

50



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

LA RELEVANCIA DE ALASDAIR MACINTYRE:
TRADICION, RACIONALIDAD Y CRITICA A LA
MODERNIDAD

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN SOCIOLOGIA

P R E S E N T A :

ITZKUAUHTLI BENEDICTO ZAMORA SAENZ

APOYADA POR LA DIRECCION DE EVALUACION
EDUCATIVA, UNAM.

PROGRAMA DE BECAS PARA TESIS DE LICENCIATURA EN
PROYECTOS DE INVESTIGACION (PROBETEL)

ASESORA: PROFA. MONICA GUITIAN GALAN

CIUDAD UNIVERSITARIA,

MAYO DE 2002





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	p.4
I. LA FIGURA INTELECTUAL DE ALASDAIR MACINTYRE	
I.1 Datos Biográficos	p.15
I.2. El contexto intelectual de MacIntyre	p.15
II. EL RESURGIMIENTO DE LA TRADICIÓN	
II.1 Universalismo y Relativismo	p.25
II.2. Resurgimiento de la tradición	p.38
II.2.1 <u>Fin del prejuicio sobre el prejuicio (visión de la tradición desde la hermenéutica filosófica de Gadamer)</u>	p.39
II.2.2 <u>El resurgimiento de la tradición en la filosofía de la ciencia</u>	p.43
II.2.2.1 La tradición en Thomas S. Kuhn	p.44
II.2.2.2 La tradición en Karl R. Popper	p.47
II.2.2.3 La tradición en Larry Laudan	p.51
II.2.3 <u>La tradición en la teoría sociológica</u>	p.57
II.3 El debate formativo de MacIntyre: La polémica con Peter Winch.	
II.3.1 <u>Proemio</u>	p.69
II.3.2 <u>El problema de la epistemología en las Ciencias Sociales</u>	p.71
II.3.3 <u>El estudio de una cultura ajena, el problema de la racionalidad.</u>	p.90
II.3.4. <u>Colofón</u>	p.104

III. LA TRADICIÓN EN MACINTYRE

III.1. Hacia un concepto general de tradición	p.107
III.1.1 <u>Los acuerdos fundamentales</u>	p.108
III.1.2. <u>La tradición de investigación</u>	p.114
III.1.3 <u>Las cualidades de la perspectiva macintyreana sobre la tradición.</u>	p.118
III.2 Acción, Narratividad y Tradición	
III.2.1 <u>Las prácticas</u>	p.120
III.2.2 <u>Narratividad</u>	p.124
III.3. Autoridad y temporalidad en la tradición	
III.3.1 <u>El orden temporal</u>	p.133
III.3.2 <u>El maestro y el conocimiento de la tradición</u>	p.136
III.3.3 <u>La relación maestro-alumno en la vida cotidiana</u>	p.141
III.3.4 <u>El maestro y la elección de textos</u>	p.145
III.4 El debate entre tradiciones rivales	
III.4.1 <u>Debate y competencia intertradicional.</u>	p.151
III.4.2 <u>Inconmensurabilidad y Traducción</u>	p.153
III.4.3. <u>Crisis epistemológicas</u>	p.158
III.4.4 <u>Elección entre tradiciones rivales</u>	p.165

IV. CRÍTICA A LA MODERNIDAD: LA TRADICIÓN DE ALASDAIR MACINTYRE

IV.1 El liberalismo como tradición	p.173
IV.2 Volver al pasado: la apuesta aristotélica-tomista de Alasdair MacIntyre.	p.179
V. CONCLUSIONES	p.196
BIBLIOGRAFÍA	p.207

INTRODUCCIÓN

Alasdair MacIntyre es un filósofo y sociólogo escocés cuyas inquietudes intelectuales han girado en torno a la necesidad de tener bases epistemológicas adecuadas para emprender el estudio moral, cultural y de la justicia en formas de vida arraigadas en tradiciones diferentes a la nuestra. Para tal efecto su obra es un recorrido que inicia con un libro en donde expresa su postura con respecto a la sociología de la moral (**A Short History of Ethics: 1968**) atraviesa por una serie de debates epistemológicos con científicos de diferentes tradiciones de investigación, como lo fue el caso de Peter Winch, y culmina con un libro muy interesante y polémico en donde, fruto de los debates y del trabajo intelectual constante en toda su vida, brinda su alternativa al dilema moral y científico referente a elegir entre el universalismo ilustrado o el relativismo posmoderno (**Whose Justice? Which Rationality?: 1988**)

La mayor parte de su producción intelectual no ha sido traducida al español lo que la ha convertido en una obra de difícil acceso, haciendo prácticamente desconocida la propuesta de MacIntyre en nuestro medio.

De hecho en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) no hay tesis que aborden alguna de las problemáticas planteadas por el pensador escocés, posiblemente porque la carrera de sociología en la FCPyS tiende a ser más receptiva de la sociología continental europea (de corte francés y alemán) que de la anglosajona (con la excepción de Anthony Giddens en sociología y de Thomas Khun en la historia de la ciencia)

La revisión bibliográfica y hemerográfica realizada en las bases de datos de la UNAM y del Colegio de México arrojan un resultado de escasez de trabajos relativos a la obra del autor que ocupa la presente tesis.

De alguna manera, el resultado alcanzado en este trabajo de investigación pretende cubrir ese hueco importante, considerando que los temas abordados por nuestro autor (moral, cultura, política, justicia y epistemología) son temas

recurrentes tanto en la carrera de Sociología como en otras afines que se imparten en la Facultad¹.

Por supuesto que poner énfasis en cada una de las temáticas que aborda el autor correría el riesgo de dejar demasiados cabos sueltos al final del trabajo, bajo ese entendido se delimita la investigación a analizar lo que Alasdair MacIntyre plantea en las temáticas referentes a la **tradición**, a los problemas de la **racionalidad** y a la **crítica del escocés al proyecto moderno contenido en la Ilustración y en el proyecto liberal**. ¿Por qué centrar nuestra atención en tales tópicos?

Entre tantos hitos que irrumpen con el advenimiento de la modernidad destaca el sueño de que la "Verdad" es alcanzable para todo aquel que haga uso de su razón.

No importa dónde se esté ni de donde se sea. La Verdad se le aparece de la misma forma a todo buen usuario de la razón. Por supuesto que este uso de la razón, al haberse "descubierto" en Occidente, tiene que apegarse a los cánones establecidos por la ciencia occidental.

¹ No obstante a este escaso interés por la obra del escocés en nuestra Facultad, MacIntyre ha tenido repercusión en otros ámbitos intelectuales al interior de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), como lo ha sido en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y Filológicas en donde filósofos como el Dr. Ambrosio Velasco, el Dr. Luis Villoro y el Dr. Mauricio Beuchot han dirigido algunas de sus reflexiones a analizar la propuesta teórica de MacIntyre.

1.- El Dr. Ambrosio Velasco aborda la obra de MacIntyre en la introducción a la compilación de textos que reúne en su libro **Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX** (2000)

Otros textos en donde aborda la importancia de este autor son **Teoría política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuarios?** (1995) Y en un artículo titulado "Explicación, comprensión y crítica racional en las ciencias sociales" publicado en una compilación del Dr. Alfredo Andrade **Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales**.

2.- Por su parte el Dr. Luis Villoro trae a colación la obra de MacIntyre en la última parte de su libro **El poder y el valor** (1997)

3.- El Dr. Mauricio Beuchot estudia la propuesta política de MacIntyre en su libro **Posmodernidad, hermenéutica y analogía** (1996) con respecto al neoaristotelismo que este sustenta.

La ciencia se constituyó en el reflejo fiel de una razón bien utilizada que develaba la verdad del universo. Precisamente la ciencia daba las técnicas necesarias para alcanzar dicha verdad: lógica formal, explicación causal y legalista, discurso secular, método algorítmico y concluyente, etc.

La "Verdad" resultante se vestía de la gran teoría científica cuyas proposiciones tenían que ser corroboradas o refutadas por las próximas generaciones con el objetivo de que la verdad ya descubierta fuera más completa y mejor.

La "Verdad" develada tenía repercusiones en todos los ámbitos de la vida humana – la moral no tenía que ser la excepción.

Si se consultaba correctamente a la razón, se podía encontrar a los verdaderos valores morales del ser humano que, por antonomasia, deberían de constituirse en los valores universales de la humanidad si es que ésta aspiraba a alcanzar una felicidad completa en un mundo moralmente perfecto y armónico.

Ya en las postrimerías del siglo XIX ciertos pensadores tales como Freud y Nietzsche empezaron a desconfiar de la panacea racional, declararon que el sueño de la razón produce monstruos, que la razón también nos oprime y que, la supuesta verdad que teníamos no descansaba más que en puras quimeras

Después de los primeros escépticos del racionalismo ilustrado poco tardaron en aparecer los personajes que no sólo desconfiaban de la razón y de sus funestas consecuencias (entre ellas el universalismo moral occidental) sino que hasta la descartaban como guía científica o moral en la vida de la humanidad. Había que mudar de guía y de algunos de sus pilares como la idea de Verdad.

Si no existe la Verdad, entonces había que revalorar las verdades particulares, las que mudan según las costumbres, las regiones, los pueblos, las lenguas, etc. estas personas, conocidos como relativistas rechazaron la posibilidad de que pueda haber principios morales universales e inmutables. Cada grupo es diferente y no se les puede imponer valores ajenos a sus usos y costumbres.

En ese sentido el relativismo hace añicos a la Verdad: si X es verdad aquí puede ser falso allá sin que ninguna creencia sobre X pierda autoridad o pueda

Ninguno de los tres filósofos mexicanos tiene como figura central a MacIntyre, sin que por ello le resten importancia y, a riesgo de ser obvio, ninguno lo aborda desde una perspectiva

ser conmensurable con otras diferentes. Mucho menos existen criterios objetivos que digan qué grupo tiene una mejor concepción sobre X. Ninguna vale más que cualquier otra. Todos los grupos tienen sus creencias y sus costumbres y son igualmente válidas y funcionales en todos los sentidos.

Desde luego que el investigador no puede juzgar a ningún grupo porque sería tanto como vanagloriarse de que él es detentor de un criterio objetivo de verdad.

Por supuesto que más que solucionar problemas inconclusos de la modernidad los relativistas, cuyos representantes actuales son los llamados posmodernos, tampoco han logrado solventar y superar las dificultades que en la arena moral y científica se presentan cotidianamente, es más, puede que los hayan acrecentado de alguna manera: si en otra parte del mundo se valora el asesinato ¿es igualmente válido este valor moral que uno que sustenta el derecho a la vida? O por poner otro caso, si un chino llega a una conclusión científica totalmente diferente a uno mexicano partiendo del mismo objeto de estudio ¿los dos resultados son igualmente verdaderos?

Si la verdad en la ciencia y los valores en la moral fueran tan relativos resultaría innecesario hacer cualquier indagación sobre ellos. Si un grupo fuera el detentor de la Verdad absoluta ¿qué le impediría a este imponer la Verdad hasta por medios violentos, "por el bien de la humanidad"? Es más ¿realmente existe la Verdad universal? Por otro lado, ¿acaso no sería una atrocidad el intento de establecer patrones de conducta y creencias homogéneas para toda la humanidad yendo en contra de la pluralidad que la caracteriza?

Las preguntas anteriores no pueden ser respondidas ni por el universalismo ilustrado ni por el relativismo posmoderno sin que sus respuestas generen contradicciones con sus propios postulados.

Así pues, habría que buscar las respuestas en otro lado como lo han hecho otros pensadores, entre ellos Alasdair MacIntyre y su rescate del concepto de **tradicición.**

Es curioso destacar que los iluministas y los posmodernos coinciden en negar la racionalidad existente en la tradición para estigmatizarla como algo "oscurantista" y hasta "irracional"

El concepto de tradición alude a las bases convencionales existentes en toda comunidad humana mediante las cuales se justifican creencias y acciones por los presupuestos, las teorías, los mitos, los valores y los criterios existentes en dicha tradición.

El valor de la tradición tendría una doble arista: por un lado niega la existencia de un catálogo completo de valores absolutos y universales, y por el otro especifica los límites de una comunidad, con lo que evita el particularismo generalizado del relativismo que lleva a hacer tantas distinciones hasta llegar a un solipsismo inocuo.

Además, al haber sido revalorada en la filosofía de la ciencia, la tradición ha jugado un papel primordial en esa disciplina filosófica, teniendo varias repercusiones en la manera de concebir el procedimiento científico. Por ejemplo, el concepto de tradición ha sido el pilar de la crítica a hermenéuticas filosóficas y sociológicas anteriores (como la de Dilthey) que postulaban la posibilidad de suspender los condicionamientos históricos distorsionantes del intérprete mediante la utilización de un método comprensivo correcto en aras de un conocimiento objetivo y verdadero.

Cabe señalar que el concepto de tradición no ha sido un concepto unívoco, es un concepto a debate sobre el cual diversos pensadores han intentado poner en claro cuál es la importancia de este concepto y cuáles son los aspectos que deben ponerse a discusión.

En la actualidad todavía existen muchas confusiones entre la diferencia que hay entre el concepto de tradición, el de paradigma, el de escuela y el de corriente de pensamiento. Si bien es cierto no ha habido alguien que señale convenientemente las diferencias que hay entre tales conceptos tampoco es conveniente utilizarlos indistintamente. No es un objetivo del presente trabajo discrepar y aportar sobre esta cuestión, no obstante es conveniente señalar que cuando se utiliza el concepto de tradición lo que se intenta remarcar es el legado

histórico que han hecho las generaciones pasadas a las actuales. Utilizar el concepto de tradición implica reconocer la importancia del pasado en un análisis que intente comprender la manera en que una comunidad ha llegado a un momento determinado compartiendo un conjunto de valores, de creencias, de reglas de intersubjetividad y hasta de criterios de verdad.

Desde luego que esta no es la única problemática que nos topamos al momento de hacer un estudio sobre la tradición, ya que esta puede tener diversas acepciones. Así, es posible hablar de tradición de investigación, tradición cultural y tradición moral, por mencionar algunas.

De nueva cuenta sería erróneo tratar a los diversos sentidos de tradición como uno sólo, sin hacer distinciones o colocarle matices a cada una de ellas. Por ejemplo, es importante señalar que la conformación, los procesos de cambio, las dinámicas y las reglas de acción no son las mismas en una tradición de investigación que en una tradición cultural. Sin pretender adentrarnos mucho en este ejemplo sí es posible reconocer que los criterios de verdad de una tradición de investigación son mucho más críticos que los de una tradición cultural en donde las creencias pueden ser sustentadas sin la necesidad de alcanzar el grado de perfección a la que aspira toda comunidad científica.

Esta variedad de tradiciones no impide que se pueda hacer un grado de abstracción en donde pueda pensarse sobre ella sin realizar demasiadas distinciones sobre las posibles diferencias. De hecho, al momento de analizar el concepto que Alasdair MacIntyre hace sobre la tradición será posible percibir que su definición pretende alcanzar un nivel de abstracción que haga a su concepto operativo para poder saltar del análisis de una tradición cultural a una de investigación y hasta a una tradición moral, con el objetivo de ponerlas a dialogar, con la finalidad de demostrar que es posible una interacción entre ellas.

No obstante estas dificultades que se pueden tener al momento de acercarse al estudio de la tradición, es posible observar una revaloración importante que tuvo la tradición en la segunda mitad del siglo XX. Independientemente de quien se refiriera a ella, fue posible referirse a la tradición como un espacio en donde la reflexión y la capacidad de elección del sujeto no eran limitadas por la propia

tradición. MacIntyre es partidario de esta idea, la tradición y la reflexión de los sujetos no están en disputa, de hecho es la existencia de un sujeto en una tradición lo que le permite a éste tener elementos de análisis y de discusión (como lo habían adelantado en la filosofía de la ciencia)

Además, en su modelo tradicional MacIntyre buscará un equilibrio entre la reflexión del tipo filosófico de conceptos y teorías con una reconstrucción histórica de los discursos y prácticas políticas y morales.

Un alcance relevante de las propuestas de MacIntyre es que gracias a su reconocimiento de la pluralidad de tradiciones se puede alcanzar una salida al debate entre el relativismo historicista y el racionalismo ahistórico, ya que al centrar su atención en el concepto de tradición, MacIntyre reconoce la historicidad de las acciones humanas sin caer en una postura relativista que de manera novedosa tratara de evadir.

Seguramente la propuesta de MacIntyre se puede quedar corta en muchos aspectos en pos de lograr ese objetivo, no obstante hay aportes que son dignos de una cuidadosa reflexión que mida su justo alcance y marque sus limitaciones.

Este trabajo de investigación aspira a alcanzar ese objetivo y en consecuencia, en abrir nuevos caminos de discusión a través del análisis de la propuesta de MacIntyre, que a mi juicio resulta una propuesta poco conocida para lo prometedora que es.

La intención de homogeneizar a todas las culturas del mundo bajo un mismo patrón cultural ha acarreado diferentes conflictos étnicos y culturales de significativa repercusión, basta recordar el conflicto de los Balcanes y el caso zapatista de nuestro país. En el ámbito de los estudios culturales ha crecido la necesidad de partir de una base teórico metodológica que rija la manera de estudiar y de analizar a culturas diferentes sin caer en el relativismo.

Precisamente la obra de MacIntyre en gran parte intenta dar una solución y un trasfondo común que permita realizar este tipo de estudios mediante una adecuada caracterización de la tradición que reformule la concepción que hasta nuestros días se conserva de lo racional (como algo universal y monolítico)

:¿Podemos criticar las bases morales de culturas encarnadas en tradiciones ajenas a las nuestras? Si esto es posible ¿Cómo podemos realizarlo? Estas son algunas de las cuestiones que MacIntyre se plantea a lo largo de su producción intelectual.

La investigación se centrará en elucidar los siguientes problemas:

- ¿Cómo se fue conformando el concepto de tradición a lo largo de la obra de Alasdair MacIntyre?
- ¿Cuál es el contexto en donde resurge el concepto de tradición?
- ¿Qué es la tradición para Alasdair MacIntyre?
- ¿Cuál fue la importancia del debate con Peter Winch en la obra de MacIntyre?
- ¿Cuál de las tradiciones de investigación es la que considera MacIntyre como la racionalmente superior para solucionar los problemas morales de nuestros días? ¿Por qué?
- Con base en la tradición ¿Cuál es la crítica que MacIntyre realiza a la modernidad y a la posmodernidad?

Para dar respuesta a los anteriores problemas se desarrollarán los siguientes objetivos a lo largo del trabajo:

1. Hacer un breve recorrido por el debate científico en torno a la tradición.
2. Analizar el concepto de tradición en MacIntyre, su origen y conformación a lo largo de su obra
3. Demostrar como el debate establecido entre Peter Winch y Alasdair MacIntyre es un debate que muestra la posibilidad de diálogo entre tradiciones de investigación diferentes.
4. Mostrar la gran influencia de Peter Winch en el ulterior desarrollo de la tradición por parte de MacIntyre
5. Presentar la crítica que MacIntyre le realiza a la modernidad y a la posmodernidad

A lo largo de todo el trabajo de investigación se defenderá la siguiente hipótesis:

El concepto de tradición no ha sido un concepto monolítico y unívoco, por el contrario, principalmente en la filosofía de la ciencia y la teoría social y política se ha conformado una pléyade de posibilidades sobre pensar y definir a la tradición (Kuhn, Lakatos, Gadamer, Winch, Sheldon Wolin, Quentin Skinner, etc.)

Si la propuesta de MacIntyre reviste alguna peculiaridad importante entonces esa peculiaridad radica en la manera en que se fue conformando su concepto de tradición (por medio de debates con tradiciones de investigación hermenéuticas distintas a la suya) hasta concebir a la tradición como un proceso dinámico y dialógico en donde la racionalidad de una tradición depende precisamente de su capacidad de dialogar y de aprender de tradiciones distintas.

Al considerar que la posibilidad del proceso dialógico de la tradición se da solamente si se reconoce un contexto de pluralismo de tradiciones, sin renunciar a la posibilidad de la evaluación crítica sobre la racionalidad de una tradición, se brinda una posibilidad de salir del conflicto entre el universalismo racional y el relativismo posmoderno

El enfoque teórico que cubre la investigación conlleva la utilización de un método cualitativo que permita el análisis crítico de la obra de Alasdair MacIntyre.

En ese sentido el método irá enfocado en aportar un punto de vista novedoso de la poco conocida propuesta de MacIntyre. La hermenéutica permitirá tomar en cuenta que en la interpretación de la propuesta de MacIntyre se requiere de la reconstrucción de la situación problemática del autor.

La situación problemática se ubica en un trasfondo, en este caso compartido por el investigador y el agente a estudiar, puesto que se comparte un semejante nivel de significado (civilización actual) sin exceptuar las barreras culturales que mudan de nación a nación.

"El trasfondo está compuesto, al menos, por el lenguaje que siempre engloba diversas teorías en la misma estructura de sus usos, junto con otras muchas suposiciones teóricas que, por el momento no ponemos en tela de juicio. Los problemas sólo pueden surgir de un trasfondo semejante."²

Al partir de la aceptación de un trasfondo se entiende por qué la revisión crítica de la propuesta de nuestro autor no es posible si nos apartamos del contexto en el cual plantea sus propuestas, ya que no se puede eximir la posibilidad de que tales propuestas se deban no a una falta de racionalidad en su argumentación, sino que puede deberse a un fallo de la tradición de su situación problemática particular, hecho que mediante el método hermenéutico no se permite dejar de lado.

"La superioridad de este método (hermenéutico) de análisis situacional consiste en que la comprensión histórica de las acciones u obras del pasado no requiere de dudosas habilidades psicológicas por parte del historiador, sino de una reconstrucción de objetos culturales (objetos del tercer mundo) históricamente identificables, desde los cuales se construyen, hipotéticamente, los problemas, respuestas y argumentos del autor o agente cuyas obras se estudian."³

Así, partiendo de este método, en el **capítulo I** se desarrollará el ambiente intelectual en el cual MacIntyre empieza a recolectar sus primeras preocupaciones intelectuales antes de dar con el concepto de tradición. En el **capítulo II** se presentará el problema moral que plantea el dilema entre el universalismo y el relativismo; la manera en que tanto en la filosofía de la ciencia como en la teoría sociológica resurge y se revalora el concepto de la tradición, con el MacIntyre se encontrará gracias al debate que sostiene con Peter Winch, en el que discuten los problemas de racionalidad al estudiar tradiciones culturales diferentes a la propia.

Después de incluir en su catálogo conceptual el concepto de tradición, se dará revista en el **capítulo III** al enfoque peculiar que el escocés tiene al respecto. En este entendido, se desarrollará lo que son los acuerdos fundamentales en la tradición, la relación que guarda cualquier tipo de investigación con la moral a

² Popper, Karl. "Sobre la teoría de la mente objetiva" en **Conocimiento objetivo** p.173

través del ejercicio de las virtudes, de la forma en que se emprende la investigación en una tradición (lo referente a la tradición de investigación) el debate y la competencia intertradicional, así como los criterios que propone MacIntyre para elegir a la tradición racionalmente superior del momento (crítica reflexiva, superación de crisis epistemológicas, capacidad heurística, etc.)

En el **capítulo IV** se presentará lo referente a la tradición de investigación a la que se adhiere MacIntyre (la aristotélico-tomista) desde donde dirige su crítica a la modernidad. En las **conclusiones**, fruto de las reflexiones y del método hermenéutico, se marcarán los alcances y las limitaciones de la tradición que propone MacIntyre y de la que forma parte, así como se enumerarán las diversas problemáticas que quedan pendientes en torno a la tradición y que bien pueden constituir una agenda de investigación en el futuro⁴.

³ Velasco Gómez, Ambrosio. "La fundamentación hermenéutica en Karl Popper" en **Intersticios**, diciembre 1998, p.87.

⁴ En la medida de lo posible utilicé las traducciones de los textos de MacIntyre al español, cuando no fue así, toda cita que se empleó en su idioma original va acompañada de su traducción correspondiente en forma de nota de pie de página. Al utilizar la forma de autor-fecha se pide revisar la bibliografía final en donde se priorizó el año de la edición del libro que se utilizó más que dar cuenta del año original de la publicación.

I. ALASDAIR MACINTYRE. VIDA Y OBRA

I.1. Datos biográficos

Alasdair MacIntyre nació en Glasgow, Escocia, el 12 de enero de 1929. Estudió en la Universidad de Londres y de Manchester. Imparte clases de Filosofía y de Filosofía de la religión (Universidad de Manchester) y de Sociología (Universidad de Leeds, Oxford y Essex)

Es en la Universidad de Oxford en donde se adhiere públicamente al marxismo, tradición que después abandonará al profundizar en el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás (periodo en el que se convierte religiosamente al catolicismo en la confesión presbiteriana)

Emigra a Estados Unidos en 1972 e imparte clases en las universidades de Brandeis (1973-1980) Wellesley (1980-1982) y Vanderbilt (1982-1988)

En 1989 fue profesor visitante en el Centro de Humanidades de Whitney en la Universidad de Yale. Ex – presidente de la División Este de la “American Philosophical Association”

Actualmente es MacMahon Profesor of Philosophy en la Universidad de Notre Dame y es miembro de la “American Academy of Arts and Sciences”. Es profesor emérito por la universidad de Notre Dame (1999-2000)

I.2. El contexto intelectual y la búsqueda de MacIntyre

A lo largo de toda la obra de MacIntyre, se percibe el énfasis que éste pone en hacer del pensamiento social una actividad multidisciplinaria en donde la filosofía y la antropología social contribuyan de manera determinante en la actividad propiamente sociológica. La filosofía, por ejemplo, contribuye a esclarecer

conceptos clave que sean de gran importancia para resolver problemas claves de la sociología.⁵

Por otra parte MacIntyre es de la idea de que la antropología social y la sociología son disciplinas tan afines y tan complementarias que, con el paso del tiempo, se han ido fusionando. De hecho, según el escocés, si ambas surgieron como disciplinas diferentes fue más por errores intelectuales que por la diferencia real entre sus métodos y objetos de estudio.

"We do not believe that it is possible any longer to treat social anthropology and sociology as separate disciplines. Accidents of academic history for too long kept apart the study of relatively primitive societies from the study of industrial societies and both from the study of all those societies betwixt and between whose life comprises a great part of human history. The methods which each discipline developed separately are now being fused with great profit..." (MacIntyre: 1970, p.XII)⁶

Por supuesto que las declaraciones de MacIntyre son susceptibles de una gran crítica, considero que este no es el lugar para ahondar sobre la manera en que MacIntyre propone que trabaje la sociología (esto se hará con profundidad en el II.3 y en el III.2), baste mencionar, con fines expositivos, la visión peculiar de nuestro autor referente a la manera en que otras disciplinas sociales pueden ayudar al trabajo sociológico de manera muy importante.

Otro de los aspectos que causan gran polémica en la figura de MacIntyre, son sus constantes "conversiones" que lo llevan a ser una figura difícil de encasillar en

⁵ Esta postura que considera que, antes de iniciar cualquier investigación sociológica, es imperioso revisar la coherencia filosófica de los conceptos de uso se le conoce como **fundacionista**. Si se revisa como comienza la crítica de Schutz a Weber se recordará que esta inicia, precisamente, aduciendo que Weber "Tenía de hecho muy escaso interés en esclarecer los supuestos filosóficos, incluso de sus conceptos principales. Es en este punto donde resultan evidentes las limitaciones teóricas de Weber." (Schutz:1995,p.37)

⁶ "No creemos que se pueda seguir tratando a la antropología social y a la sociología como disciplinas separadas. Por mucho tiempo, accidentes en la historia de la academia, mantuvieron aislados el estudio de sociedades relativamente primitivas del estudio de sociedades industriales y ambas del estudio de todas aquellas sociedades que no son ni la una ni la otra y cuya vida abarca una gran parte de la historia humana. Los métodos que cada disciplina desarrolló de manera separada, ahora están siendo fusionados con gran beneficio..." (La traducción es mía)

una postura determinada. No ha dudado de cambiar de partido si encuentra en otra corriente más posibilidades de desarrollar conocimientos más completos. MacIntyre ha declarado que estos cambios señalan su lealtad a la búsqueda de la verdad.

"MacIntyre is a puzzling figure: neither a conservative (in Edmund Burke's classical sense) nor a liberal, he is a man who would like to commit himself fully to a tradition and yet who spots the contradictions in whatever tradition happens at the moment to subscribe to. He is a political philosopher, I think, in search of a political philosophy." (Oakes: 1996: p.23)⁷

Ejemplo de la polémica que causa con sus "conversiones" (como él mismo las denomina) fue cuando abandona el marxismo para "convertirse" al catolicismo (y al tomismo aristotélico dentro de la filosofía moral) giro que varios interpretaron como un paso hacia el conservadurismo.

A pesar de este cambio, todavía en su trabajo como tomista se perciben huellas de su influencia marxista, las cuales han sido punto de exarcebada crítica y de rechazo por parte de los conservadores de cepa.

Así tenemos su continuo rechazo al liberalismo que proviene de su filiación marxista y que permea la totalidad de los trabajos ulteriores a su "conversión". Pero, ¿cuáles fueron las causas que lo alejaron del marxismo?

En su época militante comunista, MacIntyre rechazó tajantemente la invasión soviética a Hungría (1956) y a Checoslovaquia (1968) lo que lo llevó a cuestionarse el curso que había tomado "el socialismo real" y de ciertos vacíos morales que no habían sido respondidos por el marxismo; por ejemplo ¿cuál es la vida buena en el presente que nos llevaría al comunismo? ¿Habría diferencias en la manera de llevar la vida buena dependiendo de las peculiaridades locales de cada comunidad?

⁷ "MacIntyre es una figura enigmática: ni un conservador (en el clásico sentido de Edmund Burke) ni un liberal, él es un hombre a quien le gusta comprometerse completamente con una tradición y sin embargo también mostrar las contradicciones de la tradición a la que parece adscribirse en el momento. El es un filósofo político, creo, en busca de una filosofía política." (La traducción es mía)

A los ojos de MacIntyre esta respuesta no podía provenir del marxismo, pero gracias al marxismo intuía que la respuesta tampoco descansaba en el liberalismo.

Además, tanto el liberalismo como el marxismo centraban su atención en las consecuencias de la acción, tratando de normarla bajo imperativos categóricos fuera de los contextos propios en donde toman lugar todas las acciones. En tercer lugar, MacIntyre afirmaba que los marxistas que habían arribado al poder se convertían en burócratas alejados de cualquier fidedigna preocupación por cambiar la moralidad de su comunidad. Por último, el escocés considera que hay un error grave dentro de las premisas del marxismo. Según el marxismo el cambio en la sociedad capitalista se daría por la acumulación de las propias contradicciones humanas y materiales de producción del propio capitalismo, lo que aseguraba la destrucción de este modo de producción y el advenimiento de un futuro mejor. La objeción de MacIntyre es que, ante el aumento del empobrecimiento moral de la actualidad ¿de dónde saldrán los recursos morales necesarios para ese cambio y para esa supuesta mejoría futura? Tanto la teoría marxista como el desarrollo del "socialismo real" guardaban silencio ante este cuestionamiento.

El rechazo al marxismo, al liberalismo, al emotivismo y al utilitarismo, orilla a MacIntyre a pensar que la única alternativa que sigue siendo consistente ante la problemática de las acciones morales, es la respuesta teleológica de corte aristotélico-tomista.⁸

Esta convicción explica su giro aristotélico, que no es un giro sorprendente puesto que ya se había gestado desde la publicación de **A Short History of Ethics (1968)** y que se hace por demás evidente en su libro **After Virtue (1984)**.

El momento en que la teleología de Aristóteles cae en descuido, se generan los éxitos explicativos y naturalistas de Newton y Galileo, los cuales daban una teoría convincente del movimiento como resultado de causas y de leyes mecánicas. Para

⁸ Teleología es el estudio de las causas finales, de los objetivos, de los propósitos y de las metas de las acciones que adquiere casi la totalidad de su *corpus* teórico en la obra de Aristóteles a través de sus pares conceptuales de Acto y Potencia, Materia y Forma, así como de sus nociones respectivas al movimiento y a la contingencia.

MacIntyre este desplazamiento fue quizás el error más grande en la historia de la ética.

