino como elementos fundamentales para

²⁸³ Cfr. CRUZ CRUZ, Juan. *La barbarie de la reflexión. Idea de la Historia en Vico*. EUNSA, Pamplona, 1991. pp. 199-216.

*estructurar la vida humana y, en ese sentido, proféticos además de reparadores del presente y elocuentes acerca del pasado.*²⁸⁴

De este modo, hemos realizado una descripción de la concepción de mito que MacIntyre comparte con Vico y con Joyce la que, aunque difiere de la noción de Aristóteles, no se contrapone totalmente. A su vez, en la *Poética* del Estagirita encontramos los elementos pertinentes para explicar el concepto de narratividad propiamente dicha que nos ocupa.

Resulta preciso analizar, además, la distinción aristotélica entre Historia y Poesía:

*Y también resulta claro por lo expuesto que no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría o debería suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular*²⁸⁵.

Podemos observar, entonces, que Historia y Poesía tienen mucho en común: son narraciones, cuentan sucesos al imitar acciones (causa material), lo contado es el *μῦθος* compuesto de principio, desarrollo y fin (causa formal), e interviene la razón poética en esta actividad de representar las acciones (causa eficiente) que, en el caso de la Historia, sucedieron y en el caso de la poesía, podrían suceder según la necesidad o lo que cabe esperar (causa final).²⁸⁶ En consecuencia, podríamos afirmar que la diferencia esencial que hay entre ambas, historia y representación imaginativa, es el *significado* de la acción que representan, determinado por la causa final, ya que en el caso de la

²⁸⁴ CAMPBELL, Joseph. *La dimensión mítica. Ensayos selectos 1959 – 1987*. El Hilo de Ariadna. 2018 en <https://www.pagina12.com.ar/159255-los-mitos-vivientes> Consultado el día 22/07/2019.

²⁸⁵ ARISTÓTELES, *Poética*. 1451b.

²⁸⁶ En relación con la traducción de *κατά τό εἰκός* como *lo que cabe esperar* en vez de *verosímil*, véase VILARNOVO, Antonio y SÁNCHEZ, José Francisco. *Discurso, tipos de texto y comunicación*. EUNSA. Pamplona, 1992.

Historia, el significado es el de adecuación de lo representado con algo que ocurrió efectivamente, y en el caso de la representación imaginativa, el significado apunta a crear una realidad necesaria en sí misma que puede coincidir o no con lo verdaderamente acaecido.²⁸⁷

En cuanto a la afirmación que hace Aristóteles acerca de la Lírica como un género más universal y filosófico que la Historia, Valentín García Yebra afirma:

*La poesía, de suyo, se refiere a un tipo de hombres; la historia, a hombres particulares, a individuos concretos. Los nombres propios designan a los individuos, pertenecen a la historia. La poesía en sí no los necesita; puede haber, hay muchos poemas sin ningún nombre propio.*²⁸⁸

No sólo difieren historia y representación imaginativa en cuanto a la causa final, sino también en cuanto a la causa ejemplar, ya que lo que representa la poesía es el universal en concreto de un tipo de hombre con el que muchos se pueden llegar a sentir identificados mediante la representación de una acción completa. Vilarnovo y Sánchez, en relación con este tema, afirman que la clave de interpretación de la *Poética* es que el *modelo de la obra es la obra misma*²⁸⁹, su necesidad interna y no la realidad externa. En este sentido, afirman:

*...los personajes deben actuar según su propia necesidad interna, según la función que tienen en la obra, y deben ser modelos perfectos de aquello que están representando en el discurso. Por eso es por lo que la poesía es más universal que la historia (1451b5). Si se presentaran 'caracteres poco caracterizados', es decir, con los matices con los que aparecen en la vida misma, tratándose de una tragedia, esto necesariamente iría en detrimento de dicha obra. Se trataría de una obra poco lograda como tragedia.*²⁹⁰

²⁸⁷ Cfr. VILARNOVO, Antonio y SÁNCHEZ, José Francisco. *Discurso, tipos de texto y comunicación*. EUNSA. Pamplona, 1992. p. 72.

²⁸⁸ ARISTÓTELES. *Poética*. Ed. Trilingüe por Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1999. p. 274.

²⁸⁹ Cfr. VILARNOVO, Antonio y SÁNCHEZ, José Francisco. *Discurso, tipos de texto y comunicación*. EUNSA. Pamplona, 1992. p. 109.

²⁹⁰ VILARNOVO, Antonio y SÁNCHEZ, José Francisco. *Discurso, tipos de texto y comunicación*. EUNSA. Pamplona, 1992. p. 113

Por el contrario, la historia representa individuos particulares y expone muchas acciones que probablemente no estén relacionadas con una acción completa, sino que sólo tienen contigüidad temporal. Aristóteles afirma que para que una composición esté bien hecha, es necesario que represente una acción única, de este modo es más fácil que genere placer en el espectador, por lo que

*...las composiciones no deben ser semejantes a los relatos históricos, en los que necesariamente se describe no una sola acción, sino un solo tiempo, es decir, todas las cosas que durante él acontecieron a uno o a varios, cada una de las cuales tiene con las demás una relación puramente casual.*²⁹¹

Para que haya unidad de la acción, las múltiples acciones deben estar ordenadas a un mismo fin, y lo que hace bueno a un poeta es saber sostener la unidad de la acción en la trama, afirma el Estagirita.

f. Actos humanos y discurso histórico

Otro campo de relación de los actos humanos con el discurso narrativo se cumple en el ámbito de la historiografía. Recordemos que MacIntyre recurre también a la Historia, y en ella sienta las bases de su narrativismo en dos sentidos: en primer lugar, en su discurso como una vía más de representación de los actos humanos a través del recurso narrativo. En segundo lugar, a lo largo del *corpus* que articula esta investigación, él mismo narra la historia de lo que reconoce como las tres tradiciones rivales de investigación de la Ética, de la que nos ocuparemos en el capítulo siete de este trabajo.

Antonio Millán Puelles afirma que en la captación de un acontecimiento existe una *ratio* histórica, que está presente en la narración como discurso histórico. Esta *ratio* de carácter histórico nos ayuda a comprender el hecho captado al conectarlo con el proceso histórico que le antecede en una narración. Por esto concluye que la historia da una explicación racional mediante la narración y esto, en cierto modo, porque no

²⁹¹ *Poética*, 1459a 21-25.

nos puede dar la razón suficiente del acontecimiento en el cual se determina, ya que éste depende de la voluntad humana. *El verdadero sentido de la comprensión histórica es hacernos razonables, verosímiles, los acontecimientos que dimanen de aquella libertad.*²⁹² El acto de la razón histórica es la narración, a diferencia de la razón físico-matemática cuyos actos son la deducción de leyes de comportamiento de los fenómenos naturales. En ambos casos se trataría de la misma facultad: la razón, pero para dar diferentes tipos de explicaciones.²⁹³

En un sentido más amplio, Millán Puelles alude al carácter histórico de la razón prestando atención a la explicación clásica del movimiento: la razón funciona pasando siempre de la potencia al acto, y por esto toda razón es histórica. Si el entendimiento fuera perfecto, no tendría necesidad de movimiento, pero al tratarse del entendimiento humano, necesariamente debe avanzar de forma progresiva y, por ser de esta manera, hay también una historia de los conocimientos racionales, a la que MacIntyre llama tradición, noción en la que profundizaremos más adelante. Por consiguiente, en un sentido analógico, se puede afirmar que la razón es capaz de historia y el escocés se sirve de esta analogía para *narrar* la historia de las tradiciones de investigación moral. Millán Puelles afirma algo que parece haber sido olvidado por la Modernidad: *Otros motivos hay que hacen posible la historia en el conocimiento humano; pero el fundamental y decisivo es la historicidad radical de nuestro propio entendimiento*²⁹⁴. MacIntyre se propone recordar también el aspecto histórico del acto de conocer, principalmente en el campo de la Ética.

A diferencia del conocimiento que se logra a través del método de las ciencias físico-matemáticas, que tienen como objeto leyes necesarias, la historia se ocupa de lo contingente que, aunque tenga esta característica de aleatorio, no es por eso irracional. Las acciones humanas son accidentes de la sustancia ‘hombre’, es decir, un sujeto libre que no actúa según una dialéctica ni según las leyes del evolucionismo biológico, como se ha afirmado frecuentemente. Por el contrario, el conocimiento histórico tiene una estructura interna, con una continuidad especial: Millán Puelles advierte que *La explicación histórica debe ser no sólo una explicación ‘de’, sino también una explicación ‘por’ la historia misma real.*²⁹⁵ La explicación a partir del aspecto de la

²⁹² MILLÁN PUELLES, Antonio. *Ontología de la existencia histórica*. Rialp, Madrid, 1955. p. 154.

²⁹³ Cfr. *Ídem*, p. 156.

²⁹⁴ *Ídem*, p. 155.

²⁹⁵ *Ídem*, p. 128. Las comillas son nuestras.

historicidad de los hechos humanos consiste en comprenderlos como parte de una serie dinámica y de forma retrospectiva, en tanto y en cuanto hayan condicionado el curso de los acontecimientos ulteriores. Este aspecto condicionante produce la virtualidad histórica de los sucesos, y es propio del historiar advertir cómo un hecho es condicionante *de* unos y condicionado *por* otros.²⁹⁶ El elemento fundamental para la explicación de un hecho histórico son sus antecedentes, y esta explicación no nos muestra su objeto como algo explicado y comprendido, sino como algo verosímil, explicable y comprensible.

*La comprensión histórica es, pues, la intelección de aquella posibilidad de los hechos humanos que consiste en su <composibilidad> con los acontecimientos precedentes. Esto, por lo que se refiere a su dimensión retrospectiva. En su sentido prospectivo, la comprensión histórica es la intelección de la fecundidad de un acontecimiento para hacer compatibles con él otros hechos humanos ulteriores.*²⁹⁷

Por estas razones, la narración historiográfica posibilita el conocimiento de los hechos humanos del pasado.

g. ¿Por qué, para MacIntyre, las acciones humanas son inteligibles sólo en términos de narrativas?

Podríamos afirmar que la necesidad de recurrir a la narratividad para una fundamentación del concepto de virtud radica en el carácter de búsqueda que reviste la vida humana. Ya hicimos referencia a la mención que MacIntyre hace del *homo viator* medieval, del que se apropia para entender la vida humana como una búsqueda de lo bueno y lo mejor. En este sentido, afirma en *After Virtue*:

²⁹⁶ Cfr. *Ídem*, 134.

²⁹⁷ *Ídem*, p. 139.

La unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda. La búsqueda a veces fracasa, se frustra, se abandona o se disipa en distracciones; y las vidas humanas pueden fallar también de todas maneras. Pero los únicos criterios de éxito o fracaso de la vida humana como un todo son los criterios o fracasos de una búsqueda narrada o susceptible de ser narrada. ²⁹⁸

Esta búsqueda del *telos* es lo que abre la posibilidad del desarrollo de la virtud en la vida humana. Y esta búsqueda se representa como un *relato unitario*, que es uno porque cada vida es *una*, de cuya unidad se deduce la identidad. En qué consista el *telos*, corresponde a las respuestas de las preguntas acerca del bien que permite ordenar los demás bienes, que permite ampliar el propósito y contenido de las virtudes y que le proporciona integridad a la vida entendida como una búsqueda de lo bueno. Claramente, este *telos* es el bien en su razón de fin, no está caracterizado de manera adecuada, sino que el agente lo va descubriendo en el proceso de búsqueda, en el que éste se educa y logra el autoconocimiento. En este camino, el agente se sirve de las virtudes, que se desarrollan en el contexto de las prácticas, que lo sostienen en la búsqueda de lo bueno y que lo ayudan a superar las adversidades.²⁹⁹ *La vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es.* ³⁰⁰

Es la narración, entonces, la estructura que hace posible juzgar la bondad de una vida al proporcionarnos el contexto de la acción, las intenciones del agente y sus creencias. Sin estos tres elementos, la inteligibilidad de la acción no sería posible y, en consecuencia, el agente no podría justificar sus juicios.

Hechas ya las descripciones pertinentes, podemos concluir que MacIntyre puede recurrir de forma analógica a la narratividad como un principio de representación de los actos humanos con el fin de desarrollar la fase lógica del concepto de virtud debido a:

- 1) Que la estructura del acto humano tiene un orden temporal. Ocurre en el tiempo y con un orden determinado y en un espacio determinado. Al convertir la

²⁹⁸ TLV p. 270.

²⁹⁹ Cfr. TLV. p. 270.

³⁰⁰ TLV p. 271.

noción de narratividad en una categoría práctico-ética, MacIntyre realiza una aproximación objetiva a realidad de la acción. La narratividad está transida del eje temporal, compuesta por una trama con inicio, desarrollo y fin.

- 2) Que hay unidad de la vida humana, que se puede deducir de una identidad forjada por la *memoria* del pasado individual, familiar, nacional. La unidad se capitaliza en el *cogito* capaz de recordar y de configurar narraciones con la materia de los recuerdos.
- 3) *El hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en ficciones, es un animal que cuenta historias.* Gracias a la operación de la imaginación, el hombre puede recrear narraciones del pasado para hacer inteligibles sus propias acciones y su propia vida, además de ser capaz de producir narrativas ficcionales para entretenerse, educar, identificarse con ciertos personajes y así organizar su propia experiencia vital. Además, el hombre puede anticipar imaginativamente lo que quiere ser, a los fines de planificar una vida virtuosa en función de esa futurición.
- 4) Ante la representación narrativa de una vida, surge espontáneamente el juicio acerca de la bondad o la maldad de esa vida. Este juicio se realiza en función de la noción de bien que tenía la persona y en qué medida se ha empeñado en conseguirlo. En la medida en que una persona vive, se acerca o se aleja del bien con sus actos, se puede afirmar que vive una vida viciosa o virtuosa. A mayor aproximación al *telos*, mayor virtud. A mayor ejercicio de virtudes, mayor coherencia de vida y, por consiguiente, mayor unidad de la vida humana. De ahí la estrecha relación entre virtud, narración, y *telos*.
- 5) Que el acto humano está especificado por su objeto, es decir, por la intención del fin. La intención del fin es la causa formal, mientras que el acto exterior constituye la causa material de la acción. Es en función del fin captado por la razón práctica que se desarrolla la dinámica volitiva humana, en la que la voluntad está bajo el imperio de la razón. Y este movimiento, sujeto a la sucesión temporal, también es susceptible de ser narrado.
- 6) Que la narración posibilita, en su representación, poner de manifiesto las circunstancias del acto humano. Esto resulta de suma importancia a la hora de juzgar la moralidad del mismo, aunque se trate de sus accidentes, ya que nos asisten para identificar el fin último de la acción como causa formal. Éste es el

verdadero principio especificador de la moralidad, es decir, el que da al acto su especie o su cualidad objetiva, de buena o mala.

- 7) *La estructura moral de la praxis sólo se comprende adecuadamente en términos aristotélicos.*³⁰¹ Lo que caracteriza al acto entendido en términos aristotélicos es la centralidad teleológica del bien. Los medios para alcanzar el bien son las virtudes, que a su vez contribuyen a la unidad de la vida humana, susceptible de ser representada en una narrativa coherente.
- 8) La composición narrativa, que es producto de la razón poética, puede o bien representar las acciones verdaderamente ocurridas o bien pueden ser construcciones puramente ficcionales. Y que la esencia de la trama es la *mimesis praxeos*, el *mythos*, que consiste en la representación de las acciones, historias o argumentos. Desde el punto de vista macintyreano, el mito encierra, además, una sabiduría originaria acerca de la vida humana, no sólo una forma de representación, sino, además, un régimen de acción. Educar en la narrativa clásica ayudaría, en este sentido, al niño a ubicarse en una historia, a entender su lugar en su círculo social, a estar contenido y nutrido con arquetipos y ejemplos de virtudes.
- 9) El hombre es un ser histórico y, como tal, es capaz de hacer uso de la *ratio histórica* cuyo acto es la narración. Por la narración podemos explicar nuestra propia experiencia vital, nuestros actos y también seleccionar los que son relevantes por su calidad de condicionantes de sucesos posteriores.

³⁰¹ YEPES STORK, Ricardo. *Después de Tras la virtud, Entrevista con Aladair MacIntyre*. Revista Atlántida, nº 1, vol. 4. 1990. Traducción de José Luis del Barco. p. 89.

5. 2. 3. Tercera fase del desarrollo lógico de la noción de virtud: la tradición

a. Tradición e identidad narrativa

*Qu'on soit libre de sauter dans le vide,
bon, c'est possible, mais comment
peut-on sauter à partir du vide?*³⁰²
Gustave Thibon

Ahora bien, la búsqueda de la vida buena no se puede realizar individualmente, sino dentro de un entramado social y circunstancias concretas. MacIntyre rescata del mundo premoderno, además del concepto de la vida como búsqueda, la condición social del hombre al afirmar:

*Soy hijo o hija de alguien, primo o tío de alguien más, ciudadano de esta o aquella ciudad, miembro de este o aquel gremio o profesión; pertenezco a este clan, esta tribu, esta nación. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral.*³⁰³

A partir de esta cita, podemos notar el elemento sociológico que MacIntyre rescata como punto de partida de la investigación moral. A continuación, establece una comparación con la forma existencialista y la kantiana de comprender el yo: sin historia, aislado de su contexto social. Al contrario, resalta la necesidad de considerar

³⁰² *Que seamos libres de saltar al vacío, bueno, es posible, pero ¿cómo podemos saltar desde el vacío?* THIBON, Gustave. *Conférence XIX Dieu est-il mort? En Les hommes de l'éternel: Conférences au grand public (1940-1985)*. Fleurus, París, 2012.

³⁰³ TLV. p 271.

las historias de las que el agente forma parte. Lo heredado es el punto de partida para la búsqueda de la vida buena.

*El contraste con el punto de vista narrativo del yo está claro. Porque la historia de mi vida está siempre embebida en aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden. Tengamos presente que la rebelión contra mi identidad es siempre un modo posible de expresarla.*³⁰⁴

De esta manera, MacIntyre hace alusión a la importancia del pasado que debe informar la práctica presente y la proyección futura. La identidad, según el escocés, se configuraría narrativamente al contar las historias de las que el agente forma parte y que le permiten descubrir quién es. Recordemos que MacIntyre, como explicamos en su biografía intelectual, en su infancia recibió la tradición gaélica a través de las mujeres de su familia, el idioma, los cuentos tradicionales y un ejemplo de vida comunitaria. Luego, el pensamiento marxista le permitió comprender la necesidad del contexto histórico-social para entender la realidad de la praxis humana. Finalmente, encontró en las formas de sociedad premodernas el modelo de comunidad adecuado para teorizar acerca de la vida buena para el hombre.

La insistencia en la importancia de la tradición y la noción de *telos* como el sentido de la búsqueda vital hacen, a nuestro juicio, que MacIntyre se salve del relativismo moral, ya que tal consideración de la tradición permite que la identidad sea entendida de manera completa, es decir, teniendo en cuenta su carácter histórico y social, encarnado y sujeto a las dimensiones espacio-temporales.

Nótese que en su discurso hace alusión a *personajes, roles y papeles* que los agentes encarnan. Sin embargo, no se trata de la forma posmoderna de entender la vida como una ficción, sino todo lo contrario, la vida representada en las narraciones a las que alude el escocés tiene un fundamento *in re*.

³⁰⁴ TLV p. 272.

*Así pues, yo soy en gran parte lo que he heredado, un pasado específico que está en alguna medida en mi presente. Me encuentro formando parte de una historia y en general esto es afirmar, me guste o no, que soy uno de los soportes de la tradición.*³⁰⁵

Esto significa que la tradición le es inherente al ser humano, se trata de algo ineludible. El hombre es un ser constitutivamente tradicional, necesita de la tradición para llegar a ser pleno. Para MacIntyre, fuera de la vida comunitaria y de las prácticas que en ella se sostienen gracias a la tradición, el hombre no puede desarrollar sus potencialidades naturales. Sólo un dios o una bestia podrían prescindir del cuerpo social, afirma el Estagirita. Y, por otro lado, es imposible emanciparse, destruir, desligarse y, todo lo que la liberación posmoderna implica, sin la existencia de la tradición. La tradición es el terreno firme desde el que los existencialistas como Sartre pretenden dar el salto al vacío. Pero desde el vacío, no se puede saltar, no se puede construir, no se puede vivir. Es por esto, que tanto Thibon como MacIntyre critican la actitud moderna de negar la tradición.

Anteriormente hicimos mención a la necesidad de la memoria del pasado para afianzar la identidad del ser humano. Como ser ontológicamente histórico, que vive en el espacio y en el tiempo, el hombre se debe a una herencia que no puede soslayar. Esta herencia informa su identidad. Cuando el agente se pregunta de qué historias forma parte, como MacIntyre sugiere, se está preguntando, en definitiva, quién es. El entramado de relaciones sociales, el lugar y el tiempo histórico en el que el hombre transita su vida forman parte de su contexto que se hace explícito en la narración que él mismo hace de su recorrido.

Ricardo Crespo³⁰⁶ hace alusión a una clasificación, propia de Georg Gasser y Matthias Stefan entre las teorías de la identidad personal, entre las que reconocen dos tipos: simples y complejas. Las complejas se clasifican en biológicas, que se remiten al animalismo, entendido como preservación de la organización biológica, y las funciones cerebrales, por un lado. Por otro lado, las psicológicas, tales como la teoría de Locke, que relaciona la identidad con la conexión de los estados mentales. Crespo

³⁰⁵ TLV p. 273.

³⁰⁶ Cfr. CRESPO, Ricardo. *The Identity of the Economic Agent*, en *The Nature of the Economy. Aristotelian Essays on the Philosophy and Epistemology of Economics*. Palgrave MacMillan, 2022. pp. 85-95.

señala algunos puntos débiles en el hecho de radicar la identidad de esta forma, al sostener que no podemos reducir a la conciencia o a la memoria la identidad, y que debemos distinguir entre el principio identidad en general (para lo que la memoria sí resultaría útil, i. e.: si la persona es idéntica a sí misma hoy y ayer) y la noción de identidad personal. Por otra parte, Autor sostiene que las teorías simples de la identidad se remiten al concepto aristotélico de unidad sustancial, compuesta de cuerpo (materia) y alma (forma). En este sentido, alude a la clasificación del filósofo australiano John Finnis, que recoge la noción del Estagirita y propone, inspirado en Santo Tomás de Aquino, cuatro órdenes para considerar la identidad: el orden natural, el orden de la conciencia, el orden del carácter, y el orden de la cultura. El primero se identifica con la sustancia propuesta por Aristóteles, llamada sustancia primera o *ousia*. Este orden es el supuesto por las ciencias naturales, y se remite a nuestra subsistencia continua como animales, a nuestra identidad animal.³⁰⁷

Los otros tres se refieren a las sustancias segundas o accidentes de la sustancia primera. El orden de la conciencia, al hecho de tener la capacidad de considerarnos a nosotros mismos como objetos. El tercer orden, relativo a las acciones, constituye nuestro carácter; está moldeado por la deliberación, la elección, las acciones intencionales y la capacidad de autodeterminación. El cuarto orden tiene que ver con el dominio técnico sobre la materia, incluido el lenguaje, es decir, la cultura.³⁰⁸

En este sentido, García Cuadrado resume el concepto clásico de persona humana y reconoce dos niveles de análisis:

- a) *Plano ontológico. La persona es la sustancia individual ('soporte ontológico' la denomina K. Wojtyla), cuyo ser es incomunicable, aunque se abre intencionalmente a toda la realidad. La persona subsiste como substrato último y raíz de las operaciones y actos libres. Este substrato que subsiste no es una 'cosa' sino una identidad que permanece en el tiempo a través de los cambios: la persona es siempre 'la misma', aunque no siempre sea 'lo mismo'.*
- b) *Plano dinámico-existencial. Este plano se refiere al aspecto dinámico de la persona humana que implica un crecimiento del ser personal. La persona se determina a través de sus acciones libremente asumidas. La*

³⁰⁷ Cfr. FINNIS, John. *The Thing I Am*. Social Philosophy & Policy Foundation, 2005, Oxford. p. 251.

³⁰⁸ Cfr. *Ídem*, p. 252.

*persona humana no es sólo lo que ya es (no es sólo lo dado), sino también lo que 'todavía' no es, es decir, lo que puede llegar a ser cuando despliegue existencialmente su libertad.*³⁰⁹

Según Yepes y Aranguren, hay tres características principales de la persona. En primer lugar, la identidad implica la intimidad, un lugar al que sólo puede entrar uno mismo. Esta intimidad significa el mundo interior que cada persona tiene y que protege con la virtud del pudor. Forman parte de lo más íntimo el cuerpo, la habitación, los pensamientos, las conversaciones privadas, etc. Toda esa experiencia vital e íntima es intransferible e incommunicable en sentido absoluto, es por eso que yo soy yo y no otro. Por tratarse cada intimidad de un fenómeno irrepetible es que decimos que cada persona es única, tiene un nombre, es un *quién* y no un *qué*. Ese *quién* tiene un nombre y un apellido que indica la familia a la que pertenece, y esa familia forma parte de una comunidad en la que ese *quién* juega un rol definido. También ser persona, como afirma MacIntyre al caracterizar al *yo narrativo*, implica ser reconocido por los demás como *alguien* que tiene tales roles en el cuerpo social.³¹⁰ *La palabra yo apunta a ese núcleo de carácter irrepetible: yo soy yo, y nadie más es la persona que yo soy.*³¹¹

La segunda característica de la persona humana es la manifestación de la intimidad que se da a partir del cuerpo, del lenguaje corporal y del diálogo intersubjetivo. La unión sustancial de cuerpo y alma es lo que determina la naturaleza humana. El cuerpo, a su vez, es lo que hace posible la manifestación de la persona. MacIntyre va a reconocer en una obra posterior a *After Virtue*, titulada *Dependent Rational Animals*, la importancia de la dimensión corporal del ser humano y la necesidad del reconocimiento de la dependencia de los demás miembros de la sociedad:

No es cuestión sólo de que el cuerpo humano sea un cuerpo animal con la identidad y la consistencia de un cuerpo animal, como ya hemos dicho. La identidad humana es fundamentalmente corporal (aunque no sea sólo corporal) y es, por lo tanto, identidad animal; la consistencia

³⁰⁹ GARCÍA CUADRADO, Miguel Ángel. *Antropología filosófica*. EUNSA, Pamplona, 2008. p.124.

³¹⁰ Cfr. YEPES STORK, Ricardo y ARANGUREN, Javier. *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. EUNSA, Navarra, 2003. p. 64-5.

³¹¹ *Ídem*, p. 65.

*de las relaciones con los demás en parte se define con respecto a esa identidad animal.*³¹²

MacIntyre hace referencia a la animalidad siguiendo a Aristóteles que habla de ‘todos los animales no humanos’ y a Santo Tomás que se refiere con frecuencia a los animales no humanos como ‘los demás animales’.³¹³ Consideramos que en esta obra de 1999, en la que sienta las bases antropológicas de su pensamiento, pone acento en la corporalidad precisamente para recuperar una visión realista del hombre, negada por el pensamiento moderno. Dicha negación se desprende de la escisión cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* que culmina con la absolutización de la racionalidad autónoma que propone Kant. Para reunificar la naturaleza y la libertad, para revalorizar el enclave espacio-temporal del hombre a causa de su corporalidad, MacIntyre nos recuerda su naturaleza animal.

Además del cuerpo, el diálogo intersubjetivo nos permite manifestar nuestra intimidad. Esta apertura y necesidad del diálogo supone nuestra dimensión social y comunitaria. Mediante el diálogo se afianzan las relaciones personales y se logra la armonía de éstas.³¹⁴ En ese diálogo intersubjetivo, la identidad se afianza de manera comunitaria, y la identidad moral se encuentra por medio de las comunidades a las que pertenecemos.³¹⁵

Ya hemos mencionado la importancia que tiene la tradición para la noción de práctica macinteryana. Las prácticas, con sus bienes internos y externos que les son propios, van perfeccionándose y manteniéndose en el tiempo, en una institución que las sostiene, gracias al diálogo. La tradición, según el escocés, se configura de manera dialógica, como fruto de la discusión de los integrantes de una comunidad acerca de cómo llevar a cabo las prácticas y de lo que son las instituciones:

Así, cuando una institución, digamos una universidad o una granja o un hospital, es el soporte de una tradición de práctica o de prácticas, su vida normal estará constituida parcialmente, pero de manera

³¹² MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós, Barcelona, 2001. Traducción de Beatriz Martínez de Murguía. p. 23.

³¹³ *Ídem*, pp. 20-1.

³¹⁴ Cfr. YEPES STORK, Ricardo y ARANGUREN, Javier. *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. EUNSA, Navarra, 2003. p. 68.

³¹⁵ Cfr. TLV. p. 272.