La importancia de regresar a la tradición aristotélica reside en que esta es la única tradición capaz de distinguir entre "el hombre como suele ser" y "el hombre como podría ser si realiza su esencia natural", distinción que en el segundo nivel ("el hombre como podría ser...") clama por preceptos de virtudes y prohibiciones instructivas de cómo puede ser el movimiento del hombre de la potencia al acto, para alcanzar una vida buena.

Así pues, reconocer la teleología moral de Aristóteles, es reconocer que el bien y las virtudes se dan en un contexto especial en donde se evalúan las acciones y el desarrollo del hombre en contraste con otras filosofías que se basan en imperativos categóricos universales deslindados de toda peculiaridad cultural para normar las acciones de los sujetos.

Otro de los aspectos por los cuales es sumamente interesante recorrer la forma en que ciertos presupuestos epistemológicos de MacIntyre se han ido transformando por medio de sus "conversiones" es su acercamiento a posturas más afines con la interpretación dentro de las ciencias sociales, sobretodo mediante los debates que sostuvo con Winch⁹.

MacIntyre inicia con la defensa del poder explicativo y predictivo de las ciencias sociales (MacIntyre:1970, 1976 y 1980) y poco a poco fue acercándose a postulados hermenéuticos, sobre todo para entender a culturas ajenas a la suya.

Ahora bien, hay que tener mucho cuidado de catalogar tajantemente a MacIntyre de monista metodológico puesto que éste no descartaba en absoluto la comprensión en las ciencias sociales si bien consideraba más importante la explicación y el poder explicativo de las mismas. Así, en **After Virtue** nuestro autor llegará a rechazar cualquier pretensión metodológica que proponga a una ciencia social predictiva y como dadora de leyes y generalizaciones. En la segunda etapa de la obra de MacIntyre éste rescata conceptos extraños a su etapa predictiva

⁹ A esta paulatina aceptación de presupuestos hermenéuticos por parte de defensores casi naturalistas se le ha denominado "Hermeneutización de las ciencias naturales" (Cf. Velasco: 1995 y 1999)

como la contingencia que el escocés denomina el rasgo central por excelencia de la vida humana.

MacIntyre también se apartaba del postulado hermenéutico de Winch y de Schutz referente a que las ciencias sociales debían de comprender sin juzgar a la realidad ("La sociología deja todo como está") Esta postura que se proponía limitar el análisis social a un estudio del mundo cotidiano derivaba para MacIntyre en quitar la importancia de la crítica en el proceder sociológico: el mundo lego no tenía por qué ser inmune a las críticas o a las correcciones por los descubrimientos en la sociología o en otra ciencia social.¹⁰

MacIntyre se siente en una época de vacío moral, de caos en donde los debates en torno a lo que es bueno, son escasos o estériles por sostener posturas irreconciliables. De hecho casi toda la obra del escocés tratará de dar una posible alternativa al vacío moral de nuestros días.

Para MacIntyre la sociedad de hoy parece incapaz de llegar a un acuerdo básico en materias de ética – los debates en torno a la guerra, al aborto, a la pena muerte, etc. se llevan, en la mayoría de las ocasiones, a un grado en el que las posturas se muestran irreconciliables y el espectador carece de criterios objetivos para elegir cuál es la mejor de las posturas en conflicto.

Palabras como "Bien", "Moral" o "Útil" son utilizadas en argumentos morales, alejadas de un contexto de uso en donde se relacione con toda una tradición moral que proponga una forma de vida completa y estructurada de cómo es posible vivir una vida buena.

Tal vez su obra no sea la mejor sociología y filosofía moral que se haya escrito hasta nuestro días, pero su análisis de las paradojas morales contemporáneas es muy aguda y además se atreve a ofrecer una solución.

Obviamente la solución a los problemas actuales dista mucho de ser una solución rápida y fácil. De manera un poco insatisfecha con su propio trabajo MacIntyre escribe al final de su libro **After Virtue**

¹⁰ Esta parte será analizada con una mayor profundidad cuando se revise el debate entre MacIntyre y un representante de la tradición hermenéutica como Peter Winch.

"Un libro que termina por concluir...dónde y cómo iniciar [se refiere a la salida del conflicto ético] puede parecer que no logró mucho."

El inicio al que alude MacIntyre es la necesidad de entablar el diálogo con posturas rivales tanto para aprender de ellas como para reforzar nuestra propia posición.

El contexto en donde MacIntyre aboga por recuperar la tradición para la investigación en la filosofía moral se explica por la disputa que mantiene en contra de dos propuestas de filosofía moral: los intuicionistas (Prichard, Ross y Carrit) y los emotivistas (D.H. Lawrence y Stevenson)

Los intuicionistas sostenían que la filosofía moral se encarga de señalarle a los sujetos lo que era realmente el deber moral, un deber que se capta inmediata e incuestionablemente a través de la existencia de valores morales fijos. Basta la intuición del sujeto para que éste pueda apreciar los valores correctos que dan forma a su deber.

Además de criticar los supuestos universales que sostenían los intuicionistas referentes a la existencia de un vocabulario moral permanente e inmutable, MacIntyre añade:

"...todos los autores intuicionistas adolecen de un defecto: de acuerdo con sus propias ideas, nos están informando acerca de algo que todos conocemos. El hecho de que algunas veces disientan sobre qué es lo que todos ya conocemos sólo los hace menos aburridos a costa de hacerlos aún menos convincentes." (MacIntyre: 1981; p.245)

Por su parte los emotivistas¹¹ consideran que la fuerza de las palabras morales se origina en la emotividad que el actor le transmite a su interlocutor; así una

¹¹ El emotivismo se inaugura con la publicación del libro de H.G. Moore "Principia Ethica" que trata de dar respuesta a todas las preguntas de la filosofía moral a las cuales las teorías morales precedentes no habían podido dar una salida racionalmente sustentada. La época comenzaba a dar respuestas de carácter relativista y el emotivismo encajó perfectamente en ese movimiento, ya que negaba cualquier pretensión racional de fundamentar la moral para argumentar que cualquier acción moral es resultado de las pretensiones y emociones

filosofía moral emotivista centra su atención en las maneras posibles de influir sobre los sentimientos de los otros.

Se podría deducir que los emotivistas pueden catalogarse como los sofistas contemporáneos: si la filosofía moral se encarga de influir en las emociones y en las actitudes de nuestro interlocutor, entonces no hay un único vocabulario moral que pueda ser aplicado, variará conforme las situaciones de la acción por lo que se vuelve a llegar, al igual que los sofistas, a un relativismo moral.

"Finalmente, resulta justificada la queja de que la teoría emotiva no sólo es errónea sino también opaca. Pues sus defensores tratan de elucidar las expresiones morales en función de las nociones de actitud y sentimiento, y viene al caso exigir una mejor caracterización de las actitudes y sentimientos en cuestión... En este caso, toda la teoría queda prisionera en una circularidad no informativa." (MacIntyre:1981;p.250)

Otra de las trampas de la modernidad en cuestiones morales consiste en que la modernidad, a través del liberalismo, propone a un sujeto moralmente neutral en sus acciones y reflexiones de tal índole. Para MacIntyre esa falacia es una expresión más del individualismo imperante en nuestra época. Por el contrario, un sujeto que está en y que se propone estudiar la moral es un sujeto situado que apela a criterios de racionalidad práctica que trascienden su individualidad. Es inevitable que el sujeto herede una forma de entender los problemas de racionalidad práctica y de justicia, llámese aristotelismo, cristianismo, liberalismo, etc.

Cada una de estas modalidades presentan sus fines, sus reglas y sus virtudes que difieren entre sí y pueden coexistir simultáneamente en el tiempo como propuestas alternativas.

Dicho con otras palabras, contrario al emotivismo e intuicionismo que pugnan por un sujeto fuera de una tradición moral y que puede expresar sus inclinaciones individuales en cuestiones de racionalidad práctica y de justicia, MacIntyre propone que un sujeto siempre hablará desde un conjunto de criterios compartidos por una comunidad que van más allá de su mera individualidad.

particulares del actor. El sujeto no podía recurrir a criterios impersonales con los cuales pudiera justificar su acción.

"Al hablar desde dentro de mi propio vocabulario moral me veré comprometido por los criterios que se manifiestan en él. Estos criterios serán compartidos por aquellos que hablan el mismo lenguaje moral y debo adoptar algún vocabulario moral si he de tener alguna relación social. Sin reglas, sin el cultivo de virtudes, no puedo compartir fines con nadie más y estaré condenado al solipsismo social. Pero debo elegir para mí a aquellos con quienes he de vincularme moralmente. Debo elegir entre formas posibles de práctica social y moral." (MacIntyre:1981;p.257)

De la cita anterior se vuelve a reafirmar que es imposible concebir la figura de un sujeto desligado de un vocabulario moral específico que le otorga identidad y que le permite relacionarse socialmente.

MacIntyre sugiere que el precio que se paga por desconectar las acciones morales de un individuo de las virtudes que le ofrece una forma de vida en particular es el de caer en una estilo de vida gobernado por la soledad, la desesperanza y la anomia.

Ciertamente el primer vocabulario moral es heredado del pasado, empero MacIntyre abre la posibilidad de elegir entre diversas opciones morales. ¿Cómo se da esta elección? La respuesta se encontrará hasta que MacIntyre aborde el concepto de tradición.

En este capítulo se ha visto como los primeros debates teóricos que mantiene MacIntyre se desarrolla en el terreno de la moral en contra de los intuicionistas y de los emotivistas. Esta ha sido una polémica clásica en el contexto anglosajón y en la MacIntyre no podía dejar de participar debido a que es en éste contexto intelectual en donde se encuentra el escocés. También se destacó la enigmática figura de nuestro autor en tanto es difícil encasillarlo en alguna corriente intelectual durante sus primeros años académicos: marxista, después católico y aristotélico nuestro autor ha tenido como constante su rechazo a propuestas teóricas y prácticas que se inclinen por el relativismo o por el universalismo.

A pesar de este rechazo, MacIntyre no tiene clara la manera en que se pueda salir de este falso dilema, esto lo hará posteriormente, cuando desarrolle su concepto de tradición. Antes de pasar a analizar lo que es la tradición para MacIntyre, es imprescindible aclarar en qué contexto surge este concepto, las

diversas formas en la que ha sido recuperada tanto en el filosofía de la ciencia (al ser la disciplina en la que se revaloró inicialmente) en la hermenéutica filosófica de Gadamer (al ser este filósofo el que le da un contenido muy especial que retomará posteriormente MacIntyre) y en la teoría sociológica (al ser la disciplina que compete a nuestra propia formación)

Después de revisar estas cuestiones se desarrollará la manera en que MacIntyre sumó a la tradición a su catálogo conceptual gracias a su debate con Peter Winch.

II EL RESURGIMIENTO DE LA TRADICIÓN

II.1 Universalismo vs. Relativismo

Tal vez la pugna más fuerte que ha existido en la ideología de los valores morales y de la propia ciencia se ha tenido entre aquellos que sustentan la existencia de valores y de verdades absolutas (absolutismo) contra los que niegan tal posibilidad (relativismo) Fundamentalmente este es el contexto en donde debemos de iniciar nuestro recorrido intelectual para posteriormente abordar cómo la aparición de la tradición puede solventar las insuficiencias o contradicciones que presentan ambas posturas.

La idea del conocimiento absoluto (en la moral, en la ciencia, en la política, etc.) es uno de los ejes centrales con los que se erigió la modernidad, la cual, a pesar de anunciar su fin con un sinnúmero de epitafios como los del fin de la historia, el fin del progreso o el fin de las ideologías, no ha dejado de tener peso en las conciencias de los sujetos.

Si bien es cierto el proyecto de la modernidad y lo que es la modernidad dista mucho de poseer un significado unívoco, esto no implica que se pueda presentar una gama de características que puedan ser considerados representativas de la modernidad.

Por ejemplo, lo moderno siempre se presenta como la novedad, como un cambio incesante que paso a paso desenvuelve su programa racional y seculariza cada uno de los espacios públicos y privados de la sociedad. En otras palabras, la modernidad y su proyecto constituyen una posición de novedad y de una racionalidad progresiva que se aleja de los resabios oscuros del pasado, de la antigua visión del mundo.

La representación más recurrente que ha tenido la modernidad sobre la tradición es el una gama de valores históricos heredados del pasado frente a los cuales el sujeto no puede enfrentarse, más bien los adopta inconscientemente y los

reproduce de igual manera, agrediendo a aquéllos que pongan en entredicho la importancia y el valor de la tradición. Por esta forma en que el sujeto se inclina generalmente a respetar el pasado y en defender los valores de la tradición es que la modernidad ha catalogado de conservadora a la función de la tradición.

Asimismo la modernidad cree tener la clave, como ya se dijo, de una racionalidad progresiva que además es la única, la "racionalidad moderna" es la aspiración que todo ser humano debe tratar de alcanzar. Esta adjudicación de "la Racionalidad" por la modernidad descansa en que tomó la forma de un conocimiento más estructurado y legalista con la posibilidad de interpretar la realidad de manera fidedigna hasta el grado de poder definir lo que es la realidad. Desde luego que se hace alusión a la Ciencia.

Desde Francis Bacon y René Descartes se ha mantenido la idea de que el ser humano podía alcanzar la verdad universal si se dejaba guiar mediante una racionalidad metódica rigurosa que liberaba al sujeto de sus prejuicios y de sus falsas concepciones de la realidad. Gracias a un método algorítmico (serie de pasos que el sujeto debe seguir para producir conocimiento) y concluyente (el conocimiento que se obtendría tomaría la forma de leyes) el sujeto se despojaba de todas sus cubiertas "subjetivas" que le impedían acceder al conocimiento de validez universal.

Independientemente de la cultura en la que el investigador estuviera inserto, ésta (la cultura) no se convertía en un elemento tergiversador de la fidelidad con la cual se podía conocer a la "realidad" siempre y cuando se utilice a la ciencia para tal efecto, ¿por qué? Porque la ciencia poseía un método seguro, un conjunto de procedimientos infalibles que utilizados de manera conveniente podía generar verdades de carácter universal, es decir válidas para todo ser humano independientemente de la raza, el género o la nacionalidad¹².

¹² En gran medida la idea de alcanzar verdades universales se basó en la manera de interpretar a la naturaleza, ésta era fija y estable; bajo este entendido (la materia inerte de la naturaleza) la razón podía conocerla sin ningún obstáculo. Por la concepción de la realidad y de las operaciones de la razón, se podía llegar a principios universales.

Se puede afirmar que la racionalidad científica moderna se inicia y se desarrolla a partir de la búsqueda obsesiva de relacionar fielmente el pensamiento del hombre con su entorno natural

La sociología no escapó de ese intento moderno del conocimiento universal y concluyente, de hecho surge como un proyecto de las ciencias sociales que querían alcanzar el mismo grado de precisión que las ciencias naturales. Tal proyecto, que acuñó el nombre del positivismo, aspira a descubrir las mismas "leyes necesarias" que su simil naturalista para dictar el camino que debía de seguir la sociedad, tomando el rumbo de un progreso incesante, cada vez más libre y fundado en la razón.

El método que encarnaba a la ciencia dotaba a las reflexiones del científico de una mayor autoridad intelectual.

De esta manera podemos resumir algunas de las características de la modernidad que nos interesan para el desarrollo de nuestra investigación:

- La existencia de un proyecto racional progresivo
- La ciencia y su método como las herramientas infalibles para llevar a cabo el proyecto, y
- La creencia de que hay verdades y valores universales, objetivos y concluyentes que son accesibles al ser humano por medio de la Razón y de la ciencia.

Es importante ahondar más con respecto al tercer punto que trata el asunto de los valores, ya que este será un asunto central en los problemas que atenderá MacIntyre.

Si bien es cierto, la filosofía abandona de cierta manera a las ciencias naturales, las ideas fundamentales de la ciencia (verdades universales) se infiltraron en la búsqueda de la filosofía moral (valores morales absolutos y la posibilidad de una sola vida buena para todo el mundo)

El universalismo ilustrado cree que es posible llegar a converger en resultados únicos porque la racionalidad del ser humano puede ser sacada de cualquier contexto particular para pensar objetivamente en busca de principios universales.

Precisamente esa universalidad de la norma marca la diferencia para el absolutista de una costumbre particular y de un valor verdaderamente moral: un sujeto en condiciones objetivas, sin contexto, sin prejuicios y con el adecuado uso de su razón elegiría la segunda (el verdadero valor moral) sobre la primera (la costumbre particular) porque el verdadero valor moral tiende a ser universal. Dicho de otra manera, la racionalidad pura, guiada por reglas universales llevan de manera inevitable a resultados únicos

De hecho, a lo largo de la historia, la postura absolutista se ha tomado con relativa facilidad en posturas etnocentristas en donde una cultura se jacta de tener los principios universales de toda la humanidad, bajo esa idea no se ha reparado en "Civilizar" al mundo mediante la guerra o la colonización, siempre so pretexto de que esa cultura "atrasada" o "primitiva" entre en contacto con los verdaderos valores universales y verdades científicas, de que gracias a la intervención de la "civilización" ese pueblo por fin haga uso de "la Razón".

O bien, esa intención de querer tener la clave del conocimiento racional, verdadero y universal ha sido precursor del totalitarismo político que en aras de difundir tal conocimiento, descarta todo lo que escapa a su influencia, lo considera erróneo y dicta que no debe de existir: la "verdad" de una razón o de una ideología, en nombre de la historia, debe instalarse en la nación y guiar el camino de sus ciudadanos.

Ya en el siglo XX estos postulados modernos empezaron a ser cuestionados de una manera más sólida (Nietzsche y Kierkegaard ya lo habían hecho en el XIX) para recuperar la noción relativista de verdad¹³.

El relativismo que toma su forma actual en el movimiento posmoderno niega a la historia como un proceso unitario (el proyecto de vida al que aspira la humanidad ya no es el occidental europeo y el estadounidense) ve con escepticismo el progreso y le intenta poner fin a lo grandes relatos para poner énfasis en una multiplicidad de métodos representada por una pluralidad de culturas con fines

¹³ Es interesante señalar como también al interior de las llamadas ciencias duras se experimentaron cambios y se tomaron posturas relativistas. La física einsteniana y la discusión sobre "el principio de incertidumbre" de Heisenberg ponen en el tapete de discusión de la Física el problema de la variabilidad y de la relatividad.

incompatibles y con diferencias a veces irreconciliables acerca de lo que es y de la manera en que se alcanza la vida buena.

Otro gran relato al que intenta poner fin el relativismo ya en su versión contemporánea de la posmodernidad es el de la "Verdad" y la idea de que ésta es la correcta y única adecuación polar entre el sujeto y el objeto.

El contra relato a esa verdad ilustrada se divide en dos vertientes, los que niegan la posibilidad de la verdad (relativismo extremo) o los que piensan a la verdad como un des-ocultamiento (aletheia) consistente en interrogar la base de cada juicio, de cada sentencia y de cada valoración para tener una idea más completa de las mismas.¹⁴

La verdad dentro de la visión relativista, se fragmenta y toma matices como colores hay en el universo sin que se pueda rechazar alguno como el reflejo de una quimera. Todas las estructuras se vuelven polisémicas que, ciertamente resalta lo mortífera que puede ser una visión monolítica y unidimensional de la verdad y del saber absoluto, pero no brinda una respuesta satisfactoria a la manera en que se pueda preferir una interpretación sobre otra porque todas son válidas. La propia búsqueda científica se convierte en intuición poética y no creo que la mejor alternativa a la *hybris* de la razón sea la hipóstasis de la pasión, la sentencia existencial de "todo vale".

La sociología no ha quedado exenta de visiones relativistas más ligadas a posturas hermenéuticas que por su afán de comprensión consideran que la "sociología deja todo como está" y no puede criticar ninguna forma de vida so pena de formar parte de la soberanía racionalista del positivismo.

De esta manera en obras sociológicas se puede leer:

"...La 'comprensión' frente al pluralismo existencial necesita de una actitud de simpatía... Nuestras convicciones pueden condenar, pero nuestra generosidad debe de aceptarlo todo.

¹⁴ Afortunadamente no ha habido una sola opción al desmoronamiento de la racionalidad metódica ilustrada como la que enarbolan los relativistas que, ante el escepticismo sobre la razón, la abandonan como una idea falsa que constituyó el eje neurálgico de la modernidad y que se debe destruir si en realidad se quiere marcar un nuevo rumbo para la humanidad. La segunda corriente que más bien replantea la idea que se tiene acerca de la verdad (más afín a la tradición hermenéutica) parece ser la salida más viable a tal problemática.

A diferencia de la visión tangencial que cree abarcarlo todo, la sociología comprensiva... contiene lo que he llamado la 'trascendencia inmanente' que mana del propio cuerpo social. Desde esta perspectiva, uno no 'posee' la verdad: está dentro de 'cierta' verdad' (Maffesoli: 1993, p.52)

La misma centralidad del método es vista con escepticismo por teóricos posmodernos. Por ejemplo, Paul Feyerabend acusa que el método científico ilustrado no existe y que su uso no es indispensable en la producción de conocimiento científico, todo conocimiento es producto de la forma en que el sujeto quiso acercarse a la realidad sin necesidad de partir de bases metodológicas precedentes.

En otro tenor, pero bajo la misma crítica a la centralidad del método, Sheldon Wolin menciona que ningún método de investigación se justifica por sí mismo ya que también los métodos dependen de justificaciones epistemológicas y de formas de concebir la realidad.

"El empleo de un método... requiere que el mundo sea de un tipo y no de otro. El método no es una cosa para todos los mundos. Presupone una cierta respuesta a un tipo kantiano de pregunta ¿cómo debe ser el mundo para que sea posible el conocimiento del metodólogo?" (Citado en Hughes: 2000, p.36)

Los relativistas aseveran que en la gran mayoría de las investigaciones realizadas por los absolutistas, no se utilizó el método para producir conocimiento sino para justificar lo que de todas maneras se estaba haciendo.

Como se puede deducir, admitir sin reservas el relativismo conlleva admitir que todo principio moral o epistemológico es válido, que nada es mejor que otra cosa y por ende que no es posible criticar ninguna práctica de una tradición ajena incluso aunque atente en contra de la vida humana. Ya se comentó en la introducción que partiendo de las bases relativistas resulta impropio criticar las acciones de otras culturas porque no hay criterios para decir qué es mejor o qué puede ser reivindicado como universal (como el derecho a la vida)

Otra de las consecuencias indeseables del relativismo es la indeferencia que esta pueda acarrear al diálogo entre culturas diferentes. Si cada quien detenta su verdad (todas ellas muy defendibles) ¿para qué conocer lo que dicen los demás?

La indiferencia extrema hacia lo diferente es tan atroz como la necesidad de querer que todos sean iguales.

Apunto a que la valla del relativismo consiste en contraponer la existencia de la multiplicidad de singularidades a lo unívoco, de reconocer que hay muchas y variadas formas en el mundo y que cada una tiene un valor propio; el relativismo también acierta en considerar que el espíritu humano no se reduce a la razón, se encuentra en diversas manifestaciones en donde lo lúdico, las pasiones o la locura también forman parte de la sociabilidad de la humanidad. Pero el exceso del relativismo del "todo vale" también asusta porque bajo tal lema no sería posible elegir entre un discurso de Hitler y un cuadro de Rembrandt.

Como se puede ver tanto el absolutismo como el relativismo tienen consecuencias indeseables y contradicciones internas que hacen inviables llevarlas a cabo. ¿Cómo trata Alasdair MacIntyre de separarse de ambas propuestas en el terreno de los valores morales?

La postura inicial que adopta nuestro autor se puede revisar en su primer libro **A Short History of Ethics** (1968)¹⁵ en donde intenta reconciliar la perspectiva de plantear problemas de índole moral referentes a las necesidades humanas con el hecho de que tales necesidades varían según la perspectiva que adoptamos al escoger una corriente moral determinada.

Es decir, para MacIntyre no hay una naturaleza humana *en sí*, su concepción de naturaleza humana es un dato que cambia en respuesta a nuevas condiciones sociales e históricas.

El concepto de naturaleza humana es un concepto que tiene sentido si es engarzado en un contexto histórico particular que varía en proporción a las diversas formas de vida. Winch reconoce la postura de MacIntyre en cuanto este:

"...concluye que puede esperarse que los conceptos morales jueguen diferentes papeles en contextos sociales diferentes y, de acuerdo con esto, que, cuando vemos que los filósofos morales dan explicaciones distintas de la 'moralidad', es peligroso para nosotros suponer que están hablando del mismo asunto." (Winch; 1994, p.150)

¹⁵ En el trabajo se utilizará la traducción que hizo al español Paidós en 1981.

MacIntyre afirma que el estudio de la moral y de sus conceptos no puede partir de la premisa de que los conceptos de *bueno* y *correcto* son universales, ya que un estudio minucioso de la historia de la ética nos muestra que los conceptos han distado de significar lo mismo a través del tiempo.

Así, según nuestro autor, un estudio de los conceptos morales nos muestra que estos cambian a medida que cambia la vida social. Precisamente una de las complicaciones de analizar históricamente los conceptos morales reside que algunos conceptos base como el de la *justicia* no significan lo mismo para Platón (δικαιοσύνη) que para Hobbes o Bentham (justice) sin que por ello ambos conceptos traten de cuestiones totalmente diferentes. Captar la continuidad o la discontinuidad de los conceptos es, precisamente, la gran dificultad que encuentra MacIntyre para reconstruir la historia de la ética.

No perder de vista la historicidad de los conceptos ayuda en no confundir como dos proposiciones rivales sobre lo que debe entenderse al referirse a un mismo concepto lo que en realidad son dos análisis sucesivos del mismo concepto en vía de transformación, lo que de ser el segundo caso, anularía la posibilidad de elegir entre una u otra versión. Bajo una perspectiva histórica se sabría que es necesario comprender los dos análisis del concepto para no perder su continuidad y su cambio, lo que también es útil para descubrir a qué problema se estaba enfrentando el sujeto moral.

MacIntyre rompe con el absolutismo y su pretensión de encontrar valores y conceptos intemporales aplicables a cualquier comunidad al asumir la centralidad que representa la historicidad de cualquier concepto moral, científico y filosófico, poniendo de relieve que en el curso de la humanidad ha habido diversas formas de asumirlos. De esta manera detecta desde el "Gorgias" de Platón (un diálogo entre Calicles y Sócrates) como para la historia de la ética es fundamental determinar un tipo de vida común como un requisito para que se pueda especificar lo que se considera como bueno.

El bien a alcanzar solo puede ser definido si se arraiga ese bien a un concepto perteneciente a una comunidad determinada:

MacIntyre afirma que el estudio de la moral y de sus conceptos no puede partir de la premisa de que los conceptos de *bueno* y *correcto* son universales, ya que un estudio minucioso de la historia de la ética nos muestra que los conceptos han distado de significar lo mismo a través del tiempo.

Así, según nuestro autor, un estudio de los conceptos morales nos muestra que estos cambian a medida que cambia la vida social. Precisamente una de las complicaciones de analizar históricamente los conceptos morales reside que algunos conceptos base como el de la *justicia* no significan lo mismo para Platón (δικαιοσύνη) que para Hobbes o Bentham (justice) sin que por ello ambos conceptos traten de cuestiones totalmente diferentes. Captar la continuidad o la discontinuidad de los conceptos es, precisamente, la gran dificultad que encuentra MacIntyre para reconstruir la historia de la ética.

No perder de vista la historicidad de los conceptos ayuda en no confundir como dos proposiciones rivales sobre lo que debe entenderse al referirse a un mismo concepto lo que en realidad son dos análisis sucesivos del mismo concepto en vía de transformación, lo que de ser el segundo caso, anularía la posibilidad de elegir entre una u otra versión. Bajo una perspectiva histórica se sabría que es necesario comprender los dos análisis del concepto para no perder su continuidad y su cambio, lo que también es útil para descubrir a qué problema se estaba enfrentando el sujeto moral.

MacIntyre rompe con el absolutismo y su pretensión de encontrar valores y conceptos intemporales aplicables a cualquier comunidad al asumir la centralidad que representa la historicidad de cualquier concepto moral, científico y filosófico, poniendo de relieve que en el curso de la humanidad ha habido diversas formas de asumílos. De esta manera detecta desde el "Gorgias" de Platón (un diálogo entre Calicles y Sócrates) como para la historia de la ética es fundamental determinar un tipo de vida común como un requisito para que se pueda especificar lo que se considera como bueno.

El bien a alcanzar solo puede ser definido si se arraiga ese bien a un concepto perteneciente a una comunidad determinada:

"Esto sugiere que la maldad consiste en una ruptura con una forma de vida en la que ciertos bienes pueden ser alcanzados, porque compartir conceptos es siempre compartir hasta cierto punto una forma de vida." (MacIntyre: 1981, p.40)

Ahora bien, la respuesta al reto que plantea el relativismo es sumamente compleja, puesto que una forma de vida se diferencia de otra no sólo por la forma de vestir o de adaptarse al entorno, las diferencias llegan a una complejidad del nivel de interpretar y de vivir el mundo de manera particular. De hecho ciertos conceptos lingüísticos de una cultura no tienen una traducción directa a otra, lo que dificulta la comunicación entre ambas. ¿Cómo sería posible hacer que esas culturas puedan vivir armónicamente en diálogo sin tratar de que desaparezcan las diferencias y a su vez que éstas, por más agudas que sean, no impidan la comunicación?

Además:

"Si el tipo de preguntas valorativas que podemos plantear con respecto a nosotros mismo y a nuestras acciones depende del tipo de estructura social de la que formamos parte y del consiguiente campo de posibilidades para las descripciones de nosotros mismos y de los demás, ¿no se infiere la inexistencia de verdades valorativas sobre los 'hombres', es decir, sobre la vida humana en cuanto tal? ¿No estamos condenados al relativismo histórico y social?" (MacIntyre:1981, p.99)

Para librar exitosamente el reto relativista MacIntyre recurre a ciertas ideas griegas respectivas a la moral, de hecho la idea del relativismo moral no es una nueva, su origen puede remontarse a la Grecia presocrática:

Los sofistas aseguraban que una carrera social triunfadora y plena dependía del impacto que tuviera el sujeto en los foros públicos de una ciudad- estado. Para poder alcanzar tal satisfacción es necesario adaptarse a las convenciones sobre lo justo y lo bueno que imperaban en la *πολις* en la que se quería alcanzar una buena reputación. De esta manera se reconocía que cada estado tiene sus convenciones particulares que cambian de región en región y que debían de ser estudiadas con una gran profundidad si se aspiraba a influir en los foros públicos.

La enseñanza de un sofista consistía en enseñar la habilidad de influir en las asambleas públicas mediante el conocimiento previo de las prácticas prevalecientes en el lugar.

En pocas palabras, para los sofistas la virtud ($\alpha\rho\epsilon\tau\eta$) es una técnica que se puede aprender, que tomará forma según las circunstancias del lugar y que consiste en influir a la gente mediante la retórica.

Es precisamente del primer crítico del relativismo, Sócrates, de donde MacIntyre extrae dos posibilidades de separarse del relativismo sin caer de nueva cuenta en el universalismo.

MacIntyre sintetiza en dos las aportaciones socráticas a la indagación moral:

- 1) La búsqueda de establecer conceptos morales definidos (que por cierto el propio Sócrates no define por la lógica de su método mayéutico: realizar las preguntas pertinentes para irritar a sus interlocutores hasta hacerles evidente a ellos mismos su propia ignorancia sobre el tema)
- 2) Saber que los conceptos morales se orientan de acuerdo al significado establecido en un criterio moral existente.¹⁶

El punto más importante para la misión de MacIntyre es el segundo, ya que desde la ética griega se intuye que un sujeto no recurre de manera arbitraria a una idea de bien que quiera realizar, al contrario, se apela a ciertos criterios considerados objetivos (por ejemplo la Idea de bien en Platón o el eudemonismo en Aristóteles) en tanto existe la posibilidad de elegir normas morales de manera impersonal, esto es, que cualquiera en mi situación podría invocar las mismas normas para justificar su acción.

Por supuesto que también desde los griegos, si ese criterio se construye mediante un encadenamiento de justificaciones racionales que es único, se llega a una conclusión final. Así que durante la construcción de tal criterio no se debe de perder de vista su aspecto histórico.

¹⁶ Por otro lado la crítica que le realiza MacIntyre a Sócrates reside en el “intelectualismo moral” del griego; esto es, para Sócrates la virtud es conocimiento, bajo ese entendido cualquier persona que conozca lo que es bueno va actuar bajo esa regla.

El problema de este “intelectualismo” es a todas luces evidente: no es lo mismo lo que es bueno para X que lo que quiere X. Aunque un sujeto sepa lo que es bueno (un alcohólico sabe que es bueno dejar de tomar) puede tener más fuerza el *leit motiv* de actuar por lo que quiere (seguir bebiendo)

Con la existencia de criterios objetivos en la moral, suponemos que cuando llamamos a algo *bueno* lo estamos valorando más allá de nuestra preferencia particular – cualquiera que quisiera algo de esa clase estaría conforme con el ejemplar *bueno* ya que hay una norma objetiva que guía la elección.

De esta manera MacIntyre considera que con el estudio de los criterios a los que interpela el actor se dará un paso enorme para superar los retos absolutistas y relativistas ya que bajo la idea de un conjunto de criterios que gobiernan las acciones se pide, precisamente eso, un criterio que sobrepase mi individualidad (con lo que se acota el relativismo) para un momento particular, esto es, el criterio impersonal que busco va a responder a las soluciones propuestas y aceptadas en mi tiempo y en mi espacio que me ayuden a resolver la situación de manera exitosa (con lo que se disminuye la fuerza de la propuesta universalista)

En otras palabras, cuando el actor se plantea un problema de acción moral y quiere superar la salida absolutista y la relativista, no debe de abstraer tanto su problema porque de hacerlo no resolvería su problema particular al perder las dimensiones espaciales y temporales. Por otro lado tampoco debe de realizar una abstracción insuficiente porque de ser así particulariza tanto su problema que perderá la posibilidad de aprender de otros grupos y las soluciones que ellos le dan a dicho problema. Tal actor tendría que buscar un justo medio (aunque suene más aristotélico que socrático) entre la abstracción y la particularización de su problema para poder resolverlo adecuadamente.

Hasta esta altura de sus disgresiones, MacIntyre ha tenido éxito en desligarse satisfactoriamente tanto de absolutistas como de relativistas, no obstante el sociólogo escocés se empieza a escapar poco a poco de una de sus afirmaciones iniciales en la **Historia de la ética**:

"...permitamos... que la historia de la filosofía derribe nuestros preconceptos actuales con el fin de que nuestros puntos de vista demasiado estrechos acerca de lo que puede y no puede ser pensado, dicho o realizado sean descartados en vista del testimonio de lo que ha sido pensado, dicho o realizado." (MacIntyre:1981,p.9)

Conforme va avanzando MacIntyre pretende delimitar la manera correcta de plantear y responder a problemas morales sin declarar que "su" manera de

visualizar los problemas de la moral pertenece a una corriente en particular. Además, MacIntyre no aplica su propia premisa de que las morales son diversas tanto en su contenido como en la forma lógica de sus juicios; así cada moral poseerá una concepción peculiar de la naturaleza humana (¿Cuáles son las "verdaderas" necesidades humanas? ¿Cómo es posible jerarquizarlas?)

En el momento en que el individuo elige una moral, elige *ipso facto* entre concepciones rivales de la naturaleza humana. Dicha elección por antonomasia no se puede dar desde un "estándar neutral" como MacIntyre parece sugerir sin advertir que el estándar neutral no es tan neutral al proponer como el estándar "neutral" a la tradición aristotélica.

La elección del sujeto parte del "pasado social" del hombre, esto es, desde el modo en que las concepciones morales se han transformado en el contexto de "formas de prácticas sociales y morales" históricamente condicionadas como lo advierte el propio MacIntyre.

Considero que este error en la argumentación de MacIntyre proviene de carecer del concepto de tradición en su obra temprana – sabía que las respuestas relativistas y absolutistas al problema de la racionalidad práctica o de la moral no eran las más adecuadas, no obstante su análisis sobre la moral todavía no logra separarse de dos aspectos, uno relativista y el otro absolutista:

- a) Acepta que hay varias formas de vida, cada una de ellas con su idea respectiva de moral, pero no dice la manera en que tales formas de vida puedan coexistir, comunicarse o bien, competir (no supera el reto relativista)
- b) Parte del hecho de que su análisis sobre las diversas propuestas morales se está realizando sobre una **criterio objetivo y neutral** desligado de cualquiera de las propuestas que analiza (no supera el reto absolutista)

No será hasta que MacIntyre retome el concepto de tradición, cuando logre superar satisfactoriamente ambos retos. El punto es que la recuperación de la tradición apenas empezaba a tomar fuerza en el ambiente intelectual de la época, principalmente en la filosofía de la ciencia de mediados del siglo XX.

Por la importancia que reviste la filosofía de la ciencia en todo el proceso de revaloración de la tradición el siguiente apartado irá encaminado a brindar un panorama general del resurgimiento de la tradición en la filosofía de la ciencia. Se hará lo propio con la teoría sociológica y finalmente se recorrerá la manera particular en que MacIntyre entra en contacto directo con el concepto de tradición, esto es, por el debate que sostiene con otro filósofo y sociólogo inglés: Peter Winch.

II.2 Resurgimiento de la tradición¹⁷

"Los hombres son gobernados por muchos factores: el clima, la religión, el derecho, los preceptos de gobierno, los ejemplos del pasado, las costumbres, los hábitos; y de la combinación de tales influencias surge un espíritu general"

Montesquieu

Ya se ha comentado como la modernidad ha tenido una visión negativa sobre la tradición por considerarla como conservadora e irreflexiva, opuesta a la crítica y a la transformación. Esta concepción se modificó hasta el siglo XX, curiosamente en la filosofía de la ciencia. Resulta interesante reconocer que la filosofía de la ciencia, disciplina que a principios del siglo pasado era más ligada al positivismo, fuera quien pusiera sobre el tapete de la discusión científica y filosófica la relevancia de la tradición. Al momento de analizar este punto se tuvo cuidado en no hacer una revisión demasiado panorámica sobre la importancia de la tradición en la filosofía de la ciencia, decidí abordar esta problemática mediante la recuperación de tres autores representativos cuyas afirmaciones tendrán un impacto considerable en la discusión sobre la tradición: Popper, Kuhn y Laudan. Todos ellos limitaron sus reflexiones sobre las tradiciones de investigación, es más, Kuhn utiliza con mayor frecuencia el concepto de paradigma en vez del de tradición, por este hecho, al momento de analizar la postura de Kuhn se revisó un texto en donde él se refiere únicamente al concepto de tradición con este mismo nombre ("La tensión esencial"). Esto es importante para evitar ulteriores confusiones.

¹⁷ La intención de este subcapítulo no pretende ser un estudio exhaustivo de la revaloración del concepto de tradición en la filosofía hermenéutica, la filosofía de la ciencia o la propia sociología. Su aspiración se remite a presentar una serie de autores que trabajan el concepto de tradición en el siglo XX y que de manera directa o indirecta influirán el ulterior desarrollo macintyreano de la tradición.

Por supuesto que pueden existir vacíos de autores importantes en este rubro, pero considero haber elegido a los pensadores más representativos que brinden un panorama general de lo que se esta discutiendo en torno a la tradición para poder comprender más los alcances y las limitaciones que al respecto presenta la propuesta de Alasdair MacIntyre.

En este mismo apartado se revisa la postura del filósofo Hans George Gadamer ya que su planteamiento sobre la tradición es fundamental para reconocer aspectos que actualmente se le atribuyen a la tradición tales como su capacidad reflexiva y dialógica. Características que retomará MacIntyre aunque, otro dato curioso, nunca hará referencias explícitas a la obra de Gadamer.

Por último pero no menos importante, pasaremos revista sobre la forma en que la tradición se ha recuperado en la discusión sociológica, se verá la postura que Weber, Giddens, Schutz, Alexander, entre otros han adoptado frente a la tradición, unos de ellos refiriéndose a la tradición de investigación, otros a la cultural y algunos a ambos tipos de tradición. Precisamente al final de esa revisión se reflexionará sobre la posible ambigüedad que puede encontrarse al utilizar el concepto de tradición y la forma en que debe acotarse y entenderse este concepto para entender el trabajo de MacIntyre.

II.2.1 Fin del prejuicio sobre el prejuicio (visión de la tradición desde la hermenéutica filosófica de Gadamer)

Como se puede desprender del apartado anterior, la ilustración rechazaba sistemáticamente todo aquello que estuviera relacionado con la tradición por considerar que esta representaba la oscuridad del pasado. Es difícil encontrar, a excepción del movimiento romántico del siglo XIX, pensadores ilustrados que dieran alguna importancia a la tradición en el proceso de conocimiento.

Esta concepción oscurantista de la tradición comenzó a cambiar después del primer tercio del siglo pasado.

“El concepto de tradición, que durante la modernidad fue considerado como antitético a la razón y a la libertad – por ser el ámbito de los prejuicios que no han sido sometidos a una crítica metódicamente rigurosa –, ha adquirido una nueva significación como el contexto específico que proporciona las creencias y estilos argumentativos que requiere cualquier reflexión racional” (Velasco:2000,p.223)

De la anterior cita se desprende que es la misma tradición la que se encarga de otorgar los criterios y valores que permiten evaluar el conocimiento emanado de la

propia tradición y las acciones que bajo dichos parámetros de conocimiento aspira demostrar la racionalidad de la tradición.

Dicho de otra manera, toda tradición aparece a los sujetos como una tradición racional que se fundamenta como tal bajo cánones de racionalidad emanados de la propia tradición. Es decir, la noción de tradición conlleva reconocer que el intérprete y el actor están vinculados con ciertos valores, prejuicios y conceptos pertenecientes a su propia cultura.

Si aceptamos la anterior aseveración (la tradición como característica ineludible del ser) entonces debemos de hacer lo propio al considerar que en cualquier interpretación los prejuicios y los conceptos no se pueden controlar metodológicamente, por el contrario, constituyen una parte importante del significado de la interpretación.

“Por ello, con razón Gadamer y Ricoeur afirman que el significado de un texto esta co-determinado por el autor y los sucesores intérpretes.” (Velasco:2001,p.157)

Precisamente una de las figuras centrales en la recuperación de la tradición, en este caso en el ámbito de la filosofía, es Hans George Gadamer cuyas aportaciones en este renglón y al replanteamiento de la noción de verdad y de los fundamentos de una hermenéutica, son de inapreciable valor.

Contrario a los presupuestos científicos y epistemológicos de la Ilustración, Gadamer considera la interpretación de cualquier texto ya no desde la objetividad del método científico, ya que cualquier interpretación conlleva una cauda de prejuicios del investigador que no pueden ser eliminados. De hecho, comprender la importancia de los prejuicios y de la tradición, constituye la piedra de toque de la postura hermenéutica que propone el filósofo alemán.

En palabras de Gadamer, fue el proyecto ilustrado el que levantó el prejuicio sobre el prejuicio en el proceso de conocimiento, ya que para la Ilustración los prejuicios de la tradición desvirtúan el razonamiento científico¹⁸.

¹⁸ Basta recordar la frase con la que Kant abre su texto de “¿Qué es la Ilustración?” “La ilustración es la liberación de la culpable incapacidad del sujeto para hacer uso público de su razón” que ejemplifica como para los ilustrados la razón es la fuente de toda autoridad

Rechazando la posición ilustrada, Gadamer comenta en *Verdad y método* que los prejuicios contenidos en la tradición del investigador no son un impedimento para la comprensión, al contrario, constituyen el punto de partida de cualquier interpretación. El ser humano es un ser humano situado en un tiempo y en un espacio concreto, con una carga histórica y cultural que conforman su forma particular de acercarse y de comprender el mundo. Gadamer comenta que no es posible pedirle al investigador que se quite sus ropajes históricos y culturales para analizar objetivamente la realidad.

"Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser" (Gadamer: 1988, p.344, cursiva en el original)

Ante la imposibilidad de abstraerse de la tradición en la que se formó el investigador y de desprenderse de los prejuicios adquiridos Gadamer propone tener una capacidad receptiva para entrar en contacto con lo que el texto y alguna tradición ajena nos quiere decir.

"El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él." (Gadamer:1988,p.335)

De esta manera los prejuicios de la tradición del intérprete no constituyen una barrera para el conocimiento, lo importante es la manera en que se asume el contacto con nuestra tradición y la manera en que se reconoce a tradiciones ajenas.

intelectual contraria a los prejuicios de la "oscura" tradición. A diferencia de esta aseveración kantiana (y del propio Durkheim en donde se proponía que en quehacer investigativo era necesario desprenderse de todo prejuicio y de toda prenoción), Gadamer parte de que los prejuicios son la realidad histórica del ser y llegan a ser más importantes en la creación de conocimiento que los propios juicios del individuo.

En gran medida las críticas que se le hacen a la postura gadameriana y otras que rescatan la tradición como punto de partida de toda interpretación es la cercanía que esta puede mantener con una tendencia relativista (¿Todas la co-determinaciones del texto son válidas? ¿Cómo se puede evaluar la validez de las interpretaciones?)

Para el Dr. Ambrosio Velasco (2001) esta tendencia puede revertirse si la hermenéutica que descansa en la importancia de la tradición, sea una hermenéutica dialógica que parta de

Tan no es un obstáculo la tradición para la investigación que es ésta la que arroja temas, objetos de estudio y planteamientos de problemas al investigador. Dependiendo de la peculiaridad de cada tradición serán las investigaciones que realicen los miembros pertenecientes a dicha tradición.

Así pues, la tradición es la principal fuente de autoridad intelectual para Gadamer, la tradición se puede entender como el fundamento principal de todas las costumbres de una comunidad, que por su historia y continuidad adquiere la legitimación completa de su autoridad sobre el individuo.

"La tradición de costumbre, religión y derecho reposa, sin embargo, a su vez, en un saber de la vida sobre sí misma. Incluso hemos visto que la entrega a la tradición, en la que ciertamente está involucrado algún saber, se realiza el ascenso del individuo al espíritu absoluto"¹⁹(Gadamer:1988,p.299)

Obviamente bajo el esquema de Gadamer la tradición no es la antítesis de la razón – es su condición necesaria.

La tradición es un momento de libertad y de historia que constantemente necesita ser afirmada, asumida y cultivada por sus practicantes, es decir, la tradición no es algo estático, sino que está en un *continuum* – se crea y se recrea en el devenir histórico²⁰.

Para finalizar este breve recorrido por la recuperación gadameriana de la tradición, quisiera poner énfasis en la importancia que esta representa para el filósofo alemán dentro de las investigaciones intelectuales que se dan en el campo de las ciencias sociales y de las humanidades.

Dice Gadamer:

una criterio de verdad heurístico como bases de una evaluación racional de la interpretación.

¹⁹ Esta es una clara alusión al espíritu absoluto de Hegel el cual lo consideraba como la culminación del ser humano como tal: el Estado, la religión, el arte, la filosofía, en pocas palabras el mundo de la cultura.

²⁰ Este idea será ampliada cuando se desarrolle lo referente a la temporalidad de la tradición.

“El que en las ciencias del espíritu²¹ sea operante un momento de tradición que incluso constituye su verdadera esencia y su característica, a despecho de toda la metodología inherente a su procedimiento, es algo que se hace más patente si se atiende a la historia de la investigación y a la diferencia entre la historia de la ciencia dentro de las ciencias del espíritu y en el ámbito de las ciencias naturales” (Gadamer:1988,p.351)

Si bien Gadamer no niega la importancia que pueda tener la tradición en ciencias como las matemáticas y la física, no duda en que esa relevancia sea menor que en las ciencias que denomina del espíritu.

Como veremos más adelante, esta aseveración gadameriana será puesta en tela de juicio por los filósofos e historiadores de las ciencias naturales.

II.2.2 El resurgimiento de la tradición en la filosofía de la ciencia.

El concepto de tradición fue revalorado en el siglo XX principalmente por la filosofía de la ciencia.

Desde luego que el concepto de tradición no es un concepto monolítico sino que, por el contrario hay diversos puntos de vista que elucidan la manera en que opera la tradición.

Por ejemplo, filósofos de la ciencia como Popper, Kuhn y Laudan han propuesto un modelo de la tradición y de cómo esta influye en la investigación científica y en las prácticas sociales.

Independientemente de las diferencias y de las concepciones particulares de cada uno de los anteriores autores, cada uno de ellos ha coincidido en que la

²¹ Esta fue un concepto introducido por Wilhem Dilthey en el siglo XIX y que agrupaba a todas las ciencias que requerían de la interpretación al contrario que la explicación.

tradición es, grosso modo, un conjunto particular de bases convencionales mediante las cuales se justifican creencias y acciones sociales. Con bases convencionales me refiero a todas esas fuentes de conocimiento que permiten o prohíben ciertas acciones como son las teorías, creencias, conceptos y prejuicios.

"...la filosofía de la ciencia pospositivista concibe a las tradiciones científicas como una serie de teorías e hipótesis que se desarrollan de manera continua, a través de determinados procesos metodológicos y dialógicos y de acuerdo con ciertos presupuestos ontológicos y epistemológicos específicos de la tradición. De esta manera se le quita fuerza a la importancia que tenía la metodología y se le da mayor atención a los aspectos históricos de la actividad de las comunidades científicas." (Velasco: 2000, p.226)

II.2.2.1. La tradición en Thomas S. Kuhn

Uno de los iniciadores más importantes de la recuperación del concepto de tradición, aunque bajo el nombre de paradigma, fue Thomas Kuhn.

Para Kuhn el paradigma significaba ir en contra de la tendencia que imperaba en la historia de la ciencia al respecto de la manera en que se daba el cambio en la misma, la cual consideraba al conocimiento acumulativo como pieza clave del modo en el que cambia el conocimiento en la ciencia²².

Kuhn, por el contrario, afirmó que los principales cambios que se daban eran gracias a las revoluciones científicas.²³

Para poder entender con más detalle lo que representan las revoluciones científicas para Kuhn es imprescindible abordar primero lo que este entiende por paradigma o por tradición.

Cabe mencionar que el historiador de la ciencia inglés es poco claro en lo que quiere expresar con paradigma (llega a tener poco más de una veintena de definiciones a este respecto) pero *grosso modo* se puede entender como una

²² Uno de los grandes aportes de Kuhn a la historia de la ciencia es el escepticismo con el que aborda el supuesto incesante progreso y el saber acumulativo de la ciencia. En realidad, la ciencia crece por rupturas y por olvidos de conocimiento anterior.

²³ En esencia las revoluciones científicas acontecen cuando una comunidad deja de lado su forma tradicional de ver el mundo para adoptar otro enfoque que responda de manera más satisfactoria a las preguntas con las cuales se relaciona con su entorno.

imagen fundamental del objeto de la ciencia que dicta lo que debe de estudiarse, lo que ha de responderse y las reglas que se tienen que seguir para alcanzar una respuesta satisfactoria en el proceso de investigación.

La tradición involucra lenguajes, conceptos, teorías, presupuestos ontológicos y metodológicos, criterios, actitudes y valores epistémicos. Las reglas de cualquier tradición o paradigma no son reglas claras y universales para resolver problemas de forma unívoca (lo que impediría el progreso de cualquier tradición) más bien son normas que acotan la discusión.

Una ciencia presenta en un momento de su historia un paradigma dominante en el cual se va acumulando el conocimiento y ciertas anomalías imposibles de resolver bajo el paradigma dominante. Llega el momento en que las anomalías son tantas que se produce una etapa de crisis que puede desembocar en una revolución científica.

Para poder explicar la coexistencia de las tradiciones o paradigmas y de las revoluciones científicas, Kuhn parte de que en la investigación científica coexisten en "tensión" dos tipos diferentes de pensamiento: el "convergente" (relacionado a la tradición, al conocimiento y a los modelos heredados²⁴) y el "divergente" (más afín a las revoluciones científicas) ambos tipos de pensamiento son esenciales para el desarrollo de la ciencia.

Como es el pensamiento convergente el que se empata con la tradición, mi atención se desplazará a este tipo de pensamiento para resaltar lo que dice Kuhn referente a la tradición. De hecho, para el propio Kuhn es más importante este tipo de pensamiento puesto que la mayoría de las investigaciones se amoldan a los esquemas ya establecidos por la teoría mientras que una mínima parte intenta ser revolucionaria.

"...incluso la investigación normal de mejor calidad es una actividad en su mayor parte convergente, fincada sólidamente en un consenso establecido, adquirido éste último de la educación científica y fortalecido por la práctica de su profesión. Regularmente, esta

²⁴ Precisamente porque Kuhn quiere referirse a la importancia de dos tipos de pensamiento en la historia de la ciencia en donde uno de ellos es más susceptible a reafirmar y a valorar la herencia del pasado es que Kuhn prefiere utilizar el concepto de tradición y no el de paradigma para referirse a la tensión que existe entre los dos tipos de pensamiento.

investigación convergente, o basada en el consenso, desemboca en la revolución. Entonces, las técnicas y las creencias tradicionales se abandonan para reemplazarlas por otras nuevas." (Kuhn:1982,p.250)

Así, a diferencia de lo que sostendrá Popper, no es el cambio permanente como la tendencia al pensamiento tradicional lo que permitió a las ciencias naturales alcanzar el grado de madurez que hoy en día sustentan.

En ese sentido Kuhn afirma que dentro de la ciencia los problemas generalmente son repeticiones de problemas ya atacados y resueltos con anterioridad – toda investigación instalada dentro de una tradición científica tenderá a ajustar todas las observaciones nuevas a la teoría ya consensuada en la tradición y a los resultados empíricos obtenidos previamente.

Esta forma de trabajar en la ciencia no constituye una forma poco activa o irracional por parte de sus integrantes: los más grandes científicos elaboraron sus proyectos de investigación de esta manera. Es en este punto en donde Kuhn imagina a la figura del científico más como un solucionador de acertijos que como un innovador, acertijos que cree poder plantear y solucionar dentro de una tradición de investigación.

Ahora bien, esta proliferación y predominio del pensamiento convergente no impide de ninguna manera el cambio en el seno de la ciencia, de hecho tal proliferación es un requisito básico para que éste se pueda dar.

Toda innovación científica tiene una relación directa con el pasado, los descubrimientos surgen de teorías antiguas de forma que, es más recurrente que un hombre relacionado de manera intensa con su tradición de investigación, genere pensamientos disruptivos, ya que los compromisos establecidos con su tradición lo llevan a buscar a toda costa que los datos recabados por él se adecuen a la teoría preexistente y cuando esto no sucede, su propio compromiso con la tradición, le dará un mayor vigor para que busque una explicación convincente y así encontrar la causa del desfase entre su descubrimiento y los datos anteriores contenidos en su tradición.

Esa búsqueda puede arrojar dos tipos de resultados: se desechan los datos recabados para darle la razón a la tradición (la postura del tradicionalista) o con los datos recabados se intenta corregir la tradición (el investigador iconoclasta)

El punto es que si el investigador no tuviera ese compromiso con la tradición, ni siquiera intentaría explorar alguna de las dos rutas citadas.

"...el científico productivo debe de ser un **tradicionalista** que disfrute de juegos intrincados, con reglas preestablecidas, para ser un innovador de éxito que descubre nuevas reglas y nuevas piezas con las cuales jugar" (Kuhn: 1982,p.261 las negritas son mías)

Se puede decir que Kuhn concibe a la tradición como un conjunto de compromisos intelectuales y prácticos que adquiere un científico para partir de una interpretación de la realidad particular desde la cual pueda realizar investigaciones.

La tradición científica prevaleciente en su momento es la que brinda todo sentido teórico o práctico a los problemas que se plantea la comunidad científica.

El compromiso que el científico establece con la tradición tiene dos aspectos muy importantes:

1. Es indispensable para el avance científico y el cambio:

"Al científico le hace falta un compromiso total hacia la tradición con la cual en caso de que logre el éxito (se refiere al éxito en reconocer y resolver problemas de la tradición) habrá de romper" (Kuhn: 1982, p.258)

2. Reviste de razones prácticas apremiantes. Toda investigación en una tradición obvia puntos de partida teóricos y el compromiso permite que ciertas discrepancias en diferentes informes de investigación sean pasadas por alto en el entendido de que tales discrepancias desaparecerían y serían asimiladas en la teoría si hubiera tiempo para eso.

II.2.2.2 La tradición en Karl Popper.

Para Popper el análisis de la tradición debe dividirse en dos dimensiones: la tradición científica y la tradición en el mundo social lego. A diferencia de lo que hace el filósofo vienés en su texto "Hacia una teoría racional de la tradición",

desarrollaré las disgresiones que hace en torno a la tradición empezando por la del mundo cotidiano y finalizando con la científica.

Ante ambas sólo hay dos actitudes posibles:

- a) Aceptar la tradición sin crítica – hacer las cosas sin tener conciencia de que se está haciendo bajo la influencia de una tradición.
- b) Analizar la tradición desde una actitud crítica que hace racional la aceptación o el rechazo hacia la tradición.

“Para esto debemos primero tener una conciencia clara de la tradición y debemos comprender en general, cuál es la función y la significación de una tradición.” (Popper:1967,p.159)

La racionalidad y la tradición no son conceptos excluyentes desde el enfoque de Popper²⁵, de hecho uno de los principales errores tanto de los antirracionalistas como de los racionalistas es que no logran estudiarla desde una teoría racional y por lo mismo siempre les parece como la antítesis de la racionalidad. En un juego de palabras Popper critica la tradicional hostilidad que ha tenido el racionalismo y el tradicionalismo hacia la racionalidad de la tradición.

Tanto el racionalismo como el tradicionalismo son visiones erróneas para Popper – la de los tradicionalistas porque la tradición sí puede ser estudiada bajo una perspectiva racional y los racionalistas porque, paradójicamente, su análisis se da en un marco tradicional – la tradición del racionalismo crítico.

²⁵ Para Habermas tampoco es posible separar a la tradición de la racionalidad. Si bien es cierto Habermas es uno de los principales críticos del resurgimiento de la tradición, es notable encontrar varias afinidades entre este concepto y el mundo de la vida habermasiano (convicciones de fondo aporéticas, condiciones de validez y racionalidad, trabajo de acumulación de las generaciones pasadas, el entendimiento alcanzado al interior por la comunicación, etc.) según Habermas la tradición debe de poseer cuatro características para que pueda ser vinculada con un modo de vida racional: 1- Poner a disposición los conceptos formales de mundo objetivo a todos sus miembros para que estos puedan tener acceso a todas las pretensiones de validez diferenciadas; 2- Permitir una relación reflexiva consigo misma, es decir, tener una apertura a revisar y poner en cuestión todas sus interpretaciones; 3- Conectar sus interpretaciones con formas especializadas de argumentación para que sus procesos de aprendizaje se puedan institucionalizar (ciencia, arte, literatura, etc.) y; 4- Que la acción orientada al éxito se renueve comunicativamente frecuentemente para que quede libre de imperativos supeditados a un solo entendimiento. (Cf. Habermas:1987)

La tradición en el mundo social da una seguridad ontológica al sujeto: le otorga la certeza de que hay cosas y hechos sobre los que no debemos dudar (por ejemplo de Dios) que son exactamente como pensamos que son, que deben ser así y que no pueden ser de otra manera. Es decir, la función de la tradición consiste en darle un grado considerable de orden al mundo social en tanto que la tradición amalgama un conjunto de regularidades necesarias para la posibilidad de una vida social más o menos estable. La tradición es útil para describir uniformidades de las actitudes y las acciones, arrojan luz en los valores, gustos, esperanzas y temores de una comunidad cultural dada.

De hecho este es un punto en el que convergen la tradición del mundo lego y la tradición científica, ambas tratan de poner orden en el caos en el que se vive para hacerlo racionalmente predecible.

La tradición al crear cierto orden va construyendo una estructura social en la que se puede actuar, estructura que al ser medianamente regular, se puede criticar y modificar.

Por supuesto que el exceso de tradicionalismo puede generar un grado considerable de intolerancia puesto que la imperiosa necesidad de aferrarse a lo establecido y el temor al cambio pueden devenir en un dogmatismo reaccionario que atente en contra de formas diferentes de hacer las cosas según la tradición.

Para Popper toda teoría está empíricamente subdeterminada, lo que indica la importancia de una tradición como fundamento de toda teoría científica.

La anterior aseveración podría poner en riesgo la racionalidad de cualquier teoría científica en tanto ya no es la segura aprehensión de la realidad la que constituye a la teoría sino la teoría la que nos permite explicar la realidad, por lo que Popper desarrolla la idea de la existencia de dos tipos de tradiciones diferentes.

Las tradiciones cotidianas que ya revisamos y que funcionan como fuentes de conocimiento y como orden de regularidades en la vida social, actuando para tal efecto con el mínimo de previsión. Su transmisión se basa primordialmente en la

lectura y en la enseñanza cotidiana.

La tradición de segundo orden es la tradición del racionalismo crítico, característica de la ciencia. Se realiza mediante la crítica racional intersubjetiva entre los científicos que buscan refutar teorías ajenas y corroborar las propias. La tradición científica desde sus orígenes es crítica ya que surge cuando los primeros filósofos griegos empezaron a desconfiar de las respuestas brindadas por los mitos y trataron de dar respuestas más convincentes a los hechos que explicaban los mitos.

Así los griegos inventaron una nueva tradición, la tradición científica caracterizada por una actitud crítica ante posturas explicativas precedentes (mitos o anteriores explicaciones científicas poco sustentables)

Esta actitud crítica y racionalista es la que eleva a la tradición científica a ser una **metatradición** o tradición de segundo orden capaz de discutir y evaluar cual de las tradiciones culturales tiene las explicaciones más satisfactorias del mundo. Precisamente gracias a esta crítica incesante la tradición científica es más racional que las culturales. La crítica genera cambios constantes al interior de la ciencia haciendo que esta genere explicaciones cada vez mejores y que, por ende, el conocimiento progrese.

Si no fuera por la crítica, el científico no se vería impelido a buscar nuevas teorías que resistan las pruebas discursivas de la crítica.

En consonancia con Kuhn, Popper sostiene que la ciencia progresa gracias a que se sigue los lineamientos de alguna tradición de investigación (la del racionalismo crítico)

De esta manera, transpolando la crítica racional a un segundo orden Popper intenta frenar cualquier intento relativista, puesto que la crítica trasciende tiempo y lugar para instalarse en una "metatradición". El racionalismo crítico es la mejor opción de "metatradición" porque pone especial interés en la capacidad de cada tradición para argumentar y explicar problemas definidos en contra de otras tradiciones.

"...es la tradición que contrarresta la ambivalencia vinculada con la función argumentativa del lenguaje, la tradición que actúa contra ese mal del lenguaje que es la

seudo argumentación y la propaganda. Se trata de la tradición y la disciplina de la expresión clara y el pensamiento claro; es la tradición crítica, la tradición de la razón." (Popper: 1967, p.173)

La tradición del racionalismo crítico como metatradición pretende alcanzar un rango de objetividad e imparcialidad para determinar cuál de las tradiciones culturales y científicas en competencia es la mejor por la calidad de sus explicaciones. La metatradición pondera méritos e inconvenientes de todas las tradiciones en aras de mejoras sociales y del constante progreso.

La importancia de la tradición en la ciencia radica en que gracias a ella se puede hacer ciencia en tanto dirige y le da sentido a nuestras observaciones.

Este giro pos-positivista es fundamental para redimensionar a la tradición: la tradición no es obstáculo para la observación científica, al contrario, la posibilita.