*central, por la continua discusión acerca de lo que es una universidad y lo que debe ser o lo que es llevar bien una granja o lo que es la buena medicina. Las tradiciones, cuando están vivas, incorporan continuidades en conflicto.*³¹⁶

Estas continuidades son precisamente diálogos que se desarrollan a lo largo de la historia de la práctica, práctica que, cuando incorpora las virtudes necesarias, mantiene relación tanto con el pasado como con el presente, y eso le permite una proyección hacia el futuro. Y MacIntyre designa la tradición como la tercera fase del desarrollo de la virtud porque las virtudes se desarrollan en el seno de las comunidades, con sus prácticas propias, en cuya historia las tradiciones se mantienen vivas y vivifican las prácticas mismas. Gracias a esas tradiciones o historias de las prácticas, que se representan como narraciones, las personas pueden reconocer su identidad, y todo ello siempre depende del ejercicio de las virtudes que les son pertinentes a las prácticas. Tanto es así, que MacIntyre sostiene que lo que mantiene y hace fuertes las tradiciones es el ejercicio de las virtudes. Ante la ausencia de las virtudes, las tradiciones se debilitan. ¿Y por qué la relación entre virtud y tradición es tan estrecha? Simplemente porque la búsqueda de la vida buena se puede realizar de forma comunitaria, en el marco de la tradición a la que la persona pertenece, y el tema del diálogo que se genera en el seno de la tradición es el *bien*, es decir, el *telos* de esa tradición.

*Una tradición con vida es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición. Dentro de una tradición la búsqueda de los bienes se desarrolla a través de generaciones, a veces de muchas generaciones. De ahí que por lo general la búsqueda individual de lo bueno se lleve típicamente a cabo dentro de un contexto definido por esas tradiciones en que participa la vida individual, y esto se cumple tanto respecto de los bienes que son internos a las prácticas cuanto respecto de los bienes de la vida individual.*³¹⁷

³¹⁶ TLV p. 273. Las negritas son nuestras.

³¹⁷ TLV p. 274.

MacIntyre concluye el capítulo 15 de *Tras la virtud*, luego de haber expuesto en él la segunda y la tercera fase del desarrollo lógico de la virtud, afirmando que ha intentado explicar allí el tipo de sociedad en el que se puede desarrollar la tradición de las virtudes. De carácter esencialmente comunitario, con el bien como fin de la vida política, el modelo sociológico que puede reproducir las virtudes es muy distinto de la cultura del individualismo burocrático. En orden a conocer mejor la tradición de las virtudes y el proceso de su degeneración, se propone seguir narrando, a continuación, la transformación de la noción de virtud hacia la Modernidad.

5. 3. La transformación de las virtudes en la Modernidad

En el capítulo 16, el escocés compara los modelos de virtud tradicionales con los modernos. En primer lugar, señala el cambio de concepción antropológica, ese invento llamado *individuo* que surge en la modernidad, del hombre como egoísta por naturaleza e individualmente considerado. Para la Modernidad, no existe un correlato entre la narración ficcional y la vida propia, sino que la confina la primera al dominio del arte, ésta es la forma individualista de considerar la narratividad. Por el contrario, para la concepción clásica, la antropología está dotada de unidad narrativa, y las consecuencias de las acciones pueden ser buenas o malas. También la forma tradicional de concebir al hombre sostiene que todos sus actos repercuten para bien o para mal en el todo del cuerpo social, y actuar de forma egoísta implica autoexcluirse de las relaciones humanas.³¹⁸ Pero sólo el concepto de unidad narrativa de la vida es excluido en la Modernidad, sino que además el concepto de práctica es desplazado por la noción de consumo estético. MacIntyre encuentra la misma causa para ambas relegaciones: la moral que surge de la hegemonía de los valores utilitarios con el auge de las fábricas y los mercados.

Pero el punto más importante de este capítulo radica en la mutación del concepto de virtud, que deja de tener su fundamento en el bien para pasar a tenerlo en la *utilidad*,

³¹⁸ TLV p. 281.

y que se puede observar en los desarrollos de David Hume. Este filósofo del siglo XVIII considera que los vicios y virtudes se fundamentan en sentimientos de desaprobación y aprobación respectivamente.

Para abordar la problemática de las virtudes en Hume, MacIntyre elige tres características: en primer lugar, se refiere al tratamiento de las virtudes en particular, sin un fundamento universal que les dé unidad. Como consecuencia de esta pérdida de la noción de bien común universal, se cambia el significado de las virtudes: el honor se enlaza no ya con el mérito, sino con el dinero, lo mismo con la justicia, que queda supeditada a la igualdad o derechos legales. La castidad empieza a tener una función para conservar la propiedad privada, la caridad se transforma en benevolencia (intrusión manipuladora en asuntos ajenos) y ya la noción de *hacer el bien* queda a merced de los parámetros del nuevo y poco preciso concepto de *utilidad*.

En segundo lugar, en el tratamiento humeano de las virtudes, MacIntyre señala que aparece una nueva relación entre virtudes y normas: dejan de estar en contraste con las normas como en el esquema aristotélico para comenzar a considerarse como disposiciones necesarias para su cumplimiento. De esta manera, se establece una deontología, en la que la virtud no dependería de un proceso racional del agente mediante el cual delibera y elige cómo actuar correctamente en función del bien, sino meramente cumplimiento del deber. Así, la virtud en la Modernidad se concibe como obediencia a normas establecidas y no ya la elección y convicción de actuar según lo bueno y lo mejor para mí y para toda mi comunidad política, ya que no existiría el bien del hombre.

Por último, MacIntyre señala que las virtudes dejan de considerarse como un concepto plural para pensarse en singular, y los términos *moral* y *virtuoso* se convierten en sinónimos, lo mismo que *deber* y *obligación*. Lo inmoral, en la época victoriana, comienza a asociarse sólo a los desórdenes sexuales hasta que, finalmente, la virtud termina siendo un fin en sí misma, por una especie de resurgimiento de un estoicismo moderno. A continuación, nuestro Autor hace referencia a la aparición del republicanismo como un intento de restaurar la tradición clásica, con la diferencia de que la República pasa a tener todos los atributos que en el medioevo correspondían a Dios. Y el escocés considera que el origen del totalitarismo francés se dio en el intento de institucionalizar las virtudes de igualdad, libertad y fraternidad en una sociedad que no dominaba el lenguaje necesario para ello, por medio del terror. Estas virtudes,

originalmente clásicas, están despojadas de su causa final, reinventadas en una versión laica y en un contexto social y lingüístico totalmente ajeno a la virtud.

Nuestro Autor reconoce en William Cobbett y en Jane Austen dos representantes de la tradición clásica de las virtudes. El primero, consideraba más felices y sabios a los campesinos que a los filósofos: tenía como modelo de filósofos a Malthus y a Adam Smith, a quienes criticaba de *pleonexia*: el ejercicio de una economía y un mercado individualistas. Por otra parte, MacIntyre afirma que Jane Austen sí considera que se pueden practicar las virtudes en su propio contexto social del siglo XVIII:

*La unión de temas cristianos y aristotélicos en un contexto social determinado es lo que hace de Jane Austen la última gran voz eficaz e imaginativa de la tradición de pensamiento y práctica de las virtudes que he intentado identificar. Abandona los catálogos de virtudes que estaban en boga durante el siglo XVIII y restaura una perspectiva teleológica. Sus heroínas buscan el bien por medio de la búsqueda de su propio bien mediante el matrimonio. Los cotos familiares de Highbury y Mansfield Park tienen que servir como sustitutos de la ciudad-estado griega y del reino medieval.*³¹⁹

Nuestro Autor considera, además, que Jane Austen continúa y acrecienta la tradición de las virtudes, principalmente por su actitud crítica frente a las virtudes fingidas. El escocés reconoce en las novelas de la inglesa una oposición del modo de vida ético frente al estético: el primero se fundamenta en un yo que tiende al autoconocimiento virtuoso, el segundo, en un yo fragmentado que vive de apariencias, sin compromisos ni responsabilidades de ninguna índole. Además, MacIntyre hace referencia a la virtud de la *constancia*, necesaria para conservar la unidad narrativa de la vida en ese contexto de las apariencias, en el que se amenaza la integridad de la personalidad.

Fanny carece de encanto, sólo tiene virtudes, virtudes auténticas, para protegerse, y cuando desobedece a su guardián, sir Thomas Bertram, y rehúsa a casarse con Henry Crawford, sólo puede ser porque su constancia lo exige. Con este rechazo demuestra que el peligro de

³¹⁹ TLV p. 296.

perder su alma le importa más que la recompensa de ganar lo que para ella sería un mundo entero. Persigue la virtud por la ganancia de cierto tipo de felicidad, y no por su utilidad. Por medio de Fanny Price, Jane Austen rechaza los catálogos alternativos de virtudes que encontramos en David Hume o en Benjamin Franklin.

El punto de vista moral de Jane Austen y la forma narrativa de sus novelas coinciden. La forma de sus novelas es la comedia irónica. Jane Austen escribe comedia y no tragedia por la misma razón que lo hizo Dante: es cristiana y busca el telos de la vida humana implícito en la vida cotidiana. Su ironía reside en hacer que sus personajes y sus lectores vean y digan algo más y distinto de lo que se proponían, para que ellos y nosotros nos corriamos. Las virtudes, junto con los riesgos y peligros que sólo mediante ellas se pueden vencer, proporcionan la estructura tanto de la vida en la que el telos puede ser alcanzado, como de la narración en que la historia de tal vida puede desarrollarse. Una vez más, resulta que cualquier visión específica de las virtudes presupone una visión igualmente específica de la estructura narrativa de la vida humana y viceversa.³²⁰

En el capítulo 17 titulado *La justicia como virtud: conceptos cambiantes*, nuestro Autor trata la virtud de la justicia, tema que constituirá la centralidad de su siguiente obra de 1988: *Whose Justice? Which Rationality?*, de la que nos ocuparemos en el capítulo seis de esta investigación. Esta virtud es, según Aristóteles, la primera de la vida política, y el acuerdo práctico acerca de la noción de justicia resulta imprescindible para la convivencia de la comunidad.

En la historia sobre el concepto de virtud que MacIntyre ha desarrollado a lo largo de los capítulos de *Tras la virtud* se puede observar que en la Modernidad no existe un acuerdo acerca del catálogo de virtudes, cuyos modelos incompatibles hemos esbozado en un cuadro más arriba. Se trata, en definitiva, de un desacuerdo acerca del contenido y el carácter de las virtudes concretas. Para ejemplificar este desacuerdo, y preocupado por la falta de soluciones racionales, MacIntyre caracteriza dos formas inconmensurables de entender la justicia: la teoría de Robert Nozick y la teoría de John

³²⁰ TLV p. 298.

Rawls. Ambos son pensadores del ámbito anglosajón de los años 70, y provienen de la filosofía analítica.

¿Por qué en medio del olvido contemporáneo de las virtudes se insiste en el tema de la justicia? Precisamente porque es la única virtud insoslayable para la vida social, incluso en este ambiente adverso. El problema es la falta de integración de la justicia con las demás virtudes, se la considera como algo aislado, como si no hubiera interdependencia de las virtudes en la vida humana.

Es por esto que tanto Rawls cuanto Nozick, según MacIntyre, ofrecen teorías insuficientes. No se plantea la justicia desde la unidad de la vida virtuosa, en el contexto de la práctica comunitaria y conforme a una tradición, sino, en el caso de Rawls, bajo el *velo de la ignorancia*, según el cual el juez no sabe absolutamente nada del contexto ni de las personas acerca de las cuales debe juzgar. Según este autor, el velo revestiría de imparcialidad el juicio para distribuir los bienes de manera justa. Además, el principio supremo que Rawls esgrime consiste en distribuir los bienes primarios, libertad y oportunidades, ingresos y bienestar, y las bases del autorespeto, deben distribuirse equitativamente, a menos que la distribución desigual favorezca a los menos favorecidos.³²¹

Por otra parte, Robert Nozick sostiene que el principio de justicia consiste en que cada uno posea lo que ha adquirido de forma legítima, por un acto de transferencia o adquisición original. Mientras que Rawls postula la igualdad ante las necesidades, sin importar cómo el pobre llegó a ser pobre, Nozick propone una igualdad ante el derecho de propiedad. MacIntyre nos explica que, en ambos casos, la sociedad es concebida como un conjunto de individuos con intereses particulares que se ponen de acuerdo en formular reglas de vida comunes. Estas concepciones de justicia contemporánea distan mucho de la idea clásica. Ésta demanda, en primera instancia, un cuerpo social en el que se desarrolle la moralidad con una causa común: el bien, que a su vez constituya el parámetro para determinar los *méritos* por lo que las personas adquieren los diversos bienes. En la cosmovisión contemporánea, prima el interés individual por encima del todo social, no hay comunidad ni entendimiento común acerca de lo que es el bien, y se ingresa al mundo social mediante la aceptación de un contrato artificial. En consecuencia, afirma MacIntyre:

³²¹ TLV p. 304.

*(...) Marx estaba fundamentalmente en lo cierto al contemplar el conflicto y no el consenso como corazón de la estructura social moderna. No es sólo que convivamos con diversos y múltiples conceptos fragmentados, sino que éstos se usan al mismo tiempo para expresar ideas sociales y políticas rivales e incompatibles y para proveernos de una retórica política pluralista, cuya función consiste en ocultar la profundidad de nuestros conflictos.*³²²

Nuestro Autor considera que la política moderna es incapaz de alcanzar el consenso moral auténtico, que es reemplazado por una unidad burocrática impuesta, y con esta falta de consenso, es imposible que se desarrollen las virtudes que permiten la vida buena para el hombre. En el siguiente capítulo, propone una solución para restaurar las virtudes a pesar del ambiente adverso en las sociedades contemporáneas.

*Nada en mi argumentación sugiere, ni menos implica, que haya fundamento para rechazar ciertas formas de gobierno necesarias y legítimas; lo que implica la argumentación es que el Estado moderno no es una de las formas de gobierno así definidas. (...) La política moderna, sea liberal, conservadora, radical o socialista, ha de ser simplemente rechazada desde el punto de vista de la auténtica fidelidad a la tradición de las virtudes; porque la política moderna expresa en sí misma y en sus formas institucionales el rechazo sistemático a dicha tradición.*³²³

Hasta aquí llega MacIntyre con su historia sobre el desarrollo de la virtud, historia que comenzó en el capítulo 10 y que se extiende hasta el capítulo presente. En el escenario contemporáneo sólo permanece la discusión acerca de la justicia, todas las demás virtudes absolutamente olvidadas, discusión con numerosos intentos fallidos de encontrar un fundamento plural fuera del verdadero fundamento de la justicia y de las demás virtudes: el bien común.

³²² TLV p. 310.

³²³ TLV p. 313.

5. 4. *Revival* aristotélico y solución benedictina

En el capítulo 18, titulado *After Virtue: Nietzsche or Aristotle, Trotsky and St Benedict*, MacIntyre esboza sus conclusiones, ya que este apartado era el último en la primera edición de *After Virtue*. Nuestro Autor nos recuerda la oposición entre Aristóteles y Nietzsche antes mencionada, y considera haber podido refutar la moral nietzscheana en los capítulos 14 y 15. Si bien considera válida la crítica del alemán a la moral moderna, encuentra que el *Übermensch* constituye un solipsismo, ya que se trataría de un agente que se da a sí mismo sus propios valores, crea sus virtudes particulares sin necesidad de una comunidad, y la relación que guarda con los demás es más bien falaz. Pero MacIntyre supone haber demostrado que para lograr la vida buena, para lograr el desarrollo de las virtudes, es necesario contar con el marco de las prácticas comunitarias, entender la vida como una unidad que se puede representar narrativamente y reconocer la tradición de la comunidad a la que pertenecemos. Sin este reconocimiento y el recurso a nuestra naturaleza social, es imposible, reiteramos, lograr la vida buena.

Puesto que además el lenguaje de la moral moderna está cargado de pseudoconceptos como los de utilidad o derechos naturales, parecía que sólo la intransigencia de Nietzsche nos salvaría de confundirnos con tales conceptos; pero ahora está claro que el precio que hay que pagar por esa liberación es el de otra confusión diferente. El concepto nietzscheano de «superhombre» es también un pseudoconcepto, aunque quizá no siempre, desgraciadamente, lo que antes llamé una ficción. Representa el último intento, por parte del individualismo, de evitar sus propias consecuencias. Y la posición nietzscheana resulta que no es un modo de escapar o de dar alternativa al esquema conceptual liberal individualista de la modernidad, sino más bien el momento más representativo del propio desarrollo interno de éste. Y,

*por tanto, cabe esperar que las sociedades liberales individualistas críen «superhombres» de vez en cuando. ¡Lástima!*³²⁴

En estas líneas, nuestro Autor prevé lo que, cuarenta años después, podemos encontrar cotidianamente: personas que, bajo la ilusión de construir sus propios valores, terminan perdiendo su identidad, su sexo, sus vínculos, su naturaleza y que, paradójicamente, son débiles e inestables, a diferencia de lo que el alemán sostiene. Además, el escocés afirma que el liberalismo, la moral moderna que Nietzsche critica, es simplemente la antesala de sus propios desarrollos. En definitiva, la Posmodernidad es la consecuencia lógica de la Modernidad. El remedio para esta crisis estaría, según MacIntyre, en Aristóteles:

*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 sociales.*³²⁵

Luego, MacIntyre hace referencia a tres posibles objeciones que puedan hacerle. La primera, consiste en que en el campo de la filosofía difícilmente se puedan dar pruebas contundentes. En su caso, las argumentaciones suponen una concepción de racionalidad que promete explicar en su siguiente obra *Whose Justice? Which Rationality?*, que saldría a la luz siete años después. Esta promesa nos da la pauta de que *Tras la virtud* es la primera obra de un proyecto completo de justificación racional que MacIntyre tiene en mente, y que constituye el corpus de esta investigación. En segundo lugar, reconoce que puede haber objeciones a su propia interpretación de la tradición aristotélica de la que ahora se considera parte, por parte de sus miembros. En este sentido, considera que una recepción de las críticas de su propia tradición *ad intra* la mantendrían precisamente viva, como ha sostenido antes.

³²⁴ TLV p. 317.

³²⁵ TLV p. 318.

Por último, hace una alusión más extensa a una posible crítica externa: muchos podrían suponer que es el marxismo y no el aristotelismo la filosofía que se opone al liberalismo. Sin embargo, MacIntyre hace alusión al evidente fracaso del marxismo como forma política, fracaso profetizado por Trotski. El marxismo, según el escocés, oculta el individualismo radical y, cuando alcanza el poder, abraza el weberianismo y, cuando no, se convierte en una fantasía nietzscheana, en el proletario de Lukács o en el revolucionario ideal de Lenin.

Ante el agotamiento del marxismo y de las demás formas políticas mencionadas en el capítulo anterior, nuestro Autor se inclina por la construcción de nuevas comunidades, como ha ocurrido antes en la historia, en las que se pueda vivir la vida buena. No se refiere aquí a comunidades alejadas del mundo y de la sociedad, sino en medio de éstos, pero con prácticas que respondan a tradiciones vivas:

Siempre es peligroso hacer paralelismos históricos demasiado estrechos entre un período y otro; entre los más engañosos de tales paralelismos están los que se han hecho entre nuestra propia época en Europa y Norteamérica y el Imperio romano en decadencia hacia la Edad Oscura. No obstante, hay ciertos paralelos. Se dio un giro crucial en la antigüedad cuando hombres y mujeres de buena voluntad abandonaron la tarea de defender el imperium y dejaron de identificar la continuidad de la comunidad civil y moral con el mantenimiento de ese imperium. En su lugar se pusieron a buscar, a menudo sin darse cuenta completamente de lo que estaban haciendo, la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales pudiera continuar la vida moral de tal modo que moralidad y civilidad sobrevivieran a las épocas de barbarie y oscuridad que se avecinaban. Si mi visión del estado actual de la moral es correcta, debemos concluir también que hemos alcanzado ese punto crítico. Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de

*las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito.*³²⁶

Por último, en el epílogo a la segunda edición de *Tras la virtud*, que se consolidó como el capítulo 19, MacIntyre se encarga de responder a las múltiples críticas surgidas después de la publicación de *After Virtue*, con efecto revulsivo que causó. En primer lugar, nuestro Autor, a modo de recapitulación, manifiesta las dos preocupaciones que lo motivaron a escribir la obra que nos ocupa:

*Una, sentar la estructura para una única tesis compleja acerca del lugar de las virtudes en la vida humana, aunque al hacerlo los argumentos secundarios de la tesis quedasen sólo esbozados y sin desarrollar; dos, que hacerlo así dejaba claro hasta qué punto mi tesis era profundamente incompatible con los límites convencionales de las disciplinas académicas, límites cuyo resultado a menudo consiste en compartimentar el pensamiento de tal modo, que se distorsionan u oscurecen las relaciones clave.*³²⁷

MacIntyre trata de abogar en *Tras la Virtud* por la unidad del saber, lo que lo convierte en blanco para las críticas de quienes ven la Filosofía como una especialidad, y no como una rama más de las Humanidades, que necesita de las demás disciplinas para desarrollarse satisfactoriamente. En *Tras la virtud* encontramos un entramado principalmente de Historia, Filosofía, Literatura y Sociología en una prosa directa y original, que está fuera de lo común. Es en esta complejidad en la que MacIntyre encuentra formas acabadas de argumentación en materia de Ética.

A partir de las críticas, el escocés decide exponer tres puntos centrales de su argumentación. En primer lugar, se refiere a la relación entre Filosofía e Historia, ya que a uno de los críticos le incomoda no poder diferenciarlas en el texto. MacIntyre despliega argumentativamente su posición con el recurso a la crítica a Kant, apoyándose en el historicismo hegeliano, que sostiene que no existen principios

³²⁶ TLV p. 322.

³²⁷ TLV p. 323.

universales de la mente en abstracto, sino principios relativos a un lugar, fases y tiempos concretos. Cabe señalar que esta aproximación al historicismo hegeliano corre el riesgo de caer en el relativismo que este mismo ismo reviste. Por otra parte, nuestro Autor hace alusión a la poca importancia que la filosofía analítica da al contexto histórico y social. Sostiene que los problemas de inconmensurabilidad se resuelven al demostrar la superioridad racional de una teoría, y esto es demostrable únicamente en la remisión al punto de vista histórico, desde el que podemos entender cómo surge una teoría de sus predecesoras y cómo se enfrenta a sus rivales. En consecuencia, MacIntyre afirma:

Las filosofías morales, aunque aspiren a más, siempre expresan la moralidad de algún punto de vista concreto social y cultural: Aristóteles es el portavoz de una clase de atenienses del siglo IV; Kant, como ya he subrayado, proporciona una voz racional a las fuerzas sociales emergentes del individualismo liberal. (...) Las filosofías morales son, principalmente, las articulaciones explícitas de la pretensión de racionalidad de las morales concretas. Y por esto la historia de la moral y la historia de la filosofía de la moral son una y la misma. De aquí se sigue que cuando morales rivales y en competencia presentan pretensiones incompatibles, al nivel de la filosofía moral siempre se plantea la cuestión de hasta qué punto se justifica la pretensión de superioridad racional de la una sobre la otra.

La historia hace inteligible la teoría moral y nos muestra quién ha ganado el debate racional hasta el momento, independientemente de la moralidad que haya tenido la hegemonía social y política. A diferencia de Hegel, MacIntyre no considera que el desarrollo histórico de la ciencia encierre en sí el conocimiento absoluto, sino que considera que este proceso es falible, siempre susceptible de mejoras. Sin embargo, es consciente de no haber afirmado en *Tras la virtud* su pretensión de que la filosofía aristotélica no sólo es la que mejor ha sobrevivido y respondido a las objeciones que se le han presentado, sino que también en la mirada historicista, la podemos reconocer

como la teoría que nos ayuda a entender la causa de los fracasos de la Ilustración y de Nietzsche.³²⁸

En segundo lugar, responde a las objeciones que le presentan ante su desarrollo lógico de la virtud a partir de las nociones de práctica y tradición, y la acusación de riesgo de caer en el relativismo. Aclara, en primer lugar, que para que la virtud se desarrolle tal como el propio MacIntyre la entiende, es necesario que cumpla con las condiciones especificadas en cada una de las fases. En cuanto a la primera, sostiene que recurrir al concepto de práctica permite medir gradualmente las variaciones en la concepción de los fines y de los medios para alcanzar esos fines de la actividad comunitaria. En cuanto a la cuestión de la tradición, se lo acusa a nuestro Autor de dar pie al relativismo, ya que podría haber tradiciones morales rivales incompatibles, y para juzgar la superioridad de ambas sería necesario prescindir de cualquier tradición. Esta postura moderna de juzgar fuera de las dimensiones espacio-temporales es la que MacIntyre ha refutado a lo largo la obra que nos ocupa. Ante esto, sostiene que el enfrentamiento de la propia tradición con otra nos ayuda a evaluar si la tradición a la que pertenecemos es capaz de permanecer en el tiempo, de responder a las objeciones internas y externas; en definitiva, a saber si es o no la mejor teoría formulada hasta la fecha. En lo que concierne a la narratividad, MacIntyre no menciona objeciones.

Finalmente, en cuanto a la crítica acerca de la falta de articulación de la tradición aristotélica con el *background* del cristianismo, MacIntyre solicita que se considere esta obra como provisional. Recordemos que su conversión al catolicismo ocurrió un año después de la publicación de *Tras la virtud*.

Así finalizamos el análisis de *Tras la virtud*, la primera obra de nuestro corpus seleccionado para nuestra investigación. Hemos realizado un recorrido capítulo por capítulo que, a riesgo de resultar tedioso, ha pretendido mostrar la dinámica argumentativa del escocés, que se sirve de las narraciones no sólo para establecer las bases de la moral en un nivel antropológico, sino también para contar la historia de la ética, que identifica con el desarrollo histórico de la moral, identificación a la que añade el elemento sociológico a su filosofía. Es por este elemento sociológico, como afirma en el prólogo a la tercera edición, que intenta reemplazar la metafísica aristotélica, pero se da cuenta luego de la primera edición que la estaba presuponiendo

³²⁸ TLV p. 331.

de todas maneras. Nuestra intervención más extensa la hemos realizado a propósito de los capítulos 14 y 15, por encontrarse ahí el núcleo de la teoría sobre las virtudes y la narratividad. Hemos considerado el problema del tiempo, del *telos*, de la acción, de la historia, de la tradición, de la cultura y de la narratividad para intentar dar cuenta de las razones por las que podríamos estar de acuerdo con MacIntyre en que la forma por antonomasia de entender las acciones humanas es la narratividad, y que la unidad narrativa de la vida es necesaria para el ejercicio de las virtudes.

6. *WHOSE JUSTICE? WHICH RATIONALITY?:* INVESTIGACIÓN RACIONAL COMO TRADICIÓN NARRATIVA

6.1. Presentación

Una vez concluido el extenso análisis de *After Virtue*, con especial énfasis en el vínculo interno entre virtud y narratividad, nos proponemos abordar la problemática central en torno a la narrativa que MacIntyre desarrolla en *Whose Justice? Which Rationality?* En la sección anterior adelantamos que nos ocuparíamos de la problemática de la Tradición de investigación racional entendida como narrativa. Es que en *After Virtue*, MacIntyre abre diversos problemas que desarrolla y termina de resolver en sus dos siguientes obras: *Whose Justice? Which Rationality?* que es central en esta parte de la investigación, y *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, que trataremos en el capítulo 7.

Whose Justice? Which Rationality? fue publicado en 1988 y traducido al español—con muchas imprecisiones—como *Justicia y racionalidad* en 1994. Consta de 20 capítulos. En el prefacio, MacIntyre afirma que el tema central de esta obra es la naturaleza de la conexión entre la virtud de la justicia y las leyes, y la presenta como una secuela de *After Virtue*, en donde había prometido explicar en qué consiste actuar de manera racional y qué concepción de racionalidad práctica es defendible.

Nuestro Autor destina los primeros dieciséis capítulos de esta obra al desarrollo narrativo de tres tradiciones, en torno a la virtud de la justicia: en primer lugar, la tradición trazada por Homero, Aristóteles, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. En segundo lugar, la tradición que comienza con la Biblia, continúa con San Agustín y es recogida por el Aquinate. En tercer lugar, la tradición moral escocesa, en la que se desarrolla el aristotelismo calvinista y continúa con Hume. A estas tres tradiciones, MacIntyre le añade el liberalismo transformado en tradición en el capítulo diecisiete.

Luego de hacer un recorrido por estos capítulos de *Whose Justice? Which Rationality?*, nos enfocaremos en el capítulo XVIII a los fines de comprender la cuestión de la investigación racional como tradición que se puede hacer inteligible de forma

narrativa, más la ayuda de dos textos: *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* y el capítulo 4 de su última obra, *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Además, intentaremos poner de manifiesto la forma narrativa en la que MacIntyre conduce su propia investigación racional en la obra que nos ocupa, ya que ésta constituye el tema de nuestra investigación.