"...un joven científico que espere realizar descubrimientos estará mal aconsejado por su maestro, si éste le dice 'Vaya y observe'. En cambio, estará bien aconsejado si el maestro le dice: 'Trate de aprender lo que se está diciendo actualmente en la ciencia. Vea dónde surgen dificultades e interétese por los desacuerdos. Estas son las cuestiones que usted debe abordar'. Dicho de otra manera, debéis estudiar los problemas del día. Si lo hacéis, eso significará que recogéis y continuáis una línea de investigación que tiene tras de sí todo el fundamento del anterior desarrollo de la ciencia; que estáis dentro de la tradición de la ciencia." (Popper: 1967, p.166)

Como describe el Dr. Ambrosio Velasco (Velasco:2000 y 1997) esta creencia en la metatradición es el principal punto de crítica a la concepción popperiana de la tradición. Como ya había dicho Kuhn, el concepto de tradición incluye tanto a los conceptos, las teorías que comparte una comunidad determinada como también los propios criterios de evaluación. De esta manera Kuhn negaría la existencia de métodos universales de evaluación racional que tuvieran la última palabra en los debates intertradicionales y que marcaran la pauta del progreso científico (como sería el caso de la metatradición de Popper que pertenece a una tradición que se supone universal: el racionalismo crítico)

II.2.2.3 La tradición en Larry Laudan

Laudan es un joven colega de Kuhn el cual le objeta la propuesta de la "ciencia normal" porque es sumamente complicado encontrar en un momento dado de la historia, una ciencia que cubra toda forma de pensar y de analizar a la realidad.

Para Laudan lo más frecuente es que todas las disciplinas científicas tengan varios enfoques de investigación, es decir, varias tradiciones copresentes que compiten persistentemente y que pueden mostrar la superioridad de su tradición y mostrar las debilidades de las rivales.

Las preguntas a las que intenta dar respuesta Laudan a través del uso del concepto de "tradición" son las de ¿la ciencia progresa? ¿Cómo lo hace? Ante el reto relativista ¿la ciencia es el mejor sistema de investigación posible? ¿Tal sistema está racionalmente fundamentado?

"If, however, science is predominately irrational, then there is no reason to take its knowledge claims any more (or less) seriously than we take those of the seer, the religious prophet, the guru, or the local fortuneteller." (Laudan: 1977, p.2)²⁶

La corriente pragmatista a la que pertenece Laudan se manifiesta cuando éste asevera que la racionalidad y el progreso de una teoría están vinculados con la efectividad en resolver problemas.

En ese sentido, Laudan duda que sea posible explicar el progreso de una ciencia en términos del aumento gradual de la racionalidad de una teoría. Su propuesta consiste en cambiar la jerarquía de la relación entre racionalidad y progreso – el progreso no se entiende como extensión creciente en el grado de racionalidad sino que, mas bien la racionalidad consiste en hacer una teoría mas progresiva en la medida en que esta pueda resolver y plantear más problemas que sus rivales²⁷.

²⁶ "Si, en cambio, la ciencia es predominantemente irracional, entonces no hay razón para tomar sus exigencias de conocimiento con mayor (o menor) seriedad con la que tomamos aquel conocimiento del vidente, del profeta religioso, del gurú o del adivino local." (La traducción es mía)

²⁷ Uno de los aspectos más interesantes en el desarrollo de las tradiciones de Larry Laudan es su propuesta referente a los criterios que son funcionales para la evaluación de las tradiciones de investigación.

Las tradiciones de investigación se pueden evaluar por:

"...the central cognitive test of any theory involves assessing its adequacy as a solution of certain empirical and conceptual problems." (Laudan: 1977, p.70)²⁸(Cursiva en el original)

Al analizar las teorías Laudan presenta dos aspectos claves para entenderlas:

- 1.- La evaluación de las teorías es un problema de comparación. Sólo mediante la comparación de una teoría con sus competidoras tenemos la pauta para señalar sus éxitos y fracasos en la solución de problemas empíricos y conceptuales²⁹.
- 2.- La necesaria distinción entre teoría y tradición de investigación.

Las tradiciones de investigación son mucho más generales que las teorías ya que las tradiciones no atienden a problemas concretos, su función consiste en dar lineamientos normativos en el proceso de investigación³⁰.

Laudan apunta a que una tradición de investigación se forma cuando miembros de una comunidad científica comparten presupuestos ontológicos y epistemológicos y su existencia es duradera, incluso puede evolucionar paulatinamente gracias a la competencia con otras tradiciones de investigación.

Obviamente los elementos ontológicos y epistemológicos están íntimamente ligados dentro de una tradición de investigación puesto que, generalmente la

a)La capacidad que tiene para resolver problemas.- este constituye el aspecto sincrónico de la evaluación al realizarla a la efectividad resolutoria que presenta en un momento determinado en la historia de la tradición. Esta evaluación se realiza en lo que Laudan denomina "contexto de aceptación".

b)La potencialidad de plantearse nuevos problemas.- este es el aspecto diacrónico y heurístico puesto que se refiere a la posibilidad de plantearse problemas a futuro. Su evaluación se da en el llamado "contexto de búsqueda". El segundo aspecto es sumamente interesante y se retomará cuando abordemos la competencia entre tradiciones.

²⁸...la prueba cognitiva central de cualquier teoría involucra el evaluar su adecuación como una solución de ciertos problemas empíricos y conceptuales." (La traducción es mía)

²⁹ Este punto separa al inglés de otros filósofos de la ciencia que consideran que la evaluación de una teoría se daba en un vacío de competencia (como sugieren Kuhn y Feyerabend)

Laudan afirma que esto no es posible, siempre al evaluar alguna teoría nos preguntamos ¿es ésta teoría mejor que la otra? "...esta línea de argumentación sugiere que la racionalidad consiste en aceptar la mejor tradición de investigación posible" (Laudan:1977,p.124)

forma en que se supone se puede conocer el objeto de estudio depende en gran medida de la forma en que se ve o se asume como es el objeto de estudio.

Laudan presenta tres características esenciales de las tradiciones de investigación. La primera es que toda tradición tiene un número específico de teorías que parcialmente la constituyen.

La segunda característica es que cada tradición de investigación exhibe compromisos metodológicos y metafísicos que los distinguen entre sí y les da un cariz particular.

La propia tradición de investigación especifica los modos en que se debe de proceder en cualquier pesquisa con lo cual el investigador se ubica en un terreno normativo desde el que abre o inicia su investigación.

"...a research tradition is a set of general assumptions about the entities and processes in a domain of study, and about the appropriate methods to be used for investigating the problems and constructing the theories in that domain." (Laudan: 1977, p.81) (Cursiva en el original)³¹

Por último, cada tradición de investigación presenta una temporalidad más prolongada que las teorías. Casi todos los autores que se refieren a la tradición coinciden en señalar que los cambios en ésta son muy esporádicos: hay una mayor tendencia a la conservación de lo dado que a su transformación.

Laudan diferencia los cambios que puede haber en una tradición y los que hay en teorías específicas para lograr un cariz más elaborado de las transformaciones en la tradición.

De esta manera Laudan concibe que la duración de las tradiciones de investigación es secular mientras que en las teorías específicas la duración es generalmente muy breve. Esta diferencia en la duración de una tradición y de una teoría específica radica en el hecho de su propia formación.

³⁰ V.gr. Cuando nos referimos a teoría se puede hablar de la teoría de Maxwell del electromagnetismo y en el sentido de la tradición (aún cuando se utilice el vocablo de teoría) trataría de la teoría atómica o teoría de la evolución.

³¹ "...una tradición de investigación es un conjunto de presuposiciones generales acerca de las entidades y los procesos en un campo de estudio, y acerca de los métodos apropiados para ser usados para la investigación de problemas y la construcción de teorías en dicho campo." (La traducción es mía)

La formación de una tradición de investigación es mucho más compleja ya que abarca teorías en proceso de revisión y reconstrucción, presupuestos metafísicos, metodológicos y epistemológicos de construcción y de validación de teorías.

A riesgo de ser obvio, si las teorías específicas son parte integral de una tradición de investigación, entonces la teoría presenta una estructura mucho más sencilla, consistente en problemas de tipo explicativo y predictivo³².

Se puede decir que la teoría y la tradición juegan un papel diferente dentro del proceso científico, mientras que la teoría aporta la evidencia empírica y la consistencia de la tradición mediante sus logros predictivos, la tradición no es explicativa, ni predictiva, ni directamente verificable, más bien, por su generalidad, da elementos normativos de cómo llevar a cabo la investigación mediante tres funciones específicas:

- A) Establece una ontología y una epistemología general para enfrentar los problemas de un campo de estudio.
- B) Gracias a que las tradiciones proponen ciertos tipos de entidades y de métodos, las tradiciones juegan un rol heurístico en la construcción de teorías.
- C) Tienen una función justificativa, es decir, racionalizan y justifican aspectos procedimentales de la teoría, lo que libra de ciertas barreras a la investigación como para tener que justificar todos los presupuestos con los que trabaja. En otras palabras, la tradición libera a los científicos de justificar todos los presupuestos con los que trabajan y así les da tiempo de enfrentar problemas específicos de su interés.

En suma, la tradición de investigación es un conjunto de lineamientos para el trabajo de teorías específicas. Por otro lado, el papel de las teorías específicas

³² El ejemplo que pone Laudan para ilustrar la manera en que una tradición de investigación contiene varias teorías específicas relata como la tradición de investigación de la mecánica en el siglo XVII en la óptica incluía varias teorías de Descartes, Hooke, Rohauld, Hoobes, Regis y Huygens.

dentro de la tradición de investigación se remite a explicar los problemas empíricos de manera satisfactoria.

La ventaja que tiene la concepción de tradición en Laudan es que logra superar el reto relativista al imputarle a toda tradición la capacidad de contar con conceptos y criterios que facilitan el debate con tradiciones rivales y al interior de la propia tradición.

Precisamente la existencia de varias teorías dentro de una misma tradición de investigación explica la competencia que hay dentro de la tradición, ya que las teorías contenidas en ella no tienen porque estar de acuerdo en todas sus afirmaciones.

Este debate es muy benéfico para la tradición ya que gracias a la competencia las teorías buscan la manera de presentar los mejores argumentos que sustenten los principios básicos de la tradición o bien, cambiar tales principios por unos mejores.

Laudan asevera que sólo mediante el debate entre tradiciones rivales se puede asegurar el desarrollo racional de la tradición.

Es decir, Laudan es de la idea de que no hay razones suficientes para argumentar que las creencias centrales de una tradición no cambian (como lo dirían Kuhn y Lakatos) por el contrario, hay momentos en que los científicos consideran que dos o tres modificaciones en el corazón de la tradición son suficientes / necesarios para resolver algunas anomalías o problemas conceptuales detectados sin que por esto se modifique tanto la tradición para hablar de una nueva.

La tradición cambia en diversas etapas, pero para ser la misma requiere de continuidad con ciertas creencias nodales (creencias que también se ven paulatinamente modificadas a través del tiempo)

II.2.3 La tradición en la teoría sociológica

"La teoría de la tradición debe ser una teoría sociológica porque es obvio que la tradición constituye un fenómeno social" Sir Karl Popper

Dentro de la teoría sociológica también ha existido un giro encaminado a revalorar la importancia de la tradición. En un primer momento, que bien puede ser representado por Weber, la tradición se antepone a la modernidad y a la racionalidad.

Cabe recordar que la antítesis de la **acción social racional** con arreglo a fines (la más importante para Weber) es precisamente la **acción tradicional** considerada como una acción determinada por una costumbre arraigada, como una imitación puramente reactiva a la que, de acuerdo a Weber, difícilmente puede imputársele sentido.

"La acción estrictamente tradicional...está por completo en la frontera en la frontera, y más allá, muchas veces de lo que puede llamarse en pleno una acción con sentido. Pues a menudo no es más que una oscura reacción a estímulos habituales, que se desliza en la dirección de una actitud arraigada. La masa de todas las acciones cotidianas, habituales, se acerca a este tipo." (Weber: 1997, p.20)

Más adelante dice Weber:

"Actúa racionalmente con arreglo a fines quien se oriente su acción por el fin, medios y consecuencias aplicadas en ella y para lo cual *sopese* racionalmente los medios y los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí; en todo caso, pues, quien no actúe ni afectivamente (emotivamente en particular) ni con **arreglo a la tradición.**" (Weber: 1997, p.21, las negritas son mías)

A pesar de llamar a una acción que se apega a la tradición como "una oscura reacción a estímulos habituales" Weber acepta que la mayoría de las acciones de la vida cotidiana se encuentran en este nivel.

Anteponiendo la racionalidad a la tradición, Weber considera a esta última como una categoría cerrada perteneciente a órdenes de dominación legítimas como la gerontocracia y el patriarcalismo en donde la validez de dicho orden se da en méritos de lo que siempre existió, de poderes de mando heredados y resistentes

al cambio.

"[En] El tipo duro de dominación tradicional es imposible la 'creación' deliberada, por declaración, de nuevos principios jurídicos o administrativos. Nuevas creaciones efectivas sólo pueden ser legitimadas por considerarse válidas de antaño y ser reconocidas por la 'sabiduría' tradicional" (Weber: 1997, p.181)

La tradición no sólo es irracional por resistirse al cambio, para Weber también lo es porque hay una ausencia de "competencia" según leyes objetivas que permitan a los miembros ser parte del grupo dirigente; como sus miembros actúan por convención y por repetición, su obediencia carece de reflexión crítica: siguen los mandatos por fidelidad y obedecen "por la ciega habituación a un comportamiento inveterado".

No obstante este trato desconsiderado que Weber le hace a la tradición no hay que dejar de reconocer los aportes que el pensador alemán realiza en torno a la cuestión de la racionalidad.

En la obra de Weber se puede encontrar la manera en que éste es partícipe de la idea de que no hay una sola racionalidad o una sola ideología o solo un conjunto de valores morales; por el contrario Weber propone que el sociólogo debe de partir de que hay muchas formas de racionalizar el mundo.

"...las "cosmovisiones" jamás pueden ser un producto de un avance en el saber empírico... por lo tanto, los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas sólo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros." (Weber: 1993, p.46)

Entre estas diferentes racionalidades o cosmovisiones, Weber no duda en privilegiar a la verdad científica sobre las demás, ya que la verdad científica tiene la intención, si pretende haber alcanzado su fin, de ser reconocida por cualquier persona independientemente de que se comparta la cultura (la verdad científica elaborada en Italia debe ser reconocida "hasta por un chino" como diría Weber).

Además de esta tendencia a la universalidad de las verdades científicas, éstas se caracterizan por su objetividad.

Es muy importante para nuestros fines expositivos resaltar la manera en que Weber desarrolla y comprende la objetividad de la ciencia y como ésta idea

weberiana de la objetividad es un antecedente inmediato de los desarrollos posteriores que se hicieron al respecto en el ámbito de la filosofía de la ciencia y de la filosofía hermenéutica en torno a la relación que hay entre la tradición y el conocimiento científico, renglón que ya hemos desarrollado en las primeras dos partes del presente capítulo.

Para Weber el investigador no logra la objetividad científica separándose de sus valores. Craso error haría nuestro investigador al seguir los consejos positivistas.

"...sin las ideas de valor del investigador no existiría ningún principio de selección del material ni conocimiento previsto de sentido de lo real en cuanto a lo individual." (Weber: 1993, p.71)

Cincuenta años antes que Gadamer, Weber reconoció que los valores no son un impedimento del conocimiento, por el contrario, es el interés cognoscitivo que descansa en los valores del científico lo que le permitirá empezar cualquier proceso de investigación.

"El carácter 'económico-social' de un fenómeno no es algo que éste posea objetivamente. Antes bien, está condicionado por la orientación de nuestro interés cognoscitivo, tal como resulta de la significación cultural específica que en cada caso atribuimos al proceso correspondiente." (Weber: 1993, p.53)

Al marcar que la investigación se inicia sólo cuando el científico se percató de lo que le es significativo, se derriba la idea de que el punto de vista es un obstáculo para el conocimiento, resta añadir que la objetividad se completa cuando el científico aclara en su discurso en qué momento habla el investigador y en qué momento el ser humano pasional.

Así pues, Weber sugiere que la objetividad científica se logra reconociendo la importancia de los valores en el proceso científico en tanto son estos los que orientan heurísticamente a la investigación y marcando claramente en el discurso científico qué argumentos van dirigidos al intelecto y cuáles al sentimiento.

Ahora bien, el propio Weber reconoce que las ideas de valor que guían a la investigación cambian con la cultura y con la época en la que vive el científico. Es

más, la misma idea de la validez de la verdad científica es una idea histórica que no se localiza en todas las culturas.

"Nada tenemos que ofrecer con los medios de nuestra ciencia, a quien no juzgue valiosa esta verdad; y la fe en el valor de la verdad científica es un producto de determinadas culturas, no algo dado por naturaleza. En vano buscará alguna otra verdad que sustituya a la ciencia en aquello que solo ella puede cumplir: conceptos y juicios que no son la realidad empírica, ni la copian, pero que permiten *ordenarla conceptualmente* de manera válida." (Weber: 1993, p.99 cursivas en el original)

Si Weber reconoce la historicidad y la localidad de las ideas de valor que orientan a la investigación sin situarlas en la tradición es por la manera, revisada primeramente, en que Weber opone ciencia y tradición en la medida en que ésta última tiene un carácter no tanto irracional como irreflexiva porque, a los ojos de Weber dentro de ella los sujetos no pueden actuar reflexivamente, se guían por costumbres, por hábitos y de ese modo se resisten al cambio y a la innovación aunque este cambio beneficie a los miembros de la tradición.

Weber es un hito en el avance del reconocimiento del peso que tienen los valores y las cosmovisiones en el proceso científico, serán sociólogos posteriores al alemán los que reconsiderarán más ampliamente a la tradición como el contexto de donde el actor extrae su criterio de racionalidad y sus pautas de acción.

Esta corriente afín a la sociología interpretativa afirma que la ciencia no puede pretender imponer su racionalidad al mundo lego, más bien precisa de averiguar lo que es racional en ese mundo para después estudiarlo.

A diferencia de Weber, ya no se considera que hay un solo tipo de acciones racionales (que además se anteponen a la tradición) hay tantas racionalidades como formas de vida existen.

"...un curso de acción perfectamente racional desde el punto de vista del actor puede no parecerlo para el asociado o para el observador, y viceversa. Los intentos de hacer llover ejecutando la danza de la lluvia o creando nubes de yoduro de plata son, desde los respectivos puntos de vista de los indios hopi o del meteorólogo moderno, pero un meteorólogo de hace veinte años habría juzgado como no racionales a uno y otro." (Schutz:1995,p.56)

Desde luego que reconocer el valor de cada tradición (concepto afín a las formas de vida en Winch o al mundo de la vida cotidiana en Schutz) toca de cerca el problema del relativismo, encrucijada que algunos sociólogos abordaron para darle una salida aceptable como fue el caso de Peter Winch que abordaremos más adelante.

El punto a resaltar es que el mundo cotidiano ya no aparece como una idea oscura e irracional, al contrario, si existe una racionalidad esta se da necesariamente en una tradición y reconocer esto es, ipso facto, rescatar la reflexividad del sujeto que, en términos de Garfinkel, no es "un idiota que juzga".

La tradición ya es considerada como un concepto activo e histórico e interpretativo que dota de un carácter vinculante a la comunidad por medio de un contenido moral y conceptual que le brinda identidad a los sujetos

"La 'integridad' de la tradición se deriva no del mero hecho de la persistencia a lo largo del tiempo, sino del 'trabajo' continuado de interpretación que se lleva acabo para identificar los vínculos que unen el presente [con el pasado]" (Giddens: 1997, p.84-5)

Dentro y gracias a la tradición el sujeto tiene una gama de conceptos que forman el corpus de su reflexión y que no es evaluada sino estudiada por la ciencia.

De hecho tanto para Schutz como para Garfinkel, la ciencia no es una metatradición (por utilizar el término de Popper) que brinda un criterio neutral y objetivo de lo que es la realidad "en si" ni es la encarnación de la racionalidad pura que debe aspirar a guiar la acción del individuo. Por el contrario, la teoría sociológica y cualquier ciencia también se enmarcan dentro de una tradición sin que por ello la ciencia devenga en una práctica irracional.

"Y la misma actividad científica se produce, claro está, dentro de la tradición de un conocimiento de origen social, se basa en la cooperación con otros especialistas, exige mutua conformación y crítica, y solo puede ser comunicada mediante la interacción social" (Schutz:1995,p.62; las negritas son mías)

Precisamente la tradición no sólo ha sido recuperada por la sociología para analizar el mundo de la vida cotidiana, por el contrario, también ha sido revalorada para estudiar el mundo científico,

La importancia de la tradición en la ciencia radica en que gracias a ella es que se puede hacer ciencia en tanto constituye un corpus teórico que dirige y le da sentido a nuestras observaciones. La manera en que la sociología ha reflexionado a cerca de su propia disciplina también se ha visto influida por la recuperación de la tradición en su aspecto de tradición de investigación.

En el estudio de las tradiciones de investigación, sociólogos como Jeffrey Alexander, George Ritzer y Paul Colomy por mencionar algunos, estudiaron la manera en que se conforman las tradiciones, la relación que existe entre ellas y las repercusiones que la creación y disputa entre tradiciones ha tenido en la investigación sociológica.

Con la recuperación de la tradición de investigación, la sociología se aparta de la aspiración que tenía en sus orígenes (ser una ciencia acumulativa) en la que sus practicantes tenían la ferviente creencia de que el desarrollo y la expansión continua de conocimiento verificado acerca de la realidad social iba a desembocar en una etapa en donde los sociólogos posteriores solamente iban a ser uso de conceptos y métodos comprobados para llevar a cabo investigaciones empíricas de manera exitosa y progresista.

Ya en nuestros días, la idea de tener una sociología progresiva y en constante acumulación de conocimiento se ha convertido en un simple espejismo: el escepticismo tomó el lugar de la fe, el pesimismo y la desilusión de la empresa original de la sociología empezaron a ser palabras constantes en el discurso de sociólogos contemporáneos.

Ante esta visión ciertamente pesimista del quehacer sociológico fueron las aportaciones de la corriente sociológica pospositivista las que reconsideraron la noción de verdad y de epistemología dentro de tal disciplina científica.

Es en este marco de escepticismo ante el proyecto del positivismo en donde debe contextualizarse el resurgimiento de la tradición, principalmente en la corriente hermenéutica de las ciencias sociales.

"If positivism does not fully explain how knowledge grows in the sciences of nature, then

how can it account for the growth of knowledge in sciences that hardly approximate their rigor, precision, and impersonal controls? If positivism does not adequately explain the cumulation of knowledge in the natural sciences, how can its precepts continue to be dutifully accepted as dictums for social science practice?" (Alexander y Colomy: 1992, p.31)³³

Algunas corrientes hermenéuticas han acercado mucho sus posturas al relativismo, considerando que toda interpretación es válida y a ensalzar la subjetividad como única conclusión lógica de poder apartarse del positivismo. En ese sentido abandona cualquier pretensión de principios generales para la investigación sociológica que puedan aplicarse a un rango amplio de hechos sociales.

Como ya se ha comentado, es paradójico que haya sido dentro de la corriente pospositivista en donde se haya recuperado de manera más trascendental la idea de tradición, resulta paradójico si recordamos las pretensiones positivistas de objetividad y de verdad que caracterizaron a la sociología durante poco más de la primera mitad del siglo XX.

Precisamente fueron los estudios sobre la historia y la filosofía de la ciencia natural las que más dudas arrojaron sobre la concepción positivista de un programa metodológico que aumentaba paulatinamente la racionalidad de las investigaciones dando como resultado una ciencia social en incesante desarrollo.

Posiblemente una de las características más importantes de la visión pospositivista de la tradición sea la renuncia a que todos los aspectos teóricos descansan en la evidencia empírica de los hechos.

Retomando las propuestas de los filósofos de la ciencia, la sociología contemporánea rehabilita la importancia de los aspectos teóricos llegando incluso a afirmar que los compromisos científicos de la tradición descansan más en

³³ "Si el positivismo no puede explicar completamente cómo crece el conocimiento en las ciencias de la naturaleza ¿entonces cómo puede explicar el crecimiento del conocimiento en ciencias que difícilmente se aproximan al rigor, a la precisión y a los controles impersonales? Si el positivismo no puede explicar adecuadamente la acumulación del conocimiento en las ciencias naturales ¿cómo pueden sus preceptos continuar siendo aceptados obedientemente como máximas para la práctica de la ciencia social?" (La traducción es mía)

aspectos teóricos que en la evidencia empírica. O bien, que los cambios de fondo de las creencias científicas sólo son posibles cuando la evidencia empírica va acompañada de alternativas teóricas convincentes.

En pocas palabras, dentro de las reconsideraciones de la visión pospositivista en la producción científica destacan los siguientes puntos:

- A) La subdeterminación teórica de los datos empíricos que rechaza la clásica unión positivista de sujeto-objeto como criterio de verdad. Todo dato empírico es resultado de la manera en que la teoría piensa a la realidad.
- B) La comunidad científica no está unida por el acuerdo en la evidencia empírica, más bien lo está por un compromiso común que abandonan sólo cuando tienen enfrente una alternativa teórica convincente.

La tradición para la sociología se coloca en un criterio de verdad que rechaza la simple relación entre hecho y teoría para ubicarse en una unidad crítica de análisis para evaluar el conocimiento social desde un patrón metodológico y conceptual que permita desarrollar investigaciones teóricas y empíricas más viables que otras tradiciones.

Esta revaloración de la tradición desde diversas perspectivas también se ha visto reflejada en la proliferación de varias tradiciones de investigación sociológicas³⁴ que se erigieron como alternativas a las tradiciones omniexplicativas que intentaban dar cuenta de todos los hechos sociales desde un sólo enfoque teórico.

De esta manera el carácter multiparadigmático de la sociología se refleja en la competencia tan variada entre diversas tradiciones tales como el interaccionismo simbólico (Blumer) la etnometodología (Garfinkel) la fenomenología (Schutz) la

³⁴ Fundamentalmente la historia de la Sociología reconoce dos grandes tradiciones de evaluar la producción de conocimiento: una visión "ortodoxa" naturalista conocida como positivismo y otra más "suave" de fuerte arraigo literario y humanístico como lo es la hermenéutica. Es el debate entre estas dos tradiciones la que ha permeado la historia de la Sociología y de sus disputas epistemológicas. Otra tradición que ha influido a la sociología ha sido el marxismo sobretudo en la década de los setenta sin que deje de tener importancia en la actualidad (Para ver más acerca de este debate entre las primeras dos tradiciones citadas Cf. Guitián:2001)

hermenéutica (Winch) la teoría crítica (Habermas) la teoría de la estructuración (Giddens) la teoría de la práctica (Bourdieu) etc.

Por las características del objeto de estudio de la sociología (es difícil de verificar empíricamente) y de la naturaleza de la ciencia social (hay una gran relación entre descripción y valoración) es muy difícil que las tradiciones puedan alcanzar un consenso general al respecto de la organización deseable de la vida social, de la forma en que debería de estudiarse la acción y hasta de cuál debería de ser el objeto de la sociología.

Así, como diría Shils (1970) la Sociología estará inevitablemente dividida en tradiciones ante la dificultad (por las razones cognoscitivas y valorativas enunciadas anteriormente) de unificar los diversos puntos de vista concretos al respecto de la mejor vida social y de cómo llegar a ella.

Esta competencia en el quehacer sociológico entre diversas tradiciones ha sido vista de buena manera por sociólogos como Giddens (1997) quien considera a la competencia como la vía más adecuada para alejar la reflexión sociológica del dogmatismo de un paradigma único e inmutable que da luz sobre todos los aspectos sociales.

Es más, Jeffrey Alexander y Paul Colomy (1992) aducen a tal debate y al conflicto, el motor principal del progreso sociológico.

Tomando en cuenta estas consideraciones pospositivistas, se evidencia la importancia de la tradición en el quehacer científico incluido el sociológico. Por ejemplo, definiciones contemporáneas de la sociología hacen referencia expresa a la importancia de la tradición.

"We would define sociology, indeed, as a multilevel rational discourse about society and its constituent units, with the patterns and directions of that discourse being conditioned by the discipline's leading traditions" (Alexander y Colomy: 1992, p.,35)³⁵

³⁵ "Nosotros definiríamos sociología, de hecho, como un discurso racional de multiniveles acerca de la sociedad y de sus unidades constituyentes, con los modelos y las direcciones de ese discurso condicionado por las tradiciones que van a la cabeza de esa disciplina" (La traducción es mía)

Al negar los datos empíricos como los criterios últimos de evaluación de una tradición, se le da un mayor peso a otro tipo de componentes, principalmente a conceptos, métodos o presuposiciones generales con los que trabaja la ciencia.

Ahora bien, como se dejó ver en la introducción de la tesis, el uso del concepto de tradición puede tener diferentes significados. De tal manera que, para delimitar el concepto de tradición, se le puede ubicar en tres niveles diferentes³⁶:

- 1- Tradición como un concepto ligado a factores lingüísticos y culturales.
- 2- Similar al primero, hay ciertos factores culturales y lingüísticos comunes pero en estos casos las fronteras nacionales son trascendidas. En ese entendido se puede hablar de "tradición anglosajona", "tradición continental europea" o "tradición latinoamericana". (tanto del primero como del segundo podemos referirnos a este tipo de tradición como tradición cultural)
- 3- Tradición como un concepto que denota ciertas orientaciones epistemológicas y ontológicas que conjunta a una serie de científicos alrededor de una teoría y de una forma de hacer prácticas científicas. Se comparte un discurso y ciertas presuposiciones generales en la ciencia por considerar que dicha tradición es la que más éxitos investigativos puede tener.

Desde luego que el concepto de tradición no deja de ser un concepto espinoso por las muchas acepciones que de él se puede tener. Se han marcado sólo tres (no se descartan otras posibles definiciones) y cada una de ellas puede resultar problemática.

Por ejemplo, en el tercer caso (tradición como un conjunto de orientaciones epistemológicas y ontológicas compartidas por una comunidad científica) podría sugerirse que sería más conveniente suplir el concepto de tradición por el de paradigma. Ciertamente las líneas que dividen entre sí a los conceptos de tradición de investigación, escuela, corriente de pensamiento y paradigma pueden ser muy sutiles aunque no por esto es adecuado manejarlos indistintamente.

³⁶ (Cf. Zabłudovski:1994)

No es un objetivo de la presente tesis señalar las claras distinciones entre los conceptos anteriores; en este caso, si se utiliza el concepto de tradición de investigación sobre las demás es:

- a) porque es el concepto que utiliza el autor sobre el que se elabora la tesis (MacIntyre no utiliza el concepto de paradigma o el de corriente y sí el de tradición)
- b) al utilizar el concepto de tradición se pone un énfasis especial en el papel que juegan las experiencias del pasado y la importancia de conocerlas y de valorarlas en el presente.

En este momento es fundamental hacerle una nota al lector. MacIntyre abordará tres tipos diferentes de tradición a lo largo de su obra, a saber, tradición de investigación, tradición moral y tradición cultural.

Como estamos tratando de aclarar, las tres no pueden ser tomadas como una sola, cada una tendrá características propias, diferentes modos de surgir, de cambiar, de desarrollarse, etc.

Si bien MacIntyre no aborda las diferencias posibles entre los diferentes tipos de tradición que aborda, no es por un pecado de ingenuidad, de hecho, si revisamos con detenimiento el concepto que MacIntyre dará de tradición (Cap. III.1) éste pretende alcanzar un nivel de abstracción que pueda ser aplicable a las tres.

La definición que hace MacIntyre sobre la tradición le permitirá cumplir con un objetivo muy velado que se percibe en el trabajo del escocés: mostrar como las tradiciones de investigación pueden aprender de las tradiciones culturales y como tanto en las tradiciones culturales como en la tradiciones de investigación es pertinente la inserción de valores (o de virtudes si nos apegamos a la tradición aristotélica a la que se adhiere MacIntyre) para una práctica ética de la ciencia y una vida ética en la vida cotidiana.

Desde luego que no haber abordado claramente las diferencias entre los tres tipos de tradición es una crítica muy válida que se puede adelantar desde este momento.

Ahora bien, para que se pueda seguir la obra de MacIntyre hay que partir del

hecho de que nuestro autor trata de mostrar como los tres tipos de tradición se relacionan e influyen mutuamente.

Con esta idea en mente desarrollaremos a continuación la manera en que MacIntyre entra en contacto con el concepto de tradición y como es que adopta la idea de que no sólo la tradición cultural aprende de la tradición de investigación sino que este aprendizaje también puede fluir a la inversa.

Este momento relevante en el pensamiento de MacIntyre, y que será decisivo en el resto de su trabajo, fue alcanzado mediante el debate intelectual que sostuvo con su homólogo Peter Winch cuando discuten sobre el problema de la racionalidad y la manera en que debería de estudiarse a una cultura con una racionalidad diferente a la nuestra.

Acto seguido se abordará la manera en que MacIntyre propone que la tradición moral se relacione con las tradiciones de investigación y con las tradiciones culturales

II.3 El debate formativo de MacIntyre: la polémica con Peter Winch

“Si uno ha reconocido la posibilidad de estar equivocado en su creencia inicial de que ha comprendido lo que se le ha dicho, o de que ha demostrado que esa creencia es inteligible, entonces puede igualmente, después de la discusión, reconocer que pudiera haber sobrestimado o subestimado las dificultades que han surgido en el transcurso de la misma. Pero esto NO significa que las posturas de uno están sujetas al examen de algún criterio último... Significa solamente que nuevas dificultades, y acaso nuevas maneras de encontrarse con las dificultades, están acechando siempre tras el horizonte y que la discusión continúa.”

PETER WINCH

II.3.1 PROEMIO

Una de las características más interesantes de la obra de Alasdair MacIntyre ha sido el permanente debate entablado con otros científicos sociales y que, de manera importante, ha influido para reafirmar o corregir sus propuestas de orden teórico.

El caso más claro fue la polémica entablada con Peter Winch, sociólogo inglés y contemporáneo de nuestro autor. La importancia que ha tenido este debate intelectual permea desde la obra más temprana hasta la madura de MacIntyre. De hecho intentaré demostrar que la esencia de la propuesta contenida en **Whose Justice? Which Rationality?** (acaso el libro más reconocido de MacIntyre) es resultado de la respuesta que realiza Winch en su libro **Comprender a una sociedad primitiva** a una previa crítica de MacIntyre.

La cronología del debate se puede establecer de la siguiente manera:

1958 Peter Winch publica su libro “The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy”³⁷, obra en la cual Winch plantea sus tesis principales del quehacer sociológico en el aspecto teórico.

³⁷ La versión que se utiliza en este trabajo es la traducción al español **Ciencia social y filosofía**, editorial Amorrortu, traducción de María Rosa Viganó.

1962 MacIntyre publica dos artículos "Colors, Culture and Practice" y "Relativism, Power and Philosophy"³⁸ en donde acusa de relativista la obra de Winch.

1964 Winch responde a la crítica de MacIntyre en una parte de su ensayo titulado "Understanding a Primitive Society"³⁹

1967 MacIntyre publica un artículo titulado "The Idea of a Social Science"⁴⁰ en el cual MacIntyre rebate con mayor profundidad ciertas tesis de Winch.

21 años después de esta polémica, MacIntyre publica **Whose Justice? Which Rationality?** en donde se reconoce la enorme influencia que tuvo el debate con Winch al estar influido y recuperar gran parte de las ideas que se fueron intercambiado a lo largo de la polémica.

Para tratar de ser lo más claro posible en el desarrollo de esta crítica racional entre ambos autores iré tomando en cuenta sólo los aspectos que MacIntyre recupera y discute con Winch, omitiendo detalles del planteamiento del segundo. Además no me apegaré de manera tan estricta a la cronología del debate, prefiero presentar de manera conjunta la crítica de MacIntyre a las tesis de Winch y después esbozar cuáles fueran las aportaciones más claras que éste le daría a MacIntyre. A pesar de esto, tampoco me aparto en su totalidad de la temporalidad en la que se dio el debate, simplemente la presenté de la manera en que me resulte más conveniente para el desarrollo ulterior del escrito.

Otro factor a tomar en cuenta en el debate entre Winch y MacIntyre consiste en que el debate refleja la confrontación entre ideas diferentes de pensar la

³⁸ El primer artículo se encuentra en Peter French, Theodore Velhing y Howard Wettstein (eds.) *Midwest Studies in Philosophy*. Vol. XVII: THE WITTGESTEIN LEGACY. Notre Dame Press, 1992. El segundo se editó en Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy (eds.) *After Philosophy: End or transformation*. The MIT Press, 1987. No existe traducción al español de ninguno.

³⁹ La versión que se utiliza en este trabajo es la traducción al español de "Comprender a una sociedad primitiva" publicada en forma de libro junto con otros ensayos por Edit. Paidós, traducción de Ma. José Nicolau y Gloria Llorens.

⁴⁰ Título claramente alusivo a la obra de Winch. Publicado por primera vez como suplemento de *Proceedings of the aristotelian society*. Vol. XLI. La versión que se utiliza corresponde a la traducción al español "La idea de una ciencia social" publicada en A. Ryan (comp.) *La filosofía de la explicación social*, FCE, traducción de Roberto Juan Walton.

epistemología de las Ciencias Sociales y sus respectivas consecuencias prácticas (en este caso el posible estudio de una cultura ajena a la nuestra)

Mientras Peter Winch es un claro representante de la tradición hermenéutica en las ciencias sociohistóricas, MacIntyre, sin llegar a ser un monista metodológico defenderá la centralidad de la explicación causal en tales ciencias.

Para ser más ilustrativo el desarrollo de esta polémica se dividió en dos partes, la primera corresponde a las diferencias epistemológicas que presentan Winch y MacIntyre en la forma de concebir a las ciencias sociales. El segundo recorre la polémica en las consecuencias pragmáticas que hay en un estudio cultural según la idea de ciencia social de la que se parta.

La riqueza de este tipo de debates es que mediante los argumentos que esgrimieron los protagonistas, podemos reflexionar de manera más profunda sobre las posibles salidas de esta controversia metodológica que ha permeado a la Sociología desde su periodo clásico (Durkheim-Weber)

EL DEBATE

II.3.2 El problema de la epistemología en las ciencias sociales.

En su obra "Ciencia social y filosofía" Winch plantea que el objetivo de la ciencia social es comprender la acción significativa en su especificidad. Para llegar a este postulado Winch desarrolla un primer objetivo que consiste en la necesidad de repensar el concepto y el uso que se hace de la filosofía. Descarta a las posturas que catalogan a la filosofía como una pseudociencia que trata de los aprioris o como una disciplina subordinada a otras de mayor jerarquía. Para Winch la filosofía se encarga de resolver los conflictos que se dan al nivel de los conceptos (y por ende del lenguaje) y la relación de estos con la realidad.⁴¹

⁴¹ Las influencias que tiene Peter Winch en el ámbito intelectual son dos y muy perceptibles a lo largo de toda su obra: Weber y Wittgenstein. Se podría decir que la propuesta de Winch consiste en unir ciertas tesis de la teoría de Weber (en torno a las reglas sociales) y de Wittgenstein (la manera en que procede la investigación conceptual)

El filósofo no elabora o refuta teorías científicas, más bien se pregunta acerca de la naturaleza de lo real como tal y en general. Su pregunta heurística principal es ¿Qué es lo real? Pero como lo real está mediado por el lenguaje, el filósofo revira o, mejor dicho, estructura su objeto de estudio en el lenguaje, ya que éste, a través de sus conceptos, es el puente directo de vivir e interpretar el mundo para los sujetos sociales⁴². El sujeto no vive el mundo en sí, sino el mundo mediado por el lenguaje. Es en este contexto en donde Winch recupera la célebre frase de Wittgenstein "Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo"⁴³. Al respecto comenta Habermas:

"Por lenguaje entiende Winch imágenes del mundo lingüísticamente articuladas y formas de vida articuladas de acuerdo con tales imágenes. Las imágenes del mundo almacenan un saber cultural con cuya ayuda una comunidad de lenguaje interpreta el mundo. Toda cultura establece en su lenguaje una relación con la realidad." (Habermas:1987;p.87)

En otras palabras, dependiendo de los conceptos en uso de alguna forma de vida, va a ser la concepción de la realidad de los individuos pertenecientes a esa forma de vida. Contrario a lo que se expone generalmente, no es la realidad la que dota de sentido al lenguaje, para Winch, es el lenguaje el que dota de sentido a la realidad, mostrando la distinción ente lo real y lo irreal.

Si bien es cierto que para Winch la filosofía y la ciencia realizan investigaciones diferentes (la primera de orden conceptual y la segunda de carácter empírica) también lo es que ambas están estrechamente relacionadas, puesto que la filosofía permite elucidar los conceptos que hacen inteligibles a la realidad y con los cuales los científicos realizan sus investigaciones empíricas.

⁴² Winch diferencia los propósitos del científico y del filósofo; el primero investiga la naturaleza por medio de sus causas y sus efectos, así como en procesos reales particulares mientras que el filósofo estudia la naturaleza de lo real en su generalidad.

⁴³ En esta famosa frase (Proposición 242 de las "Investigaciones filosóficas") lo que quiere decir Wittgenstein es que un lenguaje es un medio de comunicación en tanto hay criterios compartidos por la comunidad sobre las definiciones, los juicios que se emiten y sobre los criterios para juzgar. Solamente con estos tres elementos se puede hablar de que el sujeto está en una forma de vida compartida. En otras palabras, Wittgenstein señala que los criterios de verdad que comparten los sujetos en su forma de vida, es la manera en que construyen y perciben la realidad, o sea, no existe la realidad por sí misma, sino mediada por el lenguaje.

"Las relaciones sociales de un hombre con sus semejantes se ven afectadas por sus ideas de realidad. Pero 'afectadas' apenas si es una palabra suficientemente enérgica: las relaciones sociales son expresiones de ideas acerca de la realidad" (Winch:1990 ;p.27)

La filosofía brinda esta posibilidad de conocimiento gracias a que está estrechamente relacionada a la epistemología, disciplina que Winch cataloga como indispensable para dar luz sobre la manera en que el sujeto puede comprender su medio circundante. De hecho, si la filosofía deja de lado su relación íntima con la epistemología (tendencia que Winch le imputa a la filosofía en los últimos tiempos) entonces pierde su sentido de ser o pasa a ser simplemente una filosofía periférica.

Es precisamente en el reconocimiento del problema epistemológico donde Winch retoma la comprensión con base en reglas de Wittgenstein.

Antes de desarrollar este punto quiero poner de relevancia como para Winch y para MacIntyre, Wittgenstein es una referencia obligada en sus propuestas intelectuales, hecho lógico si tomamos en cuenta la gran importancia del pensador alemán en toda la teoría social anglosajona. Basta recordar la importancia que le da MacIntyre al cuidado que debe tener la investigación moral en el uso de los conceptos puesto que los conceptos morales cambian a medida que cambia la vida social. Una forma de vida se puede investigar de manera adecuada si y sólo si hay cuidado en la manera en que se tratan a los conceptos. Dice MacIntyre:

"Comprender un concepto, captar el significado de las palabras que lo expresan, siempre consiste, por lo menos, en aprender cuáles son las reglas que gobiernan el uso de tales palabras, y captar así el papel del concepto en el lenguaje y en la vida social. Esto sugeriría firmemente por sí mismo que distintas formas de la vida social proporcionan diferentes papeles para que sean representados por los conceptos." (MacIntyre: 1981; p.12)

Lo interesante de resaltar de que tanto Winch como MacIntyre hayan tenido una base común (Wittgenstein) es que, no obstante, a esa base común, ambos autores llegan a posturas diametralmente opuestas acerca de la manera en que proceden las ciencias sociales así como cuales son las finalidades de las mismas.

Si para Winch la tarea de la ciencia social es comprender la acción significativa, para MacIntyre no es así, para él la explicación detenta una jerarquía mayor que

la comprensión, puesto que la explicación es la que descubre las causas más profundas de la interacción social. Veamos cómo sustentan ambos su postura.

Para Winch el método particular de las ciencias sociales es el método hermenéutico desligado de cualquier explicación naturalista, esto es, no comparte la visión de un monismo metodológico en las ciencias sociales y de hecho va más allá. Inaugurando la tradición hermenéutica posweberiana⁴⁴, Winch no reconoce que la explicación causalista pueda ser de alguna utilidad para el quehacer del científico social. Lo anterior se debe a que los esquemas conceptuales referentes a la sociedad humana son incompatibles con los modelos explicativos de las ciencias naturales.

“Pero el problema no es en absoluto empírico, sino conceptual. No se trata de lo que la investigación empírica pueda mostrar como problema, sino de lo que el análisis filosófico pone de manifiesto respecto de qué es lo que tiene sentido decir.

“Quiero demostrar, que la noción de sociedad humana entraña un esquema de conceptos que es lógicamente incompatible con los tipos de explicación proporcionados por las ciencias naturales.” (Winch:1990;p.70)

Tal incompatibilidad se debe a que la diferencia entre las explicaciones naturalistas y las de tipo social no radican únicamente en la cantidad de complejidad que puedan entrañar. Siguiendo una frase de Hegel (“Un cambio en la cantidad genera un cambio en la calidad) Winch sustenta que los criterios de conceptualización entre las ciencias naturales y las sociales son muy diferentes: son exactos en las ciencias naturales gracias a que la comunidad de científicos es una comunidad unificada en sus criterios de búsqueda y comparten un lenguaje conceptual uniforme independientemente de la forma de vida particular del investigador. Por otro lado los conceptos en las ciencias sociales son muy vagos debido a la multiplicidad de formas de vida existentes y de las cuales forma parte el investigador por el puro hecho de ser sujeto social actuante bajo reglas sociales e interactuante por medio del lenguaje en una sociedad.

⁴⁴ Winch no compartirá con Weber la posibilidad de que la interpretación de la acción pueda ser corroborada con estadística o con explicaciones causales. A mi juicio este es un error de comprensión por parte de Winch con respecto a la metodología weberiana y que, en cierto sentido lee de manera más adecuada MacIntyre. Desarrollaré este punto más adelante.

Precisamente esta característica de los conceptos de la ciencia social, impide que las explicaciones causalistas (que tienden a ser unívocas) puedan ayudar a aprehender la manera en que proceden las instituciones sociales – sus generalizaciones (del modelo explicativo) no brindan información relevante de tales instituciones.

Si la ciencia social procediera por medio de explicaciones perdería por completo la significatividad de la acción al sacarla de su espacio concreto o de su temporalidad – las generalizaciones no les importa cuándo o dónde se llevó a cabo algo, buscan ser universales. Trabajando con generalizaciones las ciencias sociales tendrían un corto alcance en sus resultados y perderían por completo la riqueza que le es propia por su objeto de estudio: no es lo mismo estudiar la ley de la gravedad que estudiar como se aprende un idioma en diversas comunidades.

Winch asegura que otra de las características de los modelos naturalistas como lo es el aspecto predictivo, conforma otro impedimento más para tomar a tal modelo como canon en el procedimiento de la ciencia social.

Para Winch el conocimiento social no es predictivo por la sencilla razón de que la continuación de la forma de vida a estudiar así como su tendencia se logra por medio de una amalgama variada e impredecible de decisiones humanas.

Así, es una paradoja irresoluble intentar por medio de los modelos explicativos predecir el futuro, las tendencias de la comunidad, cuando ese rumbo es completamente inaprensible e incierto al ser conformado por el libre albedrío del sujeto social. Haber permanecido obstinados en ese aspecto predictivo inexistente en las ciencias sociales no ha permitido que tales ciencias avancen en el intento de conformar una metodología más propia y que logren mejores resultados en su quehacer científico.

Si para Winch la diferencia entre generalizaciones causales y comprensiones en términos de normas, se deben al contraste que hay entre explicaciones en términos de causas e interpretaciones en términos de razones, lo que se debe averiguar es en qué consiste actuar guiado por una regla según Winch. Lo anterior

nos permitirá desarrollar la crítica de MacIntyre al respecto del método de las ciencias sociales.

Winch considera que la acción se caracteriza por llevarse a cabo en un entorno social; con base a lo anterior Winch afirma que toda conducta significativa esta regida por reglas, las cuales no son ni creencias subjetivas ni leyes causales externas que determinen la acción de los sujetos. La comprensión de una acción significativa mediante la imputación objetiva de motivos requiere reconstruir las reglas que hay en el contexto cultural del actor.

Siguiendo a Weber en la regla se conforma y se percibe la regularidad de la acción y la normatividad que dicha regularidad/repeticion pueda alcanzar en el entorno social. En otras palabras, Winch concibe a la regla como un patrón interiorizado de conducta que el actor aprendió en la comunidad en donde vive. Tal patrón de conducta exige al agente "actuar del mismo modo en la misma clase de circunstancias".

Así, la regla evalúa la racionalidad de una acción (si se sigue la regla X efectivamente se alcanzará Y) y de hecho son las reglas las que posibilitan plantearse o no un fin en determinadas circunstancias.

Solo tiene sentido decir que se está actuando bajo una regla si alguien más es capaz de seguirla, de descubrirla o de detectar un error en el seguimiento de la misma. En este punto toman importancia las formas de vida en la cual los sujetos viven y siguen las reglas, puesto que son estas, las formas de vida⁴⁵, las que brinda criterios independientes de justificación sobre las reglas al brindar procedimientos de corrección de errores y de control ante la sospecha de algún error.

"...la noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la noción de cometer un error." (Winch:1990;p.35)

Es la forma de vida (el marco social) el que da la noción de cuando se comete un error al seguir una regla; lo hace porque es el marco en donde los sujetos

⁴⁵ Hay que tener gran atención en este concepto puesto que tendrá una gran relevancia en el desarrollo ulterior de la investigación pero bajo la denominación de tradición.

reaccionan aprobatoria o desaprobatoriamente (en este caso por el error en el seguimiento de una regla) ante una acción social.

La regla no pide al autor que la formule en proposiciones, depende que el mismo autor sepa y tenga un criterio para saber si actuó correcta o incorrectamente – comprende que hay modos permitidos de actuar y otros que no lo son en la forma de vida en la que está. El sujeto asume que la permisibilidad de su forma de vida es diferente a otras formas de vida. Por lo tanto la reflexión le será vital para adaptarse a un mundo de reglas, ya que será su único indicador acerca de la repercusión que tiene su acción en la forma de vida y las alternativas que tiene para actuar en pos de una adaptabilidad.

Por lo anterior, Winch asume que la sociología debe de estar estrechamente ligada a la epistemología y a la filosofía porque los problemas centrales se comparten de manera sustancial en tanto el sociólogo debe determinar el lenguaje perteneciente a una forma de vida puesto que es el lenguaje el que permite la interacción de los seres humanos en sociedad.

La sociología, según Winch, debe estudiar todas las acciones con sentido que hay en una forma de vida, esto es, todas aquellas acciones que son simbólicas: las que armonizan con otras acciones, las que comprometen al sujeto a comportarse en el futuro de una determinada manera y no de otra, las que implican la aplicación de una regla.

Las normas, reglas y preceptos solo tienen sentido en una forma de vida particular, por esta misma causa, es el sociólogo el indicado para estudiar las reglas sociales que coexisten en una forma de vida.

Las reglas sociales, materia de estudio de la comprensión son cualitativamente diferentes a las leyes que intenta descubrir la explicación social.

Las leyes se refutan y las reglas no, si una regla no se cumple no se puede decir que se refute (a menos que esa violación a la regla alcance repetición de considerables proporciones al grado de constituir una nueva norma) más bien puede decirse que se actúa incorrectamente.

Si Ley y regla no son iguales y guían a la investigación social por caminos heurísticos diferentes con intenciones de alcanzar resultados cualitativamente distintos entonces se refuerza la idea de que la explicación con base a leyes causales es incompatible con la comprensión con base en normas.

Para MacIntyre mostrar la debilidad de la postura de Winch es revelar la flaqueza de la mayor parte de las posturas comprensivas dentro de las Ciencias sociales.

Nuestro autor comienza su crítica en su artículo **La idea de una ciencia social** apoyándose en ciertas ideas de Malinowski en tanto que hay normas reconocidas en una sociedad determinada y la función del investigador no sería tanto analizar esas normas reconocidas como descubrir el comportamiento verdadero de los individuos. Tanto MacIntyre como Malinowski consideran que la manera de cumplir con esa tarea es a través del descubrimiento de causas.

MacIntyre advierte: "No debe de pensarse que estoy empleando la posición teórica general de Malinowski" (MacIntyre:1976;p.30)

De hecho el sociólogo escocés coincide con Winch en la importancia que reviste el tener una gama adecuada de posibilidades para describir el concepto de la acción humana, puesto que una acción se identifica primordialmente con su descripción respectiva.

La descripción tiene que ser inteligible para otras personas y en ese tenor debe ser socialmente reconocible como la descripción de una acción. De esta manera, la descripción no es un proceso / concepto que se da de manera aislada, está imbuida en una forma de vida particular en donde cobra sentido.

El cambio en las descripciones se da de manera continua gracias a la crítica racional de los actores que descartan, modifican o desarrollan el elenco de descripciones a la mano. Sin esta actitud crítica del sujeto, la dinámica de la historia sería imposible y por ende no habría cambios en la concepción de la descripción de la acción humana.

MacIntyre considera que la noción de actuar gobernado por una regla es demasiado amplia en el estudio de Winch; se pregunta si acaso se puede aplicar

el mismo sentido de actuar gobernado por reglas de igual manera a acciones tan disímiles tales como dar un paseo, fumar un cigarrillo o jugar al ajedrez: si bien es cierto que actuar bajo una regla tiene sentido en tanto se puede establecer una diferencia entre actuar correctamente o incorrectamente, ¿habría una forma correcta de dar un paseo? ¿Esa acción estaría gobernada por reglas?

Con estas preguntas, MacIntyre pretende mostrar que hay una diferencia en las acciones, están las que presentan una forma coherente de conducta y aquellas que no la presentan.

Una acción en su sentido general no tiene que estar necesariamente implicada con referencia a una norma. Más aún, aunque se restrinja nuestra atención a acciones que forman parte de un todo coherente más amplio, las normas pueden regular la actividad de múltiples maneras.

En ese sentido MacIntyre afirma que si se realizan estudios exclusivamente con la intención de comprender reglas (además desarrolladas inconvenientemente) nuestro alcance analítico sería muy corto, puesto que este tipo de posturas, al considerar que una sola razón consciente en el sujeto lo motivó a actuar de determinada manera, no pueden plantearse y desarrollar que sucedería en las siguientes situaciones:

- a) X tiene varias razones diferentes para hacer Y: ¿Cómo sabe X si fueron necesarias todas las razones para hacer Y? ¿Fue solamente un motivo suficiente para hacer Y?
- b) X y Z pueden ejecutar Y pero sólo X hace Y y Z no: ¿Qué fue lo que provocó que la misma razón produjeran Y en un caso y en otro no?

Aunado a la imposibilidad de la teoría de Winch de describir los casos anteriores MacIntyre afirma que, precisamente la teoría de Winch se limita a describir lo que la gente hace cuando un científico social también debería de centrarse en lo que la gente sufre: los efectos del desempleo, de pertenecer a una clase social en particular, el cambio en las condiciones de vida de la población, etc. son elementos fundamentales en una ciencia que se interesa en una crítica de

la sociedad en aras de su superación, elementos, dicho sea de paso, completamente ausentes en la propuesta de Winch.

"Si Winch estuviera en lo cierto, y la conducta gobernada por reglas no tuviera que entenderse como conducta causal, entonces no podría establecerse el contraste entre aquellos casos en los que la relación de la estructura social, frente a los individuos, puede caracterizarse correctamente en términos de control o restricción y aquellos en los que no sucede lo mismo." (MacIntyre: 1976; p.39)

Los casos para los que no está capacitada la propuesta de Winch revelan una diferencia que a MacIntyre le parece por demás importante. Ésta consiste en no confundir la existencia de un motivo "consciente" en X para ejecutar una acción que sea reconocido por el propio agente y el hecho de que hay un motivo que verdaderamente lleve a actuar a X y que escape de la conciencia del propio actor.

Si partimos del hecho de que no es lo mismo las reglas por las cuales X dice actuar que citar aquellas razones que son causalmente efectivas, podemos empezar a desarrollar las consecuencias que acarrea excluir las explicaciones causales de la comprensión de una regla.

Partir de la explicación que verdaderamente de cuenta de las razones causalmente efectivas que llevaron a actuar a X de determinada manera es un procedimiento fundamental para las nociones de ideología⁴⁶ y de falsa conciencia.

"Están los sistemas de reglas que los sujetos declaran seguir; están los sistemas de normas que verdaderamente siguen; están las regularidades causales exhibidas en la correlación de los status y formas de comportamiento, y de una forma de conducta y otra, que para nada están gobernadas normalivamente." (MacIntyre: 1976; p.41-42)

⁴⁶ MacIntyre considera que son tres los rasgos característicos de la ideología:

- 1- Ideología como características generales de la naturaleza de una sociedad, características que pueden ser investigadas por medios empíricos.
- 2- Ideología como la relación entre la naturaleza del mundo social y moral, la política y otras guías de conducta.
- 3- Ideología como las creencias esenciales de una sociedad que dan fundamento a la existencia de sus miembros.

"Es por esta razón que un buen trato de la ideología no solo coincide con los propios asuntos de la sociología; de aquí que, la investigación sociológica, como la investigación filosófica, es susceptible de ser una solvencia de una convicción ideológica y también de ser limitado o inhibido por el dominio de una ideología en particular." (MacIntyre:1971;p.7)

El sujeto no tiene porque estar consciente de sus motivos que le llevaron a actuar ni de las reglas que siguió (de hecho algo que puede decir que es una regla ni siquiera lo es) pasar por alto lo anterior sería como olvidarnos de la ideología entendida como falsa conciencia que juegan un papel importante en la conformación de la acción: la acción no siempre está gobernada por reglas que ha aprendido el agente, sus motivos bien pueden ser resultado de una ideología establecida por el grupo dominante de la sociedad.

Si aceptamos lo anterior se puede afirmar que hay acciones causadas por mecanismos, estructuras o leyes de la que el agente no tiene la mínima conciencia y que por ende ni siquiera él mismo (o compañeros de la misma sociedad) podrían reconocer.

Desde luego que afirmar que la explicación causal es fundamental para las ciencias sociales no es un enunciado exento de problemáticas. No basta con demostrar la deficiencia de la noción de reglas en Winch, se requiere desarrollar en un sentido positivo como procedería la explicación causal – procedimiento que recorre una ardua polémica al interior esta tradición de investigación.

Por lo tanto al establecer que el conocimiento que se busca en las ciencias sociales es un conocimiento causal, MacIntyre intenta determinar qué tipo de conocimiento causal es el adecuado. De entrada desecha las tendencias que niegan un genuino conocimiento causal y las que establecen la causalidad es distinta en ciencias sociales que en las naturales.

De esta última tendencia afirma MacIntyre:

"...debemos presumir que cualquier planteamiento adecuado del concepto de causalidad habría de aplicarse tanto a la investigación natural como a la investigación social." (MacIntyre: 1980; p.55)

Que MacIntyre abogue por no buscar un significado peculiar para las ciencias sociales distinto a los naturales no obedece a que se muestre reacio a diversificar

los significados del término de "causa" sino es debido a que muchas veces se ha de indagar una causa aún sin conocer si se trata de una causa natural o social.⁴⁷

Un replanteamiento adecuado de la causalidad requiere entender como causas tanto lo interferido como la actividad que interfiere (orden causal), de esta manera se podría explicar por qué si dos agentes ejecutan una misma acción no siempre se tiene el mismo resultado, ya sea en el mundo natural o social (otra vez el caso de la partícula del óxido de mercurio puede servir de referencia, Cf. La nota de pie página anterior)

El nuevo planteamiento de la explicación causal que sugiere MacIntyre es distanciarse de la relación diádica que generalmente se le imputa la noción de causa. Al respecto entabla una interesante polémica con Henri von Wri⁴⁸ el cual defiende la relación diádica y por ende la relación causa – generalización legaliforme (relación que MacIntyre también rechazará)

Para von Wri⁴⁸ la relación es más que evidente puesto que el conocimiento causal aspira a establecer que cuando A es causa de B, entonces A debe ser una condición necesaria para el cumplimiento de B (lo que de cierta forma asegura la predicción en casos posteriores)

Para objetar el anterior postulado de von Wri⁴⁸, MacIntyre recurre a dos ejemplos.

Uno de ellos se trata de un accidente de tráfico: el tribunal que juzga al conductor tiene que determinar la causa de dicho accidente. El tribunal sabe que

⁴⁷ El ejemplo que desarrolla MacIntyre para ilustrar esta afirmación relata el caso de un científico que, por dos causas de origen distinto llega al mismo resultado: producir una muestra particular de óxido de mercurio. Una muestra concreta de óxido de mercurio puede aparecer mediante los nexos formados por acontecimientos en la serie de relaciones interacciones subatómicas ya reconocidos en una generalización legaliforme, o bien, puede aparecer porque un profesor de química que durante el desayuno discutió con su mujer, llega tarde (a causa del altercado) al laboratorio y no consigue corregir el error de interpretación cometido por el técnico del laboratorio de las instrucciones dadas por el profesor el día anterior. El error del técnico dio por equivocación una muestra de óxido de mercurio. De esta manera ante la pregunta ¿Qué causa la aparición de esta muestra concreta de óxido de mercurio? No se podría responder en primera instancia si la causa fue natural (primer caso) o social (segundo). De ahí le necesidad que ve MacIntyre en caracterizar de la misma manera a la causa sin importar en que ámbito de la realidad tome lugar.

hay varias causas posibles que desemboquen en un accidente, tales como el grado de destreza del conductor, una mancha de aceite sobre el asfalto, la mala visibilidad a esa hora del día, etc.

Si bien es cierto que estas son condiciones necesarias para algún accidente, esto no significa que todas sean la causa del accidente en particular y que la causa que haya sido efectivamente la que provocó el accidente lo sea en todos los casos.

El otro ejemplo alude a la participación de Inglaterra en la I Guerra mundial. Bajo el modelo diádico de von Wright la existencia de Sir Edward Grey y sus compromisos diplomáticos con los franceses, es una relación causal en términos de necesidad y suficiencia que explican cabalmente la participación de Inglaterra en el conflicto bélico.

Ante tal esquema explicativo se pregunta MacIntyre, aún sin la existencia de Sir Grey ¿Gran Bretaña habría apoyado a los franceses en 1914? la respuesta giraría en un tono afirmativo, disminuyendo la fuerza de la propuesta causalista de von Wright.

"De aquí se desprende que, por lo que se refiere a causas de éste género – entre los que se incluyen acciones u acontecimientos históricos -, cuando declaramos que un acontecimiento fue la causa de otro, no estamos asegurando que el primero cumpla el oficio de una condición necesaria para la ocurrencia del segunda." (MacIntyre:1980;p.61)

Al disolver el vínculo entre causalidad y legalidad MacIntyre considera inevitable superar la relación diádica proponiendo una tetrádica que intenta explicar la relación causal estableciendo los siguientes factores:

- El factor que interviene
- El estado de cosas que es mediatizado por la intervención del factor
- El efecto real de la intervención
- El resultado que habría prevalecido de no haber sido por la intervención.

⁴⁸ Para conocer más la postura de von Wright se recomienda revisar su texto de **Explicación y Comprensión**. Editorial Paidós.

Partir de una relación tetrádica en la explicación causal desencadena consecuencias importantes que abren el panorama y marcan pautas más claras de cómo explicar causalmente.

Por ejemplo, la relación tetrádica exige diferenciar entre causas y condiciones, las primeras son las que marcan la diferencia, las que hacen que ocurra esto en vez de aquello y las que hacen un resultado diferente del que habría sido en otro caso.

En tanto las condiciones corresponden a la noción de orden causal, esto es, al conjunto interrelacionado de elementos, como un sistema planetario y con los sistemas educativos de algún género en donde las relaciones entre los elementos se formulan en términos de algún tipo de generalizaciones.

Esta diferencia da luz al respecto de que si bien la causa que se busca no tiene porque ser diferente en ciencias naturales y sociales (por estar sujeta a esa relación tetrádica) no implica que dicha causa interviene en un orden causal similar: no es lo mismo el orden causal en donde el vínculo de las causas son indisolubles (física relativista) donde la vinculación contingente de antecedente y consecuente, especifica la intervención necesaria para romper el vínculo (mecánica newtoniana) o en donde la resistencia o fragilidad respecto a las formas de intervención nos resulta desconocida salvo a resultados de nuestra intervención efectiva, viene ejemplificada por generalizaciones sobre ámbitos espacio-temporales **particulares** del tipo "la clase social determina las oportunidades educativas" (vinculaciones del mundo social)

En palabras de MacIntyre:

"La relación entre presión de un gas y su temperatura no admite intervención; los sistemas planetarios y un amplio margen de sistemas mecánicos cuentan con un grado muy alto de invariabilidad contingente; pero los órdenes humano y social son enormemente mudables y parecen vulnerables a muy distintas suertes de intervención causal." (MacIntyre:1980;p.67)

Ahora bien, en los estudios sociales dependerá del modo de identificar la causa depende de cómo identifiquemos el orden causal preexistente.