6. 2. Tradición homérico-aristotélica

En primer lugar, MacIntyre hace una serie de consideraciones acerca de la tradición de investigación racional en los capítulos primero y segundo, que mencionaremos más adelante, en el apartado correspondiente. A continuación, relata la historia que comienza con *las poesías de Homero con la justicia de Zeus y que culmina en la filosofía de Aristóteles en un relato de la justicia y de las otras virtudes al servicio de una vida motivada en su actividad por y hacia el Motor Inmóvil*.³²⁹

La *Ilíada* y la *Odisea* son la base de la cultura ateniense, y la cultura ateniense informa la cultura occidental de la que formamos parte. Por este motivo, MacIntyre se remonta a estos inicios, y advierte que es casi imposible comprender cabalmente los conceptos homéricos debido a la distancia que existe entre la cosmovisión de aquella época y la anglosajona de la Edad Contemporánea. A partir de esta idea, realiza un análisis comparativo entre diversas traducciones a los fines de comprender las nociones fundamentales de *dike, themis, thumos, arete, agathos, kakos, sophronein*. Una de las primeras conclusiones a las que arriba es que los personajes homéricos no deliberan para luego tomar una decisión de cómo actuar, sino que saben exactamente qué deben hacer por medio de una intuición, y justifican la acción de manera posterior. Según la tradición homérica, ser bueno significa tener un buen desempeño en alguna actividad como la guerra, el combate, la navegación, el atletismo, la gimnasia, la poesía, la retórica, la filosofía, la agricultura y otras más. En definitiva, la excelencia griega consiste en desarrollar las cualidades de la mente, el cuerpo y el carácter, según una

³²⁹ MACINTYRE, Alasdair. *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, EIUNSA, Barcelona, 1994, Traducción al español por Alejo E. Sisón. p. 147. En adelante, citaremos esta obra como *JyR*.

serie de reglas y estándares propios de esas prácticas, establecidos por una historia de intentos de hacerlo de la mejor manera posible.³³⁰ Estos mismos criterios para la excelencia humana fueron aplicados por los griegos post homéricos. Sobre la base de la noción de justicia por méritos, los griegos fundaron la *polis*, institución que sostenía prácticas con el fin de alcanzar bienes en orden a lograr el bien humano en cuanto tal. En este sentido, MacIntyre sostiene:

*La constitución de cada polis particular, por tanto, podría entenderse como la expresión de un conjunto de principios acerca de cómo los bienes han de ordenarse en un modo de vida. El bien para los seres humanos sería el modo de vida que es el mejor para ellos; disfrutar de lo mejor es florecer, ser eudaimon; y lo que tanto la constitución como la vida de una ciudad particular expresan es un juicio acerca del modo de vida que es el mejor y aquello en que consiste el florecimiento humano.*³³¹

Según MacIntyre, la justicia que se practica en este tipo particular de estructura social es una combinación de dos variantes: la justicia de los bienes de excelencia o del merecimiento y la justicia de los bienes de efectividad. La justicia del mérito ordena los bienes de manera que el ciudadano logre lo bueno y lo mejor según su racionalidad. Pero no se trata de un mero logro, sino de una elección deliberada del bien, porque el agente conoce qué es lo bueno y lo mejor para él y actúa convencido según este criterio. Por otra parte, la justicia de los bienes de efectividad apunta a maximizar los bienes como fruto de la cooperación con los demás. Si todos cumplen con las normas establecidas, se genera una estructura cooperativa de producción de bienes, con una carga coercitiva que no está presente en la meritocracia. En el caso de la justicia de bienes de efectividad, el castigo tiene una función disuasoria y quien infringe la ley hace un daño a los demás. Para el otro tipo de justicia, el castigo tiene una función educativa y quien comete una falta se perjudica a sí mismo en primer lugar. Por otra parte, la justicia meritocrática se concreta como una virtud en el agente, previa a cualquier institución legal, no así con la justicia de los bienes de efectividad.³³²

³³⁰ *JyR*, pp. 47 y 48.

³³¹ *JyR*, p. 50.

³³² Cfr. *JyR*, p. 51-54.

Para MacIntyre, en la cultura ateniense estos dos tipos de justicia se pusieron en discusión en la investigación teórica, y quedó en evidencia su profunda incompatibilidad, no sólo en la teoría, sino también en la práctica. La nueva característica de las sociedades post-homéricas radica, según el escocés, en que en los siglos IV y V a. C. se logró un nivel de abstracción mayor al teorizar acerca de las virtudes y de los conflictos morales subyacentes en los poemas homéricos.³³³

Seguidamente, MacIntyre hace alusión a la teoría platónica de la justicia como un proyecto incompleto. Esto se debería a que, en la *República*, Platón establece la estructura y el contenido que debe tener la teoría, pero no proporcionaría una.³³⁴ La falta de desarrollo de una teoría basada en una investigación racional hace que el escocés entienda este avance platónico como una presentación, que será completada más adelante por Aristóteles.

Nuestro Autor considera que hay una continuidad entre Platón y su alumno, a diferencia de numerosos pensadores que los conciben como dos alternativas distintas. Cabe señalar que el Estagirita logra formalizar un método de investigación llamado *epagoge*, equivalente a la inducción, que va de lo particular a lo universal y que además tiene una variante dialéctica. Ésta funciona mediante ejercicio del *nous*, entendido como la capacidad de aprehender los primeros principios del ser o *archai*, a partir de los cuales argumentamos y logramos el *status* de la demostración. Estas demostraciones son válidas, ya sea para la investigación teórica (*theoretical enquiry*), ya para el razonamiento práctico (*practical reasoning*). A la primera, Aristóteles la llama *episteme* y se ordena al conocimiento de los universales. Al segundo lo llama *phronesis*, que corresponde a la inteligencia práctica y, por tanto, al estudio de los particulares. Un error en la *episteme* puede implicar un mal razonamiento de la *phronesis*, y un error de la *phronesis* puede implicar una mala investigación en el ámbito de la *episteme*. Para hacer más evidente esta implicancia, MacIntyre afirma:

Precisamente porque esto es así, podemos, por medio de la epagoge de los juicios y las acciones de tales personas, llegar hasta la formulación de las verdaderas archai, supliendo esa epagoge con una investigación dialéctica en la que valoramos las opiniones mejor fundadas con respecto a las archai relevantes propuestas hasta ahora. Y, por

³³³ Cfr. *JyR*, p. 59.

³³⁴ Cfr. *JyR*, p. 93.

supuesto, se debe a que haya una variedad de opiniones rivales y conflictivas, opiniones que dirigen la investigación y guían la acción de modos diferentes e incompatibles, que sea muy importante no permanecer en el nivel de la empeiria, la experiencia de los particulares (...) o de la gnome, sino en su lugar, hay que alcanzar el conocimiento de las archai, el nous.

Esas archai, si se formulan correctamente, nos proporcionarán los primeros principios para la explicación de cómo y por qué las empresas y las actividades humanas son mejores o peores a la hora de alcanzar los bienes que les dan su telos; y lo harán precisamente al formular adecuadamente una explicación de esos bienes y de su lugar o su relación con lo bueno y lo mejor. Proporcionarán, al mismo tiempo, el tipo de explicación de ese telos que los seres humanos necesitan para apuntar hacia él sus acciones, proveyendo así la premisa mayor última de tal razonamiento práctico: Las inferencias deductivas acerca de lo que debe hacerse como un arche 'Puesto que el telos y lo mejor es tal y tal' (EN 1144^a31-33).³³⁵

Así, MacIntyre nos muestra el modo en que Aristóteles propone un método para resolver el problema del *arche* planteado por Platón, mediante una investigación dialéctica acerca de lo bueno y lo mejor, es decir, acerca del *telos*. Es en este contexto en el que el escocés considera que la Ciencia Práctica puede progresar, de una manera dialéctica, confrontando versiones rivales, con el *telos* de la vida humana como norte. Se trata, en definitiva, de la dinámica de lo que él reconoce como tradiciones de investigación racional. Al contar la historia de este movimiento dialéctico se pueden reconocer continuidades, como la que se da entre Homero, Platón—en lo que respecta a la Ética y la Política— y Aristóteles y, de esta manera, encontrar la noción de *telos* más sólida desarrollada hasta el momento. Nuestro Autor resume, así, la concepción de ciencia aristotélica en una frase:

La estructura acabada de una ciencia completa es, entonces, un argumento demostrativo extendido, que se mueve a partir de esas

³³⁵ *JyR*, p. 104.

*primeras verdades fundamentales que no pueden sino ser válidas para la materia de la ciencia particular, hasta sus últimas consecuencias en el ámbito de los fenómenos.*³³⁶

Cabe señalar, además, el marcado acento que MacIntyre pone en las condiciones necesarias para que la virtud aristotélica pueda desarrollarse, en la implicancia que hay entre las virtudes. Es decir, que el ejercicio de una virtud no se da de manera aislada, sino que supone el ejercicio de otras.

Después de este señalamiento, nuestro Autor hace una referencia a la definición de la virtud de la justicia:

*Y la palabra 'dikaiosune' se utiliza—como dice Aristóteles— en uno de sus sentidos para todo lo que la ley requiere, es decir, para el ejercicio de todas las virtudes por cada uno de los ciudadanos en sus relaciones con los otros. Este requisito amplio y general ha de distinguirse de lo que se requiere por la 'dikaiosune', utilizado en un sentido más restringido, como el nombre de una virtud particular. En este sentido, la 'dikaiosune' es de dos tipos, distributivo y correctivo. La justicia correctiva tiene la función de restaurar, en la medida de lo posible, el orden justo que se ha destruido parcialmente por algún acto o algunos actos injustos. La justicia distributiva consiste en la obediencia al principio de distribución que define el orden protegido por la justicia correctiva.*³³⁷

Este tipo de justicia del merecimiento, más allá de la legislación y de las circunstancias particulares, se aplica de forma general, aunque bajo dos condiciones. La primera condición es que los que contribuyen más y merecen más deben tener una empresa en común con los que contribuyen menos y merecen menos. La segunda es acordar, entre todos, un criterio para medir la forma en que las retribuciones se distribuyen. El parámetro para esta medición depende del *servicio* que brinda cada actividad en relación con el bien común, razón de ser y fin último de la virtud cívica y de la virtud individual. En esta jerarquía, la vida contemplativa es la más elevada, por dirigirse no

³³⁶ *JyR*, p. 110.

³³⁷ *JyR*, p. 116.

únicamente a lo conveniente o placentero, sino a lo bueno y bello, lo que constituye su *eudaimonia*.

MacIntyre concluye esta historia de la tradición que comienza con Homero, continúa con Platón y culmina con Aristóteles con la explicación del silogismo práctico, noción que ya desarrollamos ampliamente en el capítulo anterior.³³⁸ Cabe señalar que en esta ocasión MacIntyre no relaciona la acción humana con la narración.

A continuación, nos presenta la versión de la Filosofía Práctica según San Agustín.

6. 3. Tradición agustiniana y síntesis tomista

MacIntyre nos explica que, en tanto que heredero de las tradiciones neotestamentaria y grecorromana, San Agustín realiza una síntesis entre éstas y el cristianismo. En la Biblia encontramos una concepción de justicia sujeta a la ley de Dios, basada en los diez mandamientos, y desarrollada luego por San Pablo. El Apóstol postula la existencia de una ley natural reconocible por todos y aplicable a toda la humanidad. Además, el escocés sostiene que San Agustín sigue a San Pablo cuando afirma que la base de la justicia es el amor y no el deber. Por otra parte, MacIntyre lee cómo San Agustín reconoce la tradición romana de Cicerón respecto de la razón—que poseen todos los seres humanos—que es capaz de dar una ley suprema. Entonces, en él la virtud consistiría en obedecer esta ley sempiterna en orden a perfeccionar la naturaleza. Al mismo tiempo, Agustín adopta la filosofía neoplatónica de Plotino, por lo que remite su concepción de justicia a la forma (en el sentido de idea platónica) de justicia y la acción justa se realizaría por amor a lo justo, es decir, a la justicia divina.³³⁹

A diferencia de la idea aristotélica de la razón que sostiene que ésta se rige por sí misma, el Hiponense considera que la voluntad es anterior a ella, por lo que el intelecto sería movido por la voluntad. Y en desacuerdo con Aristóteles y los romanos, que consideraban la soberbia y la magnanimidad como una virtud, Agustín supone que la justicia debe estar acompañada de la virtud de la humildad para ser auténtica. El

³³⁸ Punto 5. 2.2. d. La estructura del acto humano.

³³⁹ Cfr. *JyR*, p. 159.

contexto ideal en el que ésta se desarrollaría sería la Ciudad de Dios, de la cual Cristo es el fundador y en la cual Cristo reina.³⁴⁰ MacIntyre destaca, además, que el Papa Gregorio VII aplicó gran parte de la doctrina agustiniana de la justicia durante su pontificado en el siglo XI, antes de que los textos políticos y morales de Aristóteles llegaran a Europa.

A continuación, nuestro Autor presenta la obra de Santo Tomás de Aquino (Roccasecca, 1225- Fossanova, 1274) como una superación del conflicto entre las tradiciones agustiniana y aristotélica. Para comenzar, MacIntyre le da al lector una serie de advertencias: en primer lugar, que la *Summa Theologiae* es una obra inconclusa, en elaboración, abierta hasta nuestros días. En segundo lugar, que el Aquinate tiene un sistema mucho más completo que sus predecesores por lo que, para comprender cabalmente un tema, es imprescindible leerlo en su contexto. Es necesario tener en cuenta las tradiciones a las que el Doctor Angélico pertenece y su contexto, en el que la Teología era el tema predominante en las discusiones, y en la vida cotidiana. Por último, es importante señalar que la *Summa Theologiae* tiene una unidad de propósito definida por el conocimiento del Bien Supremo.³⁴¹

A MacIntyre le parece admirable que el Santo Tomás logre mantener esta unidad de sentido sin dejar de ser fiel a ambas tradiciones—agustiniana y aristotélica—y nos brinda una explicación para poder entender cómo lo logra. Sostiene que el Doctor Angélico fue capaz de plantear de manera genuina una controversia, o conflicto entre tradiciones, que consiste en dos fases. En la primera, cada tradición caracteriza los argumentos de su rival en sus propios términos y explicita las razones del rechazo de los argumentos de su oponente. Una tradición pasa a la segunda fase cuando reconoce que no puede seguir avanzando en su investigación por limitaciones internas y se pregunta si la tradición rival tendrá recursos que puedan ayudarla a seguir adelante al hacer inteligibles sus errores.³⁴²

MacIntyre identifica estas dos fases en las que se puede desarrollar el conflicto entre tradiciones a partir del tema medular de nuestra investigación: el narrativismo. Es gracias al desenvolvimiento dialéctico de las tradiciones de investigación racional que podemos reconocer una trama que se sostiene en el tiempo y que se puede narrar. Y si bien nuestro Autor ha reconocido ya algunos elementos narrativistas en el Estagirita,

³⁴⁰ Cfr. *JyR*, p. 160.

³⁴¹ Cfr. *JyR*, p. 169.

³⁴² Cfr. *JyR*, p. 171.

en Santo Tomás de Aquino encuentra, a nuestro juicio, el ejemplo de la dinámica perfecta de las tradiciones de investigación racional. Es el Aquinate quien se hace cargo de las críticas de sus predecesores y de sus contemporáneos sin miedo a rectificarse y a añadir nuevos elementos de donde sea que provengan. En este sentido, MacIntyre afirma:

*En la controversia entre tradiciones rivales, la dificultad de pasar de la primera a la segunda fase está en que requiere un don inusitado de empatía, así como de intuición intelectual en los protagonistas de una tradición para poder entender las tesis, los argumentos y los conceptos de su rival de modo que sean capaces de verse desde esa postura ajena y de recharacterizar sus propias creencias según una manera apropiada desde la perspectiva ajena de la tradición rival. Semejantes dones inusitados no habían aparecido en las confrontaciones anteriores entre las tradiciones agustinianas y aristotélicas; y en las condiciones sociales e intelectuales de finales del siglo duodécimo y de comienzos del siglo decimotercero hubiera sido muy difícil que fuera de otro modo.*³⁴³

Gracias a su maestro, San Alberto Magno, el Aquinate logró comprender desde dentro tanto la tradición agustiniana cuanto la aristotélica y, precisamente, gracias a su empatía e intuición logró sintetizar dos elementos que en su tiempo parecían irreconciliables. ¿Y qué otras características, además de las dos fases mencionadas, tiene la *Summa Theologiae* que le permiten desarrollarse de manera adecuada? MacIntyre resume de manera magistral el aspecto que hace que la obra en cuestión sea monumental y, siglos después, actual:

Cada artículo de la Summa plantea una pregunta cuya respuesta depende del resultado de un debate esencialmente incompleto. Porque el conjunto de elementos heterogéneos y a menudo disparatados en contra de cualquier postura a las que las investigaciones del Aquinate por el momento le habían conducido a aceptar, siempre está abierto a

³⁴³ *JyR*, p. 171.

*añadidas de argumentos aún no previstos. Y no hay modo alguno, por tanto, de excluir por adelantado la posibilidad de que aquello hasta ahora admitido tenga que modificarse o incluso rechazarse. Aquí no hay nada peculiar en los procedimientos del Aquinate. Es de naturaleza de toda dialéctica, entendida como Aristóteles la entendía, ser esencialmente incompleta.*³⁴⁴

Cabe señalar, además, que para la tradición tomista aristotélica la forma en que se logra la fundamentación de una ciencia se basa en los primeros principios a los que se llega por medio de la dialéctica, con fundamentos de las verdades derivadas de las verdades primeras. Es por esto que MacIntyre cita al Aquinate para dar luz acerca de la Ciencia Práctica:

*Una ciencia práctica plenamente perfeccionada será, entonces, como las otras ciencias, un sistema de verdades demostrables, pero el logro o bien de esa ciencia o bien de semejante aprehensión parcial de sus verdades, como se requiere de los agentes ordinarios, es una obra de construcción dialéctica. (Comentario a la Ética I, lec. xii).*³⁴⁵

Más adelante, MacIntyre nos explica la importancia que tienen para el Aquinate la educación y la ley natural. Sin educación en las virtudes, es simplemente imposible alcanzar las verdades de la Ciencia Práctica. También, la ley natural es considerada como expresión de la ley divina y cualquier investigación práctica eficaz presupone su conocimiento.³⁴⁶ Por otra parte, el escocés nos presenta la forma en que el Doctor Angélico entiende la dinámica de la acción humana, tema que ya explicamos en la sección anterior de este trabajo.³⁴⁷

Cabe señalar que cuando el Aquinate se apropia de la noción de voluntad agustiniana la subordina a la razón, es decir, que la voluntad es siempre movida a la acción por el intelecto, mediante un juicio previo. También define la vida práctica como una vida

³⁴⁴ *JyR*, p. 175.

³⁴⁵ *JyR*, p. 177.

³⁴⁶ Cfr. *JyR*, p. 181.

³⁴⁷ Punto 5. 2. 2. D.

de investigación acerca de cuál es nuestro bien, y esta búsqueda en sí misma ya constituiría nuestro bien actual.³⁴⁸

MacIntyre se muestra sorprendido al reconocer que Santo Tomás se aleja de Aristóteles al adherir a la teoría de las virtudes cardinales de corte platónico y ciceroniano. Éstas son: prudencia, templanza, justicia y fortaleza. La primera ordena a la razón cómo obrar en la práctica. La segunda consiste en poner freno a las pasiones contrarias a la razón. La tercera ordena la voluntad por medio de la razón para lograr la conducta correcta y, la última, consiste en mantener la firmeza de las pasiones para lo que la razón requiere.³⁴⁹ MacIntyre define la virtud más importante en este libro a la luz del pensamiento tomista de este modo:

*El 'ius', como en el derecho romano, es la palabra utilizada para esas normas que definen las relaciones de cada persona con las otras, y así la 'iustitia' nombra tanto la virtud de vivir de acuerdo con esas normas y así mostrar en las disposiciones de uno la voluntad constante y perpetua de dar a cada persona su merecido o lo que se le debe como el criterio de lo recto requerido de cada uno de nosotros. A todo ser humano, entonces, cualquier otro ser humano le debe algo y de todas las virtudes la justicia es peculiarmente referida a las relaciones con los demás.*³⁵⁰

Se distinguen dos tipos de justicia, la distributiva, según la cual cada uno recibe lo merecido según su estatus y la conmutativa, que consiste en restituir un bien por un mal realizado. Además, MacIntyre menciona algunas partes de la justicia según el Aquinate. En primer lugar, está lo debido a la divinidad, que se desarrolla gracias a la virtud moral de la religión. Ésta a su vez se traduce en piedad, que consiste en rendir culto a Dios, y el respeto a la patria y a la familia. Además, menciona las virtudes de la obediencia a los superiores, la veracidad, la amistad y la generosidad y sostiene que todos los preceptos de la justicia están contenidos en los diez mandamientos. Se distinguen, así, los dos tipos de justicia.

³⁴⁸ Cfr. *JyR*, p. 195.

³⁴⁹ Cfr. *JyR*, p. 198.

³⁵⁰ *JyR*, p. 199.

6. 4. Tradición escocesa

Seguimos en el recorrido histórico que MacIntyre hace por las diversas tradiciones de investigación racional. Luego de ocuparse de las edades Antigua y Medieval, se introduce en la Modernidad desde su lugar de origen: Escocia. Nuestro Autor le dedica cinco capítulos a este tópico, que resumiremos brevemente para arribar a la problemática que constituye el objeto de nuestra investigación: las tradiciones de investigación racional entendidas como narrativas.

MacIntyre señala un renacimiento de los estudios aristotélicos, hacia el siglo XVI, que continúa en el siglo siguiente, pero confinado a unos pocos grupos de católicos y protestantes. Es que la nueva configuración político-religiosa moderna se traduce en un cambio radical de los roles sociales basada, ahora, en la noción de ‘individuo’. El escocés nos explica que lo que condujo a la mayoría de las clases cultas europeas a rechazar el aristotelismo fue que, en el contexto de la emergencia del Estado moderno y la economía de mercado, no podían acordar una noción de bien ni en el plano práctico ni en el teórico.

Hacia el siglo XVIII se generó un debate, a nivel social y académico, acerca de la importancia de las pasiones en la cuestión de la justificación racional del obrar humano, una parte a favor, otra en contra. Evidentemente, para cada caso sería necesario sostener un orden político. En el primero, debía existir una reciprocidad entre las pasiones, en una mutualidad de satisfacción y evitación del dolor. El orden necesario se encontraba en la Inglaterra de ese siglo. El segundo tipo de orden se encontraba en Escocia, donde los principios previos a las pasiones e intereses de los individuos se consideraban evidentes a nivel teórico y eran supuestos en la organización de la vida social en el nivel práctico. MacIntyre nos explica que, en ese momento, en su país natal, los tribunales eclesiásticos funcionaban para regular no sólo la religión, sino también el orden civil. En 1735, Francis Hutcheson (1694-1746) propuso un acuerdo para la educación de los miembros de la iglesia que tenían el derecho de patrocinio, es decir, a pertenecer a tribunales de la iglesia que imponían disciplina a los herejes y disidentes. De esta manera, se empezaron a generar debates en torno a las decisiones de los tribunales, e incluso ciertas controversias llevaron a

Hutcheson y a algunos de sus contemporáneos a la cárcel. La Filosofía Moral tomó tal importancia que los profesores comenzaron a enseñarla fuera de la universidad, a comerciantes y jóvenes de los pueblos. Así, relata nuestro Autor, el profesor de Filosofía Moral se convirtió en el defensor oficial de los fundamentos racionales de la teología cristiana, de la moral y de la ley.³⁵¹

De esta manera, se consolidó la tradición moral escocesa con las siguientes características que enumera MacIntyre, a saber: la influencia de la tradición teológica calvinista proveniente de la teología agustiniana; el compromiso con proporcionar argumentos en defensa de sus dogmas centrales; la consideración de la justicia como independiente de las pasiones e intereses individuales; la concepción de la razón como maestra de las pasiones.

El pensamiento de Francis Hutcheson constituye un antecedente de suma importancia para la filosofía de Hume y el utilitarismo de Jeremy Bentham. Hutcheson sostiene que el hombre tiene más sentidos aparte de los cinco conocidos, y el más importante de todos es el *sentido moral*. Además, considera las virtudes como disposiciones del corazón o afectos naturales. Concretamente, define la virtud de la justicia como:

*un hábito que mira constantemente por el interés común y en sometimiento a él, da o realiza para cada uno lo que se le debe por un derecho natural. Este hábito incluye aquellas disposiciones simpáticas del corazón por las cuales un intercambio amistoso se mantiene entre los hombres, o nos conduce a contribuir cualquier cosa al interés común.*³⁵²

Al mismo tiempo, el vicio radicaría en darle demasiada importancia a una pasión en relación con el conjunto de las demás pasiones. Por otra parte, considera que el juicio moral no debería entrar en discrepancia con el divino, ni existiría un criterio fuera del divino. La causa de esto radicaría en que la felicidad real no existiría fuera del conocimiento de Dios y su ordenación del universo. El conocimiento de Dios, según Hutcheson, nos daría la garantía pre-racional para actuar bien. Esto significa que, a diferencia de lo que sostiene Aristóteles, no sería necesario ser educado para ser

³⁵¹ Cfr. *JyR*, p. 242.

³⁵² *JyR*, p. 257.

virtuoso, sino que simplemente con la creencia en Dios y el sentido de excelencia moral sería suficiente.

Luego de explicar brevemente el pensamiento de Hutcheson, encontramos en MacIntyre un desarrollo más detallado de la doctrina de Hume que, a diferencia de su antecesor presbiteriano, perdió la fe en el cristianismo durante su juventud. Es por esto que coincide con Hutcheson sólo en algunas ideas. MacIntyre acentúa la actitud anglicanizante de Hume, que lo lleva a repudiar sus orígenes escoceses, hasta que es fuertemente rechazado por la sociedad inglesa y decide volver a sus raíces. Este pensador consideraba el cristianismo como una superstición. Su ruptura con la tradición hace que entienda el Derecho separado de la Filosofía y que no existe la ley natural, sino leyes artificiales. Coincide con Hutcheson en considerar la razón como inerte, en que existen juicios prerracionales y juicios morales secundarios y en que la naturaleza humana es algo invariable en todas las sociedades. En cuanto a las virtudes, Hume piensa que las pasiones que generan amor y orgullo son su fundamento, mientras que la humildad y el odio serían las pasiones que fundan el juicio moral vicioso. Ejemplos de virtudes serían la riqueza, la belleza, la herencia en manos masculinas, el orden, saber hacer manualidades o deportes, etc. La mayor fuente de orgullo humeano es la propiedad y las reglas que la preservan. El incremento o disminución de la propiedad generan amor y orgullo o humillación. Todo esto se deduce de la noción del derecho de propiedad como absoluto por lo que la justicia, entonces, serviría a los fines de la propiedad y no al revés. El modelo de naturaleza humana que Hume tiene en mente aquí es la del típico terrateniente inglés del siglo XVIII.

Además, considera que las pasiones son preconceptuales y prelingüísticas y que el juicio del razonamiento práctico da expresión de alguna pasión. Sin embargo, Hume no entiende la pasión como razón de la acción, ni como representación, sino que contiene la representación de su objeto. Así, la razón queda reducida a la figura de esclava de las pasiones. Nunca puede pretender otro oficio que el de servir y atenderlas. En cambio, la razón para actuar es el logro de algún placer o evasión de algún dolor. Y las locuciones que expresen pasiones no son asertivas, sino expresivas, por lo que se las considera locuciones emotivas.

Según MacIntyre, Hume le llama justicia a suscitar pasiones tranquilas para inhibir las violentas, ya que las segundas irían en contra de los intereses de la gente. Las leyes de

la justicia se derivarían de las reglas de justificación de la propiedad, ya que gracias a ella se lograría la paz social. Las instituciones se constituyen artificialmente para garantizar la satisfacción extensiva de las pasiones buenas como la paz, el orden y la estabilidad, cuya fuente es la propiedad. Por lo tanto, el gobierno, otro artificio, debe sostenerse para preservar la propiedad. Éste se logra por consenso de pasiones y razonamientos acerca de la justicia, y la mera posesión del cargo sería suficiente para legitimar el puesto político. Esta caracterización de la moral de Hume es, a juicio de MacIntyre, el imperio de la *pleonexia* en una Gran Bretaña anglicanizada. En ella todo gira en torno a la satisfacción de las pasiones, y el bien y el mal se entienden en términos de placer y de dolor.

6. 5. Tradición liberal

En el capítulo *El liberalismo transformado en tradición* MacIntyre señala el recorrido transitado en el libro hasta el momento. Se trata de una narración histórica de las tres tradiciones de investigación racional en materia de Filosofía Práctica occidental, a saber: a) Homero, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, b) La Biblia, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, c) Tradición moral escocesa, aristotelismo calvinista y Hume. Nuestro Autor quiere poner aquí de manifiesto los cambios y desplazamientos que se generaron en y a través de conflictos y diferencias en las tradiciones. Sostiene que una tradición madura en la medida en que sus miembros se enfrentan por motivos de inconmensurabilidad y no traducibilidad y logran superar el conflicto de manera racional. También afirma que no es predecible el estado en que la tradición permanecerá luego del conflicto. La dificultad acerca de su pervivencia radica, precisamente, en que las tradiciones están enraizadas en sociedades en momentos históricos y órdenes sociales particulares en una cultura y lengua particulares, y no hay garantía de que culturas diferentes vayan a acogerla. Este hecho refuta una idea propia de la Modernidad cosmopolita: el creer que todos los fenómenos culturales son potencialmente translúcidos y traducibles.

Luego de describir numerosos intentos modernos de universalidad e impersonalidad en la Ética, y el de Kant como el mayor de todos, MacIntyre hace referencia a su evidente fracaso reflejado en las revistas que los contienen, y las califica como cementerios de la filosofía académica. La pretensión de fundar un orden independientemente de la contingencia y la particularidad de la tradición era y es parte del proyecto de una sociedad moderna, liberal e individualista. Nuestro Autor concluye, así, que el Liberalismo se ha configurado como tradición gracias a un debate interminable acerca de una racionalidad compartida de manera universal, sin tradición mediante.