De la importancia de advertir lo vital que tiene la explicación de la noción de un orden causal que, gracias a esta explicación, es posible determinar que habría

ocurrido si la causa interviniente no hubiera mediado de hecho condición indispensable para completar la relación tetrádica.

Incluso "el modo de identificar la causa interviniente depende de cómo identifiquemos el orden causal preexistente." (MacIntyre:1980;p.71)⁴⁹

MacIntyre considera que la noción de rol puede ser estudiada tanto como una acción gobernada por reglas como con una explicación causal. Desempeñar un papel significa adaptar la conducta a una serie determinada de normas pero, y es lo interesante de esta reflexión, hay ocasiones en que el papel no es una conducta asumida conscientemente por el sujeto sino por la naturaleza de las instituciones.

Para ejemplificar este caso MacIntyre recurre a un estudio de Goffman ("Asylums") en donde concluye que los pacientes de una institución mental actúan por la disposición institucional que los relega a desempeñar una cantidad limitada de roles.

Esto se puede transpolar a otros sectores sin ningún problema (monasterios o instituciones armadas por mencionar algunos casos) mostrando como puede existir una relación causal entre la institución y la conducta significativa de los individuos.

"...una meta satisfactoria a [la] investigación sería la determinación de generalizaciones acerca de los efectos, sobre sujetos de diferentes tipos de carácter, de la estructura del rol de esas distintas clases de institución" (MacIntyre:1976:p.39)

De hecho, para MacIntyre la comprensión en términos de seguir una regla y las explicaciones causales no son mutuamente excluyentes porque, preguntar si fue el motivo del sujeto lo que efectivamente lo llevó a actuar, es equivalente a plantear una cuestión que requiere de una explicación causal. La respuesta será exitosa en la medida en que se haya podido establecer generalizaciones causales adecuadas.

⁴⁹ Por ejemplo Durkheim y Weber partían que el orden causal existente en la Primera Guerra mundial era un orden causal frágil en donde Francia y Alemania, respectivamente, tenían un papel clave; mientras que para los marxistas ven a un orden social preexistente

La forma en que MacIntyre desarrolla la causalidad es semejante a la que había previamente desarrollado Windelband, principalmente en dos aspectos:

- a) Considerar que la imputación causal adecuada en el conocimiento histórico obedece a la formulación de la causa correcta (monismo causal)
- b) La comprensión de acontecimientos humanos no se funda en el conocimiento de generalizaciones legaliformes.

Me interesa destacar el aspecto referente al segundo punto: conocimiento causal para MacIntyre no es sinónimo de generalizaciones legaliformes.

"...tanto en el mundo natural como en el mundo social identificamos y comprendemos relaciones causales concretas sin apelar a generalizaciones legaliformes." (MacIntyre:1980;p.60)

Mas adelante asegura:

"Las teorías pueden ser deductivas pero no las explicaciones porque las explicaciones se refieren a causas particulares y a efectos particulares." (MacIntyre:1980;p.68)

De esta manera MacIntyre plantea que la opinión de que el único concepto científico de causalidad es aquél que se explica en términos de generalizaciones predictivas es completamente errónea.

En dado caso de que se intente hacer generalizaciones en las ciencias sociales estas serían cualitativamente diferentes de las legaliformes naturalistas, serían más bien del tipo "por lo regular y en la mayoría de los casos" que intentan identificar formas de conducta más características que universales.

Como se puede ver hay una similitud en la postura que sostiene MacIntyre y la que con antelación había presentado Weber: explicación y comprensión no se excluyen en el proceder de la Sociología. Así, MacIntyre considera injusta la crítica que Winch le realiza a Weber en pos de refutar la postura de este último referente a la necesidad de la explicación causal en las ciencias sociales. Empero, MacIntyre no deja de criticar a la misma postura de Weber en tanto que "en esencia, la posición de Weber está demasiado cerca de la de Winch."

que tiende por su propia dinámica hacia la guerra de manera tal que ninguna causa pacificadora puede evitar las guerras.

Dicha similitud es resultado de la afirmación weberiana de que para presentar una explicación causal se debe abandonar la descripción de la situación social en términos de valores, roles, acciones y motivos del individuo.⁵⁰

De nueva cuenta, dice MacIntyre, es como si las descripciones en términos de acciones, roles y motivos no pudieran figurar en las explicaciones causales sin caer en un error conceptual.

Por lo tanto:

"...las verdaderas explicaciones causales no pueden ser formuladas – en lo que atañe a acciones – a menos que se tomen en cuenta intenciones, motivos y razones." (MacIntyre:1976:p.43)

En suma, MacIntyre considera que la comprensión de una acción sujeta a normas que utilice los conceptos disponibles para los miembros de la sociedad que se está estudiando y la explicación que emplea conceptos no disponibles en ese sentido, no son mutuamente excluyentes; al contrario, utilizando ambas perspectivas se puede estudiar de manera más completa las diferentes maneras en que la estructura social se relaciona con la acción individual.

Ahora bien, que ambas perspectivas sean imprescindibles en los estudios sociales, no indica que ambas tengan el mismo valor para el científico: la comprensión es importante si se le considera como punto de partida (y no como finalidad como diría Winch) de cualquier investigación social para después, como meta y objetivo central de cualquier estudio, identificar un hecho que refiere explicación puesto que la explicación causal tiene un potencial crítico mucho mayor que la mera comprensión por reglas. Partiendo de una ciencia social que tuviera como objetivo la explicación causal permitiría dar cuenta y criticar los fenómenos ideológicos de la falsa conciencia. Si la comprensión tiene un papel en las ciencias sociales, éste no puede ser prioritario, a lo sumo estaría subordinado a ayudar de alguna manera en la realización de la explicación causal⁵¹.

⁵⁰ MacIntyre hace alusión al ejemplo brindado por Weber el cual menciona que en una explicación causal correcta debería decirse no que los obreros son pagados sino que les entregan trozos de metal. Cf. Weber, Max. **The concept of the following rule** Edit. Oxford University

⁵¹ En realidad esta crítica es semejante a la que le realiza Habermas a la hermenéutica de Gadamer. Quien quiera revisar esta polémica tan interesante puede consultar **La lógica de**

Para ser más claro en sus críticas a Winch (de que la comprensión no es la finalidad de las ciencias sociales) y de paso desarrollar una crítica a Durkheim (que una verdadera explicación causal no puede dejar de lado las intenciones ni motivos del actor) MacIntyre pone un ejemplo de cómo trabajaría un estudio social bajo los términos antes mencionados.

El caso sería el del suicidio. Su finalidad sería demostrar que en las modernas ciudades hay un índice alto de suicidios relacionado con zonas de la ciudad en donde hay una proporción alta de la población que vive de manera aislada, en apartamentos de una sola habitación.

¿Cómo demostrar que esa correlación es adecuada para explicar el suicidio en esos casos? MacIntyre dice que como primer paso hay que demostrar que por lo menos una cierta proporción de las personas que se suicidan viven en esa condición de aislamiento.

Si después de este paso el dato fuera adecuado, ahora debería cuestionarse si en realidad es el aislamiento y su repercusión en las emociones del sujeto lo que **motiva** a este al suicidio.

Como se puede ver este paso sólo se cumple con cuestiones referentes a motivos y a razones como condición *sine qua non* para la explicación causal: "la existencia aislada de cierto tipo, tiende a inducir actos de suicidio."

Demostrar el anterior enunciado es la finalidad esencial del estudio, lo que demuestra dos cosas:

- A. No podríamos iniciar nuestro estudio sin comprender las intenciones del agente (en términos de sus propias descripciones de la acción) para cometer suicidio. La comprensión es pues un punto de partida para el estudio.
- B. La finalidad de nuestro estudio es corroborar o refutar explicaciones causales que nos ayuden a mejorar la sociedad, en este caso, cambiar nuestra política urbanística para disminuir el suicidio en las grandes ciudades.

las ciencias sociales, Grijalbo, México. En ese texto Habermas dice que una visión exclusivamente comprensiva de las Ciencias sociales es fundamentalmente conservadora y carente de capacidad crítica para transformar la realidad. La postura de MacIntyre no dista de la habermasiana en tanto una ciencia social eminentemente comprensiva no tiene potencial crítico, no es comprometida con la sociedad y no tiene cómo transformarla.

El otro ejemplo de MacIntyre es retomar la manera en que Winch compara la comprensión sociológica con la de un idioma: los esfuerzos por comprender una cultura extranjera a través de su lenguaje constituyen precisamente un preámbulo (y no la finalidad como diría Winch) puesto que la única manera de comprenderla efectivamente es por medio del aprendizaje de su idioma, meta que permitiría ulteriores comprensiones y explicaciones causales de mayor complejidad.

Tenemos pues, que en esta parte de su crítica MacIntyre sostiene que si el sujeto puede actuar bajo motivos de los cuales no tiene conciencia y que tales motivos solamente pueden ser dilucidados mediante el análisis de las causas profundas de la acción, entonces las explicaciones causales son la parte más importante del quehacer sociológico.

De hecho, este argumento le sirve para sostener dos cosas más:

- 1.-Si el sujeto no es consciente de los motivos que lo llevan a actuar, requiere de un punto de vista externo que mencione la relación causal existente entre su acción y los mecanismos sociales que efectivamente, motivan a la acción y,
- 2.-Partiendo del primer punto MacIntyre afirma que por la verdadera conformación de la acción, la explicación causal detenta una jerarquía mayor en las ciencias sociales al descubrir las verdaderas causas de la acción social y permite a los actores criticar sus propias creencias al respecto de su comportamiento.

De hecho, en el cuestionamiento que MacIntyre le realiza a Winch acerca de la visión exclusivamente comprensiva de las ciencias sociales, podemos ver *grasso modo* la crítica esencial que se le han hecho a estas posturas unívocamente hermenéuticas: tienen un carácter incompleto del conocimiento social, responden a una visión conservadora sobre la sociedad puesto que se deslindan de cualquier crítica y se partan de incidir en cualquier transformación social.

Como veremos esta confrontación teórica tiene repercusiones en la forma en la cual se lleva a cabo la investigación en estudios concretos.

II.3.3. El estudio de una cultura ajena: el problema de la racionalidad

En la última parte de **Ciencia social y filosofía**, Winch desarrollará sus proposiciones más polémicas en el debate y que son las referentes a la objetividad de la ciencia social.

Winch arranca refutando una serie de postulados expuesto por Pareto en un libro previo (**The Mind and Society**) en donde desarrollaba la manera en que un científico social podía analizar una comunidad ajena a la suya. Para Winch la pura posibilidad de estudiar a otra comunidad le resulta una falacia porque, siguiendo sus premisas expuestas en las primeras partes de su libro, el investigador no puede estudiar a una comunidad ajena a la suya o estudiar a una comunidad desde afuera debido a que el mismo investigador, en su condición de ser humano, ya es un sujeto participante de una forma de vida particular, gobernado por reglas y usos del lenguaje que son inconmensurables con otras formas de vida. Por tal motivo se viene abajo cualquier pretensión de que exista una objetividad científica resultado de "técnicas" y "conceptos racionales" por el puro hecho de que no existe una racionalidad, existe la pluralidad de racionalidades.

Los criterios de lógica y de racionalidad surgen y son inteligibles en el contexto de un modo de vida social particular, la ciencia no puede pretender ser en sí misma la conducta lógica *par excellence* o poseer la clave de la realidad. La propia ciencia está moldeada y tiene sentido en una forma de vida y por más que intente, no la logra rebasar.

"Comprender que la inteligibilidad adopta muchas y variadas formas es comprender que la realidad no tiene clave alguna" (Winch:1990;p.96)

En otro tenor, Winch recuerda que el objetivo del científico social no puede ser ni defender ni atacar formas de vida (cada una es valiosa en sí misma si seguimos la lógica del punto anterior) sino "dejar todo como estaba". Si no existe la racionalidad científica, es absurdo tratar de imponerla como la válida atentando

contra la diversidad de conductas significativas perteneciente a la pluralidad de formas de vida.

Winch arguye que si la tarea de la ciencia social es la comprensión de reglas que conforman una forma de vida, esta labor es más fácil de realizar si se hace desde el punto de vista de la comunidad que se investiga, esto quiere decir, un investigador debe formar parte de la comunidad que va a investigar ¿por qué?:

- I. Porque es más fácil detectar las reglas bajo las cuales actúa la comunidad del propio científico y,
- II. Porque así también se evita el etnocentrismo en la investigación.

Para ampliar el segundo punto es menester decir que, si un investigador de una comunidad X intenta estudiar las reglas de una comunidad Y, esto lo hará desde las normas y reglas de la comunidad X, así de manera "natural" el investigador tendrá en mente que las reglas "normales" que hay son las de su comunidad, mientras que las de la comunidad Y son atípicas, irracionales o bien exóticas⁵².

Esta tesis también es duramente rebatida por MacIntyre y de hecho se desprende de la primera contratesis de MacIntyre: la explicación causal es el fin de las ciencias sociales en tanto permite descubrir las causas profundas de la acción al develar ciertas motivaciones producto de la falsa conciencia que el agente pasa de largo.

Si realmente se debieran de utilizar los conceptos a manos de la sociedad a estudiar tal y como lo aduce Winch, la consecuencia poco deseable de esta postura sería la de restarle más su potencial crítico a las ciencias sociales.

Para MacIntyre un investigador ajeno a la sociedad a estudiar puede establecer con mayor facilidad el contraste en aquellos casos en que la relación de la estructura social, frente a los individuos, se puede caracterizar en términos de relaciones de poder. Y es más fácil detectar dicho tipo de relaciones porque el

⁵² Si bien es cierto esta tendencia no tiene por qué ser irreversible o forzosa, hay que señalar que las investigaciones antropológicas de inicios del siglo XX en Inglaterra procedieron de esa manera.

investigador no está inmerso en los hechos de conciencia de la sociedad de estudio.

En otras palabras, un investigador X, no podría investigar a una comunidad X porque, a pesar de partir de una explicación causal, él mismo formaría parte de la ideología que existe en su sociedad y no habría manera de salirse de ese mundo valorativo permeado por una falsa conciencia.

La salida a este problema (un investigador que a pesar de la explicación causal no podría investigar a su propia comunidad) se resuelve cuando MacIntyre declara que para que el potencial de la crítica funcione, se requiere que el punto de vista sea realizado por un investigador externo de la comunidad a estudiar para que efectivamente señale la relación causal que condiciona a los sujetos de la comunidad X.

Nuestro autor comparte con Malinowski la idea de que no es posible extraer información valiosa de un nativo de la sociedad analizada. Para tal efecto trae a colación una cita de Malinowski en relación con lo que pasa con un sociólogo que se apoya en la idea de que la explicación de un nativo sobre su propia sociedad es la menos adecuada:

"Obtiene, en el mejor de los casos, reducidos elementos de juicio, preceptos morales, reglamentos y convencionalismo, que deberían ser respetados, pero que a menudo no son, en realidad, tomados en consideración. Pues en la vida real, las reglas nunca son enteramente respetadas y cumplidas, y continúa siendo la más difícil pero indispensable parte del trabajo del etnógrafo, el averiguar la extensión y mecanismo de las desviaciones." (Citado en MacIntyre: 1976; p.23)

La noción de ideología y de falsa conciencia no pueden ser dejadas a un lado si en verdad queremos ser críticos en nuestro proceder. Para MacIntyre no está peleado ser crítico y estudiar a una cultura diferente a la nuestra porque:

"...el concepto de ideología puede encontrar aplicación en una sociedad donde el concepto no este a disposición de los miembros de la misma, y además, que la aplicación de este concepto implica que pueden ser invocados criterios que están más allá de los disponibles en esa sociedad, para juzgar la racionalidad de la misma." (MacIntyre: 1976; p.36)

Como se puede desprender de la cita anterior para MacIntyre se puede dejar de lado muchas cosas en el proceder de las ciencias sociales excepto la crítica

racional. La crítica racional funciona si va ligada a la noción de alternativa en el proceso de elección en las acciones, esto quiere decir, el estudioso de una cultura ajena debe de explicar las posibilidades de acción del agente: ¿por qué actuó de esa manera y no de otra? ¿Por qué le pareció racional esa decisión y no las demás?

De ninguna manera podemos soslayar la importancia que contiene explicar la racionalidad que tienen esas reglas y criterios de acción (no solamente la racionalidad que invoca el actor para describir su acción, sino la racionalidad que posee la acción/regla/convención en sí misma)

"...el comienzo de una explicación de por qué ciertos criterios se toman como racionales en algunas sociedades es que ellos son racionales. Y ya que eso tiene que estar presente en nuestra explicación, no podemos explicar la conducta social independientemente de nuestras propias normas de racionalidad." (MacIntyre: 1976; p.59)

Al final MacIntyre aborda la cuestión de si realmente no se pueden comparar las culturas mediante la insistencia de Winch en entender a cada cultura únicamente en sus propios términos (lo que acabaría *ipso facto* con la posibilidad de cualquier comparación intercultural)

MacIntyre toma el caso de las religiones al ser parte de la crítica que Winch le realiza a Pareto. Pareto mencionaba que diferentes ritos religiosos (bautismo y ritos paganos) expresaban similares necesidades humanas no reconocidas por la especie. Winch por el contrario, afirmaba que cada religión debe de entenderse bajo sus propios términos. De hecho Winch va más allá, considera que ninguna creencia religiosa puede ser cuestionada para saber si es verdadera puesto que no hay criterios de verdad que estén afuera de cualquier forma de vida. Tomando el ejemplo que utiliza Winch en **Comprender una sociedad primitiva**, si cuestionamos al sistema de creencias zande al respecto de la existencia de las brujas, obtendremos una respuesta afirmativa; por el contrario, ante la misma cuestión otra forma de vida como la ciencia responderá que no, no existen las brujas. Preguntar cuál de los dos tiene la verdad es una pregunta que no es posible formular bajo los términos de Winch por las razones expuestas anteriormente.

Para MacIntyre la pregunta sí podría ser realizada bajo otro enfoque de la comparación cultural.

Tal concepción partiría del hecho de que los contactos culturales independientemente de la manera en que se den, llevan a transiciones históricas en donde un sistema de creencias se ve afectado por el contacto con otros. Así, en la Escocia del siglo XVII ante la pregunta ¿realmente existen las brujas? Las respuestas podían variar y en realidad no debía de dejarse de preguntar tal cuestión para advertir las causas del cambio en el sistema de creencias.

Los sistemas alternativos en los criterios de juicio surgen en gran medida cuestionando a otras formas de vida, no para demostrar que nuestra forma de vida es mejor, pero sí para reflexionar nuestro sistema de creencias. Por ejemplo, ¿algunos azande no habían cuestionado sus ritos debido a la confrontación con otra forma de vida como la de los expedicionarios de Evans –Pritchard?

Tal vez, Winch igualaba la acción de analizar a otra cultura bajo nuestros propios términos con la intención de demostrar que nuestros criterios de racionalidad son los mejores. MacIntyre sugiere que ambas acciones no necesariamente forman parte de un mismo proceso.

Ahora bien, dice MacIntyre, supongamos que este argumento no es el más conveniente para refutar la postura de Winch, sobretodo porque los ejemplos históricos podrían inclinar la balanza a favor de Winch (entender a otra cultura bajo la imposición de criterios incluso mediante procedimientos violentos).

Partamos de otro argumento. Si la afirmación de "existen las brujas" hecha por un zande o por el rey Jaime VI niega la que sostiene un escéptico contemporáneo de "No hay brujas" entonces podemos hablar de que sí hay una traducción entre ambas oraciones, ya que una de ellas es la negación de lo que la otra sostiene.

"Así pues, si no pudiéramos negar, desde nuestro propio punto de vista y en nuestro propio idioma, lo que los azande y el rey Jaime afirman, según los suyos, no podríamos traducir su expresión a nuestro idioma." (MacIntyre:1976:p.52)

De esta manera, reconociendo la posibilidad de traducción⁵³ entre diferentes formas de vida superamos la tesis de Winch de que no se puede ir más allá de la autodescripción de una sociedad. El punto es que, lejos de tener una solución, la aseveración de MacIntyre genera nuevos problemas sobre la mesa: ¿Cómo se puede realizar una traducción correcta? ¿Cómo realizar una traducción entre formas de vida diferentes sin reducir nuestra labor a elaborar una lista de diferencias conceptuales? (esta última dificultad es advertida por el propio MacIntyre aunque no la desarrolla) Ligada a la segunda cuestión ¿Cómo construir una teoría que otorgue una finalidad y criterios a nuestra construcción de tipología y esquemas clasificatorios si ya reconocemos que estos no son una finalidad en sí misma?

MacIntyre no da respuesta a estas preguntas, concluye no que no se debería estudiar las instituciones de otra cultura para generalizar, sino que tal generalización debe de moverse a otro nivel: preguntar a qué necesidades básicas y propósitos sirven las instituciones para los sujetos, ya que distintas instituciones construidas bajo distintos esquemas conceptuales pueden considerarse como una sola expresión de satisfacer las mismas necesidades sociales. Hay que tener en cuenta esta afirmación cuando se analice la respuesta de Winch a estas críticas.

MacIntyre finaliza diciendo que respuestas a tales cuestiones si bien es cierto surgen del marco de la teoría de Winch, lo trascienden y llevan a buscar respuestas afuera de él. Si se es atento al último punto de la postura MacIntyre, ésta no se aleja mucho de la teoría de residuos de Pareto; lo interesante es que MacIntyre se intenta separar de dicha teoría sin lograrlo de fondo. Como pretendo demostrar en la última parte de este capítulo, Winch tampoco se separa de la teoría de Pareto, colocando en un plano semejante tanto la postura de él como la de MacIntyre. Lo que sí es importante advertir es que en su respuesta Winch brindará nuevos argumentos en la discusión que influirán de manera determinante en las posteriores obras de MacIntyre.

⁵³ Para ver cuál fue la propuesta final de MacIntyre al respecto de la traducción ver el apartado III.4.2.

Winch se defenderá de la crítica anterior en su siguiente libro, **Comprender una sociedad primitiva** texto en el cual Winch desarrolla su postura relativa al papel de la crítica en las ciencias sociales en un estudio práctico. La pregunta que guía toda la investigación es la de ¿Cómo entender los valores, las costumbres y la manera de percibir / vivir el mundo de una cultura ajena a las nuestras?

Para desarrollar la respuesta Winch parte de un estudio realizado en 1937 por Evans-Pritchard en donde analiza a una tribu africana llamada zande. El título de tal libro es "Brujería, oráculos y magia entre los azande". En su obra Evans-Pritchard aduce en varias ocasiones la falta de racionalidad en las costumbres zande, porque sus creencias no correspondían con la realidad objetiva y, las más de las veces, tales creencias resultaban lógicamente incongruentes en sí mismas.

Una de las críticas más fuertes que realiza Winch al trabajo de Evans-Pritchard es precisamente esta crítica a ciertas prácticas rituales de los azande como no científicas, esto es, como "fuera de la realidad objetiva". Como si la realidad no fuera inteligible y aplicable fuera del contexto del pensamiento científico.

Winch escribe que un antropólogo de la cultura occidental redacta su informe sobre la comunidad primitiva que estudió de manera que satisfaga los criterios de racionalidad de su cultura, en este caso los criterios de la ciencia.

Por tendencia habitual todo lo que escapa de tales criterios de racionalidad del investigador es clasificado como paradigma de lo irracional. Por el contrario afirma Winch que ni siquiera la lógica puede servir para afirmar que una creencia de la cultura ajena tenga sentido o no. La lógica le daría "sentido" a esa creencia en tanto no le encuentra contradicciones en la manera en que se realiza.

Lamentablemente esta no sería más que otra cara de la misma moneda de la visión etnocentrista: la lógica y sus expresiones lingüísticas pertenecen a la cultura occidental y a su lenguaje/realidad particular. Esta forma de ordenar el pensamiento resultaría insuficiente para comprender el oráculo azande, por citar el caso que estudia Winch.

En ese tenor, la consecuencia más indeseable de estudiar una cultura ajena sin tomar en cuenta toda las advertencias que nos hace Winch, es que se tiende a ver como irracionales las creencias ajenas, ya sea por no adecuarse a la "realidad

objetiva" o por tener contradicciones internas las cuales ni se reconocen y/o no se intentan resolver por los actores de dicha cultura. Bajo ese entendido expresamos que nuestra concepción de la realidad es la correcta y los otros están equivocados.

Del intento de imponer nuestros criterios como si fueran lo correctos, el resultado es que los verdaderos equivocados somos nosotros ya que no hemos sido capaces de crear un sistema teórico en donde podamos interpretar y comprender a la otra cultura. Somos nosotros los que estamos equivocados en las categorías epistemológicas que usamos.

Ya en la parte dedicada a refutar las críticas de MacIntyre ("Nuestros estándares y los suyos") Winch se propone dos objetivos:

- a) Demostrar que las críticas de MacIntyre son incorrectas por no haber comprendido bien su propuesta y,
- b) Sugerir maneras de hacer inteligibles, en nuestros términos, instituciones de una cultura ajena.

Winch rechaza la crítica de MacIntyre en cuanto que éste expone en **Ciencia social y filosofía**, que Winch coloca a las reglas como un sistema cerrado y ahistórico. En realidad, dice Winch, este es un error de MacIntyre. Para empezar el propio Winch ya había aceptado en tal libro el carácter abierto de las reglas — ante situaciones sociales nuevas se redimensiona "actuar del mismo modo en X circunstancia" para innovar nuestras decisiones y acciones. Lo que sí es un hecho es que este cambio no se da con un concepto totalmente nuevo, de alguna manera se encontraba ya implícito en los modos previos de actuar y de hablar. Estos nuevos modos de actuar y de hablar se reflejan en cambios gramaticales conectados forzosamente (para ser inteligibles) con los modos previos.

Winch considera que el cambio en el elenco de descripciones que utiliza MacIntyre es insuficiente para dar nota sobre la forma en que cambian las reglas. ¿Cómo es posible que estas se modifiquen y sigan siendo inteligibles para los actores? Tal parece que MacIntyre diría que por medio de conceptos abruptos que califican cambios rápidos, arbitrarios y completamente inesperados. Si esto fuera

cierto todo cambio conllevaría un caos en la forma de vida y la inteligibilidad de las reglas y de la conducta resultarían incomprensibles.

Al revisar una cultura extraña, MacIntyre dice que el investigador tiene una tarea doble: 1) hacer inteligible (a su cultura) a qué se debe que miembros de la sociedad estudiada piensen que sus prácticas son inteligibles y, 2) mostrarles a los miembros de dicha sociedad cuando no son inteligibles sus prácticas y por qué no lo son.

La relación entre los dos conceptos de inteligibilidad es precisamente el punto que critica Winch de la postura de MacIntyre.

El rechazo de Winch comienza analizando la aseveración de MacIntyre en cuanto a la posibilidad de estudiar una cultura diferente: el investigador debe de aclarar "cuál fue el criterio del agente, por qué hizo uso de dicho criterio y no de otro y por qué el uso de dicho criterio aparece como racional a aquellos que lo invocan."

Lo que le inquieta a Winch es el concepto de racionalidad: ¿a quién se refiere MacIntyre con el concepto de racionalidad, al investigador o al actor? Si bien parece aludir al del agente Winch remarca que en realidad no es así.

Si partimos de que la racionalidad del investigador de la cultura A es diferente de la comunidad B, entonces al momento de realizar el estudio el investigador intenta captar la racionalidad de B, pero como el propio investigador se tiene que dar a entender a su propia comunidad, resulta que el concepto de racionalidad que entra en juego es el del investigador y no el del actor.

Así, si el investigador dice que el cambio en las reglas de B fue racional, lo dice como una explicación y en términos inteligibles para A. En este caso el investigador usa "racional" en el sentido de su forma de vida y no en el sentido de B. Esto sucede porque el investigador jamás se separó de que el sentido correcto de "racional" es el suyo.

Además, partir del hecho de que la crítica de cualquier acción de X cultura proviene de criterios de racionalidad universales, es un error conceptual evidente.

Winch menciona que la postura de MacIntyre adolece de este error que, paradójicamente, éste le había atribuido a Winch. Partir de la creencia de criterios de racionalidad universales nos lleva a dos consecuencias indeseables:

- i) Considerar que la crítica es ahistórica, es decir, que es válida en todo tiempo y en todo lugar y,
- ii) Pensar que nuestro concepto de crítica es el correcto y que los demás están equivocados.

Si se acepta que el concepto de racionalidad varía entre distintas formas de vida y que tales estándares de racionalidad no coinciden, entonces se dificulta decir que estudiando un cambio de reglas en una comunidad diferente sea algo que descubre primero el investigador antes que el propio agente.

El error de MacIntyre está en considerar que existe la racionalidad de los criterios cuando lo que interesa y permite comprender a otra sociedad es aclarar y estudiar las diferencias en "los criterios de racionalidad"

Es en este punto cuando Winch comenzará explorar y a dar aspectos interesantes del concepto de racionalidad tan usado a lo largo de toda la obra de MacIntyre.

Partir del supuesto de que estudiar al otro ayuda a ampliar nuestra forma de vida, constituye una dimensión poco explorada del concepto de racionalidad según Winch. Tal concepto es central en tal clase de estudios y no puede ser comparable con otros ya que cuando se apela a la racionalidad de un pueblo se refiere a los criterios de correcto / incorrecto y de verdad / falsedad, conceptos, dicho sea de paso, centrales para cualquier forma de vida.

Transformar el concepto de racionalidad en la nueva dimensión que propone Winch (racionalidad como comprensión de otra forma de vida estando dispuestos a aprender de ella para enriquecer la nuestra) permitiría una mayor comunicación entre las diversas formas de vida.⁵⁴

⁵⁴ MacIntyre fue susceptible a la importancia de éste argumento y posteriormente replantearía sus posturas iniciales por una muy cercana a la de Winch. A Habermas tampoco le parece un argumento trivial y al que no se le ha hecho suficiente justicia. Al respecto dice Habermas: "¿No podemos aprender algo los integrantes de las sociedades modernas de la comprensión de formas de vida alternativas y en particular de las premodernas? ¿No deberíamos recordar, más allá de toda exaltación romántica de etapas evolutivas superadas, más allá de la "charme" exótica de los contenidos culturales extraños,

Superar la limitación del concepto de racionalidad que consiste en la demanda de coherencia de las reglas con la "realidad objetiva" y de coherencia entre las reglas mismas, en los términos que propone Winch, le permite deslindarse de la crítica de MacIntyre en el sentido de que éste le imputaba a su idea de universo de reglas como un universo de reglas cerrado y estático.

Por el contrario, siguiendo el concepto de racionalidad bajo su nueva dimensión (aprender del otro) se tiene que estar siempre abierto a nuevas posibilidades sobre los términos en que se acepta o se apela a lo "racional", a la regla "correcta".

Siguiendo el hilo de la argumentación de Winch, probablemente el rechazo más contundente a la crítica que le realizó MacIntyre fue el referente a la necesidad que propone MacIntyre de que el intérprete sea de una cultura ajena a la del actor para que constituya un punto de vista externo que permita comprender y criticar los criterios de racionalidad y la acción social que el agente realiza en su forma de vida.

Argumenta que el rechazo a una crítica proveniente de un investigador externo de la sociedad a estudiar no implica que tal comunidad no transforme sus creencias y sus criterios de racionalidad. Considerar que tales cambios sólo vienen por estudios de investigadores ajenos a la comunidad es para Winch una de las tantas aristas que tiene la postura etnocéntrica de las ciencias sociales.

Queda entonces por responder la pregunta ¿se puede conocer a otra cultura? Winch comenta que tal objetivo no es imposible, el punto es que la tendencia de tales estudios va en el sentido de referirnos inmediatamente a nuestros propios criterios de racionalidad / irracionalidad sin habernos exigido previamente un conocimiento más específico de las normas que constituyen la forma de vida en cuestión.