Al haber multiplicidad de bienes en diferentes tipos de ambientes sociales, el ego liberal se mueve de esfera en esfera compartimentando sus actitudes. Las pretensiones de una esfera cualquiera dependen de una suma de preferencias individuales y de la negociación de lo que pueda pagar cada uno. La eficacia en llevar a cabo la concreción de esas preferencias es el valor central de la Modernidad liberal. Las reglas de la justicia, por tanto, no serán ni las de Hume ni las de Aristóteles, ya que podrían ser restrictivas de la expresión de los deseos de los individuos. Cada individuo tiene su propio programa ordenado de preferencias. Al unirse las prácticas del ámbito público del individualismo liberal con la psicología del individuo liberal, definen un nuevo artificio social: el individuo. MacIntyre sintetiza esta idea en comparación con las otras tradiciones de la siguiente manera:

En el razonamiento práctico aristotélico es el individuo en cuanto ciudadano el que razona, en el razonamiento práctico tomista es el individuo en cuanto investigador de su propio bien y del bien de su comunidad; en el razonamiento práctico humeano es el individuo en cuanto poseedor de propiedades o en cuanto participante desposeído en una sociedad de un tipo particular de mutualidad y de reciprocidad, pero en el razonamiento práctico del liberalismo moderno es el individuo en cuanto individuo el que razona.³⁵³

Así, según MacIntyre, los pasos del razonamiento práctico moderno liberal individualista son: 1) El individuo ordena sus preferencias, 2) piensa en la validez de

³⁵³ *JyR*, p. 323.

los argumentos para actuar según sus preferencias, 3) actúa de modo que sus preferencias se maximicen. La noción de justicia, en este caso, no es una argumentación, sino una persuasión no racional, ya que se considera que el debate sobre el bien humano en general es estéril. Es por eso que el debate se centra en la tabulación de las preferencias de los individuos, y la discusión acerca de los primeros principios de la justicia es algo perpetuamente inconcluso.³⁵⁴

6. 6. Tradición, narrativa y racionalidad

En el primer capítulo de *Whose Justice, Which Rationality?* bajo el título *Rival Justices, Competing Rationalities*, nuestro Autor había hecho una serie de consideraciones relevantes en relación con el objeto de nuestra investigación: la narratividad, pero desde un novedoso punto de vista. Mientras que en *After Virtue* se ocupó especialmente de la narratividad en relación con la antropología y la teoría de las virtudes, ahora se ocupa de las tradiciones de investigación racional concebidas como narrativas, sobre la idea de que *justificar significa narrar hasta dónde ha llegado el argumento*.³⁵⁵

En esta ocasión, toda la atención de MacIntyre se centra en el problema de la justificación racional de la teoría moral, en el desacuerdo reinante entre tradiciones y en cómo superarlo. Señala que en la Contemporaneidad la manera de hacer Filosofía Práctica se ha centrado más en el método para superar los desacuerdos que en la superación misma, lo que ha llevado a un fracaso total y a una multiplicidad de racionalidades. Tampoco existe, dice nuestro Autor, una forma institucionalizada de orden político con foros para resolver estos desacuerdos, sino que los argumentos morales se esgrimen como armas o recursos para manipular y sacar provecho en favor propio y no en favor de la racionalidad. Y la razón por la que hemos llegado a este punto de descrédito de la racionalidad es, según MacIntyre, el tratamiento que se le ha dado a la Ética por parte de la Ilustración. El Iluminismo pretendió separar la razón de

³⁵⁴ Cfr. *JyR*, pp. 326-327.

³⁵⁵ *JyR*, p. 25.

la tradición y de la autoridad, el resultado fue la imposibilidad de alcanzar la justificación racional al no poder determinar nunca una serie de principios universales despojados de toda particularidad social y cultural.³⁵⁶

A partir de estas consideraciones, MacIntyre emprende la tarea de encontrar una justificación racional a la luz del concepto de Tradición intelectual y social, y advierte que para ello hay que tener en cuenta cuatro elementos: en primer lugar, que este tipo de investigación es esencialmente histórica, y de ahí la afirmación de que *justificar significa narrar*. En segundo lugar, la justificación racional y la historia del pensamiento son una y la misma cosa, ya que la racionalidad es un concepto con una historia. En tercer lugar, mostrar la multiplicidad de tradiciones existentes y rivales no significa que no se puedan resolver los desacuerdos, sino que se podrán resolver después de comprenderlas. Por último, resulta necesario ejemplificar las tradiciones, más relevantes para nosotros, que estén en pugna. En el caso de MacIntyre, que se identifica como perteneciente a la tradición tomista aristotélica, se propone desarrollar la historia de tres tradiciones, a saber: la tradición aristotélica, que es continuada luego por el Aquinate; la tradición agustiniana, que toma una forma diversa en la Escocia del siglo XVII y el liberalismo moderno. Esta tarea, por su naturaleza, afirma el escocés, debe ser resuelta de **forma narrativa** y lo resuelve, de hecho, como hemos relatado en los apartados anteriores de este capítulo. Observamos, entonces, cómo establece MacIntyre un vínculo entre la narratividad y la justificación racional.

Ya en el capítulo 2, titulado *Justice and Action in the Homeric Imagination*, define claramente su propio concepto de tradición de investigación racional:

Una tradición es un argumento distendido a través del tiempo en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y se redefinen en términos de dos tipos de conflictos: aquellos con críticos y enemigos externos a la tradición, que rechazan todas, o al menos las partes clave de los acuerdos fundamentales, y aquellos internos —debates interpretativos a través de los cuales el sentido y la razón de los acuerdos fundamentales vienen a expresarse, y a través de cuyo progreso se constituye una tradición—. Tales debates internos pueden destruir, en ocasiones, lo que ha sido la base del acuerdo común fundamental, de

³⁵⁶ Cfr. *JyR*, p. 23.

*modo que o bien una tradición se divide en dos o más facciones en guerra, cuyos seguidores se transforman en críticos externos los unos de las posturas de los otros, o bien la tradición pierde toda la coherencia y no logra sobrevivir. También puede suceder que dos tradiciones, hasta ahora independientes e incluso antagonistas, puedan llegar a reconocer ciertas posibilidades del acuerdo fundamental y reconstruirse a sí mismas en un debate singular más complejo.*³⁵⁷

Esta es la definición canónica de tradición de investigación racional en el corpus macinteryano, que será fundamental para nuestra indagación acerca de la relación entre tradición y narratividad.

6.6.1. La racionalidad de las tradiciones y su dinámica narrativa

El capítulo XVIII se titula *The Rationality of Traditions* y es el punto neurálgico para nuestra investigación. Aquí MacIntyre retoma los argumentos abiertos en los capítulos uno y dos acerca de la naturaleza de las tradiciones de investigación racional. Sostiene que cada tradición tiene su propia historia narrativa de sus argumentos internos y, a la vez, forma parte de la historia del debate y del desacuerdo entre ella y sus rivales, que es lo que nuestro Autor ha contado en los capítulos anteriores. Luego de este arduo trabajo, MacIntyre arriba a la conclusión de que no encuentra ningún criterio de justificación racional para resolver los desacuerdos entre las tradiciones. Según él, no hay criterios de racionalidad fuera de las tradiciones, por lo que habría que tomar la posición de alguna de ellas necesariamente para realizar un juicio acerca de la superioridad moral, ya que la racionalidad en cuanto tal, pura, sin contexto, no existe. De este problema se desprenden, a juicio de MacIntyre, dos retos: el perspectivista y el relativista. El primero pone en duda que se pueda tomar partido por alguna de las

³⁵⁷ *JyR*, p. 31.

tradiciones, ya que cada una proporcionaría una perspectiva diferente y ninguna podría reclamar para sí la pretensión de verdad. El segundo descansa en la idea de que no podría haber debate posible entre tradiciones. Ambos son—aunque críticos—hijos de la Ilustración, como afirma en el siguiente pasaje:

*El relativismo y el perspectivismo post-ilustrados son, por tanto, la contrapartida negativa de la Ilustración, su imagen especular invertida. Mientras que la Ilustración invocaba los argumentos de Kant o de Bentham, los teóricos de la post-Ilustración invocan los ataques de Nietzsche contra Kant y Bentham. Por tanto, no es sorprendente que lo que era invisible para los pensadores ilustrados también lo fuera para los relativistas y los perspectivistas posmodernos, que se erigen en los enemigos de la Ilustración, siendo así que, en gran parte, muy a su pesar, son sus herederos reconocidos. Lo que ninguno era ni es capaz de reconocer es el tipo de racionalidad poseído por las tradiciones.*³⁵⁸

A continuación, MacIntyre enumera los estados temporales en los que se define la racionalidad de una tradición: en primer lugar, una comunidad adhiere acríticamente una serie de creencias, textos y dichos autorizados hasta que, por una serie de contingencias, las incoherencias de dichas creencias empiezan a ponerse en evidencia, como la unión de dos comunidades, por ejemplo. Esto exige replantearse creencias y reformular prácticas. Tal cuestionamiento es un movimiento hacia el segundo estado de configuración de la racionalidad de la tradición. El tercer estado se desenlaza cuando se ofrecen respuestas y soluciones a las inadecuaciones identificadas. Y si llegara a haber una ruptura como, por ejemplo, la conversión de los miembros de una comunidad, debería mantenerse el núcleo constitutivo de la tradición para mantenerse viva. Ahora hay nuevas creencias, y las anteriores se consideran erróneas.³⁵⁹ Por lo tanto, la falsedad, como una inadecuación entre la mente y sus objetos, es reconocida de forma retrospectiva, y MacIntyre define la verdad de la siguiente manera:

³⁵⁸ *JyR*, p. 336.

³⁵⁹ Cfr. *JyR*, p. 338.

*la concepción más primitiva de la verdad es la claridad con que los objetos se presentan ellos mismos a la mente; y es cuando la mente no consigue representar esa claridad que la falsedad, la inadecuación de la mente a sus objetos, aparece.*³⁶⁰

Vemos, de esta manera, que la concepción de verdad a la que adhiere es muy cercana a la tomista de la *adaequatio rei et intellectus*, y cabe aclarar que nuestro Autor señala que este concepto de verdad nada tiene que ver con la noción de ‘hecho’ que se ajusta al parámetro de verdad moderna, ya que la considera un invento del siglo XVII, como las pelucas y los telescopios.³⁶¹

Según MacIntyre, la mayor cantidad de objeciones y refutaciones que se hagan a la teoría actual harán que ésta se fortalezca, en la medida en que logre sortear estos obstáculos. De esta manera, el desarrollo de la tradición es esencialmente dialéctico y pervive en los argumentos lo suficientemente fuertes para seguir en vigencia. Son las comunidades las portadoras de las tradiciones y en ellas se gestan instituciones que permiten sostener metódicamente las investigaciones de las tradiciones.

Por otra parte, cada tradición, afirma MacIntyre, tiene sus propios criterios internos de justificación racional, aunque parte de su tarea será también reconocer los criterios que comparte con las otras tradiciones. Nuestro Autor sostiene que los primeros principios de justificación racional de determinada tradición se consolidan de forma histórica y dialéctica, es decir, anti cartesiana, y anti hegeliana también, ya que en este tipo de racionalidad se busca la verdad última, no el conocimiento absoluto como en el sistema hegeliano.

Ahora bien, cuando la tradición deja de progresar, esto es un indicador crítico, ya que siempre debe progresar. En este punto, el escocés hace alusión a la noción de crisis epistemológica y a su artículo de 1977 *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*. Recordemos que en la sección de su biografía intelectual³⁶² señalamos que MacIntyre considera que inaugura la tercera etapa de su pensamiento con este artículo, en la que se propone escribir una historia interminable de la Ética. Allí afirma que las crisis epistemológicas son ocasiones de reconstrucción para las teorías científicas, y tal restauración se puede realizar por medio del recurso a

³⁶⁰ *JyR*, p. 339.

³⁶¹ Cfr. *JyR*, p. 340.

³⁶² Punto 3. 4. Tercera etapa.

la narrativa dramática. Es decir, por medio de la narración de una historia que reclama un marco evaluativo en el cual los buenos o malos personajes conducen a desenlaces tristes o felices. Por lo tanto, en la dinámica de progreso constante, la tradición se corrige y se renueva y este es el parámetro para considerarla próspera:

El criterio de una teoría exitosa es que nos permite entender a sus predecesores en una nueva forma inteligible. Nos permite de una vez y al mismo tiempo entender precisamente por qué sus predecesores tienen que ser rechazados o modificados y también por qué, sin [ellos] y antes de su ilustración, la teoría pasada podría haber permanecido creíble. Introduce nuevos estándares para evaluar el pasado. Reestructura la narrativa que constituye la continua reconstrucción de la tradición científica.³⁶³

Por lo tanto, como ya mencionamos, las tradiciones se constituyen en y a través de los conflictos, conflictos sobre la interpretación de esa tradición, conflictos de los miembros de esa tradición con los de las tradiciones rivales, conflictos que en sí mismos conforman historias que pueden ser interpretadas de múltiples maneras. Todas esas diversas formas de desarrollo se pueden hacer inteligibles únicamente, según MacIntyre, a través de narrativas. A su vez, nuestro Autor concibe como un imposible la negación cartesiana de la tradición, porque incluso la duda cartesiana se formula desde un lenguaje particular, desde una *forma mentis* particular y emulando un argumento ya pensado por San Agustín. Sobre la base de estas ideas, MacIntyre formula una tesis muy importante para nuestra investigación:

Quiero reforzar mi tesis de que la narrativa dramática es la forma crucial para el entendimiento de la acción humana y quiero argüir que las ciencias naturales pueden ser una forma racional de investigación si y sólo si la escritura de una narrativa dramática verdadera —esto es, de la historia entendida de una manera particular— puede ser una actividad racional. La razón científica resulta estar subordinada a y es inteligible sólo en términos de la razón histórica. Y si esto es cierto

³⁶³ MACINTYRE, Alasdair. *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*. The Monist. Vol. 60, No. 4, Historicism and Epistemology. 1977, p. 460. La traducción es nuestra.

*para las ciencias naturales, a fortiori será verdad también para las ciencias sociales.*³⁶⁴

Once años después, en la obra de la que ahora nos estamos ocupando, *Whose Justice? Which Rationality?*, MacIntyre sigue desarrollando su teoría sobre las tradiciones y profundiza en la noción de crisis como motivo de crecimiento de la teoría científica:

*Este tipo de disolución de certezas históricamente establecidas es la señal de una crisis epistemológica. La solución a una crisis epistemológica genuina requiere la invención o el descubrimiento de nuevos conceptos y la formulación de algún tipo nuevo o de algunos tipos nuevos de teorías que satisfacen tres condiciones muy exigentes. En primer lugar, este esquema de algún modo radicalmente nuevo y conceptualmente enriquecido, si va a poner fin a la crisis epistemológica, debe proporcionar una solución a los problemas que previamente se habían mostrado irresolubles de modo sistemático y coherente. En segundo lugar, también debe proporcionar una explicación justamente de lo que causaba la esterilidad o la incoherencia de la tradición, antes de que adquiriera estos nuevos recursos. Y, en tercer lugar, estas dos tareas primarias tienen que llevarse a cabo de tal manera que se muestre alguna continuidad fundamental de las estructuras conceptuales y teóricas nuevas con las creencias compartidas en términos de los cuales la tradición de investigación ha sido definida hasta el presente.*³⁶⁵

De esta manera, se adoptan nuevas estructuras teóricas más ricas y que superan las limitaciones de las estructuras anteriores para mantener viva la tradición.

Cabe señalar, una vez más, que todas las tradiciones pasan por un proceso histórico de justificación dialéctica cuya única forma de representación es la narratividad. En este punto, resultan aprovechables las palabras de Henry Bloechl, quien explicita la dinámica de la narratividad en las indagaciones del escocés al sostener que además de describir, ésta cumple una función crítica, ya que en el movimiento de rechazar lo que

³⁶⁴ *Ídem*, p. 464. La traducción es nuestra.

³⁶⁵ *JyR*, p. 343.

no es, permite la emergencia de su teoría moral. Por otro lado, afirma Bloechl, MacIntyre reconoce la necesidad de la mirada retrospectiva para el develamiento de la crisis epistemológica que él mismo diagnostica y describe con agudeza. Mirar retrospectivamente implica reconocer la existencia de un tiempo anterior y, por lo tanto, la necesidad del recurso a la historia y el reconocimiento, en ella, de la tradición.³⁶⁶ Según nuestro Autor,

*Haber pasado exitosamente a través de una crisis epistemológica habilita al defensor de una tradición de investigación a reescribir su historia de una manera más profunda. Y tal historia de una tradición particular provee no sólo una manera de identificar las continuidades en virtud de que esa tradición de investigación ha sobrevivido y ha florecido como una y la misma tradición, sino que también ayuda a identificar más precisamente la estructura de justificación que sustenta lo que se declara verdadero desde dentro de ella (...).*³⁶⁷

Y, a continuación, MacIntyre hace una distinción entre las nociones de *warranted assertibility* de John Dewey y verdad. Si bien para Dewey una proposición gana el estatus de aserción garantizada a través del proceso de corrección de una investigación, sólo se aplica en un tiempo y espacio particulares, mientras que el concepto de verdad que MacIntyre relaciona con las tradiciones de investigación racional es atemporal.³⁶⁸

Afirmar que alguna tesis es verdad no es sólo afirmar para todos los tiempos y lugares posibles que no se puede mostrar que falle en corresponder con la realidad en el sentido de ‘corresponder’ elucidado anteriormente, sino también que la mente que expresa su pensamiento en esa tesis se adecua, de hecho, a su objeto. Las implicaciones de esta pretensión formulada de esta manera desde dentro de una tradición son

³⁶⁶ Cfr. BLOECHL, Jeffrey. *The Virtue of History. Alasdair MacIntyre and the rationality of narrative*. Philosophy and Social Criticism. Vol. 24, 1. 1998. p. 51.

³⁶⁷ *JyR*, p. 344.

³⁶⁸ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988. p. 363. Nos remitimos al original en inglés ya que la traducción al español de este pasaje resulta insuficiente.

*precisamente las que nos permiten mostrar por qué el reto relativista está mal concebido.*³⁶⁹

Además, MacIntyre sostiene que en un enfrentamiento entre tradiciones es posible reconocer vencedoras y vencidas por la manera en que pueden responder a las crisis epistemológicas. Por otra parte, dado que para juzgar una tradición es ineludible y necesario tomar postura por alguna, resulta imposible investigar fuera de una tradición. Lo afirma de la siguiente manera:

La persona fuera de toda tradición carece de los recursos racionales necesarios para la investigación y a fortiori para la investigación de cuál entre las tradiciones debería preferirse racionalmente. No tiene los medios adecuados y relevantes para la valoración racional y, por tanto, no puede llegar a ninguna conclusión bien fundamentada, ni siquiera a la conclusión de que ninguna tradición puede defenderse ante cualquier otra. Estar fuera de toda tradición significa ser extranjero para la investigación, significa encontrarse en un estado de destitución intelectual y moral, una condición desde la cual es imposible desembocar en el reto relativista.

*El fracaso del perspectivista es complementario al del relativista. Como el relativista, el perspectivista está comprometido a mantener que ninguna pretensión a la verdad hecha en nombre de cualquiera de las tradiciones competidoras, podría vencer las pretensiones a la verdad hechas en nombre de sus rivales.*³⁷⁰

Pero también la postura perspectivista implica una fluctuación de una tradición a otra, con compromisos antagónicos. Sus partidarios, en el afán de considerar una teoría desde todos los puntos de vista posibles, pasan sucesivamente de un rol a otro. De esta manera, la verdad también queda desacreditada, y estos retos tienden más a excluirse del debate racional que a la búsqueda de la verdad.

³⁶⁹ *Ídem*, p. 363. La traducción es nuestra.

³⁷⁰ *JyR*, p. 347.

6.6.2. Los dos niveles de justificación narrativa

En este apartado nos adelantamos en el tiempo para mostrar cómo esta problemática permanece abierta en la preocupación macinteryana a lo largo de los años. Así, en *Ethics in the Conflicts of Modernity*, su obra de 2016, MacIntyre se ocupa del problema de la justificación racional de los miembros de la tradición tomista aristotélica—así la llama en este último libro—en la Edad Contemporánea. Los desarrollos de esta nueva obra apuntalan nuestras hipótesis que sostienen que los miembros de las tradiciones de investigación racional—tal como las concibe nuestro Autor—recurren a la narratividad para justificar sus argumentos. Allí señala las etapas de la justificación, en el caso de que tomistas aristotélicos sean cuestionados en un nivel teórico como filósofos:

La justificación de cualquier posición sustantiva en política y ética —y tal vez en las ciencias en general— debe proceder por etapas: en la primera necesitamos ensayar las objeciones posibles, planteándolas tan convincentemente como se pueda; en la segunda ofrecemos la mejor respuesta posible a cada una de estas objeciones, y solo en el caso de que todas ellas fracasen podremos proceder hasta la tercera etapa; en esa tercera etapa exponemos los argumentos para la conclusión que requiere justificación, y mostramos que satisfacen cualquier restricción que les sea impuesta por las conclusiones negativas a las que hemos llegado en la segunda etapa.³⁷¹

Este modo de proceder es, a nuestro juicio, idéntico a la estructura de la *quaestio* de la Suma Teológica y la forma de argumentar que podemos observar en la Metafísica I, 2 aristotélica, por ejemplo. Tal movimiento encaja en un esquema propiamente tomista que MacIntyre llama *narración histórica*, ya que Aristóteles en dicho pasaje se ocupa de los pensadores presocráticos, luego de Sócrates y finalmente de Platón, analiza la

³⁷¹ MACINTYRE, Alasdair. *Ética en los conflictos de la modernidad: sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. RIALP, Madrid, 2017. p. 158. En Adelante citaremos esta obra como *ECM*.

explicación de las causas de cada uno, sus objeciones y propone su propia teoría. Esta dinámica fue apropiada por los seguidores del Estagirita que, ante las diversas objeciones a lo largo de la historia de la filosofía, han vuelto siempre a las fuentes para dar nuevas respuestas con nuevos recursos y en diálogo con ideas medievales y modernas. La historia de todo el desarrollo argumentativo *ad intra* y *ad extra* de la tradición aristotélica constituye una narrativa justificativa que mantiene viva la propia tradición sobre la cual nuestro Autor afirma:

Lo que tenemos ahora es, según aduce el aristotelismo tomista, la mejor exposición de la teoría hasta la fecha, juzgada en virtud de los mejores criterios de verdad y justificación racional con los que hemos dado, una exposición protagonizada por una serie de autores que han sido capaces de dar adecuada réplica a las principales objeciones que se han presentado en contra.³⁷²

Pero además de este tipo de justificación narrativa teórica, MacIntyre distingue una narrativa en una segunda dimensión, la práctica, que adopta la forma de una narración contada por el o los agentes en primera persona, una historia particular de ese yo o de ese nosotros. Y la capacidad de desarrollar tal historia pone de manifiesto la habilidad que tienen los agentes tomistas aristotélicos para priorizar sus bienes, para reflexionar sobre su vida y para cultivar las virtudes:

En definitiva, lo que aporta este segundo tipo de narración es la mejor justificación que por el momento puede ofrecer el agente particular que narra, según los mejores estándares que el agente tiene ahora a su disposición para realizar sus juicios prácticos.³⁷³

A continuación, nuestro Autor sostiene que hay una relación estrecha entre la narrativa teórica y la narrativa práctica, ya que la forma tomista aristotélica de actuar presupone en sí misma posturas metafísicas, aunque el agente no siempre sea consciente de ello. Esta dimensión práctica, cabe señalar aquí, es la que hemos desarrollado ampliamente en el capítulo anterior, mediante el extenso análisis de *After Virtue*.

³⁷² ECM, p. 349.

³⁷³ ECM, p. 352.

6.6.3. Tradición y traducción

Según MacIntyre, hay dos formas distintas de traducciones: traducción por repetición y traducción por innovación lingüística. La traducción puede darse entre dos idiomas completamente distintos o entre dos fases temporales de un mismo idioma. A la hora de traducir un texto, para evitar el error moderno de no considerar el contexto cultural en el que fue escrito, el escocés propone dos pasos: en primer lugar, adquirir un segundo lenguaje en uso como segundo lenguaje primario, es decir, volver a aprender un idioma como un niño. En segundo lugar, traducir el texto en el segundo lenguaje primario a nuestro primer lenguaje primario. De esta manera, un lenguaje no es considerado en cuanto tal, sino como parte de una comunidad particular. Cuando se pretende trascender estos lenguajes en uso y traducir a uno de los lenguajes internacionalizados de la Modernidad, cuya característica principal es una actitud de neutralidad ante las concepciones de verdad y racionalidad, se pierde el sentido original del texto ante la falta de su verdadero contexto. Esta distorsión genera una confusión en quienes tienen como lenguaje primario uno de los lenguajes internacionalizados por la Modernidad, que consiste en creer que todo es perfectamente traducible al lenguaje moderno. En este sentido, MacIntyre afirma:

Esta creencia en su capacidad de comprender todo de la cultura y la historia humanas, por muy ajeno que pueda parecer es, en sí misma, una de las creencias definitorias de la cultura de la modernidad. (...) El tipo de traducción característico de la modernidad engendra a su vez su propia incompreensión de la tradición.³⁷⁴

A diferencia de esta actitud moderna, MacIntyre nos explica cómo se configura, a través de una historia —susceptible de ser narrada— el patrimonio lingüístico de una tradición:

³⁷⁴ *JyR*, p. 365.

Por tanto, en cualquier periodo particular en el desarrollo de una tradición, las creencias que caracterizan ese periodo de dicha tradición particular llevan consigo una historia en la que se incorpora la justificación racional sucesiva por parte de sus predecesores y de ellos mismos; y el lenguaje en el que se expresan es, él mismo, inseparable de una historia de transformaciones y de traducciones lingüísticas y conceptuales: velle (primero, en el lenguaje cotidiano y luego, como término legal), voluntas, voluntario; auctoritas (primero, como término legal y político y luego, en sentido general), autoridad, autor; polis, politike koinonia; civitas, sociedad civil; dikaiousune, ius, iustitia, justicia —estos son términos que pueden leerse como versiones aforísticas de tales historias, precisamente de esa clase que se incorpora en los relatos narrativos de las tradiciones griega, medieval y escocesa temprana moderna que contiene este libro—. Y los nombres que jalonan históricamente esas historias son, para los habitantes de tales tradiciones, como los nombres en la isla Tory: “Aristóteles” es inseparable en su sentido y uso del “alumno de Platón, a su vez, alumno de Sócrates”, y “Justiniano” del “autor imperial de las instituciones.”³⁷⁵

MacIntyre critica los cursos de Humanidades de las facultades de artes liberales que desarrollan en un semestre desde Homero hasta Sartre sin tener en cuenta la contextualización histórica de cada obra. Considera que en esa práctica radica la reproducción de la actitud moderna, como un paseo en un museo de textos sin contexto. Y de aquella actitud se deriva—paradójicamente—la costumbre posmoderna que sostiene que cada texto es susceptible de múltiples interpretaciones, sin tener en cuenta la intención del autor ni al público al que fue dirigido con una serie de características particulares. Esto se extiende, consecuentemente, a las traducciones, en las que sus agentes ya no intentarían ser fieles al texto, sino que comenzarían a poner en práctica la razón poética para inventar diversos significados, como ocurre con la escritura de la Historia de los primeros narrativistas que mencionamos en el inicio de esta investigación.³⁷⁶

³⁷⁵ *JyR*, p. 363.

³⁷⁶ Punto 2. 2. Los orígenes del narrativismo en la Teoría de la Historia.

La solución que MacIntyre plantea para este problema es la siguiente:

La posibilidad a la que cada tradición está siempre abierta, como he defendido antes, es que llegue el momento en que los que hayan vivido en y a través del lenguaje-en-uso que le da expresión, encuentren otra tradición con su propio lenguaje-en-uso muy diferente; y descubran que mientras que en algún ámbito de mayor o menor importancia, no lo pueden comprender con los términos fijados por su conjunto propio de creencias, por su propia historia y por su propio lenguaje-en-uso, no obstante, aquélla proporciona un punto de vista desde el cual, una vez que hayan adquirido su lenguaje-en-uso como segundo lenguaje primario, las limitaciones, las incoherencias y la pobreza de recursos de sus propias creencias puedan identificarse, caracterizarse y explicarse de manera no posible desde su propia tradición.

Se sigue que el único camino racional de los seguidores de cualquier tradición para acercarse a sus rivales ajenos intelectual, cultural y lingüísticamente es aquel que admite la posibilidad de que en uno o en más ámbitos la otra sea racionalmente superior, con respecto justamente a aquello que todavía ellos no pueden comprender en la tradición ajena.³⁷⁷

Cabe destacar, en este caso, la *finesse* intelectual de MacIntyre que baja a la problemática de las traducciones para leer en ellas la problemática más profunda de las tradiciones intelectuales. Así, a partir de los problemas de la traducción, una tradición puede reconocer la superioridad racional de otra.

³⁷⁷ *JyR*, p. 366.