Ser mucho más precisos en analizar las normas que apelan los actores de la sociedad a estudiar para actuar, es una cuestión fundamental para intentar comprender sus acciones.

las pérdidas que ha comportado nuestra propia vía hacia la modernidad." (Habermas:1987;p.98)

Winch recupera de MacIntyre la idea en torno a que la regla bajo la cual puede actuar X no tiene sentido por sí misma. Partir de ese presupuesto es la primera condición para poder conocer efectivamente otra cultura.

Solo se pueden conocer las prácticas de otra cultura si estas son contextualizadas en un mundo más amplio de vida. Yendo más allá del universo normativo podemos comprender a la otra cultura, ese más allá es lo que constituye la "cosmovisión" de cualquier cultura.

Un argumento muy frecuente en el estudio de otras culturas consiste en afirmar que los conceptos existentes en dicha cultura son diferentes a los nuestros porque sus exigencias de vida son más desarrolladas que los de la otra.

A propósito de esto Winch ironiza al respecto de una aseveración de MacIntyre al respecto de la obra de Evans-Pritchard.⁵⁵

"Es extremadamente difícil para un miembro sofisticado de una sociedad sofisticada captar una forma de vida muy simple y primitiva: de alguna manera él tiene que liberarse de su sofisticación, un proceso que tal vez es el colmo de la sofisticación. O, más bien, la distinción entre sofisticación y simplicidad se vuelve inútil en este punto."(Winch:1994;p.71)

La clave para evadir esa postura "sofisticada" no es pecar de falsa modestia en pos de una mayor sofisticación conceptual, más bien se trata de reconocer que si somos nosotros los que deseamos conocer a otra cultura, entonces es más importante aceptar que somos nosotros los que carecemos de una categoría semejante a la cultura zande con respecto a la magia (por retomar el ejemplo de Winch)

Así, es menester ampliar nuestro universo conceptual para tener una verdadera comprensión de las prácticas de la comunidad que estudiamos. Winch concede:

"...no quiero afirmar que carecemos de la capacidad de encontrar modos de pensamiento en nuestra sociedad que nos ayuden a ver la institución zande con mayor claridad. Tan sólo pienso que la dirección hacia la que debemos mirar es bastante diferente de la que MacIntyre propone."(Winch:1994;p.73)

⁵⁵ Cuando MacIntyre dice que no podemos comprender a los zande por carecer de conceptos relativos a la magia tales como los tienen ellos, asegura: "Sólo post eventum, a la luz de una comprensión ulterior y más sofisticada, su creencia y sus conceptos pueden ser clasificados y evaluados de alguna manera."

Es a esta altura del debate cuando Winch comienza a bajar el nivel de su argumentación para dotar sugerencias interesantes pero carentes de consistencia.

El intento de Winch de superar la barrera de estudios interculturales (presentar la concepción de inteligibilidad de B en relación –inteligible- con nuestro concepto de inteligibilidad) consiste en que el contacto con la otra cultura reformula nuestras categorías de inteligibilidad creando un nuevo concepto al respecto sin que se deje de guardar una relación con el concepto antiguo de inteligibilidad. De esta manera el verdadero objetivo del investigador consiste en perseguir un nuevo modo de ver las cosas que supere al previo en la medida en que asimilamos el modo propio en que B ve las cosas (sin que por ello el intento consista en percibir las cosas exactamente como las hace B).

“Estudiar seriamente a otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro, no simplemente replegarse ese otro modo distinto en los límites existentes del propio, porque lo relevante de este último en su forma actual es que excluye, *ex hypothesi*, el otro modo.”(Winch:1994;p.65)

Recordemos que Winch plantea que para conocer a una cultura diferente hay que ir más allá de la lengua, es preciso hurgar a sus supuestos cósmicos y existenciales. No podemos entender a otra cultura desde nuestro propio idioma porque sería tanto como usar nuestros conceptos como unidad de medida válida para otras culturas. No podemos tomar a nuestras reglas como paradigma de lo que significa para las reglas tener sentido (error implícito en la postura de MacIntyre) ya que nuestro universo de reglas no está exento de “carecer de sentido” bajo la lupa de otras culturas.

Si las reglas no tienen sentido en sí mismas, ¿Qué sería lo que les da sentido si, como ya se dijo, no se los da otro sistema de reglas (el nuestro)?

Winch propone que para encontrar el sentido de las reglas de una cultura extraña se necesita conectar tales reglas con el ser sensible al significado de la vida humana. Tenemos que adentrarnos en la “cosmovisión” de la otra cultura si es que en verdad queremos comprenderla. Ser sensible al significado de la vida

humana consiste en tener siempre en cuenta que al abordar culturas ajenas, entramos en contacto no sólo con otras técnicas, con otra manera de hacer las cosas; al estudiar otra cultura aprendemos diversas formas de darle sentido a la vida humana como un todo, como una manera diferente de relacionarnos con nuestro semejante, con nuestro entorno y con nosotros mismo.

Tajante afirma Winch:

“Nuestra ceguera acerca de los modos de vida primitivos es corolario del sin sentido de gran parte de nuestra propia vida.”(Winch:1994;p.78)

Para Winch aprender de otras culturas es una postura íntimamente ligada al concepto de sabiduría en tanto estamos dispuestos a escuchar nuevas posibilidades de lo bueno y de lo malo, de retomar diversas posibilidades de adaptarse a la vida. Si se toma en cuenta que la idea de sabiduría es un concepto fundamental en la filosofía moral, terreno de las primeras indagaciones intelectuales de MacIntyre, entonces no nos debe de sorprender el impacto que tal argumento tiene sobre la manera en que MacIntyre reflexionará años después.

Al final de su propuesta es cuando el constructo teórico de Winch se empieza a tambalear⁵⁶ (hecho que aprovecha MacIntyre para refinar las propuestas del propio Winch)

A pesar de introducir sus “nociones delimitadoras” (nacimiento, muerte y relaciones sexuales) como nociones supuestas en toda forma de vida humana, Winch hace en otro plano lo que intentó MacIntyre: en vez de relacionar nuestras concepciones de racionalidad con las concepciones de otras culturas, ahora comparamos la manera en que vivimos y proyectamos nuestras “nociones delimitadoras” con la forma en que las viven y las proyectan otras culturas.

⁵⁶ Para Habermas el límite de la propuesta de Winch es la debilidad argumentativa que presenta en su intención de mostrar que cada cultura tiene un concepto de racionalidad incomparable con las de otras formas de vida; sin que por ello se le deje de reconocer el alcance de su tesis respectiva a criticar la pretensión moderna de levantar una racionalidad universal que intenta comprender el mundo en su totalidad y de negarse a recibir el proyecto de la modernidad de manera acritica.

Por otro lado Winch no es contundente en demostrar que las "nociones delimitadoras" determinan el "espacio ético" en donde pueden ejercerse las posibilidades de lo bueno y lo malo. Si lo fueran, la pura "noción delimitadora" de vida es tan amplia que precisaría ser delimitada para que pueda ser útil. (¿Cuál es la manera correcta de vivir? ¿Qué es la vida? ¿Tiene algún sentido? ¿Cuál sería? Etc.)

Winch tampoco explica por qué estas nociones y no "otras" (tal vez diría que porque estas nociones son supuestas en la vida de toda sociedad humana) o más aún, ¿por qué llegaron a ser tan significativas en la moralidad de una sociedad?

Cualquier respuesta a la pregunta anterior sería tratar de formular hipótesis auxiliares para defender la postura de Winch pero no porque el mismo Winch las haya resuelto.

Es una pena que Winch fuera tan sucinto al referirse a un hecho que para él le resultaba tan evidente que no requería de un gran desarrollo. No creo que hay querido evitar con esta omisión un desmán de sofisticación.

II.3.4 Colofón.

La importancia de haber retomado el debate Winch-MacIntyre presenta más aspectos relevantes de los que se pueden referir exclusivamente a mis intenciones heurísticas de este apartado. El interés de retomar el debate consistió en mostrar como MacIntyre ha estado abierto a la crítica de sus diversos colegas (en este caso de Winch) lo que le ha permitido modificar sus posturas teóricas y epistemológicas referentes a las ciencias sociales. En el caso particular de Winch constituye una influencia importante para desarrollar sus posturas más acabadas.

La agudeza de la atención de MacIntyre radica en retomar de posturas contrarias lo que le pueda ayudar a modificar su premisas teóricas o bien a desarrollarlas. Por ejemplo, el caso de las nociones delimitadoras de Winch ¿no corresponde a una visión de que diferentes instituciones humanas satisfacen necesidades semejantes en la especie humana? Esta idea ya estaba en la crítica

de MacIntyre y pone entredicho que Winch haya podido evadir el juicio de relativista que le imputaba MacIntyre con posturas de éste último.

También fue interesante presentar un debate entre tradiciones contrarias en la epistemología de la sociología una representativa a la hermenéutica (como es la de Winch) y otra que pone el énfasis en la explicación (MacIntyre).

Con respecto a la finalidad de las ciencias sociales me siento más cercano a la postura de MacIntyre en el sentido de que considero que la explicación y la comprensión no tienen porque ser excluyentes en el quehacer de nuestra ciencia, al contrario serían aspectos complementarios, si bien me separo de MacIntyre en el punto de defender la centralidad de la explicación causal.

Parto de la posición de defender la complementariedad de explicación y comprensión en tanto es ésta última la finalidad de cualquier investigación sociológica.

La manera en que esta complementariedad pueda llevarse a cabo trasciende por completo mis objetivos de tesis: su desarrollo precisa de un análisis mucho más agudo y menos descriptivo.

Se puede resumir que la importancia de la obra de Winch en las reflexiones de MacIntyre radica en la manera en que Winch comprendía la posibilidad de estudiar culturas diferentes a la nuestra. Winch señala dificultades para conocer de otras culturas y previene de partir inconscientemente de que los usos de nuestro lenguaje sean superiores a los de la otra cultura.

Winch reduce su tendencia relativista al aceptar la universalidad de la naturaleza humana en sus nociones delimitadoras (aporte tanto de MacIntyre como de Pareto no reconocido por Winch) que funcionan como factor innegable de comunicación entre culturas distintas.

Desafortunadamente la poca solidez de algunos planteamientos de Winch permite con suma facilidad utilizar su teoría para hacer estudios relativistas. Por otro lado, aceptando críticamente alcances y límites de los aportes de Winch se tiene la posibilidad de explotar una veta de oro en teoría social.

Sería Alasdair MacIntyre quien retomaría seriamente a Winch para vigorizar los aportes de éste y presentarlos con un mayor refinamiento.

Reafirmar la anterior aseveración constituirá el objetivo primordial del siguiente capítulo, en donde se analizará el modelo tradicional que propone MacIntyre, modelo en donde recupera varias ideas de Winch, fruto de la polémica que sostuvieron.

III. LA TRADICIÓN EN ALASDAIR MACINTYRE

III.1 Hacia un concepto general de tradición.

La tradición reviste de una importancia primordial para cualquier sociólogo, ya que la tradición es constitutiva de las relaciones y de las acciones humanas. Esto es, toda acción social tiene como trasfondo fuentes de conocimiento y de racionalidad insertas en una tradición que funcionan como criterios de evaluación de la racionalidad y de la moralidad de la acción.

Ahora bien ¿qué es la tradición para MacIntyre? Resulta interesante resaltar que si bien tal concepto es central para la obra del escocés, solamente en una ocasión la trata de definir y de marcar sus elementos. Me refiero a la definición que hace en las primeras páginas de **Whose justice? Which rationality?**:

"A tradition is an argument extended through time in which certain fundamental agreements are defined and redefined in terms of two kinds of conflict: those with critics and enemies external to the tradition who rejected all or at least key parts of those fundamental agreements, and those internal, interpretative debates through which the meaning and rational of the fundamental agreements come to be expressed and by whose progress a tradition is constituted." (MacIntyre:1988, p.12)⁵⁷

De la anterior definición sobresalen varios rasgos vitales para entender la concepción macintyreana de la tradición, a saber: los acuerdos fundamentales que generan la cohesión y la misma existencia de la tradición, la importancia del debate al interior de la tradición y entre tradiciones diferentes, la historicidad de la tradición, entre otras características de suma importancia.

⁵⁷ "Una tradición es una discusión desarrollada a través del tiempo en la que ciertos acuerdos fundamentales son definidos y redefinidos en términos de dos clases de conflictos: los que se tienen con los críticos y enemigos externos de la tradición quienes lo rechazan todo o al menos partes clave de aquellos acuerdos fundamentales, y los internos, debates interpretativos a través de los cuales el significado y el razonamiento de los acuerdos fundamentales llegan a expresarse y por los cuales la tradición se constituye" (La traducción es mía)

Cada uno de esos rasgos será desarrollado con mayor profundidad más adelante. Comencemos con la función y la importancia de los acuerdos fundamentales.

III.1.1. Los acuerdos fundamentales.

Los elementos de la tradición se pueden agrupar en dos vertientes diferentes: el elemento teórico encarnado en la investigación que intenta superar los conflictos y los problemas que van surgiendo al interior de la tradición y el elemento práctico, contenido en los acuerdos fundamentales que se incorporan en las acciones y en las conductas de los integrantes de la tradición. El análisis de ambos elementos comenzará por el denominado elemento práctico.

Una tradición requiere de la existencia de acuerdos fundamentales compartidos entre los miembros de la tradición y que se irán definiendo a través del tiempo dependiendo de los debates de interpretación que surjan al interior de la tradición, o bien, una veta que se explicara más adelante, por los cuestionamientos que tradiciones rivales hacen sobre tales acuerdos.

Los acuerdos fundamentales implican que los miembros de una tradición comparten conceptos, creencias y problemas que cimbran la estabilidad tanto de los conceptos como de las acciones de los sujetos en la vida cotidiana. Dentro de los conceptos y las creencias destacan las ideas que se tienen acerca de la verdad – este es el criterio por medio del cual las expresiones emitidas son consideradas falsas o verdaderas. También destacan las concepciones de la clasificación de los tipos de expresión (dramáticos, históricos, líricos, etc.) y ligado a este el tipo de evaluación al que se someterán las expresiones (como una verdad en juego o como mera efectividad retórica)⁵⁸

Todas estas concepciones se llevan a cabo dentro de la tradición día con día, ya sea en las actividades encaminadas a estructurar la teoría como en las acciones cotidianas de todos los sujetos. Todo este conocimiento se adquiere a través de la

⁵⁸ En el discurso científico lo que se pone en juego es la verdad, mientras que en las expresiones líricas como en la poesía lo que interesa es el impacto emocional que esta pueda alcanzar.

educación que pone en manos del sujeto la historia de la formación y de la transformación de las creencias de su tradición.

Las creencias compartidas en una tradición desembocan en una identidad particular de "nosotros" que le hereda por extensión parte de su identidad al sujeto. La identidad comunitaria e individual se subraya cuando se entabla un debate con otras tradiciones diferentes que ponen de relieve creencias y conceptos diferentes que por medio del contraste afirma el "nosotros" gracias a la diferencia de "ellos".

En pocas palabras, toda tradición tiene un arraigo social que se expresa en creencias y en un lenguaje particular.

"In each of them intellectual enquiry was or is a part of the elaboration of a mode of social and moral life of which the intellectual enquiry itself was an integral part, and in each of them the forms of this life were embodied with greater or less degrees of imperfection in social and political institutions which also draw their life from other sources" (MacIntyre: 1988, p.350)⁵⁹

La tradición se va conformando mediante las particularidades de un lenguaje determinado y de un ambiente social específico. Por lo tanto la tradición está arraigada a un carácter eminentemente local y es debido a este arraigo social que se requiere adentrarse a la historia social y política de la tradición si es que se pretende conocerla.

Ahora bien y como veremos más adelante, esto no significa que cuando se refiera a las tradiciones de investigación se circunscriba su análisis al mero estudio de conflictos sociales, económicos o de sucesos políticos. MacIntyre apostará a que las tradiciones de investigación sean evaluadas en términos de su racionalidad.

⁵⁹ "En cada una de ellas [se refiere a las tradiciones] la investigación intelectual fue o es parte de la elaboración de un modo de vida social y moral de la cual la misma investigación intelectual fue parte integral, y en cada una de ellas, las formas de esta vida estuvieron encarnadas, con mayor o menor grados de imperfección, en instituciones políticas y sociales, las cuales también estructuran su vida desde otras fuentes." (La traducción y los corchetes son míos)

Al considerar la posibilidad de evaluar racionalmente a la tradición, MacIntyre se coloca en el derrotero que considera a la tradición y a la razón como compatibles⁶⁰ en vez de considerarlos mutuamente excluyentes⁶¹. Desde la perspectiva de MacIntyre la racionalidad de la tradición debe ser evaluada retrospectivamente conforme a la capacidad que tiene para superar, a través del tiempo, conflictos externos e internos.

Toda tradición que contiene una peculiar manera de investigar intenta demostrar, de alguna manera, su racionalidad. Lo anterior lo realiza por medio de ejemplos en donde creencias y prácticas fueron cuestionados (por sus propios practicantes y/o por una tradición rival) y la manera en que logró trascender tal cuestionamiento para ser una opción racional. Por los menos la nueva tradición (la que trascendió los cuestionamientos) puede presentarse, justificadamente, como una opción más completa que su predecesora.

"Si considero racional una forma de investigación, presupongo que existe algún criterio para determinar si las respuestas a sus preguntas son correctas o incorrectas. Al hablar de un criterio me refiero a una norma que el individuo no puede aceptar o rechazar a su gusto y elección.

"Puede rechazar un criterio dado con fundamentos racionales, como el de un criterio más fundamental o de una aplicación más general acarrea su falsedad; o bien puede considerar incomprensible un criterio propuesto, después de un examen más minucioso." (MacIntyre: 1981, p. 92-93)

La racionalidad de una tradición es una cuestión del tipo de progreso que alcanza a lo largo de tipos numerados y cuyos estados de desarrollo se encuentran bien definidos. Los tres estados en el desarrollo inicial de una tradición son los siguientes:

⁶⁰ Como se vio con Popper y con Gadamer.

⁶¹ MacIntyre se opone al uso ideológico conservador que ha tenido la tradición y que la oponen a la razón y al progreso.

"Todo razonamiento tiene lugar dentro del contexto de algún modo tradicional de pensar, trascendiendo las limitaciones de lo que en esa tradición se ha razonado por medio de la crítica y la invención; esto es tan cierto para la física moderna como para la lógica medieval. Además, cuando una tradición se halla en buen orden, siempre está parcialmente constituida por un razonamiento acerca de los bienes cuya búsqueda da a esa tradición su punto y propósito." (MacIntyre: 1987, p.273)

Dentro de la tradición siempre hay (si es que está viva) discusiones al respecto de las instituciones, de las prácticas y de los bienes enclavados en ella.

- a) Las creencias, los textos y las autoridades reales no se han cuestionado
- b) Se identifican inadecuaciones en las fuentes previas, pero no se remedian
- c) Las respuestas a esas inadecuaciones se orientan a reformulaciones, revaloraciones, nuevas fórmulas y valoraciones diseñadas para remediar inadecuaciones y superar limitaciones.

Por otra parte, de relacionar a las tradiciones a un contexto social, MacIntyre previene que esta conexión no tiene porque desembocar en un relativismo. Para lograr su cometido, el pensador escocés advierte los peligros de descontextualizar filosóficamente a las tradiciones por medio de una interpretación sociológica extrema y aboga por una concepción holística e interconectada de las relaciones entre filosofía y contexto social. Además de este proceder metodológico MacIntyre es partidario del diálogo entre tradiciones rivales y de la elección de la tradición racionalmente superior, características de la tradición que le permiten poner sana distancia con las posturas relativistas.

Al respecto de la posibilidad del debate entre tradiciones, MacIntyre expresa que comparten entre ellas principios que permiten hablar de diferencias fuente de debates. Es decir, la manera en que es posible derribar el problema de la inconmensurabilidad que impide el diálogo entre tradiciones es reconocer que hay problemas en común a los cuales tratan de dar una solución, por ejemplo, los problemas que surgen con el cuestionamiento de las creencias fundamentales o en el caso de la filosofía moral, todas las tradiciones intenta dar una solución al problema del ser, de la forma en que se puede alcanzar la vida buena y en la forma en que los integrantes de la tradición pueden adquirir las virtudes por medio de las prácticas que cada tradición proponga.

Sobre ese terreno común se pueden reconocer soluciones distintas, algunas incompatibles, que se confrontan para demostrar su respectiva superioridad ante las demás.

Cada tradición tiene sus criterios de racionalidad, tal vez el único criterio compatible es la importancia que le dan a la lógica y a la coherencia en su sistema de creencias y en la evaluación de sus acciones. Todas las tradiciones difieren entre sí por sus relatos de racionalidad práctica y de justicia, por sus catálogos de virtudes, por sus concepciones del ego y por sus cosmologías metafísicas. Como se ha venido diciendo, aseverar que cada tradición tiene sus criterios de racionalidad es una idea cercana a un relativismo de racionalidad.

Ante el reto relativista se ha propuesto una salida perspectivista.

"...el reto perspectivista pone en duda la posibilidad de reclamar validez para la verdad de algunas proposiciones a partir de una tradición cualquiera." (MacIntyre: 1988, p.349)

El error en la concepción de la verdad que presenta la postura perspectivista impide asentar una crítica seria a la noción de tradición, y a que cree en la posibilidad de cambiar de una tradición a otra en busca de una verdad más completa.

Este cambio de una tradición a otra dependiendo del giro de la investigación le quita seriedad a la misma porque pertenecer a una tradición significa tener compromisos serios y antagónicos con otras.

Este rechazo al perspectivismo tiene mucho que ver con la manera en que MacIntyre desarrollaba el conocimiento mediante la explicación causal. En el apartado II.3. Se había visto como para MacIntyre las explicaciones en las ciencias históricas son jerárquicas y no deductivas: qué tomemos por causa interviniente y qué por regularidades dependerá de un criterio que viene suministrado por lo que erigimos en tema de nuestra narración histórica propia de nuestra tradición de investigación. Esto es, sin tradición sería imposible la imputación causal en toda investigación socio-histórica.

Por otro lado los perspectivistas actuarían en estudios historiográficos como pluralistas causales (un hecho fue causado por una pluralidad de causas todas ellas importantes) Posición rechazada por MacIntyre por su poca solidez teórica y casi nula seriedad explicativa: tal vez, para los perspectivistas la falta de aseo de

Lutero es causa igualmente válida para el advenimiento de la Reforma protestante y del capitalismo

Partir del perspectivismo es, al igual que en el relativismo, ser un extranjero y un diletante en la investigación al no poseer la mínima intención de compromiso en las actividades científicas. De hecho el objetivo prioritario de **Whose Justice? Which Rationality?** Consiste en mostrar que toda investigación racional sistemática se ejerce, sin excepción, desde el punto de vista de una tradición.

Lo que se entiende como verdad social y científica necesita ser repensado bajo el esquema tradicional. Toda tradición presenta dos tipos de verdades, las verdades subordinadas y las fundamentales (estas últimas son susceptibles de alcanzar el grado de principios metafísicos) Ambos tipos de verdad se justifican de una manera racional, dialéctica e histórica. Se deben de mostrar superiores a las investigaciones precedentes y sus principios deben mostrarse como necesarios y evidentes.

Cuando se parte de que la tradición y sólo dentro de la tradición se genera conocimiento, se excluye de entrada la concepción teórica de la creencia verdadera y justificada para la cual las creencias tienen una relación objetiva y directa con la realidad externa.

Si se ha dicho que son las creencias de la tradición las que dan vida al mundo, las que construyen la manera de acercarnos a la realidad ¿cómo podemos juzgar a nuestras creencias de erróneas e injustificadas por su relación con una realidad externa a nuestra tradición? Si rechazamos el "realismo externo" y consideramos que los conceptos de verdad y de realidad están definidos internamente por nuestros esquemas de conceptos y creencias ¿cómo declarar a una creencia de falsa e inadecuada? ¿Habría modo de realizar esta evaluación?

MacIntyre considera que para responder a las preguntas anteriores se requiere desarrollar la forma en que se confrontan visiones encontradas e internalistas de la verdad y de la realidad encarnadas en tradiciones particulares.⁶² Si hemos

⁶² . Para abordar este aspecto se desarrollará más adelante un apartado que trate del debate entre tradiciones rivales.

visto que racionalidad y tradición no son excluyentes, pasemos a revisar la manera en que una investigación se lleva a cabo bajo el esquema tradicional.

III.1.2 La tradición de investigación

Ser parte de una tradición (hecho que acontece a todos los humanos en tanto forman parte de una comunidad) conlleva a que algunos de sus integrantes se formen en una tradición de investigación racional que dota al sujeto de elementos intelectuales y prácticos que le permite hacer una decisión más detenida al respecto de cuál de las tradiciones en competencia es la más racional. La evaluación racional es posible mediante los esquemas conceptuales y los puntos de referencia necesarios para la orientación personal que están contenidos en la tradición.

Si comprendemos, evaluamos, criticamos o valoramos a otras tradiciones es porque de antemano tenemos términos comparativos que miden a las tradiciones rivales. Los términos comparativos nos son dados por la tradición en las que estamos insertos.

No hay persona que se dedique a la investigación fuera de una tradición puesto que es ésta la que brinda los recursos racionales necesarios para la investigación.

"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 posible desembocar en el reto relativista." (MacIntyre: 1992, p.72)

Dicho con otras palabras, toda investigación racional es ejercida desde el punto de vista de una tradición en donde sus integrantes comparten esquemas conceptuales, creencias, temas y problemas⁶³.

⁶³ Esta unión de tradición, investigación y problemas no es un aporte novedoso de MacIntyre, ya lo podemos encontrar en Schutz (1962) cuando afirma que: "Al decidirse a llevar a cabo un plan de labor científico, el hombre de ciencia penetra en un campo de conocimiento preorganizado [tradición] que recibe el nombre del corpus de su ciencia. Tiene que aceptar lo que otros hombres de ciencia consideran un conocimiento establecido o explicar por qué no lo hace. Únicamente dentro de este marco puede elegir su problema

Dentro de ella la posible resolución de problemas genera debates y conflictos en torno a las soluciones más adecuadas. Estas controversias internas más que constituir un hecho indeseable, constituye el mejor síntoma de salud y de vigor de la tradición ya que mediante el debate interno es posible proponer más soluciones, reformular temas y generar nuevos problemas.⁶⁴

Según el escocés la estructura lógica de una teoría social y filosófica no puede ser reconstruida si primero no tratamos de descubrir cuáles son los problemas a los que se trata de dar respuesta y, en segundo lugar, sería difícil encontrar tales problemas si no se recurre a los problemas planteados por los predecesores de la teoría y la manera en que el contexto impone ciertas limitaciones a las posibles soluciones. No basta con que una tradición pueda tener disponible la referencia de los problemas de su pasado, es primordial que exista una continuidad entre la tradición actual y los problemas que resolvió del pasado para que se pueda seguir hablando de que es una y la misma tradición.

Una tradición de investigación sobrepasa a los movimientos coherentes de pensamiento en tanto los integrantes de la tradición están conscientes de la existencia de la tradición, del rumbo que tiene, del estado actual de los debates y del desarrollo de las principales investigaciones.

Para MacIntyre la madurez de una tradición se puede medir por el grado de habilidad que tienen sus miembros para sacar recursos de tradiciones ajenas en aras de superar dificultades internas y por la capacidad de entender las tradiciones rivales en los propios términos de estas.

A pesar de tener una formación sociológica, todos los esfuerzos de MacIntyre han ido encaminados a mostrar el conflicto que hay entre las teorías políticas y

científico particular y adoptar decisiones científicas... solo el **problema científico**, una vez establecido, determina lo que es significativo para su solución y lo que no lo es, y por ende lo que debe ser investigado y lo que debe presuponerse como 'dato'" (las negritas son mías y la traducción que utilizo es de la edición en español de 1995 Cf. Bibliografía)

⁶⁴ Este último tópico (la generación de nuevos problemas) es muy interesante ya que MacIntyre incluye en el progreso de la tradición su potencial heurístico resultado de los desacuerdos internos.

morales. Tal vez esta preocupación estriba en que nuestro autor forma parte de una generación de teóricos que se abocaron al rescate de tradiciones pasadas y aparentemente obsoletas (en el caso de MacIntyre el aristotelismo y el tomismo) que pudieran indicar el rumbo que tenían que tomar las sociedades y para mostrar los valores que podrían permitir ese cambio ante la desilusión de proyectos de vida dominantes (capitalismo y la modernidad) y alternativos (el socialismo)

De esta manera la delimitación que hará MacIntyre de las tradiciones de investigación se remitirá a aquellas que se ocupan de la investigación referente a la racionalidad práctica y la justicia. Dentro de este rubro MacIntyre afirma (Cf. 1988 y 1990a) que son cuatro las tradiciones de investigación principales:

- 1- Aristotélica- surge de la vida retórica y reflexiva de la Polis y de la enseñanza dialéctica de la Academia y del Liceo.
- 2- Agustiniiana- se origina en las órdenes religiosas y en las comunidades seculares
- 3- Variante escocesa del agustinismo calvinista y del aristotelismo renacentista (Hume) – propio de las congregaciones, sesiones eclesiales, tribunales y universidades.
- 4- Liberalismo – paradójicamente esta tradición niega a la tradición en pos de principios universales y abstractos de la razón⁶⁵.

En el estudio de la tradición se deben de evitar dos errores muy comunes: uno se refiere a la historia de la filosofía y el otro a la sociología de la ciencia. Los historiadores de la filosofía han presentado el contexto histórico de algún filósofo sólo como un trasfondo, de manera que el desarrollo del pensamiento filosófico parece ser un movimiento autónomo desligado de las circunstancias en las que sucesivamente se ha visto modificado.

Por otro lado los sociólogos de la ciencia han presentado el pensamiento filosófico como máscaras sucesivas de los intereses de grupos particulares de la

⁶⁵ Para cumplir nuestros objetivos basta mencionarlás ya que ahondar en ellas sería una desviación muy grande y se correría el riesgo de perder el hilo de nuestra argumentación.

economía, la sociedad y la política. Bajo este entendido no habría un fidedigno progreso en la racionalidad, sólo diversas expresiones de la ideología dominante.

En cambio, la perspectiva tradicional ofrece el pensamiento y a la investigación en relación con una historia de ciertas formas sociales y de vida práctica sin que se convierta en una mera variable de ellas.

"Historians of philosophy have often enough presented the historical context of each philosopher's life as mere background. They have been compelled by the way in which later philosophers comment upon earlier to recognize some types of historical sequence, but sometimes little more than this. So the development of philosophical thought has been presented as though relatively timeless problems." (MacIntyre: 1988, p.390)⁶⁶

MacIntyre reconoce la gran influencia que ha recibido de la teoría de Kuhn en relación con la historia de la ciencia y de la idea de Kuhn de contextualizar en un campo más general cualquier tesis teórica o doctrinal. MacIntyre afirma que lo mismo que propone Kuhn para la investigación en física, ocurre para la teología y la moral, que resulta imprescindible identificar, clasificar y caracterizar lo que se toma como datos relevantes como el resultado del punto de vista particular del investigador. Al emplear el método historicista es inevitable recurrir a la tradición como el centro de gravedad del método en tanto presupone que la historia de la filosofía recorre la creación, el derrumbe y el debate entre diferentes tradiciones que en su momento constituyeron el paradigma dominante en la filosofía.

⁶⁶ "Historiadores de la filosofía han presentado frecuentemente el contexto histórico de la vida de cada filósofo como mero trasfondo. Ellos han sido obligados por la corriente en la cual los filósofos ulteriores comentan de los anteriores para reconocer algunos tipos de secuencia histórica, y a veces poco más que esto. Así el desarrollo del pensamiento filosófico ha sido presentado como pensamiento relativamente con problemas atemporales." (La traducción es mía)

III. 1.3 Las cualidades de la perspectiva macintyreana sobre la tradición.

Recapitemos sobre los aportes más significativos que arroja la propuesta de MacIntyre sobre la tradición en sus aspectos más generales.

El uso exclusivo de la racionalidad como un concepto puro y universal alejado de la tradición, acrecienta la carga valorativa y el uso ideológico que pueda tener el concepto de racionalidad en términos de relaciones de poder y de dominación.