6.6.4. De la pervivencia de las tradiciones

En el último capítulo, MacIntyre se ocupa de concluir el problema abierto acerca de la justicia y la racionalidad, tema principal de *Whose Justice? Which Rationality?* Aquí vuelve a destacar la importancia de un momento histórico y de las condiciones sociales necesarias para que se desarrolle tanto una forma de racionalidad práctica cuanto una tradición de investigación. Si sobreviven formas aristotélicas de vivir o las de Hume es porque se da, en cierto grado, un contexto propicio. En este sentido, afirma:

Así las teorías de la justicia y de la racionalidad práctica se nos presentan como aspectos de la tradición; la lealtad a las cuales exige la realización de alguna forma de vida más o menos incorporada sistemáticamente, cada una con sus modos propios de relación social, cada una con sus cánones de interpretación y de explicación con respecto al comportamiento de los demás, cada una con sus prácticas valorativas propias. Esto no quiere decir que uno no puede ser un aristotélico sin tener ciudadanía en una polis actual, ni que uno no puede ser un humeano fuera de las relaciones específicas, jerárquicamente ordenadas de la Inglaterra del siglo dieciocho. Si fuera así, el estudio de la teoría aristotélica o humeana sólo podría ser de interés para los anticuarios. Lo que esto significa es que se podrá ser un aristotélico sólo en la medida en que esos rasgos de la polis que proporcionan un contexto esencial para el ejercicio de la justicia aristotélica y para los usos directivo e interpretativo de la acción del esquema aristotélico de la razón práctica puedan reincorporarse en la propia vida, tiempo y lugar de uno. Y de la misma forma, sólo se podrá ser realmente un humeano en la medida en que esos rasgos del orden social en términos de los cuales Hume encuadró sus relatos de la justicia y de la acción puedan reproducirse. Así también sucede con las otras tradiciones de investigación.³⁷⁸

³⁷⁸ JyR, 372.

A continuación, el escocés plantea el dilema de una persona que no ha prestado lealtad a ninguna tradición hasta el momento y debe decidirse por alguna entre el conflicto de tradiciones rivales. En algún punto el agente se encontrará con una tradición con la que se sienta identificado, lo que MacIntyre llama un *choque de reconocimiento* en el que todo lo que había creído hasta el momento encuentra su lugar y explicación en el marco de la narrativa de esa tradición. La historia de esa tradición y la historia de su propia vida coinciden, por lo que el agente ahora encuentra su modo de actuar inteligible y justificable a la luz de esa tradición. Esta persona, con el tiempo, confirmará su pertenencia a cierta tradición al participar de la investigación de los argumentos inherentes a dicha tradición y al debatir con alguna tradición rival, desde esa toma de posición. Discutir en este sentido implicaría adquirir el lenguaje en uso de esa tradición particular como segundo lenguaje primario e intentar imaginar cómo es actuar y pensar desde esa tradición rival.³⁷⁹

Existe, además, el otro tipo de persona con una actitud post-ilustrada que no se adhiere a ninguna forma de investigación racional que pretenda ser neutral debido al fracaso de la racionalidad Iluminista, razón por la que considera que el debate debe desarrollarse en función de las necesidades pragmáticas. Este tipo de agente ve la diversidad de las tradiciones como *una serie de fiestas de disfraces que se falsean las unas a las otras*.³⁸⁰ Nuestro Autor considera que esta postura pretendidamente neutral y de adopción de un lenguaje universal es realmente un encarcelamiento y, por lo tanto, un empobrecimiento intelectual. Esto es así en virtud de que fuera de una tradición es imposible desarrollar la racionalidad.

Para revertir esta situación, la persona post-ilustrada debería sufrir un cambio de la magnitud de una conversión para salir de esa alienación. MacIntyre reconoce que este es un ejemplo de un caso extremo y que, en general, las personas ni están en esta situación extrema cuando ya no son capaces, ni forman parte de una tradición, sino que se adhieren débilmente a tradiciones y argumentos poco coherentes entre sí:

En su lugar, tienden [los sujetos] a vivir a caballo entre las dos posturas, aceptando —normalmente sin cuestionarlo— las asunciones

³⁷⁹ Cfr. *JyR*, 375.

³⁸⁰ *JyR*, p. 376.

de las formas individualistas y liberales dominantes en la vida pública, a la vez que apelan, en diferentes áreas de su vida, a una variedad de recursos generados por la tradición de pensamiento y de acción, transmitidos desde una variedad de fuentes familiares, religiosas, educativas, sociales y culturales. Este tipo de yo que tiene demasiadas medias-convicciones y tan pocas convicciones coherentes bien asimiladas, demasiadas alternativas parcialmente formuladas y tan pocas oportunidades para valorarlas sistemáticamente, se lleva a sus encuentros con las pretensiones de las tradiciones rivales una incoherencia fundamental demasiado perturbadora para ser admitida conscientemente, excepto en ocasiones muy raras.

Esta fragmentación aparece en las actitudes morales divididas que se expresan en los principios morales y políticos inconsistentes, en una tolerancia de racionalidades diferentes en medios diferentes, en la compartimentación protectora del yo y en los usos del lenguaje que van de fragmentos de un lenguaje-en-uso, pasando por el lenguaje de la modernidad internacionalizada, a los fragmentos de otro.³⁸¹

Ante el hecho constatable existencialmente de estas mixturas en una sola persona, MacIntyre propone una vía de solución dialéctica en la que se pueda llegar a algún tipo de acuerdo.

Mientras una tradición será lo suficientemente madura para poner en evidencia la incoherencia post-ilustrada y dar respuestas a dilemas éticos, políticos, sociales, religiosos de manera consistente, el mundo moderno liberal mantendrá la actitud de abstracción de las tradiciones, especialmente en los espacios universitarios. Esto se hace evidente de la siguiente manera: como negación de las tradiciones particulares, abolición de la religión, pérdida de un esquema de investigación, falta de unidad de criterio para enseñar y mantenimiento de una objetividad ficticia. Tal situación pone al agente en la tesitura de elegir entre sus preferencias prerracionales, ya que no existiría ningún argumento concluyente fuera de las Ciencias Naturales que mantuvieron su unidad por ser modernas. MacIntyre califica, entonces, la enseñanza moderna como esencialmente antitradicional y, por consiguiente, irracional.

³⁸¹ *JyR*, 377.

Por último, nuestro Autor indica cuáles son los recursos de la tradición aristotélica para encontrar una postura sobre las nociones de justicia y racionalidad, entre dos vertientes: el aristotelismo del Aquinate y el aristotelismo de los escoceses del siglo XVII. Los segundos, representados por Hutcheson, no lograron una fundamentación que impidiera la imposición de los argumentos de Hume, debido a una razón religiosa: la adopción del agustinismo calvinista. En cambio, la síntesis tomista entre Aristóteles y San Agustín dio lugar a una tradición que, a juicio de MacIntyre, ha logrado tener la razón en materia de justicia y racionalidad en los encuentros con otras tradiciones. Nuestro Autor reafirma su idea de justificación racional por medio de la narratividad de la siguiente manera:

Por supuesto que esta conclusión sería inaceptable para todos aquellos que prestan su lealtad a tradiciones rivales de investigación, y no hay ningún criterio de argumentación independiente de la tradición por apelación al cual cabría demostrarles su error. En gran parte, será por el modo en que consiguen escribir sus historias rivales como lograrán, tanto desde su propia postura como desde la tomista, confirmar o desmentir ulteriormente esta conclusión tomista emergente. Las pretensiones rivales hacia la verdad de tradiciones de investigación contendientes dependen, para su defensa, de la suficiencia y de la capacidad explicativa de las historias que los recursos de cada una de esas tradiciones en conflicto permiten escribir a sus seguidores.³⁸²

De esta manera, la narratividad es reafirmada como principio de organización de la tradición de investigación racional. Este principio hace inteligibles las tradiciones, permite juzgarlas retrospectivamente, lo que abre un abanico de posibilidades de posturas a tomar frente o dentro de una tradición, no sólo desde un punto de vista epistemológico, sino también existencial.

Así concluimos el análisis de *Justicia y racionalidad*, en el que pudimos observar el desarrollo histórico-narrativo que hace nuestro Autor de las cuatro principales

³⁸² *JyR*, p. 382.

tradiciones de investigación moral, desde Homero hasta nuestros días. Esta dinámica narrativa nos ha permitido una aproximación espacio-temporal a cada tradición, para poder conocer sus argumentos de la forma más completa posible. Consideramos que es un logro de MacIntyre realizar un acercamiento tan completo que nos permite conocer profundamente cada planteo.

Y a partir de esta racionalización que hace uso de la narratividad, es que podemos entender la importancia de considerar la investigación racional como una práctica situada, que no podemos separar de su contexto. De esta manera, sin tradición no hay racionalidad, y sin verdad, como veremos en el siguiente capítulo, no puede haber tradición.

La tradición es un diálogo mantenido en el tiempo, abierto siempre a nuevas objeciones, internas o externas a ella. Se mantendrá viva mientras estos debates pervivan y puedan aportar no sólo argumentos racionales las investigaciones a nivel teórico, sino también a las prácticas de las personas corrientes.

Una vez estudiadas *After Virtue* y *Whose Justice? Which Rationality?* abordaremos en el último capítulo de esta investigación el análisis de la tercera obra de MacIntyre: *Three Rival Versions of Moral Enquiry* que concluye, a nuestro juicio, un proyecto unitario de restauración epistemológica de la ética.

7. *THREE RIVAL VERSIONS OF MORAL ENQUIRY*: ÉTICA Y EPISTEMOLOGÍA

7.1 Presentación

Alasdair MacIntyre con *Three Rival Versions of Moral Enquiry*³⁸³ culmina un ciclo de redescubrimiento de la Filosofía Práctica clásica, que comenzó con *After Virtue* y siguió con *Whose Justice? Which Rationality?*, según la valoración de Alejandro Llano (Madrid, 1943-). Coincidimos con el español en que estas tres obras conforman un proyecto unitario y que, en esta última, publicada en 1990, nueve años después de *After Virtue*, encontramos un desarrollo más sólido y maduro de un MacIntyre tomista-aristotélico. El texto en cuestión consta de diez capítulos, y originalmente fue una serie de *Conferencias Gifford* impartidas en *The University of Edinburgh* entre 1988 y 1989 que luego tomaron la forma de libro. El análisis de esta obra lo haremos a la luz de la noción de narratividad, por ser ésta nuestro objeto de estudio específico.

En la introducción, el escocés distingue la noción de Filosofía Moral del concepto de investigación moral, al definir este último como una extensión hacia cuestiones históricas, antropológicas, literarias y sociológicas.³⁸⁴ Esta caracterización que el escocés hace de su propio trabajo refleja, a nuestro juicio, una de sus notas más originales y, a su vez, lo ayudan a dar razones de sus argumentos desde fuentes — muchas veces — inesperadas para el lector especializado. En cuanto a los problemas de inconmensurabilidad e intraducibilidad planteados en *Whose Justice? Which Rationality?*, lejos de considerarlos dificultades para el debate, los ve como una posibilidad de una discusión de la que se pueda deducir qué postura es racionalmente superior a las demás.

³⁸³MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990. Traducido al español por Rogelio Rovira como *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Rialp, 1992.

³⁸⁴Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Rialp, 1992. Traducido al español por Rogelio Rovira. p. 25. En adelante citaremos esta obra como *TVR*.

7.2. ¿Genealogía o realismo?

En el primer capítulo, MacIntyre hace un recorrido histórico de las conferencias que nacieron en el siglo XIX de Adam Gifford, cuyo fundador adhiere al espíritu del saber volcado en la *Encyclopaedia Britannica*. A pesar de que los estándares y la forma de entender la ciencia de Lord Gifford son muy distintos de los de MacIntyre, nuestro Autor se sirve de una cláusula de su testamento que dice que los conferenciantes no tendrán restricciones en el tratamiento de su tema. Hechas estas aclaraciones, actuando de la libertad de lo caracteriza, el escocés enuncia la forma en la desplegará su argumentación: por un lado, la lectura de la moral victoriana que se podría hacer desde el punto de vista de *Zur Genealogie der Moral* de Nietzsche, por otra parte, la lectura posible a la luz de la *Aeterni Patris*, elaborada en la tradición teológica tomista y, en último término, cuál es el asunto en disputa entre estos dos textos rivales.³⁸⁵

A continuación, distingue tres tipos de género literario en el ámbito académico, según las edades de la historia: en primer lugar, hace referencia a la conferencia medieval, en la que había un asentimiento general acerca de la autoridad de los textos que se exponían y sobre los que se desarrollaba una disputa. Las tesis del conferenciante eran examinadas dialécticamente sobre la base de un criterio de verdad compartido, y esta discusión consolidaba la tradición universitaria.

Ya hacia la Edad Moderna, el discurso cambia por el tipo de conferencia que luego se convertirá en artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, contexto al que perteneció Lord Gifford. A diferencia de la conferencia medieval, la moderna no tiene un criterio de autoridad externo, sino que es inmanente al conferenciante. Los asistentes oyen, pero no discuten, ya que consideran estas declaraciones enciclopédicas como saber autorizado. En la edad Contemporánea, afirma MacIntyre, en el espacio universitario no se puede mantener una disputa, ya que no estamos de acuerdo ni siquiera en nuestros desacuerdos. En la actualidad existe el desacuerdo radical, y se pone en tela

³⁸⁵ TVR, p. 58.

de juicio la posibilidad del conocimiento, por lo que las conferencias suelen ser meras narraciones sobre conflictos que surgen de estos desacuerdos.³⁸⁶

Fue Friedrich Nietzsche quien rechazó el conocimiento enciclopedista, el género conferencia y la universidad para convertirse en genealogista. En 1873 llegó a formular una frase sobre la verdad a partir de la cual MacIntyre hace un análisis de la genealogía:

*“¿Qué es entonces la verdad?” [se preguntaba Nietzsche] Y contestaba: “Un ejército en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, una suma, a fin de cuentas, de relaciones humanas que, realizadas retóricamente y poéticamente ornamentadas y transformadas, llegan a ser consideradas por un pueblo, tras un prolongado uso, como fijas, vinculantes y canónicas. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas desgastadas ahora impotentes para mover los sentidos, monedas que han perdido su troquelado y son consideradas ahora como metal más que como moneda.” (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn I). En este breve pasaje se pueden ya encontrar cuatro aspectos fundamentales del pensamiento de Nietzsche que se desarrollará más tarde: el psicológico, el epistemológico, el histórico y el literario.*³⁸⁷

Desde el punto de vista psicológico, MacIntyre sostiene que Nietzsche critica la cultura marcada por la Novena Edición de la *Encyclopaedia Britannica*, que se caracteriza por un sistema de represiones y supresiones a las que subyace la voluntad de poder, junto a la falta de autoconocimiento. Desde la perspectiva epistemológica, esta falta de autoconocimiento se debe a la ceguera ante la multiplicidad de perspectivas y lenguajes, por un lado y, por otro, a la creencia de que existe un mundo más allá de las diversas interpretaciones. Para Nietzsche, estrictamente, no existen la realidad ni la verdad, sólo hay interpretaciones. En este sentido, MacIntyre afirma:

De este modo, comentar los textos de Nietzsche no es trasladarse a otro nivel de discurso, en el que quepa identificar disimulados compromisos ontológicos

³⁸⁶ Cfr. p. 60.

³⁸⁷ TVR, p. 63.

*convencionales; sino reescribir y trabajar los textos de Nietzsche como los de uno mismo.*³⁸⁸

Interpretar a Nietzsche según sus propios parámetros se vuelve, de esta manera, una actividad poética, no hermenéutica, lo mismo que hacer filosofía en general. Ya vimos en la sección de los antecedentes del narrativismo³⁸⁹ de nuestra investigación cómo la influencia de la filosofía nietzscheana convierte también la escritura de la Historia en una actividad creativa. Por otra parte, MacIntyre nos explica en qué consiste la dimensión histórica de la genealogía:

*Se han repetido en el curso de la historia, según refiere Nietzsche en Zur Genealogie der Moral, renovaciones de la idea arcaica: en la Roma clásica, en el Renacimiento, incluso de forma degradada en Napoleón, “esa síntesis del bruto con lo más que humano”. Pero en este conflicto entre la polaridad aristocrática de lo bueno contra lo malo y la polaridad gregaria del bien contra el mal, ha sido la última la que ha prevalecido, encarnada en la manera más importante, primero, en el judaísmo y, después, en esa “Roma neo-judaica”, la Iglesia. Lo que surgió fue la victoria de un ideal ascético negador de la vida que se pone en circulación en esas concepciones del pecado, del deber, de la conciencia y de la relación de la virtud con la felicidad, que han perpetuado tanto el resentimiento como el rencor y la negación de la vida. El ideal ascético, tal como Nietzsche lo entiende, asume formas muy diferentes, entre ellas las de la erudición académica decimonónica. Esta erudición se enorgullece de su libertad frente a esas ilusiones trascendentales teológicas y de otro tipo, que habían aprisionado a la investigación antes de la Ilustración. Sin embargo, este orgullo era, según Nietzsche, una señal del restablecimiento del ideal ascético bajo una forma destructora de la vida aún menos reconocida. Lo que el cristianismo había suministrado alguna vez, había llegado a ser el almacén de comercio del anticristianismo.*³⁹⁰

³⁸⁸ TVR, p. 65.

³⁸⁹ Ver apartado 2. 2. Los orígenes del narrativismo en la Teoría de la Historia.

³⁹⁰ TVR, p. 68.

De esta manera, MacIntyre nos muestra cómo el autor alemán critica los valores de la cultura occidental, incluidos los de la Edad Moderna a la que él mismo pertenece. Y a continuación, esboza la disputa entre la tradición enciclopédica y la genealógica:

Desde el punto de vista del enciclopedista, el genealogista está reproduciendo temas y tesis irracionistas que son familiares; así, el perspectivismo genealogista se entiende, según es característico, como sólo una versión más del relativismo, abierto a la refutación mediante los argumentos usados por Sócrates contra Protágoras. Desde el punto de vista del genealogista, el enciclopedista se halla inevitablemente aprisionado dentro de metáforas no reconocidas como metáforas. Y desde ambos puntos de vista, cualquier intento, tal como el mío en esta conferencia, de llevar a cabo una caracterización de este antagonismo desde cierta tercera posición ventajosa exterior está condenado a fracasar; no hay ningún idioma neutral entre las afirmaciones y distinciones del enciclopedista y las subversiones del genealogista.³⁹¹

Desde el punto de vista literario, MacIntyre plantea el problema de la negación categórica de la metafísica, por un lado, y la afirmación de ciertas ideas con fijeza, por otro. También la postura genealogista critica la práctica académica de escribir y publicar un libro, pero Nietzsche mismo lo hizo numerosas veces. La respuesta que da el alemán a estas objeciones es que esas afirmaciones, escritos, lectores y escritor son temporales, y precisamente el carácter temporal crea una ilusión de una ficción metafísica de permanencia.³⁹² Es por esto que nuestro Autor sostiene que el alemán intentó romper con los modos convencionales de pensar, pero fracasó en hacerlo, ya que continuó utilizando elementos del discurso metafísico para expresar sus ideas sin poder escapar de las leyes de la lógica, la gramática y de la forma de narrar historias. A continuación, MacIntyre analiza la historia del pensamiento de Foucault a los fines de dilucidar si el proyecto propuesto por Nietzsche se puede llevar a cabo. En

³⁹¹ TVR, p. 71.

³⁹² Cfr. TVR, p. 76.

*Nietzsche, la genealogía, la historia*³⁹³, el francés discrimina tres usos de la historia a la luz de la genealogía:

*El primero de estos usos es entender la historia académica oficial –la historia presentada por los profesores de historia—como una especie de parodia del pasado de modo tal que, en vez de tomar enteramente en serio las identidades de las figuras significativas del pasado, las consideramos como máscaras y a nosotros mismos como productores de una charada, productores cuya propia auto-concepción ilusoria ha sido puesta en duda por esta manera de entender. En segundo lugar, continuamos comprendiendo a dichas figuras y a nosotros mismos, no como personas, como identidades, sino como modelos complejos de elementos representativos de sus varias culturas diferentes. De esta manera, se disipa la identidad del historiador, al igual que la de sus objetos de estudio, disipación que hace visibles las discontinuidades encubiertas por las continuidades de la historia académica. El tercero de estos usos de la historia es revelar en la conciencia del historiador una rencorosa voluntad de conocer, compartida con otros historiadores modernos, una voluntad que no tiene de hecho como resultado ningún progreso hacia la verdad y la razón, pero que, puesto que no conoce limitación, demanda sacrificios destructivos y autodestructivos.*³⁹⁴

En este texto podemos observar cómo Foucault analiza la historia sobre la reconocida frase de Nietzsche que sostiene que no existen hechos, sino interpretaciones. Como vimos en los antecedentes del narrativismo en la Teoría de la Historia en el comienzo de esta investigación, la tendencia desde el estructuralismo es intentar desenmascarar las relaciones de poder subyacentes a la teoría que conocemos. Para fundamentar sus ideas, el pensador francés hace una historia de las discontinuidades en *Les mots et les choses* (1966). Luego, en *L'archéologie du savoir* (1969), Foucault niega que existan estructuras subyacentes a las ciencias para reemplazarlas por ciertas regularidades y niveles de discurso que considera inconmensurables y que denomina 'episteme' para ridiculizar toda posibilidad de conocimiento. Las rupturas y uniones a lo largo de la

³⁹³ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-Textos, 2014. Traducción al español de José Vázquez Pérez.

³⁹⁴ TVR, p. 80.

historia de la ciencia son, para el francés, estrategias agresivas y defensivas en las luchas de poder, poder que es inseparable de la noción verdad.

Quien posee la verdad ostenta el poder pero, al mismo tiempo, MacIntyre señala la dificultad que tiene el genealogista para escapar del modo profesoral y académico e, incluso, si se aplica el genealogismo al yo genealogista y a sus desarrollos, éstos se disuelven y se pierde la continuidad del proyecto genealógico. Paradójicamente, afirma el escocés, se pierde la inteligibilidad del proyecto.³⁹⁵ El recurso macinteryano para señalar la contradicción que la genealogía encierra en sí misma es la narratividad. Por eso afirma:

*Al narrar el desarrollo sistemático y la constante reelaboración de las estrategias de Foucault, no ha ocurrido tan sólo que hemos tenido que atribuir una unidad de proyecto a un yo que delibera y resuelve y que tiene su propia unidad como agente, si es que ese proyecto ha de ser inteligible. Hemos tenido que reconocer también el papel desempeñado por la lógica, por la identificación, por ejemplo, de la contradicción, por las apelaciones a la evidencia, por el razonamiento práctico que se muestra en las acciones a través de las cuales las investigaciones de Foucault progresaron o dejaron de progresar hacia un 'telos' reformulado de vez en cuando, y por sus reevaluaciones de los éxitos y los fracasos de dichas investigaciones.*³⁹⁶

Vemos, por consiguiente, que, incluso en Foucault están presentes las nociones de narración, *telos* y de principios lógicos que son propios de una epistemología realista, epistemología que los mismos genealogistas excluyen de su sistema, pero siguen, necesariamente, haciendo uso de ellas. MacIntyre sostiene que, a pesar de no haber superado estas dificultades, la crítica de la Genealogía al modelo enciclopedista ha logrado impugnar esta forma de investigación moral, crítica que podríamos sintetizar como una acusación de enmascaramiento de los intereses de la voluntad de poder, de represión y distorsión.³⁹⁷

En ese momento de amplia vigencia foucaultiana (años 90) nuestro Autor señala con lucidez, por un lado, la inconsistencia de esta corriente de pensamiento de moda y, por

³⁹⁵ TVR, p. 84.

³⁹⁶ TVR, p. 85.

³⁹⁷ Cfr. TVR, p. 89.

otro, les reconoce a Nietzsche y a Foucault la validez de sus críticas a la Modernidad, reafirmando sus observaciones y críticas ya formuladas en *After Virtue*.

7.3 Epistemología de la Ética y vida virtuosa

En el capítulo siguiente, titulado *Too Many Thomisms?* MacIntyre continúa con la confrontación entre Enciclopedia, Genealogía y Tradición aristotélico-tomista. Sostiene que las dos primeras tienen en común que ambas conciben la historia de la filosofía desde Sócrates hasta el siglo XIX como una historia unificada. Los enciclopedistas la interpretan como una historia de progreso de la razón y de la moralidad, los genealogistas como una historia de la razón puesta al servicio de la voluntad de poder. Por otra parte, la Tradición entiende esta historia no como una unidad, sino como una narrativa de ruptura. De un antes y un después entre la Época Clásica (Antigüedad y Medioevo) y la Moderna. En este sentido, según MacIntyre, el tomismo está en desacuerdo con sus dos rivales por igual, tanto con el Enciclopedismo cuanto con la Genealogía contemporánea. Entre la alternativa de concebir la investigación moral como independiente de toda comunidad moral, como una racionalidad imparcial, universal y desinteresada, por un lado, y la variante de entenderla como un enmascaramiento de intereses particulares, bajo las pretensiones de neutralidad por otro, el escocés propone una tercera posición, la de la Tradición. Ésta considera que la investigación moral debe estar necesariamente dentro de un contexto de una comunidad particular y que, además, sus protagonistas deben ejercitar las virtudes morales para poder avanzar en su investigación, tal como Platón y Aristóteles lo sostenían.

Más adelante, MacIntyre hace una afirmación que podría poner al borde del escándalo³⁹⁸ al que no conozca bien la lengua clásica: afirma que este tipo de filosofía

³⁹⁸ Sobre esta problemática, se puede consultar el artículo BALLESTEROS, Juan Carlos Pablo. *Filosofía narrativa y racionalidad práctica. Un estudio sobre Alasdair MacIntyre*. Revista Philosophica. Nº 24-25 (2001-2002). I.F.Universidad Católica de Valparaíso.

consolidada desde Sócrates hasta Santo Tomás de Aquino es concebida como una τέχνη en el siguiente pasaje:

“Todo bien” –dice Aristóteles– “es el ergon de una techne” (EN VII 1152b 19), y lo que una particular techne produce en aquellos que la practican es cierta capacidad particular (1153^a 23), una capacidad de realizarse, como son obtenidos los productos finales de cualquier techne, sólo con el razonamiento verdadero (VI 1160^a 20-21), que requiere, a su vez, tanto las virtudes intelectuales como las morales. La investigación de la naturaleza de lo que son lo bueno y lo mejor, tiene que ser una ciencia (episteme) que es un arte maestro (I 1094^a 27). Y al comienzo de la metafísica es una techne la que nos hace capaces de discernir la unidad en la multiplicidad y es el maestro artesano quien resulta ser el modelo de la persona con sophia.³⁹⁹

Aquí podemos observar cómo entiende MacIntyre el estatuto epistemológico de la Filosofía: toma la perspectiva de la *Metafísica* I, I, en la que Aristóteles establece los grados del conocimiento que comienza con los sentidos, luego con la ayuda de éstos se consolida la experiencia y, por último, se alcanza el arte como un conocimiento cierto por las causas, de carácter universal. Precisamente en este pasaje en particular, Aristóteles no distingue *techne* de *episteme*, aunque sí lo hace en otros momentos. Nuestro Autor pareciera preferir no acentuar mucho esa distinción, lo que tendría sentido si tenemos en cuenta el carácter práctico de la Filosofía Moral y si entendemos la vida como un *ergon*, como la obra más importante que tenemos todos y cada uno en nuestras manos. El cultivo o no de las virtudes determinará la excelencia de esta obra de la que depende, ni más ni menos que la posibilidad de hacer investigación racional en el campo de la moral. Según el escocés, es probable que no sea estrictamente necesario ser virtuoso para poder dedicarse a las disciplinas teoréticas, pero sí lo es para ser un filósofo de la moral.

³⁹⁹ TVR, p. 92.

Cabe señalar, además, que MacIntyre prefiere evitar el término *episteme*, ya que se traduce al inglés como *science*⁴⁰⁰, que se refiere a las ciencias naturales y físicas únicamente. Así nos lo comentó, en una conversación sobre el término, mantenida durante octubre de 2018 en el *Jacques Maritain Center* de la *University of Notre Dame*, Indiana, Estados Unidos. Por otra parte, en sus escritos y algunas entrevistas, hace referencia al trabajo intelectual como *artesanía*, como una actividad comunitaria de búsqueda sincera de la verdad, lejos de la burocracia y la ambición.⁴⁰¹ De esta manera, MacIntyre nos propone una unidad de vida entre lo que se profesa y lo que se vive como *conditio sine qua non* de la Filosofía Moral:

*El telos de la investigación moral—que es la excelencia en la consecución, no sólo de una comprensión teórica adecuada del bien específicamente humano, sino también de la encarnación práctica de esa comprensión en la vida del investigador particular—requiere sobre todo, por tanto, no sólo un arte, sino un arte guiado por la virtud. La investigación moral tal como la entendieron Sócrates, Santo Tomás de Aquino y aquellos que tuvieron su sitio en el movimiento que comienza en Sócrates y llega al Aquinate, aspira, pues, a responder tanto teórica como prácticamente la pregunta: “¿Qué es lo bueno y lo mejor, tanto para los seres humanos en general como para esta clase específica de ser humano en estas circunstancias particulares aquí y ahora?”.*⁴⁰²

La filosofía como arte, como MacIntyre la postula, tiene una serie de características específicas. En primer lugar, nuestro Autor señala que todo arte se aprende de un maestro y el aprendiz debe reconocer cuáles son sus limitaciones reales y particulares para cumplir el *telos* propio de la investigación racional, sobre los hábitos, las decisiones, el deseo y su juicio. El *telos* no sólo tiene que ver con el discernimiento teórico del bien, que corresponde, concretamente, al campo de la *episteme*, sino

⁴⁰⁰ Cfr. Oxford Dictionary:

<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/science?q=science> recuperado el día 11/11/22.

⁴⁰¹ Por ejemplo, en YEPES STORK, Ricardo. *Después de Tras la virtud, Entrevista con Aladair MacIntyre*. Revista Atlántida, n° 1, vol. 4. 1990. Traducción de José Luis del Barco. p. 92.

⁴⁰² TVR, p. 93.

también a la unidad de la vida virtuosa, es decir, a la encarnación de lo que se estudia. Por lo tanto, es necesario adquirir una serie de hábitos intelectuales y morales para avanzar en la investigación moral, siempre con la ayuda de un maestro. Este maestro implicaría una figura de autoridad, rechazada categóricamente por enciclopedistas y genealogistas. En relación con estas ideas, el escocés afirma:

*Precisamente porque en cualquier momento particular la racionalidad de un arte se justifica por su historia que hasta ese momento ha hecho de él lo que es en este tiempo y lugar específicos y en este específico conjunto de circunstancias históricas. Semejante racionalidad es inseparable de la tradición a través de la cual se ha logrado. Participar en la racionalidad de un arte requiere participar en las consecuencias de su historia, entender su historia como propia, y encontrar un sitio para uno mismo como personaje de la narración dramática representada que es esa historia hasta el momento.*⁴⁰³

Es gracias a la ayuda del maestro que el aprendiz logra concretar en su práctica la actualización de una tradición, gracias a él el pasado y el presente se unen para proyectarse hacia el futuro en el marco del ejercicio de las virtudes. Al reconocerse como un actor que participa de una historia en el marco de una tradición, el aprendiz se involucra en su práctica a nivel identitario. En esto radica la importancia de la autoridad de la tradición que las otras dos versiones rivales de la ética rechazan. Además de la noción de autoridad, los pensadores modernos se resisten a toda forma realista de concebir el mundo, ya que implica que existe una verdad más allá de la propia subjetividad mientras que, a partir de la Modernidad, la voluntad y el querer están por encima de la verdad. En esta inversión, la libertad desligada de la verdad se vuelve absoluta, al punto que determina lo que es verdadero y lo que no.

En cuanto al desarrollo histórico del tomismo, MacIntyre señala que estas ideas modernas permearon en dicha corriente, concretamente las kantianas a través del teólogo Rosmini. Nuestro Autor menciona oportunamente que este teólogo católico modernista ganó un artículo benevolente en la Novena Edición, mientras que los artículos ‘Tomás de Aquino’ y ‘Escolasticismo’ fueron escritos con hostilidad. También nos recuerda que, luego del ascenso de Gioacchino Pecci como el Papa León

⁴⁰³ TVR, p. 96.

XIII, en su encíclica *Aerterni Patris*, se llamó a los católicos a reconocer la preeminencia filosófica y teológica de Santo Tomás de Aquino, a pesar de que hay diversas versiones de la teología del Aquinate: el tomismo de Suárez, que rompe con la tradición a nivel filosófico, y la interpretación de Kleugten, que sostiene que la filosofía del Doctor Angélico es una respuesta al cartesianismo. También surgieron otros neotomistas como Maréchal, Rousselot, Maritain y Gilson, entre otros. Algunos agregan elementos kantianos, otros heideggerianos, como en el caso de Rahner. La solución que MacIntyre propone para sortear estos obstáculos y mantenernos fieles a la Tradición es, una vez más, la narratividad:

Esta dimensión se refiere a la forma en que cada punto de vista considera que es apropiado y necesario volver a contar y a representar las narraciones de la vida moral. Y de ello resultará, como defenderé, que es contrastando y comparando los modos diferentes y rivales en los que cada punto de vista entiende la estructura de tales narraciones, como pueden definirse de modo más fácil los asuntos que los dividen, y aun acaso resolverlos, aunque de ello también resultará que parte de lo que se halla en discusión es la cuestión de qué —en el caso de que hubiera algo— podría considerarse como una resolución.⁴⁰⁴

Podemos deducir, entonces, que para MacIntyre la estructura narrativa de una tradición de investigación racional va a depender de su concepción del conocimiento. En el caso del tomismo, según el escocés, su epistemología implicaría una relación completamente estrecha con la narratividad en sentido positivo, ya que acoge las narraciones, las incorpora, aprende de ellas y las reproduce de forma consciente. Tanto es así que se atrevió a afirmar:

De este modo, la narración del enciclopedista reduce el pasado a un mero prólogo del presente racional, mientras que el genealogista [nietzscheano] se esfuerza en la construcción de su narración contra el pasado, incluyendo lo que del pasado se percibe como oculto en la supuesta racionalidad del presente. La narración tomista, a diferencia de estas dos, no trata al pasado

⁴⁰⁴ TVR, p. 110.

ni como mero prólogo ni como algo contra lo que hay que luchar, sino como eso de lo que tenemos que aprender, si es que hemos de identificar y de movernos hacia nuestro 'telos' más adecuadamente, y como eso a lo que tenemos que interrogar, si es que hemos de conocer qué cuestiones tenemos que plantear de inmediato e intentar responder, tanto de manera teórica como práctica. Esta reapropiación de pasado de un modo que dirige el presente hacia un futuro particular —y, sin embargo, eterno— tiene lugar en dos niveles interrelacionados, el de la investigación teórica y en el de la encarnación práctica de dicha investigación.⁴⁰⁵

MacIntyre distingue, por lo tanto, dos tipos de narraciones que aportarán claridad a la investigación racional, ya que la ética se desarrolla en dos ámbitos: a) el de la narración teórica y b) el de la narración de la vida moral encarnada o *política*:

Así, la vida moral es la vida de la investigación moral encarnada y esos individuos que viven la vida moral como agricultores, pescadores o fabricantes de muebles encarnan más o menos suficientemente en esas vidas, dedicadas en una parte fundamental a sus propias artes, lo que a menudo puede que no se reconozca como una teoría, como el producto del muy diferente arte del teórico, pero que pese a todo lo es. Y las particularidades de tales vidas encarnan y continúan, de varias maneras significativas, las tradiciones—morales, religiosas e intelectuales—de comunidades tales como las de la familia, la ciudad, el clan y la nación.⁴⁰⁶

Cabe señalar, además, que MacIntyre llama a Santo Tomás de Aquino el filósofo *par excellence* de la investigación teórica de la vida práctica y a Dante el filósofo *par excellence* de la vida práctica misma, por lo que propone apoyar la investigación moral en ambos.

En la investigación moral siempre nos interesa la cuestión: ¿qué tipo de narración representada sería la encarnación, en las acciones y transacciones de la vida social actual, de esta teoría particular? Pues, hasta que no hayamos

⁴⁰⁵ TVR, p. 112.

⁴⁰⁶ TVR, p. 113.

*respondido a esta cuestión sobre una teoría moral, no sabemos a qué equivale de hecho esta teoría, no la entendemos todavía de forma adecuada. Y en nuestra vida moral, cada uno de nosotros se dedica a representar su propia narración, revelando así implícita y a veces también explícitamente, la postura teórica, no siempre coherente, presupuesta por dicha representación. De aquí que las diferencias entre teorías morales rivales son siempre, en una parte fundamental, diferencias en la narración correspondiente.*⁴⁰⁷

Las narraciones, en definitiva, por una parte, son las que nos permiten ver de forma concreta la aplicación práctica de las diversas teorías y, por otra, la confrontación a nivel teórico. En esta confrontación, MacIntyre adelanta que la tradición que pueda llegar a ostentar la superioridad racional será la que incluya en su desarrollo narrativo las historias de sus rivales.

7.4. La justificación racional y su necesidad de un sólido concepto verdad

Más adelante, en su argumentación, MacIntyre vuelve a hacer referencia a la forma en la que las tradiciones aristotélica, agustiniana y tomista se fusionan⁴⁰⁸ para conformar lo que él considera la tradición que es racionalmente superior. El rechazo de la pretensión moderna de neutralidad por parte de nuestro Autor es bien claro:

Es en este punto de la argumentación en el que se hace evidente que, al caracterizar la variedad de los puntos de vista de los que me he ocupado y ocuparé, yo también debo haber estado y estaré hablando como un partidario.

⁴⁰⁷ TVR, p. 114.

⁴⁰⁸ Para conocer en profundidad la labor de Alberto Magno en este proceso, consultar la introducción de ALBERTO MAGNO. *Las virtudes cardinales: In Sent. III, D. 33*. Apeiron Ediciones, Madrid, 2018. Edición bilingüe, introducción, traducción y notas por María Agustina Juri y Fernando Martín De Blassi.

*La neutralidad del universitario es una ficción del enciclopedista, y llamándola ficción revelo mi partidismo antienciclopedista.*⁴⁰⁹

Por otra parte, reitera el inevitable condicionamiento del tiempo, el lugar y la tradición a la que todo intelectual pertenece para desmitificar la neutralidad o incluso el relativismo propuesto por la genealogía.

Y, al registrar la historia de un conflicto, en particular, el modo como se narra esa historia, dependerá de lo que desde el punto de vista propio considere uno que ha sido el resultado. Así, al presentar la historia del conflicto en el siglo XIII entre la teología agustiniana y el aristotelismo, concepciones rivales del resultado producirán historias rivales. Una explicación agustiniana, como la que podría haber dado un discípulo franciscano de Buenaventura, sería muy diferente de la que ofrecería un averroísta latino persistente y continuo, y ninguna de ellas coincidiría con la historia desde el punto de vista de Tomás de Aquino.

*Es este último tipo de historia el que intentaré proporcionar.*⁴¹⁰

Una vez tomada la postura tomista, MacIntyre se refiere a la necesidad de un claro concepto de verdad para sortear las rivalidades entre las teorías morales. Nuestro Autor nos lleva, pues, primero a la Metafísica para poder bajar, entonces, a la Ética:

*La verdad no se puede identificar con la afirmabilidad justificada ni se puede soterrar en ella. Y, en correspondencia, se requiere una concepción de lo que es que es más que—y diferente de—una concepción de lo que parece ocurrir a la luz de los criterios más fundamentales que gobiernan la afirmabilidad dentro de un esquema particular, esto es, se necesita una metafísica del ser, del esse, más allá y por encima de todo lo que pueda decirse sobre los entia particulares a la luz de conceptos particulares.*⁴¹¹

⁴⁰⁹ TVR, p. 155.

⁴¹⁰ TVR, p. 155.

⁴¹¹ TVR, p. 160.

Resulta preciso hacer alusión en este punto a un *paper* que el mismo MacIntyre nos recomendó, en los encuentros en *Notre Dame* ya mencionados, titulado *Moral Relativism, Truth and Justification*⁴¹² para explayarnos en el concepto de verdad al que él mismo adhiere. Allí define la verdad a la manera tomista como *adaequatio intellectus ad rem* y la interpreta de la siguiente manera:

*Su principal logro sería mostrar la relación entre la verdad como la adecuación de un intelecto con su 'res' y las condiciones de verdad de aquellas oraciones que expresan juicios característicos de tal intelecto. Cuando y en la medida que, en el tipo de explicación del Aquinate, el intelecto particular de una persona se adecua a alguna materia con la que está ocupado en su pensamiento, lo que los objetos de ese pensamiento son de hecho, es lo que presenta el argumento de que los pensamientos de esa persona acerca de esos objetos son lo que son —y, con respecto al contenido de ese pensamiento, nada más—. Entonces, la actividad de la mente con respecto a esa materia particular es informada por y conformada para lo que son sus objetos; la mente se ha convertido formalmente en lo que el objeto es. (...) Es hacia esta condición de investigación que la mente se mueve en sus indagaciones, su telos dado por su concepción del logro de tal relación de adecuación con lo que es.*⁴¹³

Es, entonces, esta noción de verdad la causa final de toda investigación racional. MacIntyre sostiene que quienes adhieran a este concepto de verdad, se comprometerán, al menos, a defender tres tesis:

En primer lugar, tiene que haber un convencimiento de que se sostiene la verdad no de una manera parcial, limitada o desde un mero punto de vista local, mientras que las posturas rivales restantes sí padecen tales limitaciones. En segundo lugar, quienes sostienen la postura de que existe una verdad moral deberán rechazar los esquemas,

⁴¹² MACINTYRE, Alasdair. *Moral Relativism, Truth, and Justification* en *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*, Vol. 1. Cambridge University Press. Cambridge, 2006. p. 52.

⁴¹³ *Ídem*, p. 66. La traducción es nuestra.

modos de justificación racional y, obviamente, las conclusiones de las teorías rivales que resulten incompatibles con cualquiera de sus tesis centrales. Por último, se comprometerán a cambiar su esquema argumentativo en el caso de que el argumento que sostengan resulte insuficiente para exhibir los resultados de una investigación mayor y demostrar así la superioridad racional de tales argumentos; de lo contrario, no podrían seguir sosteniendo la pretensión de verdad.⁴¹⁴

Hacia el final del capítulo V de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, MacIntyre vuelve a hacer referencia a la filosofía tomista como un sistema abierto que integra nuevas tradiciones, las sintetiza y unifica mediante una nueva metodología: la de las *Quaestiones Disputatae* y luego la de la *Summa Theologiae*. En ambas, según el escocés, el Aquinate confronta posturas rivales, las analiza jerárquicamente y se queda con la que considera mejor y más completa hasta el momento, sin cerrarse a la posibilidad que de surjan nuevas posturas que puedan superar a la anterior. Nuestro Autor sintetiza estas ideas en la siguiente afirmación:

*La narración de la investigación apunta siempre más allá de sí misma con direcciones sacadas del pasado, que, como enseña ese mismo pasado, estarán abiertas al cambio. Y, por supuesto, la misma narración de la investigación se halla inserta en esa narración más amplia de la que habla la investigación al establecer la inteligibilidad de los movimientos de las criaturas desde Dios y hacia Dios.*⁴¹⁵

De esta manera, el pensamiento tomista no se trataría de un sistema cerrado como el hegeliano, por ejemplo, que da por terminada la filosofía con él, sino que estaría abierto al progreso de manera permanente e infinita. MacIntyre encuentra en la *Summa Theologiae* una estructura en la que la vida moral misma es parte de la investigación moral. Así, este tipo de indagación incorpora en su estructura narraciones de vida particulares.⁴¹⁶ Tanto es así, que desde su posición de neotomista aristotélico

⁴¹⁴ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Moral Relativism, Truth, and Justification* en *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*, Vol. 1. Cambridge University Press. Cambridge, 2006. p. 59.

⁴¹⁵ TVR., p. 164.

⁴¹⁶ Cfr. TVR, p. 169.

reincorpora, en su último libro *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016), cuatro biografías que él considera ejemplares en este sentido.

Más adelante, el escocés nos explica cómo concibe la justificación racional a la luz del tomismo. En ella reconoce cuatro niveles. En primer lugar, el nivel de la persona corriente, no instruida, que se pregunta ¿qué es mi bien? Y que con la ayuda de un maestro puede lograr alcanzar un esquema más amplio que sus aprehensiones morales iniciales.

En segundo lugar, hay un esquema de justificación racional natural compartido, articulado en términos aristotélicos, que fue el nivel en el que el Aquinate discutió con judíos, averroístas e islámicos.

En tercer lugar, MacIntyre señala un debate más complejo, como el de Santo Tomás, los agustinianos y los averroístas, en el que existe un problema de inconmensurabilidad. En orden a resolverlo, el escocés ve la necesidad de identificar los errores y limitaciones de la concepción contraria, sus causas y el modo en que se podrían superar. Por otro lado, los aciertos de la concepción contraria serían asimilados por la propia postura y se mantendría siempre una actitud de atención a las posibles correcciones de la propia posición. Nuestro Autor señala aquí, con mucha lucidez, que la pretensión en la Modernidad y en la Contemporaneidad de mostrar la superioridad racional del tomismo se ha desarrollado en debates del segundo nivel, sin notar que los adversarios kantianos, humeanos y nietzscheanos no reconocen—ni ellos mismos ni sus rivales—sus errores, defectos y limitaciones de fondo.

Es en este punto en el que MacIntyre ha identificado la problemática de la falta de reconocimiento de los propios errores cuando descubre necesidad de un cuarto nivel de justificación racional. Este cuarto nivel consistiría en dar una explicación sobre la ceguera ideológica de los rivales, algo así como una genealogía al modo nietzscheano, pero desde una postura tomista.⁴¹⁷

⁴¹⁷ Cfr. *TVR*, pp. 187-189.

7.5 La noción macinteryana de desacuerdo moral

Una vez descritos e identificados los cuatro niveles de discernimiento del bien, expondremos la noción de desacuerdo moral de MacIntyre. La remisión al texto que citaremos se debe a un consejo personal del propio Autor, quien, con la generosidad que lo caracteriza, nos lo facilitó en el año 2018.

En el capítulo *Intractable Moral Disagreements* del libro *Intractable Disputes About Natural Law* (2009), MacIntyre esclarece su noción de desacuerdo moral y la relación que esta problemática guarda con el concepto de ley natural.

Existen, para él, cinco tipos de desacuerdos morales en relación con la ley natural: primero, en lo que concierne a la inviolabilidad de la vida humana inocente, luego en lo que tiene que ver con las relaciones entre medios y fines de las acciones. En tercer lugar, señala los desacuerdos que remiten a la sexualidad. El cuarto desacuerdo tiene que ver con el significado de algunos conceptos del discurso moral y, finalmente, la incompatibilidad de los conceptos de justicia.

Cabe señalar que MacIntyre sigue a Santo Tomás de Aquino en su definición de ley natural que exponemos a continuación:

En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre tiene natural inclinación, la razón naturalmente lo aprehende como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación

*pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto.*⁴¹⁸

Tenemos, entonces, tres tipos de preceptos que se derivan de la naturaleza del ser humano: como sustancia, como animal y como ser racional. Estos preceptos son: universales; no tienen excepciones; son los mismos para todos; son previos a la investigación racional y, finalmente, son presupuestos. El hecho de no presuponerlos indicaría una falla en la racionalidad. Por esta razón, según MacIntyre, los preceptos de la ley natural ayudarían a resolver los desacuerdos morales, constituirían las reglas básicas sobre las cuales se debe discutir para llegar a un sincero acuerdo.⁴¹⁹

El escocés nos explica que, a lo largo de la historia, al ir dejando de lado en la Modernidad la ley natural y la noción de *telos*, hubo, sin embargo, dos vías por las que se siguió fundamentando la moralidad. La racionalista, por un lado, representada por Kant, que intentó construir con sólo unas reglas heredadas una nueva y rígida moralidad. La utilitarista, por otro lado, representada por Hume, que intentó elaborar una explicación psicológica de los seres humanos motivados por sus pasiones e inclinaciones, lo que derivó, finalmente, en el emotivismo.

Según nuestro Autor, en el caso de que los desacuerdos morales no se resuelvan sobre el acuerdo de los preceptos de la ley natural, mayores desacuerdos se generarían y, en

⁴¹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Ia IIae, q. 94, a. 2. Recuperado de <https://hjj.com.ar/sumat/b/c94.html#a2> el día 14/12/22.

⁴¹⁹ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Intractable Moral Disagreements* en CUNNINGHAM, Lawrence. (Editor) *Intractable Disputes about Natural Law*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2009. p. 21.

definitiva, el resultado del debate quedaría determinado conforme a la distribución de poder entre las partes contendientes:

En el caso de que las relaciones sociales entre aquellos que están en desacuerdo no estén gobernadas por las normas de la razón, estarán abiertas a la degradación del placer, el dinero y el poder. Y de éstos es el poder el que decidirá el resultado de los conflictos sociales, aunque el dinero y el placer actuarán como agentes o máscaras del poder.⁴²⁰

Estas observaciones tan pertinentes de nuestro Autor no han perdido vigencia. Nos atreveríamos a proyectar en nuestro presente las distorsiones morales causadas por la imposición de las ideologías contemporáneas. Todas ellas sin fundamento *in re* y, en tanto tales, contrarias a la ley natural.

7.6. Narración de la historia de las tres versiones rivales de la ética

Podríamos considerar que los capítulos VII, VIII y IX de *Three Rival Versions of Moral Enquiry* tienen un núcleo temático en el que MacIntyre narra la derrota que sufre la tradición en la baja Edad Media, con la aparición del Nominalismo. En él se gestan las ideas principales de la ética moderna que tiene su consecuencia lógica en la Genealogía.

Nuestro Autor narra, de este modo, los embates de la tradición contra ambas: en primer lugar, un síntoma temprano del ocaso del tomismo es la pérdida de la unión entre el sistema de filosofía, el arte y la tradición; las discusiones en el seno del tomismo se fueron atomizando, al perder, en consecuencia, su carácter de comprensión global. MacIntyre atribuye como causa de esta fragmentación la institucionalización de los estudios de las artes liberales y las carreras universitarias incipientes de Teología, Filosofía, Derecho y Medicina en el siglo XIII. Fue Juan Duns Scoto (Maxton, 1266-

⁴²⁰ MACINTYRE, Alasdair. *Intractable Moral Disagreements* en CUNNINGHAM, Lawrence. (Editor) *Intractable Disputes about Natural Law*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2009. p. 26.

Colonia, 1308), de la Orden de los Franciscanos Menores, quien enarboló la causa anti tomista al seguir la tesis agustiniana de la primacía de la voluntad por encima de la razón. Resumidamente, según esta postura, el entendimiento quedaría inerte y sería la voluntad quien elegiría obedecer los mandatos de Dios, sin mediación de la inteligencia, sino simplemente por el cumplimiento del deber mismo. Y Dios, por ser omnipotente, podría ordenar cosas contrarias, a las que la voluntad debería obedecer sin ningún criterio racional. Así nace el concepto de obligación moral, obligación no basada ya en el entendimiento y búsqueda del bien, sino por el mandato de un agente externo.

MacIntyre relata que, más tarde, a las Artes Liberales se les agregan estudios de Filosofía Moral, Teórica y Metafísica y surge el Escolasticismo como para culminar con su institucionalización. Guillermo de Occam, OFM, (Occam 1280- Munich, 1347), máximo exponente del Nominalismo, rechazó toda investigación unificada de las ciencias y la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, que había sido diseñada como plan de estudios para principiantes, nunca llegó a formar parte de los estudios de las escuelas dominicas y se marginó totalmente en el siglo XIII. Algo similar sucedió con Aristóteles, conservando sus lecturas sólo parcialmente. Asimismo, el desplazamiento del razonamiento práctico y su consecuente negación de la ley natural, generaron una escisión entre naturaleza y libertad. Recordemos que para el Nominalismo no existían conceptos universales, sino realidades individuales únicas; el universal tenía sólo un valor nominal. Esto en la moralidad supuso que se atribuyera a la voluntad la capacidad de decidir libremente de manera singular.⁴²¹ A propósito de esta problemática, Servais Pinckaers, una autoridad en el tema, afirma:

Habiendo liberado la libertad de toda dependencia respecto de la naturaleza, lo que es válido tanto respecto de Dios como del hombre, Ockham no puede ya concebir otras relaciones entre el hombre y Dios, como con otras libertades, que las que proceden de la voluntad y del poder: tal es la ley, expresión de la voluntad divina, que actúa con la fuerza de la obligación. De esta forma, la ley y la obligación ocupan el centro de la moral de Ockham, se convierten en su núcleo y en su fuerza. Para él, la obligación va a formar el elemento constitutivo y la

⁴²¹ Cfr. TVR, pp. 198-206.

*esencia misma de la moralidad. 'La bondad y la malicia significan que un agente está obligado a tal acto o a su contrario'. El concepto de moralidad no implica ninguna otra cosa más que la obligación, en que se encuentra aquel que actúa, de llevar a cabo una acción determinada. El hecho de la obligación, y no ya la observación de un orden real, determina la distinción entre la bondad y la maldad morales. Hacer el bien será hacer aquello a lo que se está obligado a hacer; hacer el mal, será hacer lo contrario de lo que se está obligado a hacer.*⁴²²

Es por esto que MacIntyre reconoce como un hecho evidente que en el Nominalismo está el germen de la moral moderna y las múltiples separaciones entre naturaleza y libertad; ley y gracia, moral y mística; razón y fe, individuo y sociedad, etc.⁴²³

Luego, Francisco de Vitoria (Burgos, 1483-Salamanca, 1546), Francisco Suarez (Granada, 1548-Lisboa, 1617) e incluso Eckhart (Turingia, 1260 - 1328) terminaron de disolver la doctrina tomista, aunque se consideraban miembros de ella. En este último se encuentra la tesis de que al expresarnos no hablamos del ser, sino que el ser nos habla en el lenguaje, ser que se encontraría velado y ocultado por la conceptualización y orientando la apertura al ser no por medio de la racionalidad, sino a través de la experiencia mística. Esta idea la retomaría luego Heidegger. Y al caer en el misticismo, la práctica de la predicación ya no sería un resultado del estudio de la Filosofía y la Teología, sino un mero fluir místico, con acento en la persuasión y en la retórica efectista de un pietismo que no sólo perdura hasta nuestros días en los pulpitos protestantes,⁴²⁴ sino también en los católicos.

A continuación, MacIntyre refiere los debates entre la Tradición y la Enciclopedia. Si bien ambas posturas se encuentran sistemáticamente en desacuerdo, nuestro Autor se remite al hecho histórico de que Santo Tomás pudo sintetizar agustinismo y aristotelismo aunque parecían irreconciliables. Es por esta misma razón que se pregunta si a partir del tomismo se pueden superar las diferencias con la Enciclopedia. Luego de hacer una serie de disquisiciones acerca de la mirada europea sobre la

⁴²² PINCKAERS, Servais. *Fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. EUNSA, Navarra, 2000. Traducción de Juan José García Norro. p. 301.

⁴²³ Cfr. *Ídem*, p. 295.

⁴²⁴ Cfr. *TVR*, pp. 210-214.

moralidad indonesia y la noción de tabú, MacIntyre señala que Sidgwick, uno de los principales exponentes enciclopedistas, aspiró a lograr cierto consenso moral, lo mismo que otros colaboradores y autores de la Novena Edición. Sin embargo, el escocés sostiene que en la historia subsiguiente de este tipo de filosofía moral los desacuerdos se ramificaron en múltiples conflictos, entre utilitaristas, existencialistas y contractualistas *ad intra* y *ad extra*, lo que produjo que estas teorías se desacreditaran a sí mismas.⁴²⁵

MacIntyre entiende, a la luz de la tradición tomista, el desarrollo de la moralidad moderna como una serie de fragmentos de teorías que han sobrevivido (recordemos las primeras líneas de *After Virtue*), pero considera irresolubles sus problemas, ya que hay totalidades que se toman como partes, las que nunca se reordenan. Un ejemplo de esto es el concepto del yo que, por un lado, debe seguir normas morales impersonales y, por otro, tiene una serie de apegos e intereses propios e incompatibles con esas normas, y la cooperación con los demás puede consistir en una u otra cosa. En cambio, para el tomismo, el deseo educado, su racionalización, hace que el agente quiera el bien, que es lo bueno y lo mejor para él y que contribuye al bien común del todo potestativo. De esta manera, el bien, los intereses y las leyes están alineados con el yo integrado en la comunidad.

Un segundo ejemplo que da MacIntyre es la concepción del deber. Para un razonador aristotélico tomista, el deber no se debe cumplir por sí mismo, sino que cumple con algún precepto porque entiende que es lo bueno y lo mejor para sí mismo y para su comunidad, sobre la base de una creencia compartida.⁴²⁶ En consonancia con su argumentación, MacIntyre remata el capítulo con la siguiente afirmación:

Pero el tomista, a diferencia del hawaiano, percibe también en la continua reapropiación de las normas, y en la repetida resistencia a renunciar a ellas, la evidencia de la labor de la synderesis, de esa captación inicial fundamental de los preceptos primarios de la ley natural, a la que la degeneración cultural puede cegarnos parcial o temporalmente, pero que nunca puede ser eliminada. Así el tomista afirma que es capaz de hacer inteligible la historia tanto de la moralidad moderna como de la moderna filosofía moral, de un modo

⁴²⁵ Cfr. TVR, p. 237.

⁴²⁶ Cfr. TVR, p. 241.

*que no está al alcance de aquellos que viven en las estructuras conceptuales peculiares de la modernidad. Éstos no pueden esperar entenderse a sí mismos en los únicos términos que tanto ellos como sus instituciones se dejan a sí mismos para comprender. Y, de este modo, sus propias teorías, las teorías de los que están aprisionados dentro de la modernidad, sólo pueden proporcionar racionalizaciones ideológicas, las racionalizaciones de la deontología moderna, del consecuencialismo moderno y del contractualismo moderno.*⁴²⁷

Por último, el escocés esboza la contienda entre tomismo y genealogía. Para comenzar, hace primero una aclaración acerca de la identidad de los protagonistas que están en la base de las polémicas. Encontramos aquí una definición completa—tipo de formulación poco común en nuestro Autor—, de la identidad a la luz de la filosofía tomista. Anteriormente en esta investigación ya habíamos tratado el problema de la identidad, pero desde una perspectiva principalmente narrativista a propósito de *After Virtue*. En esta ocasión, un MacIntyre maduro nos otorga más elementos para completar la definición anterior. La articula en tres dimensiones:

1. ‘Yo soy’ es un cuerpo informado por el alma. Se es una y la misma persona y se tiene uno y el mismo cuerpo en esta vida corporal.
2. Durante mi vida corporal tengo la responsabilidad que implica hacer transacciones con otros como miembro de una comunidad. Estoy continuamente sujeto a responder de mis acciones, actitudes y creencias ante otras personas que están dentro de mis comunidades.
3. Mi vida tiene una historia de nacimiento, crecimiento y muerte ordenada teleológicamente cuyo bien y naturaleza debo descubrir. *Y cada vida particular como un todo existe en sus partes particulares, en ese rango de acciones particulares, transacciones y proyectos particulares que son la narración representada de esa vida, y como la vida de ese cuerpo particular.*⁴²⁸

Contra esta concepción clásica de identidad, MacIntyre remite a Derek Parfit, quien sostiene que la identidad personal no importa, sino que es meramente una cierta

⁴²⁷ Crf. *TVR*, p. 242.

⁴²⁸ *TVR*, p. 246.

especie de conexión psicológica entre etapas, sucesos y episodios más o menos relacionados en la vida de una persona. Esta es la base de la disolución de la identidad contemporánea en la que no se comparten creencias de fondo acerca del bien de la vida humana.⁴²⁹ Esta postura resume, también, el problema de la compartimentalización de la vida, ante la cual MacIntyre propone entender la vida humana como una unidad narrativa, lo que posibilitaría la virtud de la integridad.

En relación con el segundo punto de la definición tomista de identidad, el escocés sostiene que los genealogistas siguen a Nietzsche en el rechazo de toda verdad y, en consecuencia, de cualquier responsabilidad que pueda recaer sobre el sujeto. Lo mismo sucede con la historia y los narrativistas que adhieren a la Genealogía, como señalamos en el inicio de esta investigación: la consideran una ficción. Y en cuanto a la dialéctica socrática o la *confessio* agustiniana, el nietzscheano la ve como una represión de la voluntad de poder, como un resentimiento disfrazado.⁴³⁰

Sin embargo, refuta MacIntyre, el genealogista se sirve del sustrato de la identidad y del lenguaje para hacer su crítica, por lo que le resulta imposible salir del modo de expresión de la Filosofía y la Teología que intenta desacreditar. Esto refleja, en definitiva, una carencia de recursos conceptuales para expresar sus problemas, empezando por el empleo del pronombre ‘yo’ que implica la existencia de una identidad. Y en el caso de que el genealogista afirme que se trata, en realidad, de una máscara, nuestro Autor responde:

*Detrás de la narración genealógica hay siempre en la sombra una narración de felicitación de sí mismo. Esta narración en la sombra es típica de cierto género familiar no reconocido. A veces se puede reconocer como la historia de un caballero errante que resuelve el acertijo o descubre el nombre oculto, salvando así al cautivo encarcelado; a veces es la historia de un anillo mágico que ha de transmitirse sin accidentes para evitar algún destino monstruoso; a veces es la historia de un viaje por un laberinto guiado por un hilo. Todas estas son historias de hazañas declaradas, hazañas no de las máscaras, sino de quienes las llevan.*⁴³¹

⁴²⁹ Crf. TVR, p. 248.

⁴³⁰ Cfr. TVR, p. 255.

⁴³¹ TVR, p. 259.

Sin embargo, la emancipación del engaño y el autoengaño que pretende la genealogía tiene como *conditio sine que non*, según MacIntyre, el sustrato de la identidad y la continuidad del yo que es engañado y del yo que es y que tiene que ser.

Por último, hacia el final del libro MacIntyre propone una reforma universitaria basada en el modelo de la Universidad de París del siglo XIII que apunte a estudiar los Grandes Libros y los contenidos en general desde el conflicto en el que están inmersos por provenir de diversas tradiciones. Sólo dejando de lado la hegemonía de la conferencia en la que el expositor es autoridad no cuestionada es que se podrá lograr un espacio auténticamente universitario de debates y disputas en orden a buscar la verdad como fin.

En suma, a partir del análisis de *Tres versiones rivales de la Ética*, hemos podido comprender la forma en la que la tradición de la Enciclopedia resulta ser la causa de la Genealogía nietzscheana, y cómo esta última, con sus críticas acertadas, dictamina el fracaso de su antecedente. Por otra parte, el nihilismo de la Genealogía que huye de las estructuras académicas, lógicas y metafísicas, se contradice a sí mismo, ya que en sus propios desarrollos supone las nociones de historia, de identidad, de falsedad e, incluso, tiene su propia finalidad que podemos reconocer como *telos*.

La tercera posición superadora, a la que MacIntyre adhiere, tiene una clara noción de verdad y presupone la ley natural, *conditio sine qua non* para sostener un debate real que apunte al conocimiento de la verdad. También supone una coherencia de vida, que se puede reconocer en los campos tanto teórico como práctico. Además, la Tradición tiene una relación especial con la narratividad, que la caracteriza: es capaz aprender del pasado para construir el presente y genera nuevas narrativas en su proyección al futuro.

Para concluir, sostenemos que este recorrido histórico de las tres tradiciones rivales, que culmina el proyecto unitario que comenzó con *After Virtue*, continuó con *Whose Justice? Which Rationality?* y culminó con *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, nos da una muestra cabal de que la estructura argumentativa de estas obras es esencialmente narrativa. Y en la última obra mencionada, gracias a la historia de los conflictos entre tradiciones que desarrolla nuestro Autor, podemos reconocer que tanto los fracasos como las incoherencias de la Enciclopedia y la Genealogía se pueden señalar e identificar desde sus propios criterios gracias a una estructura tomista que se

configura como una auténtica tradición, como una investigación racional teleológica que aspira a la verdad y que desarrolla sus argumentos con el recurso a la narratividad. El hecho de que la tradición tomista pueda hacer inteligibles los conflictos propios y los de sus rivales y, en consecuencia, iluminar para poder alcanzar una solución, ya es un indicio de que es racionalmente superior a las demás.

CONCLUSIONES

Después de nuestra investigación, hemos descubierto que MacIntyre es el único filósofo que, además de formular su propio narrativismo a nivel antropológico, relacionado con la teoría de la acción y de la identidad, desarrolla su narrativismo a nivel epistemológico, al entender las tradiciones de investigación racional como narrativas. Sus antecesores y contemporáneos narrativistas sólo se remiten al primer plano, por lo que MacIntyre aporta una nueva forma de entender la Ética, un camino inédito. Consideramos que este fue uno de los hallazgos de nuestra investigación. Aunque no estaba previsto en nuestras hipótesis, nos atrevemos a afirmar que esta distinción fue fundamental para abordar el narrativismo de MacIntyre de manera completa.

Si bien quienes se han dedicado al narrativismo macinteryano hasta ahora dan luz acerca de algunos conceptos y ayudan a introducirnos en el tema, advertimos que nuestra investigación expone de manera ordenada y del modo más completo posible el tema en cuestión, tanto desde el punto de vista de la biografía intelectual de MacIntyre como motor de su pensamiento, cuanto en los niveles antropológico y epistemológico.

En el tercer capítulo, en el que tratamos la biografía intelectual de MacIntyre, hemos realizado el esfuerzo de traducir algunos fragmentos y sintetizar el excelente trabajo de Émile Perreau Saussine, a los fines de proporcionar una biografía en español que señale el camino recorrido por nuestro Autor. En ella nos enfocamos, concretamente, en dilucidar las razones no sólo existenciales, sino también intelectuales de la carrera macinteryana, y consideramos que su itinerario intelectual que va desde el marxismo hasta el tomismo constituye en sí misma una narración biográfica ejemplar de búsqueda de la verdad.

Así, en la primera etapa de su camino intelectual vimos, por un lado, al MacIntyre que empatizaba con las clases trabajadoras, con los menos favorecidos. Por otro lado, este joven tuvo la lucidez para darse cuenta de lo nociva que resultaba la ideología liberal, principalmente en el ámbito ético-político. A partir de esta revelación, toda su vida intelectual se ordenó al combate del liberalismo, a modo de *leitmotiv*. Por estos

motivos, adhirió, por el lapso de más de veinte años, al marxismo, esperando encontrar en él los elementos teóricos para su combate, pasando por todas sus formas: comunismo, estalinismo, trotskismo, además de sus mixturas con el freudismo y la filosofía analítica.

Cerca de los cuarenta años de edad, MacIntyre pasó a una segunda etapa en la que ordenó sus ideas y se replanteó sus posiciones intelectuales, al mismo tiempo que atravesó una crisis existencial. Este periodo de seis años, fue crucial para terminar con el desengaño del comunismo, distanciarse del marxismo y redirigir el camino hacia el aristotelismo.

Esta primera conversión drástica no le resultó fácil, ya que implicó el rechazo de la comunidad y grupo ideológico al que pertenecía. Además, tuvo que afrontar la búsqueda de una nueva comunidad a la que pertenecer, que encontraría una década después, sumada al desarraigo de su país y a la construcción de las bases de su nueva postura epistemológica. Es por esta razón que consideramos que MacIntyre fue muy valiente al enfrentar estos cambios, lo que, al mismo tiempo, permitió que surgiera uno de los elementos más originales de su pensamiento y que, a nuestro juicio, lo hace auténtico: su narrativismo, que constituyó el objeto de nuestra investigación.

Probablemente el narrativismo en MacIntyre sea el resultado de su proximidad con el pensamiento de Wittgenstein a través de Elizabeth Anscombe. También el amor de nuestro Autor por la literatura, su afán por tener una aproximación realista a la teoría de la acción y a la epistemología de la Ética, su búsqueda de la verdad y su interés por superar el desacuerdo moral, signo de la decadencia cultural, con el objetivo de encontrar respuestas reales para personas corrientes acerca que cómo alcanzar una vida buena, una vida feliz.

Cabe destacar que no hemos encontrado en la literatura macinteryana aires de superioridad, formas barrocas de expresión o datos innecesarios para destacar su erudición, sino todo lo contrario. Su estilo directo muestra su afán por encontrar la verdad, sobre todo en la dedicación que pone en responder a todos y cada uno de sus rivales, aunque éstos hagan caso omiso de sus interpelaciones.

Hemos advertido que la tercera etapa de producción intelectual en la que MacIntyre desarrolla las obras de nuestro corpus de manera narrativa, a saber: *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?*(1988) y *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), fue el resultado de sus inquietudes, cambios y motivaciones que surgieron en las etapas anteriores. Y pudimos reconocer en su biografía intelectual, a través de estas

tres obras, un verdadero progreso, una mejora gradual no sólo por su mayor precisión y orden conceptual sino, principalmente, por su aproximación a la verdad. De esta manera, comprobamos la hipótesis relativa a reconocer en la biografía intelectual de MacIntyre un camino desde el marxismo hasta el realismo filosófico, itinerario que le permitió descubrir la ‘tradicción de las virtudes’, como la vía de superación del relativismo ético.

Como resultado del cuarto capítulo, consideramos que *Tras la virtud* fue el paso inicial en el que MacIntyre realizó el planteamiento del problema de su proyecto de una *historia interminable de la Ética*, que se había propuesto emprender en la tercera etapa de su pensamiento. Desde el inicio de esta obra canónica, dejó claro que la solución a la crisis moral, que tiene su origen en el plano teórico, puede ser resuelta de modo narrativo. Ante la pregunta: ¿qué es lo que aporta esta forma original de desarrollo a la teoría moral? Consideramos que estamos en condiciones de responder: una clara inteligibilidad; ubicación en las dimensiones espacio-temporales: un marco histórico; un conocimiento de los protagonistas de las teorías rivales y el diálogo que éstos mantienen; una recuperación de la tradición, entre otras cosas.

Por otra parte, destacamos el genio imaginativo de nuestro Autor que recurrió a algunos clásicos de la literatura para caracterizar a los personajes de emotivismo. Este recurso también formó parte de su narrativismo. MacIntyre comenzó retrospectivamente, en *Tras la virtud*, su Historia de la Ética desde la Contemporaneidad, cuya problemática principal es, a su juicio, hasta el día de hoy, el emotivismo. Como explicamos, según esta teoría, los juicios morales son expresiones de sentimientos o preferencias, por lo que caen en el ámbito de lo opinable, lejos de la posibilidad del estudio teórico de los mismos, es decir, quedan fuera de la esfera de la Filosofía Práctica.

En el abordaje de la Ética Moderna, mostramos cómo MacIntyre refutó la posición kantiana que eludía las circunstancias y pasiones del agente, la posición humeana que negaba la racionalidad, y la teoría de Kierkegaard que negaba ambas. La exclusión que hace cada una de las tres las llevó, necesariamente, al fracaso, que tuvo su causa en el Proyecto Ilustrado.

Dado que la Ilustración supone el distanciamiento de la tradición, de la ley divina y de los fundamentos metafísicos, se perdió el norte de toda investigación racional en materia de teoría moral. Es decir, se perdió la noción de bien como *telos* de la vida

humana. Esta falta de sustento hizo que el proyecto ilustrado se inclinara por la obtención de la mayor cantidad de placer y la evitación del dolor como parámetros de la moralidad. Sin embargo, el utilitarismo era inviable a los ojos del escocés, puesto que resultaba muy difícil determinar qué era el placer para cada individuo.

Si bien entonces en su crítica MacIntyre no estaba refiriéndose a la noción clásica de *telos* en un sentido metafísico, años después reconoció que sí era necesario este sustento para sus argumentaciones de *Tras la virtud*. Esta noción de bien, como sostiene en el prólogo en ocasión de los veinticinco años de dicha obra, se asemeja bastante a la noción de Santo Tomás de Aquino. Pudimos observar, de esta manera, los cambios graduales que MacIntyre hizo conforme fue consolidando sus nuevas posturas, al mismo tiempo que dialogaba con sus rivales. Es precisamente este movimiento dialéctico lo que le permitió, a nuestro juicio, crecer, y lo que le permitió también explicar la dinámica de las tradiciones de investigación racional, que son inteligibles a través de narrativas.

MacIntyre nos relató también cómo a partir del rechazo del emotivismo, por parte de algunos filósofos analíticos, surgió una moral neokantiana que encontró sus fundamentos en la razón humana. De ella se desprendieron dos ficciones, a saber: los Derechos Humanos, cuyo fundamento último serían la necesidad y el deseo; y la eficacia como ideal moral, surgida de la burocracia como fundamento del Estado Moderno. Paradójicamente, estas ficciones, sin fundamento *in re*, son los principales motores del poder que gobierna las naciones. La hipertrofia de los Derechos Humanos en el siglo XXI ha llegado a extremos impensados como, por ejemplo, considerar derecho humano convertirse en delfín o caballo, según la propia autopercepción, o determinar el valor de una vida humana según el deseo o el interés, como sucede con el aborto o la eutanasia. En lo que concierne a la *effectiveness* gerencial, no sólo la mayoría de las grandes empresas se rigen por esta ficción, sino que ha permeado todo tipo de relación social y es reproducida, fundamentalmente, como ideal educativo, extendida en el siglo XXI en todos los ámbitos de la vida social.

Por otra parte, MacIntyre se atrevió a criticar el desplazamiento de las Humanidades por las Ciencias Sociales, que aplican el método de las Ciencias Naturales a los fenómenos sociales. Sin embargo, la Ciencia Moderna cuenta con una limitación fundamental, que es el abandono de la explicación causal por la descripción meramente fenoménica como fundamento científico. Si bien MacIntyre en ese momento no adhería a la metafísica aristotélica, consideramos que este fenómeno se

puede explicar a partir de la teoría aristotélica de las causas: la Ciencia Moderna deja de lado las causas formal, eficiente y final, para describir únicamente lo material, y esto último no como principio metafísico, por supuesto.

Las Ciencias Sociales, al apropiarse del método moderno, se desarrollan con la pretensión de predecir la conducta humana como si hubiera determinismo en ella. Esto implica el desconocimiento de la libertad, totalmente impredecible, aunque no inexplicable. Determinismos tales se tradujeron en totalitarismos como el soviético, por ejemplo, causando más de cien millones de muertos en menos de un siglo. O lo que presenciamos hoy en algunos países de Hispanoamérica: la persecución religiosa en Cuba, Nicaragua y Venezuela.

MacIntyre consideró válida la crítica de Nietzsche a la Modernidad, sin embargo, sostuvo que la vía de restauración de la Ética debía ser la aristotélica, dado que el alemán proponía un nihilismo desolador. Además, concibió el modelo de superhombre basado en el héroe griego, pero como un individuo, no en su contexto social, que era sumamente relevante, para la cultura helénica. Estamos de acuerdo con MacIntyre en que Nietzsche hace una crítica incisiva y oportuna a la Modernidad, y también en que la solución está en volver a la Antropología clásica para restaurar la humanidad quebrada.

Llegado a este punto, el escocés emprendió una historia del concepto de virtud que va desde su surgimiento dentro los ideales homéricos, pasando por Platón, Sófocles, los sofistas, Aristóteles, Cicerón, el Medioevo y la Modernidad. A partir de aquí, MacIntyre comenzó a tejer dos ideas fundamentales. En primer lugar, que toda moral está vinculada con lo socialmente particular. En segundo lugar, que las sociedades heroicas son el primer eslabón de la tradición de las virtudes que heredamos como civilización occidental.

En el décimo capítulo de *After Virtue* encontramos un indicio importante de la tesis narrativista a nivel antropológico: que las acciones pueden hacerse inteligibles gracias a las narraciones. Y en el undécimo capítulo, MacIntyre afirma que existe un vínculo interno entre virtud y orden narrativo de la vida humana. La noción central de esto radica, pues, en la virtud de la *integridad*—recordemos a la Fanny Price de Jane Austen en *Mansfield Park*—dado que el orden narrativo dota de unidad a la vida humana. Esto implica que el tipo de narrativa que una cultura pueda producir dependerá de sus nociones de bien y de mal.

Por otra parte, al tratar a Aristóteles, MacIntyre comenzó a desarrollar su noción de tradición de investigación racional. Entendió este concepto como un diálogo con el pasado, en el que se responde, corrija y enmiende, en caso de ser necesario, la teoría presente, siempre que se deje una apertura a la posibilidad de que la actual se pueda superar.

Por otra parte, MacIntyre considera la moral estoica como un antecedente del individualismo moderno, que no tiene en cuenta el contexto del agente. Se ocupa, además, de la recepción de la tradición de las virtudes por parte de los medievales, que la actualizaron a la luz de la teología de los tres credos que convivieron en esa época: judío, cristiano y musulmán. A esto se sumó la fusión de la religión con los sistemas de valores de los paganos que terminaron convirtiéndose al cristianismo. De esta mixtura, surgió una Ética de las virtudes renovada.

Pudimos constatar, al observar el desarrollo del narrativismo de MacIntyre hasta este punto, que efectivamente nos cuenta, por un lado, la historia de la ética. Por otro lado, narra la historia de la noción de virtud, dando en ambos casos los detalles más importantes del contexto socio-histórico para echar luz sobre estos tópicos, sobre la idea de que la narración de la historia de la virtud es lo que le da unidad a este concepto. Aquí concluimos que MacIntyre expuso y organizó su pensamiento de manera narrativa, tal como lo planteamos en nuestra hipótesis.

En el quinto capítulo, consideramos haber cumplido el objetivo de mostrar cómo, a nivel antropológico, MacIntyre hace uso de la narratividad como principio de la inteligibilidad de las acciones humanas. Esto se ve reflejado, concretamente, en la segunda fase del desarrollo lógico del concepto de virtud, que radica en la *unidad narrativa de la vida humana*. Esta fase, por tratarse de uno de los núcleos temáticos de nuestra investigación, demandó una extensión mayor que las demás. La primera fase corresponde al concepto de práctica, la segunda a la narratividad y, la tercera, a la tradición, todos conceptos directamente relacionados con la contextualización de la acción humana.

Nos resultó oportuno analizar el concepto de práctica a la luz de la noción de cultura, aunque MacIntyre no estableciera ese vínculo. Elegimos hacerlo sobre la base de la antropología del realismo filosófico y los desarrollos de Leonardo Polo. De esta manera, pudimos definir la cultura como una continuación de la naturaleza y, en consecuencia, como producciones humanas bajo los límites de la ley natural. Las prácticas pudimos entenderlas como actividades que reproducen la cultura, dentro de

ese marco. Al exceder lo biológico, el hombre cultiva su espíritu y genera no sólo conocimiento dentro de él mismo, sino también entes que surgen de su capacidad creadora. Y la forma de regular estas producciones para que se ordenen al bien del hombre, es que las virtudes intervengan en las prácticas que las generan. De ahí la importancia del ejercicio de las prácticas para sostener la cultura.

Desarrollamos, además, la noción de bien como causa final de la práctica, a la luz de la teoría tomista, por las razones ya aducidas. Si bien en el orden del entendimiento el ser es anterior al bien, en el orden causal, por constituirse como causa final, el bien es causa de las causas. El bien supremo es Dios, y todos los demás bienes constituyen un entramado de fines intermedios para llegar a Él. Desde el punto de vista individual, el bien supremo de la persona se concreta conociendo y amando a Dios. Desde la perspectiva de la vida comunitaria, el bien común consiste en vivir virtuosamente. En este contexto, las prácticas macinteryanas se ordenan al bien como su fin, aunque MacIntyre se ocupa del bien en el plano únicamente natural. Recordemos que nuestro Autor en *Tras la virtud* intenta justificar la noción de bien desde un punto de vista sociológico, mediante los conceptos de práctica y tradición, ya que todavía no estaba convencido completamente del realismo filosófico.

Otra distinción que hace MacIntyre acerca de los bienes inherentes a las prácticas son los bienes internos y los bienes externos. Nosotros la tradujimos en los términos clásicos de bienes comunes y bienes privados. Los primeros los entendimos como las excelencias o las mismas virtudes que se adquieren en un determinado tipo de práctica, los segundos como bienes privados de comunicabilidad, ya sean materiales o inmateriales tales como la fama y el honor.

A partir de la problemática de la segunda fase del desarrollo lógico de la virtud, nos planteamos la pregunta ¿por qué MacIntyre sostiene que las acciones humanas son inteligibles únicamente en términos de narrativas?

Recordemos que MacIntyre comenzó el abordaje de esta fase señalando que es natural pensar el yo de manera narrativa. Las razones para afirmar esto son: las narraciones nos dan un contexto de la acción, nos ayudan a ordenar las intenciones del agente y nos explican sus creencias. En este sentido, lo que le da unidad al yo es la identidad presupuesta en el personaje de una narración. De aquí se desprenden también la inteligibilidad de las acciones y la responsabilidad sobre ellas.

También distinguimos los diversos tipos de tiempo y afirmamos que MacIntyre se sirve del tiempo registrado, es decir, la historia narrativa, causa formal de su

pensamiento, y del tiempo imaginario o las ficciones como causa ejemplar, en los modelos de virtudes.

Por otra parte, aludimos a los desarrollos de San Agustín para comprender mejor la noción de memoria, quien nos reveló que esta facultad resulta imprescindible para forjar nuestra identidad. MacIntyre sostiene estas ideas en sus propios términos al afirmar que el saber de qué historia o historias formamos parte nos puede ayudar a tomar decisiones en orden a alcanzar nuestra plenitud o *flourishing*, dado que *el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias*.

Al explicar detalladamente la estructura del acto humano vimos cómo MacIntyre confiere importancia a las circunstancias que lo condicionan, puesto que es a través de ellas que los actos se pueden juzgar. Se nos hizo necesario definir, a la luz de la ontología tomista, las acciones como accidentes en los que inhiere accidentes llamados circunstancias. No encontramos otra analogía fuera del pensamiento tomista, aun cuando MacIntyre no lo mentara. Y el recurso macinteryano al que podemos apelar para conocer esas circunstancias acabadamente es la narratividad, aunque nuestro Autor no acuda a la tesis tomista. Aquí podemos ver la inteligencia natural de MacIntyre que, sin conocer todavía acabadamente a Santo Tomás, llega al realismo filosófico.

También contrapusimos, para comprender mejor el narrativismo macinteryano, dos tipos de teorías de la acción tomista. Una clásica, que considera que los pasos intermedios de la acción se dan de manera sucesiva y otra más moderna, a la que MacIntyre suscribe—así nos lo explicó durante nuestras reuniones en 2018—, según la cual los pasos se pueden dar simultáneamente. Consideramos que la explicación clásica es la más acertada y la que mejor se adapta a la teoría de la estructura narrativa del acto humano.

Asimismo, acudimos, por nuestra cuenta, al concepto de trama a la luz de la *Poética* de Aristóteles y del mito como el alma de la tragedia, entendido como argumento e imitación de la acción. Recordemos que el mito es considerado por el Estagirita como estructuración de los hechos: compuesto por una trama con un principio, un desarrollo y un fin. Fue a partir de estas ideas que relacionamos la narración macinteryana con la estructura de la acción humana.

En suma, podemos concluir, a partir de la consideración de MacIntyre sobre la segunda fase del desarrollo lógico del concepto de virtud, que el acto humano tiene un orden

temporal y que se da en un espacio, por lo que convertir la noción de narratividad en una categoría práctico-ética implica una aproximación objetiva a la realidad de la acción. Esta acción, al hacerse inteligible, es susceptible de ser juzgada, ya que el acto humano se especifica por su objeto, por la intención del fin. También, gracias a la función imaginativa, el hombre puede elaborar ficciones, proyectarse hacia el futuro y aprender de las historias, reales e imaginarias. Esto de dos maneras: para forjar su identidad y para educarse dentro de la tradición a la que pertenece.

Este resultado, según MacIntyre, se logra mediante el conocimiento de la historia y de los mitos y libros clásicos, en orden a conocer los arquetipos y ejemplos de virtudes. Por otra parte, podemos afirmar, a partir de la lectura de la teoría macinteryana, que la estructura moral de la praxis se comprende adecuadamente en términos aristotélicos y, por comprender la estructura de esta forma, es que podemos afirmar que es narrativa y que tiene un *telos* que le da sentido: el bien. Por último, al decir de Millán Puelles, el hombre es un ser histórico y, por lo tanto, puede hacer uso de la *ratio* histórica, cuyo acto es la narración, que le permite explicar su propia vida y entender las vidas ajenas. esta reflexión de Millán Puelles nos permitió comprender cabalmente un aspecto de la problemática de la narratividad en MacIntyre.

A partir de estas consideraciones, podemos afirmar que cumplimos con el objetivo de mostrar la posibilidad de relacionar la narrativa de la vida propia con la capacidad de reflexionar éticamente sobre la responsabilidad que esto genera y su proyección en la antropología y la educación.

En cuanto a la tercera fase del desarrollo lógico de la virtud, MacIntyre concibe la tradición moral como un argumento distendido en el tiempo, y lo relaciona con las nociones de identidad y de práctica.

En primer lugar, en cuanto a la identidad, la tradición le otorga el conjunto de historias de la familia, del pueblo y de la nación a la que pertenece el agente. Estas historias de las que forma parte le permiten descubrir quién es. La búsqueda siempre está orientada según MacIntyre, al *telos*, es decir, hacia el bien. Pero la identidad no sólo se configura narrativamente a partir de la memoria de lo pasado. El escocés en una obra de 1999 hace referencia al cuerpo, como un compuesto del que se desprende nuestra identidad animal. Estas nociones acercan a MacIntyre a una concepción clásica de la persona, reducida en la Modernidad a *res cogitans*, por ejemplo, o despojada de toda tradición. Reconocimos, por nuestra parte, con la ayuda de otros pensadores realistas, que un elemento importante de la identidad es la intimidad, que resguarda el fuero interno del

cuerpo y el alma—unidad sustancial que es el ser humano—. Al mismo tiempo, la identidad se desarrolla en el cuerpo social mediante el diálogo intersubjetivo, es decir, el contacto con los miembros de la comunidad a la que pertenecemos.

Y en el seno de esa vida comunitaria, según MacIntyre, es donde se realizan las prácticas según las tradiciones propias, tradiciones que aseguran el cultivo de las virtudes como resultado de tales prácticas. El escocés define las tradiciones como continuidades en conflicto y diálogos acerca de cómo mejorar las prácticas mismas. Gracias a esas tradiciones o historias de las prácticas, que se representan como narraciones, las personas pueden reconocer su identidad, y todo ello siempre depende del ejercicio de las virtudes que les son inherentes a las prácticas.

Como corolario de *Tras la virtud*, luego de hacer algunas alusiones más a la historia de la Ética en la Modernidad y en la Contemporaneidad, nuestro Autor apuntó a una solución práctica para restaurar la cultura. Propuso una orientación aristotélica para recuperar la racionalidad moral, ya que el aristotelismo y no el marxismo, sería capaz de derribar al liberalismo. Por esta misma razón, propone volver a vivir en comunidades—incompatibles con la moralidad que fundamenta al Estado Moderno— en las que la civilidad, la vida moral y la intelectual se puedan sostener, como ocurrió con San Benito en el siglo VI, que restauró la cultura de esta manera, atómicamente, desde abajo hacia arriba, por medio de los cuerpos intermedios.

Sobre la base de los argumentos del capítulo cinco de nuestra investigación, pudimos constatar la hipótesis que vincula la noción de narratividad como principio de inteligibilidad de las acciones humanas con el realismo filosófico, lo que permite siempre superar el relativismo moral. Al narrar las acciones, podemos darles un orden inteligible, un marco espacio-temporal, nos permite incorporarlas dentro del relato mayor de una vida humana y de las historias de las que ésta forma parte. Y esto es así porque la estructura del acto humano y, consecuentemente, de la vida, son inteligibles sólo a través de narrativas. Estas narrativas, al hacer inteligibles diversas historias, nos ayudan a conocer también las tradiciones de las prácticas comunitarias en las que nos desenvolvemos para socializar y alcanzar diversos bienes, ya sean internos (virtudes) o externos. Es tan importante el ejercicio de las virtudes que, sin ellas, las tradiciones no se pueden mantener, ya que el diálogo que constituye la tradición tiene como tema el *telos* de la vida humana. Así, confirmamos nuestra hipótesis que sostiene que MacIntyre se salva del relativismo gracias a una clara noción de telos y de tradición.

En el capítulo seis, nos ocupamos, en primer lugar, de la historia de las 4 tradiciones de investigación racional en relación con la justicia, según los desarrollos de MacIntyre. Seguimos reafirmando aquí nuestra hipótesis de que la forma de organizar y exponer los argumentos del escocés es la narratividad, en la que cuenta la historia de las tradiciones que se desarrollan dialógicamente. A partir de este capítulo de nuestro trabajo, abandonamos la problemática antropológica entre la acción humana y la narración, para tratar el vínculo entre narrativa y tradición de investigación racional. Recordemos que *Justicia y racionalidad* se trata de una profundización en la historia de la Ética, con especial énfasis en la problemática de la justicia. Aquí cabe preguntarnos, ¿por qué en medio del olvido contemporáneo de las virtudes se insiste en el tema de la justicia? Precisamente porque es la única virtud insoslayable para la vida social, incluso en el ambiente adverso de la Contemporaneidad. Hicimos el recorrido macinteryano por las cuatro tradiciones que nuestro Autor reconoce en esta obra. En primer lugar, la tradición homérico-aristotélica, que concibe la justicia de dos maneras: como meritocracia o como maximización de bienes como fruto de cooperación con los demás. En segundo lugar, la tradición agustiniana y la síntesis tomista, según la cual la justicia es entendida, a la luz del cristianismo, como una de las virtudes cardinales basada en la ley natural. Ésta consiste en la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo que se merece. En tercer lugar, abordamos la tradición escocesa, que entiende la justicia como una virtud que se deriva de las leyes de la justificación de la propiedad, en orden a satisfacer las pasiones y evitar el dolor. En cuarto lugar, tratamos la tradición liberal, según la cual el debate acerca de la justicia es perpetuamente inconcluso, ya que ésta no estaría informada por la racionalidad, sino que apuntaría a la maximización de las preferencias de los individuos.

Finalmente, en la última sección del capítulo seis de esta investigación, nos ocupamos de las tradiciones de investigación racional, basados en la idea macinteryana de que **justificar significa narrar**. Para MacIntyre, las tradiciones de investigación racional son inteligibles sólo a través de narrativas, ya que consisten en discusiones mantenidas a lo largo del tiempo. Esto significa que son producto de la racionalidad, que es esencialmente histórica, como el hombre, que vive en un espacio y tiempo determinados. Pretender formular una teoría racional atemporal, como lo hacen los pensadores modernos sería, por lo tanto, una pretensión irracional. Y si estos argumentos mantenidos como diálogos a través del tiempo se constituyen como tradiciones, entonces resultaría imposible pensar fuera de una tradición. Incluso la

tradicción anti-tradicional por antonomasia, el liberalismo, se configura como tal. Así lo ha demostrado MacIntyre en su argumentación narrativa.

Para el escocés, los debates que constituyen la tradición de investigación racional pueden ser internos o externos a ella, y sus partidarios, deben estar comprometidos con la verdad, es decir, el *telos* de la tradición. Por ello, deben tener la flexibilidad y humildad suficientes para rechazar los argumentos obsoletos e incorporar nuevos elementos, aunque sean de tradiciones rivales, por fidelidad a la verdad de la práctica investigativa. Esto hace que la tradición sea un sistema siempre abierto al progreso y, si este avance se detuviera, la tradición correría el peligro de caducar. Este sistema abierto, que considera las objeciones internas y externas tiene la misma estructura que la *quaestio* tomista.

Pero la narratividad no se utiliza sólo a nivel teórico, sino también, como vimos en *After Virtue*, es un recurso que usan las personas corrientes para justificar sus juicios y exhibir la racionalidad, con un criterio para jerarquizar los bienes mediante el cultivo de las virtudes. Y cuando el lenguaje y la tradición propios no son suficientes para justificarse y exhibir su racionalidad, los agentes adoptan otra tradición racionalmente superior, lo que supone haber aprehendido el lenguaje de esta otra tradición previamente. La tradición aristotélico tomista, según lo desarrollado por MacIntyre, ha logrado tener la razón en materia de justicia y racionalidad en los encuentros con otras tradiciones, por lo que, por nuestra parte, la consideramos superior respecto de las demás. De esta manera, confirmamos la hipótesis que sostiene que MacIntyre expone y organiza sus indagaciones de forma narrativa para hacer inteligibles las tramas que tejen los conflictos éticos contemporáneos. Al mismo tiempo, la tradición de las virtudes resulta ser la vía superadora de tales conflictos, tesis que hemos intentado terminar de demostrar en el capítulo siete. También consideramos haber cumplido con el objetivo de mostrar que el realismo filosófico de MacIntyre no configura un sistema cerrado, sino que queda abierto a las progresivas fundamentaciones y confrontaciones con otras tradiciones rivales, a través de las cuales se consolida la tradición.

En el capítulo siete, nos hemos ocupado del análisis de *Tres versiones de la Ética*, obra en la que MacIntyre da un cierre a su proyecto unitario de restauración epistemológica de la Filosofía Práctica. En esa obra consolida y da una forma más acabada a su pensamiento que es, a estas alturas, completamente tomista. Dicho proyecto de

restauración epistemológica tiene una forma de desarrollo narrativa, puesto que consiste en contar la historia de diversas tradiciones de investigación moral. A través de su lectura, es evidente que nuestro Autor profundiza en su materia, es decir, la historia de la Ética y en su forma: la narratividad. El escocés comenzó a narrar esta historia en *After Virtue*, el primer libro de nuestro corpus en el que abrió múltiples problemas, de manera original y desafiante. Allí, nuestro foco estuvo puesto especialmente en la noción de narratividad y su relación con la Antropología (identidad) y la Ética (acción humana). Ya en el segundo libro del corpus, *Whose Justice? Which Rationality?* nos concentramos en la noción de tradición de investigación racional y su relación con la narratividad, como principio de inteligibilidad de la misma. Una vez desarrollado el narrativismo desde el aspecto antropológico-ético y desde la problemática de la tradición, finalmente, nos ocupamos de la cuestión, a nuestro juicio, epistemológica, en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Si bien en las tres obras de nuestro corpus MacIntyre se ocupa de la Ética a lo largo de las cuatro Edades de la Historia, en el segundo libro, se encarga de profundizar en la Modernidad, mientras que en el tercero ahonda más en la Posmodernidad, al mismo tiempo que critica el Enciclopedismo y hace dialogar a las tres versiones rivales de la Ética.

De esta manera, el escocés se ocupa primero de refutar la Genealogía nietzscheana, que pretende hacer filosofía desde fuera de la academia y de las formas convencionales. Nuestro Autor afirma que fracasó en hacerlo, ya que continuó utilizando elementos del discurso metafísico para expresar sus ideas sin poder escapar de las leyes de la Lógica, la Gramática y de la forma de narrar historias. También critica la disolución del sujeto que plantea Foucault, sumada a la concepción de la historia como un desfile de carnaval y a su ridiculización de la posibilidad del conocimiento. MacIntyre demuestra que todas estas propuestas deconstruccionistas o, más bien, destructivas, destrozan el proyecto genealógico mismo, lo hacen ininteligible. Sin embargo, aunque el proyecto genealógico se anule a sí mismo, el escocés reconoce que su crítica a la moral enciclopedista, como un enmascaramiento de la voluntad de poder, es válida.

Después de la crítica a la Genealogía, nuestro Autor propone una tercera posición superadora: la Tradición, que le permite, precisamente, refutar a los modernos y a los posmodernos.

Esta tradición es producto de la fusión de las tradiciones aristotélica, agustiniana y tomista. Lo que la hace fuerte es un sólido concepto de verdad: *adaequatio rei et intellectus*. Desde esta perspectiva, MacIntyre señala la importancia epistemológica que tiene la coherencia de vida para el filósofo de la moral. Es que sin el ejercicio de determinadas virtudes no se pueden alcanzar las verdades de la filosofía práctica. Por otra parte, pusimos de relieve que, según el escocés, esta tradición necesita reconocer un nivel de discusión más profundo con sus rivales, ya que en la Modernidad y en la Contemporaneidad la ley natural dejó de estar presupuesta para las otras tradiciones. Por esto resulta necesario redefinir la noción de desacuerdo moral.

Recordemos que, según nuestro Autor, si no se presupone la ley natural, resulta imposible un debate académico auténtico. Y esto porque si el debate no tiene como finalidad la verdad, lo que se impone es el poder, cuyas máscaras son el dinero y el placer. Un claro ejemplo de esta problemática lo encontramos en las distorsiones morales causadas por la imposición de las ideologías contemporáneas. Todas ellas sin fundamento *in re* y, en tanto tales, contrarias a la ley natural. A partir de estas últimas consideraciones, consideramos haber cumplido con el objetivo propuesto de mostrar que, en el afán de encontrar la racionalidad propia de la Filosofía Práctica y de superar los desacuerdos morales contemporáneos, MacIntyre desarrolla la única teoría capaz de combatir la ideología.

Por otra parte, según los desarrollos del Autor, podemos sostener que la narratividad puede ayudar a superar los desacuerdos entre las versiones rivales. Cada punto de vista concibe una estructura de la narración de manera distinta que se puede contrastar en la medida que su estructura narrativa depende de su concepción epistemológica. Por lo tanto, la relación que tenga cada tradición con la narración de su propio desarrollo va a depender del vínculo que tenga con su pasado. Mientras el Enciclopedismo concibió las narraciones como un prólogo del presente racional, la Genealogía construyó una narrativa en contra del pasado y de su supuesta racionalidad. En cambio, el tomismo, según el escocés, incorpora las narraciones propias y ajenas, las reproduce y aprende de ellas. Y por ser la tradición que incluye en su desarrollo las historias de las tradiciones rivales, es la que ostenta la mayor superioridad racional.

A partir de estas últimas consideraciones, podemos afirmar que el narrativismo es la forma en la que MacIntyre expone y organiza sus argumentos en el marco del realismo filosófico. Y confirmamos nuestra hipótesis que sostiene que el narrativismo es lo que le permite a MacIntyre superar el relativismo ético provocado por los desacuerdos

morales por las siguientes razones. Las narraciones manifiestan los diálogos entre tradiciones, permiten asimilar el pasado y aprender de él. Al mismo tiempo, permiten reconocer los desacuerdos morales y se puede proponer, a partir de las narraciones, una vía superadora de aquellos. Consideramos que MacIntyre logra esta superación al hacerse cargo, como lo hiciera el Aquinate, no sólo de los desacuerdos propios de la tradición realista, sino también de los problemas de las demás tradiciones rivales, gracias a una clara noción de *telos* de la investigación racional: la verdad.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Alasdair MacIntyre

MACINTYRE, Alasdair. *Marxism: An Interpretation*, London, SCM Press, 1953, pp. 126.

----- *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, Routledge & Kegan Paul, London, 1958.

----- *Notes from the Moral Wilderness I-II*, 1959. Reimpreso en Knigth (ed.), *The MacIntyre Reader*, Polity Press, Cambridge, 1998, pp. 31-49.

MACINTYRE, Alasdair y RICOUER, P., *The Religious Significance of Atheism*, New York and London, Columbia University Press, 1969, pp. v-98.

MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*, New York, MacMillan, 1966, pp. viii-280. Versión española: *Breve Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, sexta reimpresión en castellano, 1998, pp. 259.

----- *Against the Self-Images of the age. Essays on ideology and philosophy*, Duckworth, London, 1971.

----- *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Indiana, Notre Dame Press, 1972.

----- *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science. The Monist* 60, no. 4 (October 1977), reimpreso en: A. MACINTYRE, *The Tasks of Philosophy*. Cambridge University Press, 2006.

----- *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, 2nd edn. 1984, 3rd edn. 2007. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, segunda edición en castellano, edición revisada y con epílogo. Traducción de Amelia Varcárcel.

----- *Philosophy and its History*, *Analyse and Kritik* 4. 1982.

----- *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988. *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Madrid, Eiusa, segunda edición en castellano, 2001. Traducción de Alejo José Sisón.

----- *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. The Gifford Lectures. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Rialp, 1992. Traducción de Rogelio Rovira.

----- *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*. The Aquinas Lecture, 1990. Marquette University Press, Milwaukee, 1990.

----- *A Partial Response to my Critics*, 1994. Editado en John Horton y Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, pp. 283- 304.

----- *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court, Chicago, 1999. Versión Española: *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Paidós, Barcelona, 2001. Traducción de Beatriz Martínez de Murguía.

----- *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

----- *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

----- *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2006. *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, Granada, Nuevo Inicio, 2008.

----- *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham. MD: Rowman & Littlefield, 2011.

----- *Ethics in the Conflicts of Modernity: an Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge University Press, Nueva York, 2016. Versión española: *Ética en los conflictos de la modernidad: sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. RIALP, Madrid, 2017. Traducción de David Cerdá.

----- *Tres perspectivas sobre el marxismo: 1953, 1968, 1995 en Ética y política: ensayos escogidos II*. Nuevo Inicio, Granada, 2008. Traducción de Sebastián Montiel.

----- *On Not Knowing Where You Are Going*. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 84, No.2, 2010.

----- *Colors, Culture and Practices*. Midwest Studies in Philosophy, XVII, 1992.

----- *Ayer, Anscombe and Empiricism*. London Review of Books, 17 de abril de 1980.

----- *Intractable Moral Disagreements* en CUNNINGHAM, Lawrence. (Editor) *Intractable Disputes about Natural Law*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2009.

----- *Narrative Ethics, Virtue Ethics and Natural Law*. University of Notre Dame, 1990. Paper no publicado y citado en el presente trabajo con el permiso del autor.

----- *Moral Relativism, Truth, and Justification* en *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*, Vol. 1. Cambridge University Press. Cambridge, 2006.

Bibliografía crítica

ALBERTO MAGNO. *Las virtudes cardinales: In Sent. III, D. 33*. Apeiron Ediciones, Madrid, 2018. Edición bilingüe, introducción, traducción y notas por María Agustina Juri y Fernando Martin De Blassi.

ANNAS, Julia. *MacIntyre on Traditions*. (Reseña de *Whose Justice? Which Rationality?*), *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, n. 4. 1989.

ANSCOMBE, G. Elizabeth M. *Modern Moral Philosophy*. *Philosophy* 33. Enero de 1958.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Ed. Bilingüe por J. Marías y M. Araujo. C.E.C. 1994.

-----*Poética*. Ed. Trilingüe por Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1999.

----- *Física*. Gredos, Madrid, 2014. Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía.

----- *Tratado del alma*. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1944. Versión bilingüe y traducción directa del griego, con estudio introductorio por A. Ennis.

ARENDET, Hanna. *De la historia a la acción*. Paidós.1995.

----- *La condición humana*. Paidós, Buenos Aires, 2009. Traducción de Ramón Gil Novales.

AURELL, Jaume. *Los efectos del giro lingüístico en la historiografía reciente en Rilce*. *Revista de Filología Hispánica*. Vol. 20, n. 1, EUNSA, Navarra, 2018.

----- *La recepción de Matahistoria: de la retórica a la ética en BOLAÑOS DE MIGUEL, Aitor Manuel (coord.), Matahistoria: 40 años después. Ensayos en homenaje a Hayden White*. Siníndice, Logroño, 2014.

BALLESTEROS, Juan Carlos Pablo. *Filosofía narrativa y racionalidad práctica. Un estudio sobre Alasdair MacIntyre*. *Revista Philosophica*. Nº 24-25 (2001-2002). I.F.Universidad Católica de Valparaíso.

BELLO RODRÍGUEZ, Hernando y GIMÉNEZ AMAYA, José. *Alasdair MacIntyre: Una introducción narrativa a su obra*. *Revista Scientia et Fides*. Núm. 6, Vol. 1, 2018.

BOERO, Hedy. *Acto humano y abducción: Tomás de Aquino y C. S. Peirce*. Recuperado de: <https://www.unav.es/gep/SeminarioBoero.html> el día 15/12/20

BLACKLEDGE, Paul y DAVIDSON, Neil (editores). *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Selected Writings 1953-1974*. Brill, Leiden, 2008.

BLOECHL, Jeffrey. *The Virtue of History. Alasdair MacIntyre and the rationality of narrative*. *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 24, 1. 1998.

BORRADORI, Giovanna. *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre and Kuhn*. The University of Chicago Press. Chicago, 1994.

BREWER, Talbot. *The Retrieval of Ethics*. Oxford University Press, 2009.

CALDERÓN BOUCHET, Rubén. *Esperanza, historia y utopia*. Dicio, Buenos Aires, 1980.

CAMPBELL, Joseph. *La dimension mítica. Ensayos selectos 1959 – 1987*. El Hilo de Ariadna. 2018 en <https://www.pagina12.com.ar/159255-los-mitos-vivientes>

CARDONA, Carlos. *La metafísica del bien común*. Rialp, Madrid, 1966.

CARR, David. *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*. History and Theory, Vol. 25, No. 2 (Mayo, 1986).

CASTRO GUERRERO, Sergio, *La contextualidad del conocimiento moral según A. MacIntyre*, Ateneum Romanum Sanctae Crucis, Roma, 1994.

CATTANEO, Francesca. *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*. Vita e Pensiero. 2011.

-----*Azione e narrazione. Percorsi del narrativismo contemporaneo*. Vita e Pensiero. Milán, 2008.

COLLINGWOOD, R. G. *The idea of History*. Clarendon Press, Oxford, 1946.

CONESA, Francisco y NUBIOLA, Jaime. *Filosofía del lenguaje*. Herder, Barcelona, 2002.

COPLESTON, Frederick Charles. *A History of Philosophy. Volume VII: Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche*. Image Book. Nueva York, 1994.

CRESPO, Ricardo. *The Identity of the Economic Agent*, en *The Nature of the Economy. Aristotelian Essays on the Philosophy and Epistemology of Economics*. Palgrave, MacMillan, 2022.

CRUZ CRUZ, Juan. *Filosofía de la historia*. EUNSA, Pamplona, 2008.

----- *La barbarie de la reflexión. Idea de la Historia en Vico*. EUNSA, Pamplona, 1991.

D'ANDREA, Thomas. *Tradition, Rationality and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*. Ashgate Publishing, Bodmin, 2006.

DANTO, Arthur. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge University Press. Cambridge, 1965.

DAVIES, Alistair. *Raymond Williams and Alan Sinfield: Bloomsbury and the post-1945 settlement*. Textual Practice, vol. 30, nº 6. Noviembre de 2016.

DE LA TORRE DÍAZ, Francisco Javier. *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del Liberalismo? Creencias y virtudes entre las fracturas de la Modernidad*. Dykinson S. L., Madrid, 2005.

DE LA TORRE DÍAZ, Francisco Javier y LORIA, Maximiliano (editores). *Alasdair MacIntyre: Relecturas iberoamericanas. Recepción y proyecciones*. Dykinson, Madrid, 2020.

DE LA TORRE DÍAZ, Francisco Javier, LORIA, Maximiliano y NONTOL, Lucio (editores). *Cuarenta años de After Virtue. Relecturas iberoamericanas*. Dykinson, Madrid, 2022.

DOSSE, François. *La Historia: conceptos y escrituras*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 2004.

DUNNE, Joseph. *Alasdair MacIntyre on Education: In Dialogue with Joseph Dunne*. The Journal of Philosophy of Education Society of Great Britain. Vol. 36, nº 1, 2002.

ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Labor, Barcelona, 1991. Traducción de Luis Gil.

ENGELS, Friederich y MARX, Karl. *Manifiesto comunista*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Traducción de Editorial Progreso, Caracas, 2007.

ESPINOSA, Tulio. *Alasdair MacIntyre: Ética contextualizada*, Venezuela, Universidad Monteávila, 2000.

FIGUEIREDO, Lidia. *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*. EUNSA. Pamplona. 1999.

FINNIS, John. *The Thing I Am*. Social Philosophy & Policy Foundation, 2005, Oxford.

FERNÁNDEZ FÓPPOLI, Juan Martín. *La complementariedad entre la Ética y la Política en el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Granada, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-Textos, 2014. Traducción al español de José Vázquez Pérez.

GADAMER, Hans Georg, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, p. 337.

----- *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.

GAITA, Raimond. *Narrative, Identity and Moral Philosophy*. Philosophical Papers, 32:3, 2003.

GARCÍA CUADRADO, Miguel Ángel. *Antropología filosófica*. EUNSA, Pamplona, 2008.

GARCÍA DE MADARIAGA CÉZAR, Manuel. *La crítica al concepto liberal de justicia en la Filosofía de Alasdair MacIntyre*. Tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, año 2002.

----- *Implicaciones educativas del pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra. Pamplo, 2009.

GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio. *El texto narrativo*. Síntesis, Madrid, 1996.

GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EUNSA, Pamplona, 2002.

GONZÁLEZ PÉREZ, Juan. *Una biografía intelectual de MacIntyre*. Cuadernos Empresa y Humanismo 97. Universidad de Navarra. 2006.

HAUERWAS, Stanley. *The Virtues of Alasdair MacIntyre*. First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life, N° 176, Octubre de 2007.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Fondo de Cultura Económica, Bs. As. 1955.

HORTON, J. y MENDUS, S. *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994.

IBÁÑEZ LANGLOIS, Miguel. *Sobre el estructuralismo*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago, 1983.

IGLESIAS, Teresa. Review of *Whose Justice? Which Rationality?*, *Philosophical Studies*, vol.32, 1988-90.

IRWIN, Terence. *The Development of Ethics. A Historical Critical Study. From Kant to Rawls*. Vol. 3. Oxford University Press, Oxford, 2009.

KAVANAGH, Liam. *Interview: Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame*. Expositions 6.2, 1-8. Villanova University. 2012.

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

----- (ed.) *The MacIntyre Reader*, Cambridge, Polity Press, 1998.

KUNDERA, Milan. *El libro de la risa y el olvido*. Barcelona, Seix Barral, 1982.

LABRADA, María Antonia. *Sobre la razón poética*. EUNSA, Navarra, 1992.

LA SANTA BIBLIA. Universidad Católica de la Plata, La Plata, 2009. Traducción directa de los textos primitivos por Mons. Dr. Juan Straubinger.

LLANO, Alejandro. *Metafísica y lenguaje*. EUNSA, Pamplona, 1984.

LORENZO IZQUIERDO, David. *Comunitarismo contra individualismo - Una revisión de los valores de occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. The Global Law Collection. 2007.

LUTZ, Christopher Stephen. *Tradition in the Ethics of Alasdair Macintyre. Relativism, Thomism and Philosophy*. Lexington Books, Maryland, 2009.

MARÍAS, Julián. *Obras de Julián Marías*. Volúmenes 4, 8 y 9. Revista de Occidente, Madrid, 1973.

----- *La imagen de la vida humana*. Emecé, Buenos Aires, 1955.

MARX, K. y ENGELS, F. *El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach*. Alhambra, Madrid, 1985.

MAURI, M.; ROMÁN, B.; ELVIRA, J. C. y otros. *Crisis de valores. Modernidad y Tradición: Una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*. EditEuro, Barcelona, 1997.

MCMYLOR, Peter. *Alasdair MacIntyre, Critic of Modernity*. Rutledge, Londres, 1994.

MILLÁN PUELLES, Antonio. *Fundamentos de Filosofía*. Madrid, RIALP, 1967.

----- *Ontología de la existencia histórica*. Rialp, Madrid, 1955.

MINK, Louis. *Historical Understanding*. Cornell University Press. Ithaca y Londres, 1987.

MERETOJA, H. *The Narrative Turn in Fiction and Theory*. Palgrave Studies in Modern Literature. 2014.

MOREY, Miguel. *El orden de los acontecimientos*. Península. Barcelona, 1988.

MURPHY, Mark C.(ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. xiv-224.

NÚÑEZ ARANCIBIA, Rodrigo. *La historia y las acciones humanas en el pensamiento de Robin G. Collingwood*. Valenciana vol.7 no.13, 2014.

ORTEGA Y GASSET, José. *La Historia como sistema En Obras Completas VI*. Revista de Occidente. Madrid. (1ra ed. 1935) 1964.

PADURA, Leonardo. *El hombre que amaba los perros*. Tusquets, Barcelona, 2009.

PEARSON, Thomas D. *Interview with Alasdair MacIntyre*. Kinesis, Vol. 20, 2. 1994.

PEÑA VIAL, Jorge. *La poética del tiempo. Ética y estética de la narración*. Editorial universitaria, Santiago de Chile, 2002.

----- *Virtudes y unidad narrativa en MacIntyre en VVAA, Aristóteles*, EdiFFyL-UNCuyo. Mendoza, 1998.

PERREAU-SAUSSINE, E. *Alasdair MacIntyre: Une Biographie Intellectuelle*. Presses Universitaires de France, 2005.

PIEPER, Josef. *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*. Librería Córdoba, Buenos Aires, 2009.

PINCKAERS, Servais. *La structure de l'acte humain suivant saint Thomas*. Revue Thomiste. Revue doctrinale de théologie et de philosophie. 63er año, tomo 15, nº 2. 1955.

----- *Fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. EUNSA, Navarra, 2000. Traducción de Juan José García Norro.

POLO, Leonardo. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. RIALP, Madrid, 2007.

REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder, Barcelona, 2005. III.

RENSOLI, L. *El valor de las tradiciones morales. Una nueva concepción del tomismo*. *Atlántida*, 3, n. 11, 1992.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit*, vol. 1. L'histoire et le récit, ed. Du Seuil, París; trad. al castellano de Agustín Neira, ed. Cristiandad, Madrid, 1987. (1ra ed. 1983).

----- *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno editores. México, DF. 2013. Traducción de Agustín Neira.

SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid, Gredos, 2014.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Biblioteca de autores cristianos. Ed. Bilingüe. Traducción de Francisco Barbado Viejo, O. P. 2014.

SARMIENTO, Alicia Inés. *Literatura Hispanomerica de fin de siglo. Autobiografías, diarios, memorias*. Ediciones del IAPH. Universidad Nacional de Villa María. Villa María, Córdoba, Argentina. 2010.

----- *Ficción y símbolo en la Literatura Hispanoamericana*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, 1999.

----- *Para cambiar la memoria de los hombres. El descubrimiento de América en la novela hispanoamericana contemporánea*. En *500 años de Hispanoamérica. Conferencias*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1992.

SCHELER, Max. *On the Rehabilitation of Virtue*. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 79, No. 1. Traducción de Eugene Kelly. 2005.

SCHNEEWIND, J. B. *Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality*. The Johns Hopkins University. *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11, 1982.

SCHOLES, Robert y KELLOGG, Robert. *The Nature of Narrative*. Oxford University Press. Nueva York, 1981.

SEDWICK, Peter. *The ethical dance. A review of Alasdair MacIntyre's After Virtue*. *The Socialist Register*, The Merlin Press, Londres, 1982.

SÓFOCLES, *Tragedias*. Traducción de Assela Alamillo. Gredos, 2015.

SOLOMON, David, *MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy*, en Mark C. Murphy (ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 114-151.

STRAWSON, Galen. *Against Narrativity*. Ratio (new series). XVII 4 December 2004.

TAYLOR, Ch., *Justice After Virtue*, 1994. En Horton, J. and Mendus, S. (ed.), *After MacIntyre*. 1994.

-----*Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989. Versión española: *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona, 1996. Traducción de Ana Lizón.

----- *Animal de lenguaje. Hacia una visión integral de la capacidad humana de lenguaje*. RIALP, Madrid, 2017. Traducción de Elena Álvarez.

TEJADA PINTO, Paolo Edgardo. *Nuevas perspectivas de la virtud en la moral contemporánea*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Navarra. Pamplona. 2005.

THIBON, Gustave. *Conférence XIX Dieu est-il mort? En Les hommes de l'éternel: Conférences au grand public (1940-1985)*. Fleurus, París, 2012.

THOMPSON, Christopher. *Benedict, Thomas or Augustine? The Character of MacIntyre's Narrative*. The Thomist: A Speculative Quarterly Review. The Catholic University of America Press. Volumen 59, Nro. 3, Julio, 1995. pp. 379-407.

VICO, Giambattista. *Ciencia nueva*. Orbis, Barcelona, 1985.

VILARNOVO, Antonio y SÁNCHEZ, José Francisco. *Discurso, tipos de texto y comunicación*. EUNSA. Pamplona, 1992.

VOORHOEVE, Alex (ed.), *Conversations on Ethics*. Oxford University Press, 2009.

YEPES STORK, Ricardo. *Después de Tras la Virtud. Entrevista con Alasdair MacIntyre*. Revista Atlántida, nº4. 2003.

YEPES STORK, Ricardo y ARANGUREN, Javier. *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. EUNSA, Navarra, 2003.

WANG, Henry. Reseña: *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy – Christopher Stephen Lutz*. *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 33, 2, pp. 308–310, Junio de 2006.

WHITE, H. *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*. Johns Hopkins University Press. Baltimore y Londres, 1973. Traducido como *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1992. Primera edición en castellano traducida por Stella Mastrangelo.

-----*Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Johns Hopkins University Press. Londres, 1985.

----- *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Paidós, Barcelona, 1992. Traducción de Jorge Vigil Rubio.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Altaya, Barcelona, 1999. Traducción de Adolfo García Suárez y Ulises Moulines.

YEVTUSHENKO, Yevgueni. *Adiós, Bandera Roja, nuestra*. 1995. Recuperado el 20-04-2020 de <https://ciudadseva.com/texto/adios-bandera-roja-nuestra/>