En cambio, la racionalidad como un concepto inserto en una tradición y en un contexto de pluralidad de tradiciones podría acarrear una concepción de la racionalidad diferente efectuada en el terreno de la comunicación y de la argumentación. Desde luego que esto es sólo un prerrequisito, puesto que la forma de llevar a cabo la comunicación y la argumentación tiene dificultades epistemológicas y políticas complejas.

MacIntyre concibe que las tradiciones presentan un carácter dinámico y continuo. Tal concepción se origina en la relación que existe entre el conocimiento teórico y las prácticas sociales que confiere a las teorías políticas y a las teorías morales una relevancia ideológica e intelectual. Las tradiciones pueden decaer, desaparecer, desintegrarse, reaparecer, fortalecerse, etc. Su vida no es nada estática y su futuro depende de varios factores entre los que se destaca el debate que pueda existir en el seno de la tradición.

El pensador escocés se inclina a favor de visualizar a la tradición como un sistema de creencias, esencialmente con tendencias progresistas (aunque no descarta la degeneración de las mismas) si aspira a ser la más sólida de las tradiciones disponibles.

Es decir, la fuerza de una tradición no depende de la inmovilidad y la firmeza de sus postulados como de la revisión constante de los mismos.

En suma, la postura de MacIntyre concibe a la tradición como un proceso dinámico y dialógico en donde la racionalidad de una tradición depende precisamente de su capacidad de comunicarse y de aprender de otras. El proceso

comunicativo sólo es posible si se reconoce un contexto de pluralidad tradicional.⁶⁷ Por su parte el aspecto dinámico se logra partiendo de que dentro de cada tradición hay tanto contenidos cognoscitivos como ideológicos, que realizan funciones descriptivas y normativas que se deben de evaluar constantemente si es que aspira a tener una tradición saludable.

Como se puede ver los últimos tres párrafos constituyen el punto nodal de la hipótesis central del presente trabajo. Para tratar de hacerla más clara y más sólida es preciso destacar con más detalles los aspectos referentes a la tradición que permitan soportar tal hipótesis. Empezaré por describir la manera en que MacIntyre concibe las acciones de los sujetos y la relación que guardan con la tradición.

III.2. Acción, Narratividad y Tradición.

“Donde se exigen virtudes, también pueden florecer los vicios”

Alasdair MacIntyre (Tras la virtud)

Vamos a tomar el modelo que desarrolla MacIntyre en **After virtue** (1981, utilizo la traducción española de 1987, Cf. Bibliografía) en donde desarrolla su concepto de virtud que le permite mostrar como la estructura de la tradición sirve de fuente de regulación de las acciones morales y como la práctica de tales acciones ayudan al bienestar de toda la tradición.

Mi hipótesis es que si bien el esquema está considerado para explicar a las tradiciones de orden moral, no veo reserva alguna para que en sí mismos los conceptos de práctica, de acción y de virtud conformen una estructura conceptual:

⁶⁷ Como se puede ver MacIntyre es partícipe de la idea de Laudan referente a que las tradiciones coexisten simultáneamente, de esta manera se rescata la idea del valor de un pluralismo científico en donde, si bien una tradición puede llevar la delantera, no tiene que ser la única tradición a la mano de los científicos y/o de los humanistas. El paso que adelanta MacIntyre dentro de los pluralistas es que éste sí propone el contexto y ciertos criterios con los cuales el científico puede elegir una tradición sobre otra bajo el entendido de que esta elección es inevitable en tanto coexisten varias y que además, se encuentran en franca competencia.

"...muy relacionado con la historia de la tradición cuyo núcleo forma, aunque no la recapitula de modo directo (1987: p.233)⁶⁸

La propuesta de la acción en MacIntyre presenta ciertas deficiencias teóricas que no se deberían de perder de vista. Se parte de que MacIntyre si intenta plantear una definición de acción que sobrepasa a las de tipo moral, entre otras cosas por la relación que el escocés propone entre la filosofía moral y la sociología.

"Una filosofía moral...presupone característicamente una sociología. Cada filosofía moral ofrece implícita o explícitamente por lo menos un análisis conceptual parcial de la relación de un agente con sus razones, motivos, intenciones y acciones, y al hacerlo, presupone generalmente que esos conceptos están incorporados o pueden estarlo al mundo social real." (MacIntyre: 1987, p.40)

III.2.1 Las prácticas

Según nuestro autor, independientemente de la definición que se tenga sobre la virtud, las virtudes hacen referencia y tienen lugar en las prácticas humanas⁶⁹. De tal forma que antes que otra cosa se desarrollará qué es lo que entiende MacIntyre por práctica.

"Por 'práctica' entendemos 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." (MacIntyre: 1987, p.233)

De esta forma tenemos que una práctica a diferencia de una acción conlleva dos connotaciones de las cuales la acción carece: a) conlleva la intención de lograr un bien interno de la práctica y la excelencia en su ejecución y, b) es una actividad

⁶⁸ MacIntyre hace alusión sólo al concepto de virtud. Yo extendiendo la cita a los tres conceptos mencionados.

⁶⁹ MacIntyre dice que las virtudes no sólo se expresan en el curso de las prácticas pero no dice en dónde más se pueden ejercer.

cooperativa establecida socialmente. Pongamos un ejemplo de una acción que es una práctica y otra que no lo es.

Hacer dominadas y ser diestros con un balón puede implicar la búsqueda de alcanzar la excelencia y de hacerlo por realizar el bien interno de la actividad (más adelante se dirá lo que esto significa) pero no es una práctica porque no es una actividad cooperativa (dominar el balón es algo que se realiza siempre en la individualidad)

Por otro lado, jugar al fútbol sí es una práctica: juego fútbol por lo que el juego conlleva, por lo divertido y fascinante del juego y además lo hago en conjunto y es un deporte reglamentado cuya observancia facilita su ejecución. Plantar zanahorias en mi patio trasero no es una práctica en tanto lo hago de manera arbitraria sin observar las reglas de la agricultura. La agricultura sí sería una práctica porque es una actividad social y sigo la observancia de ciertas normas para tener éxito en la cosecha.

Cualquier práctica se relaciona con modelos de excelencia y con la obediencia a reglas. Los modelos de excelencia representan la aceptación de una autoridad y de los criterios de evaluación que ella representa bajo los cuales juzgo mi propia acción. Por supuesto que aceptar a una autoridad no implica que la práctica este libre de críticas o de innovaciones, lo que sí, es que antes de hacer cualquiera de las dos cosas se necesita conocer los modelos de práctica socialmente aceptados para saber qué es lo que se va a rechazar y qué es lo que se va a conservar.

Adelanto una crítica a los ejemplos que propone MacIntyre. Según él la albañilería no es una práctica y la arquitectura sí. En este caso no veo por qué la albañilería deja de ser una práctica ¿acaso no hay una serie de normas que sigue el albañil para construir una casa? ¿Su trabajo no tiene una repercusión social acaso más importante que la del propio arquitecto? ¿La albañilería no se hereda socialmente bajo el esquema de maestro-aprendiz que tanto estima el escocés?⁷⁰

Se había dicho que una práctica se intenta alcanzar los bienes internos de la misma ¿qué significa esto? El bien interno a la práctica implica hacer las

⁷⁰ Para reconocer la fuerza de este cuestionamiento revisar el apartado III.3 Autoridad y temporalidad en la tradición

actividades encaminadas a realizar la práctica por lo que ella misma representa: ser compositor por el placer y el deleite que me produce escribir música y no por el prestigio y el dinero que esto pueda acarrear. Los bienes externos son propiedad del individuo y hay una competencia por obtenerlos, de tal forma que la posesión de tales bienes implica una distribución desigual – no todos alcanzan en la misma proporción dinero, fama y poder al mismo tiempo. Mientras tanto el desarrollo del bien interno bajo el modelo de excelencia es un logro y tiene repercusión en toda la comunidad – una revolución en la pintura por los esfuerzos de un pintor por alcanzar la excelencia (por ejemplo Giotto y su descubrimiento de la perspectiva) favorecen a todos los pintores y a todos aquellos que gustan de la pintura.

Otro aspecto en el que difiero con MacIntyre es que según él un bien interno se concreta, se identifica y se reconoce en la realización de la práctica misma por parte del actor.

"Los que carecen de la experiencia pertinente no pueden juzgar acerca de esos bienes internos" (1987:p.235)

Esta aseveración es un tanto descuidada ya que el propio MacIntyre reconocerá que no es necesario ejecutar la práctica para reconocer e identificar el bien interno de la misma. Al analizar los bienes internos de la pintura MacIntyre propone que uno de ellos es la excelencia, una excelencia que ha de entenderse históricamente (no es lo mismo el modelo de excelencia de Miguel Ángel que de un Picasso) y de esta variante temporal se deriva el segundo de los bienes internos que es participar en el progreso de la práctica mediante la solución de problemas que se atraviesan en el desarrollo de la disciplina.

"Y juzgar acerca de esos bienes exige la profunda competencia que sólo se adquiere siendo pintor o habiendo aprendido sistemáticamente lo que el pintor de retratos enseña" (1987, p.236 las negritas son mías)

Seguramente el bien interno de la práctica se concreta en su desempeño, pero no así el reconocimiento y la identificación del bien. En el más puro estilo weberiano no hay que ser Cezánne para entender a Cezánne (y sus aportes a la pintura) si bien no sé que se siente desplazar un pincel sobre el lienzo creando

formas bellas y creativas, sin que por ello no identifique el valor y los bienes internos de la práctica artística.

La temporalidad de los bienes internos de una práctica reafirma que la distinción que se había marcado entre la práctica y una mera habilidad técnica, puesto que los bienes que distinguen a las prácticas se transforman en el curso del tiempo, sus metas no están fijadas para siempre – toda práctica tiene su historia que la define y que puede hacer que perviva o desaparezca.

Esta noción de práctica constituye un primer acercamiento a la importancia de las virtudes en tanto son estas las que se necesitan para perseverar en alcanzar el modelo de excelencia de una práctica y para resistir el poder corruptor de los bienes externos que se llegan a ligar con el ejercicio de la práctica, cualquiera que esta sea. Es la posesión y el ejercicio de las virtudes las que le permiten al sujeto alcanzar los bienes internos de cualquier práctica. Mas las virtudes no son cualidades innatas del ser humano sino que son adquiridas, necesitamos acercarnos y reconocer a quienes son considerados autoridad en la práctica para aprender de ellos.

“Tenemos que aprender a distinguir los méritos de cada quien; tenemos que estar dispuestos a asumir cualquier riesgo que se nos exija a lo largo del camino; tenemos que escuchar cuidadosamente lo que se nos diga acerca de nuestras insuficiencias y corresponder con el mismo cuidado. En otras palabras, tenemos que aceptar como componentes necesarios de cualquier práctica que contenga bienes internos y modelos de excelencia, las virtudes de la justicia, el valor y la honestidad:” (MacIntyre: 1984, p.237-38)

Son mediante las virtudes como definimos nuestra relación con los demás que comparten nuestro interés en el ejercicio de las prácticas, y son gracias a las virtudes que las prácticas se desarrollan.

II.2.2. Narratividad

Presentemos otra dificultad que se puede presentar para distinguir una práctica de una acción que no lo sea. Se habla dicho que la música era una práctica. Si se sigue la distinción que hizo MacIntyre entre plantar nabos (que no es una práctica) y la agricultura (que sí lo es) no veo reserva alguna que por extensión se pueda decir que ser músico es una práctica mientras que tocar la flauta en mi habitación no lo es. Pero ¿qué sucede si toco la flauta en mi habitación por la intención que tenga de ingresar al conservatorio de música? Con esto tocar la flauta en mi habitación ¿se convierte en una práctica? ¿Cómo saberlo? Para poder superar este escollo, MacIntyre introduce la idea de la unidad de la vida.

La unidad de la vida es una idea central porque sólo así se puede dar un contexto adecuado para entender las prácticas y las acciones de los sujetos. Según MacIntyre la intención de segmentar la unidad de la vida humana es otro intento de la modernidad de soterrar la moralidad y de generar obstáculos que impidan alcanzar a la vida buena. Esta ofensiva por desintegrar la unidad de la vida humana puede dividirse en dos fuentes específicas, el de la teoría sociológica y el del existencialismo⁷¹.

"La primera es la tendencia a pensar atomísticamente sobre la acción humana y a analizar acciones y transacciones complejas descomponiéndolas en elementos simples. De ahí la recurrencia en más de un contexto de la noción de "acción básica" (1987, p.252)

Básicamente la propuesta de MacIntyre se refiere a que el análisis de acciones particulares no es posible si estas no son insertas en un contexto más amplio y estructurado como lo es la unidad de la vida de los sujetos, esto es, no separar tajantemente al individuo y a los papeles que representan en la sociedad – el

⁷¹ Es importante resaltar que la unidad de la vida humana es una concepción premoderna que se confronta directamente con la tendencia actual a disgregar la identidad y la vida del sujeto en roles (esta confrontación se revela en alusión constante de MacIntyre al trabajo de Goffman como muestras de la sociología actual y de su tendencia a atomizar la identidad del sujeto) La unidad de la vida se levanta también contra divisiones modernas fundamentales como la división entre lo público y lo privado por mencionar una.

individuo y sus papeles son una y la misma unidad de análisis en donde se desprenden, analíticamente, las acciones particulares. Alejandro es el mismo sujeto independientemente de que sus acciones se desenvuelvan en su rol como hijo, como contador, como jugador de baloncesto los domingos, etc. Las acciones que desempeña en cada uno de esos campos (virtuosa o viciosamente) pertenecen a un mismo conjunto que representa la vida de Alejandro. Se puede ver como la propuesta del análisis de la acción y de las prácticas (y que permite distinguir con una gran claridad unas de otras) es una apuesta de corte moral: no hay que restringir el uso de las virtudes al contexto de las prácticas, hay que llevarlas al contexto de una vida humana completa (la vida buena que proponía Aristóteles)

Una clase de vida que se vive y se analiza en conjunto presupone otra virtud que es la virtud de la integridad y que ayuda para declarar cuando una virtud deja de serlo: Santo Tomás de Aquino proponía a la paciencia como una virtud ¿en verdad lo es? Depende de qué se espere, para saber eso se recurre a la unidad de la vida y no sólo a una acción de esperar en particular. Otro caso, un artista obsesionado con la pintura puede abandonar a su familia por su afán de sobresalir, en esa práctica de la pintura florece el vicio en vez de la virtud ¿cómo saberlo? Al conectar esa práctica al resto de la vida del pintor.

Partir de la unidad de la vida para entender las acciones del sujeto presupone una unidad del yo que reside en su narratividad, entendiendo a esta última como la unión del nacimiento, la vida y la muerte de un sujeto como el inicio, el desarrollo y el fin de una narración.

La vida tomada como narración implica considerarla como una pieza dramática con inicio, desarrollo y fin, con actores principales, secundarios, con revelaciones, cambios súbitos, momentos culminantes, una historia principal, hilos secundarios y con diálogos. De tal manera que

“Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás” (1987, p.261)

Caracterizando a la acción como un segmento de una historia narrativa queda claro que para que la acción sea inteligible hay que insertarla en un contexto más amplio, básicamente histórico y cultural.

MacIntyre ejemplifica a una narración con el caso de un sujeto que esta cortando hierba en su jardín. Tal acción podría ser catalogada de muchas maneras: ante una misma pregunta, "¿qué hace?", varían las respuestas: "cava", "hace ejercicio" "arregla el jardín" "se prepara para el invierno" o "complace a su mujer". Para nuestro autor algunas de estas respuestas muestran las intenciones del actor y otras las consecuencias no premeditadas de la acción. El punto es que para tener la respuesta certera se tiene que poseer información suficiente sobre la vida previa del actor para poder explicar su acción adecuadamente.

Por ejemplo, y en el caso del hombre que está cortando la hierba, si lo que quiere es "arreglar su jardín" tal acción se inserta como un episodio ubicado en el ciclo anual de la vida doméstica dentro de un tipo de vida de una persona que no sólo tiene casa, sino que además en su casa hay jardín.

En otro caso, si la intención era "complacer a su mujer" la acción se sitúa como un episodio de la historia narrativa de un sujeto que está casado.

"...no podemos caracterizar la conducta con independencia de las intenciones y ni éstas con independencia de las situaciones⁷² que las hacen inteligibles tanto a los mismos agentes como a los demás." (MacIntyre: 1987, p.255)

Lo importante del uso del concepto de situación es que cualquiera que esta sea, tiene una historia, es decir, llegar a una situación requiere de una serie de circunstancias previas que llevaron a un sujeto a estar en una situación determinada y no en otra.

"Una acción es un momento en una historia real o posible o en numerosas historias. La noción de historia es tan fundamental como la noción de acción. La una exige a la otra." (MacIntyre: 1987, p.264)

Al estudiar la acción se tiene que tener presente cuáles son las principales intenciones del sujeto y cuáles son las situaciones en las que tal sujeto interviene.

⁷² Por situación MacIntyre dice que la referencia puede ser una institución o una práctica.

Por intención principal MacIntyre se refiere a aquella intención sin la cual no se hubiera realizado la acción. Mediante esta indagación será posible saber cuál de las creencias del actor es causalmente eficaz para la acción y así proceder correctamente en su caracterización. Además de lo anterior, para caracterizar la acción de manera adecuada podemos ordenar a las intenciones de corto y a las de largo plazo. El ejemplo al que recurre el escocés es el de un maestro que escribe en su escritorio, ante la pregunta "¿qué hace?" se podría responder "escribe una frase" "escribe un libro" "contribuye al debate de la teoría de la acción" "intenta ganar una cátedra" etc.

En este caso, al hacer referencia a sus intenciones en función del intervalo de tiempo del cumplimiento de sus expectativas se vuelve a adentrar el análisis de la acción dentro de una narrativa, puesto que algunas intenciones de corto plazo serán inteligibles al conocer las de largo plazo y viceversa.

"Por tanto, las intenciones necesitan ser ordenadas tanto causal como temporalmente y ambas ordenaciones harán referencia a las situaciones, referencias ya indirectamente aludidas con los términos elementales 'jardín', 'esposa', 'libro' y 'cátedra'. Además la identificación correcta de las creencias del agente será constituyente esencial de esta tarea; fracasar en este punto significaría fracasar en el empeño completo." (MacIntyre: 1987, p.256)

En pocas palabras, una acción solamente será inteligible a la luz de las intenciones, las creencias y las situaciones del actor conectadas a su unidad de vida. Lo intencional, lo social y lo histórico, tienen que confluir en el análisis de la acción si es que queremos tener una lectura adecuada de la misma puesto que solamente con las intenciones (como muchos teóricos de la acción han supuesto) resultan insuficientes para describir y dar cuenta de la acción, para tal efecto es menester incorporar a las acciones en un contexto más amplio (la historia narrativa y como se verá más adelante en la tradición) por lo que explicar la acción implica al mismo tiempo explicar el contexto en donde se realizan, en donde resultan significativas.

Ahora bien, mas que concebir al actor como un autor de su propia narración, MacIntyre prefiere describirlo como un coautor – el actor está en un escenario que no diseñó él mismo y muchas veces tomamos parte de acciones que no son de

nuestra autoría⁷³. Nadie vive la vida que quiere o que idealiza, nuestra vida tiene ciertas limitaciones que escapan de nuestras manos.

"Con todo, algo por demás importante es que el agente no es sólo actor, sino también autor de su relato. Más aún, es coautor, porque no decide todo; tiene muchos condicionamientos, y lo que sería nuestro deseo queda para nuestra fantasía." (Beuchot: 1996, p.79)

Nadie maneja el futuro a placer, ni siquiera puede tener control sobre los acontecimientos venideros porque no sabe lo que le depara el porvenir.

"Para cualquier tema de una narración dramática representada [o de la vida humana] es fundamental el que no sepamos qué va a ocurrir a continuación." (MacIntyre:1987, p.266)

Si bien el futuro es incierto e imprevisible, eso no implica que por lo menos el actor sepa cómo quiere que sea su futuro – algunas ideas de futuro nos atraen y otras nos disgustan. A riesgo de obviar las cosas diré que el curso "normal" de la narración es que el actor intentará actuar de manera tal que pueda conseguir el futuro que desea (aunque de hecho no lo consiga) Esto pone en evidencia la segunda característica de toda narración vivida: es teleológica. En la vida se proponen fines y metas que se quieren alcanzar mediante las acciones pertinentes. De cierta manera proyectamos nuestro futuro.

La anterior aseveración parte de que la acción se dirige siempre hacia un fin general (el telos aristotélico) que le da coherencia a la narración. Así, todas las acciones están unidas en la medida en que todas van en busca de un propósito final. Es en esta confluencia de las acciones en un propósito común en donde descansa la visión unitaria de la vida humana y la segunda importancia del ejercicio de las virtudes.

⁷³ Además de ser el protagonista de mi propia historia también soy copartícipe de historias ajenas, todos los relatos se interconectan de alguna manera. Doy cuentas y puedo pedir cuentas acerca de la realización de las acciones, lo que constituye la posibilidad de imputar responsabilidad por la ejecución de ciertas acciones propias así como pedir explicaciones de las ajenas. Esto es lo que denomina MacIntyre como la responsabilidad – explicabilidad del Yo. Decir que la acción se realiza en un contexto social y que tiene repercusiones en él conlleva la idea de que el actuar intersubjetivo entraña una responsabilidad por lo que las acciones del sujeto tienen una dimensión moral muy importante.

"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 esas maneras. Pero los únicos criterios de éxito o fracaso de la vida humana como un todo son los criterios de éxito o de fracaso de una búsqueda narrada o susceptible de ser narrada." (MacIntyre: 1987, p.270)

Lo que se busca es nuestro ideal de vida buena, del telos final. En la consecución de ese fin es que se forja nuestra identidad y se hacen inteligibles nuestras acciones y nuestras prácticas. El concepto de lo bueno y de su búsqueda requiere que en la vida se ejerzan ciertas virtudes entre las cuales destacan las de la integridad y las de la constancia.

Pero ¿qué es lo que se busca en concreto? ¿Qué es lo bueno? ¿Lo bueno es algo intemporal? MacIntyre acepta que la búsqueda del sujeto se puede ir definiendo en el transcurso de la vida y de las vicisitudes por las cuales se pase (éxitos, fracasos, encuentros y desencuentros, etc.) El telos del hombre no es algo definido de antemano "...no significa ir tras algo que ya está adecuadamente caracterizado, como los mineros buscan oro o los geólogos petróleo. En el transcurso de la búsqueda y sólo mediante encuentros y enfrentamientos con los varios riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que proporcionan a cualquier búsqueda sus incidentes y episodios, se entenderá al fin la meta de la búsqueda." (MacIntyre: 1987, p.271)

Es aquí donde se define más claramente el segundo papel de las virtudes: sostienen al individuo en la búsqueda de lo bueno, haciéndolo fuerte y dándole herramientas para vencer a las tentaciones, las distracciones y todo tipo de peligros que rondan y amenazan con minar la entereza de su proyecto de vida.

"...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 [sic]" (MacIntyre:1987, p.271)

Cabe señalar que además de esta definición formal de lo que es la vida buena, ésta tampoco se busca *qua* individuo, es una creación social definida en un lugar y en un tiempo determinado: lo que es la vida buena para un noruego del siglo XIV no es lo mismo que concebía un mexicano del siglo XX. Mi Yo y mi búsqueda de la vida buena están arraigados a la historia de mi comunidad de la que deriva mi identidad social y la búsqueda personal.

"Así pues, yo soy en gran parte lo que heredado, un pasado específico que está presente 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 una tradición" (1987: p.273)

Las prácticas y las virtudes que moldean las acciones tienen historia, son transmitidas socialmente por las generaciones pasadas que se encontraban en una comunidad determinada.

"De ahí que por lo general la búsqueda individual de lo bueno se lleve típicamente dentro de un contexto por esas tradiciones en que participa la vida individual." (1987: p.274)

Las prácticas son inteligibles a la luz de un contexto social e histórico más amplio que toma forma como parte de una tradición. Las prácticas se forman, transforman o desaparecen en las tradiciones y son a través de ellas que el sujeto entra en contacto con las prácticas y con las virtudes y son mediante el ejercicio de estas (como tercer papel que desempeñan⁷⁴) que se mantiene y fortalece a las tradiciones. El ejercicio de la justicia, la veracidad y de la prudencia (por mencionar algunas virtudes) hace que las tradiciones se mantengan sanas, por otra parte, la ausencia de las mismas virtudes acarrea la corrupción y la posible destrucción de la tradición. La relación entre las virtudes y la tradición es circular, las virtudes ayudan al mantenimiento de la tradición así como son las tradiciones las que proporcionan el contexto en el que se ejecutan y perviven las virtudes.

En ese tenor, hay una virtud cuya presencia es vital en el mantenimiento de la tradición: el sentimiento de arraigo e identidad con la tradición a la que uno pertenece. Mediante la identificación con la propia tradición se participa activamente en sus avatares e interesa tratar los problemas que la aquejan. Esto,

⁷⁴ Se ha visto que las virtudes desempeñan tres funciones vitales en el esquema macintyreano:

- 1- Son cualidades necesarias para lograr los bienes internos de una práctica.
- 2- Son cualidades que contribuyen al bien de la unidad de la vida y de la búsqueda de una vida buena.
- 3- Contribuyen en el mantenimiento de la existencia de una tradición.

en palabras de MacIntyre, no implica una "manía anticuaria conservadora" ya que, sentirse parte de una tradición no exime la posibilidad de criticar su pasado y de plantear problemas en el presente para ser resueltos por los sucesores. Así es como toma forma la idea de un sujeto inserto en una tradición.

"...se trata de un sujeto distinto al que se puso en crisis, a saber, el racionalista ilustrado, es decir, el ego cartesiano, clarividente y lúcido; y en lugar de ese se presenta un sujeto inserto en la comunidad, más concretamente en una tradición. Es, sí, un sujeto cognoscente, pero sobretudo un sujeto moral. Y si está en una tradición, es alguien que no se lanza en la línea del subjetivismo individualista, que no tiene que romper con la tradición a como de lugar, sino que se trata de reasumir la tradición creativamente, potenciándola para avanzar y apuntar algo que vaya en la misma línea de la tradición, pero dejando lugar a la crítica de la tradición, que es en cierta forma autocrítica, y, desde ella, al avance y a la innovación. Este reencuentro con el sujeto, dentro de la tradición y como sede de la virtud, parece apuntar y ser camino hacia un nuevo humanismo, un nuevo encuentro con el hombre..." (Beuchot: 1996, p.87)

Los grandes hombres de la historia son aquellos que, mediante su íntimo conocimiento de la tradición, aportaron conocimiento que fortaleció o generó revoluciones en la tradición propia y en ajenas. Pero para poder generar tal conocimiento, insisto, se tuvo que conocer antes la historia de la tradición, acción que no es una actividad de un genio aislado, por lo menos no para MacIntyre que apuesta a que el conocimiento se transmite mediante la figura de un maestro, de una autoridad intelectual.

III.3 Autoridad y temporalidad en la tradición

“El tiempo vuela sobre nosotros pero deja su sombra atrás”

Nathaniel Hawthorne

Transcribamos de nueva cuenta la definición que hace MacIntyre de la tradición:

“Una tradición es una discusión desarrollada a través del tiempo en la que ciertos acuerdos fundamentales son definidos y redefinidos en términos de dos clases de conflictos: los que se tiene con los críticos y enemigos externos de la tradición que lo rechazan todo o al menos partes clave de aquellos acuerdos fundamentales, y los internos, debates de interpretación a través de los cuales se expresan el significado y fundamento de los acuerdos fundamentales y el progreso de los cuales se va constituyendo la tradición.” (MacIntyre:1988, p.12) [Las negritas y la traducción son mías].

En la definición anterior se percibe las características vitales de la concepción macintyreana de la tradición: la idea de que una tradición constituye la confluencia de una serie de características tales como los acuerdos fundamentales, el orden temporal, la crisis y la discusión permanente; esta última característica es la que le da el matiz dinámico a la tradición.

Ya se ha visto como uno de los acuerdos fundamentales versan sobre la creencia y defensa de una verdad determinada relativa a lo que constituye el bien de la vida humana.

Ahora bien, que compartan esta idea del bien no implica que dejen de existir discrepancias en los criterios para definir otras cuestiones suplementarias que no son consideradas como fundamentales para la comunidad (aunque no se descarta que también se pueda discutir sobre tales acuerdos fundamentales)

El punto es que tener conciencia de pertenecer a una tradición significa asumir que hay puntos de identificación con otras personas y que tal coincidencia brinda una identidad tanto al sujeto como a la comunidad. Sin dejar de lado otros elementos de orden psicológico, se puede afirmar que el “yo” del sujeto se forma en la tradición en tanto es ésta la que brinda la identidad cultural que orienta y le da sentido a la vida del sujeto.

La tradición plantea los ideales de vida moral que el sujeto aspira alcanzar y otorga las prácticas necesarias para llegar a la excelencia en el ideal de vida que se tenga. También se vio cómo la tradición aporta el marco referencial indispensable para la creación y comprensión de instituciones y prácticas de una comunidad. Lo que ahora interesa desarrollar para el curso de la investigación es ahondar en lo que quiere decir MacIntyre con tradición como discusión a través del tiempo, esto es, el orden temporal en la tradición y las consecuencias que esto conlleva en el aprendizaje de una determinada tradición.

III.3.1. El orden temporal

La temporalidad juega un papel central en la constitución de la tradición. Una tradición viva en el presente no puede dejar de ver el pasado en donde surgieron los postulados originarios, y el futuro, que resolverá (al menos eso se espera) las cuestiones que el presente plantea y no pueda solucionar.

De esta manera los tres tiempos (pasado, presente y futuro) coexisten en la tradición y es necesario que así sea para la pervivencia de la misma.

Según MacIntyre, la aceptación de una tradición es imposible sin una revisión crítica al pasado de la misma, puesto que esa revisión sugiere qué puede servir y qué no (aprender del pasado) para estar en condiciones de que el presente guíe a los miembros de la tradición a un futuro fortalecido. En otras palabras se puede decir que la tradición trabaja para un futuro fortalecido aunque su legitimación y autoridad se hace en un movimiento contrario – revisando el pasado. Si no se ven los esfuerzos que realizaron los predecesores, careceríamos, al interior de la tradición, de un parámetro que mida los triunfos que ésta ha tenido en resolver problemas que no se habían resuelto con anterioridad.⁷⁵

⁷⁵ Esta importancia de la temporalidad en la tradición es compartida por otros sociólogos como lo es el caso de Edward Shils el cual afirma que: “Una efectiva tradición intelectual no es simplemente una galería intemporal de obras, ni tampoco una mera sucesión cronológica de logros recogidos por los estudiosos más recientes. Una tradición intelectual supone una cierta conexión de las obras a través de la influencia mutua del tiempo. Esta es

Esta vinculación de tiempos conlleva la idea de que el curso de una tradición no es siempre progresivo, ya que una incorrecta lectura del pasado o una nula prospectiva puede acarrear una degeneración o incluso la desaparición de la tradición. Recuperar la historicidad de la tradiciones es fundamental para MacIntyre porque le permite considerar que las tradiciones progresan o dejan de hacerlo en la medida en que logren resolver o no sus inconsistencias e insuficiencias.⁷⁶ Si la historia de una tradición refleja los logros y fracasos que ha tenido, resulta absurdo negar que su estudio es útil o no querer reconocer que la importancia que tiene es fundamental para un presente fuerte y un futuro esperanzador.

“Tenemos que evitar el peligro de una afición estéril a las antigüedades, que supone la ilusión de poder acercarme al pasado sin preconceptos, y ese otro peligro, tan visible en historiadores filósofos como Aristóteles y Hegel, de creer que todo el sentido del pasado consiste en que debe culminar con nosotros. La historia no es una prisión ni un museo, ni tampoco un conjunto de materiales para la autocongratulación.” (MacIntyre: 1981, p.14)

En términos de Schutz se podría decir al respecto de la temporalidad de la tradición que es en ella en donde se une al sujeto con el mundo de sus predecesores, contemporáneos y sucesores. En relación con los predecesores fueron estos los que delinearon el ideal de vida que da sentido a la existencia del sujeto. Lo anterior no significa que el sujeto asuma incondicionalmente las pautas del pasado, más bien indica que una revisión del pasado constituye un “pozo de sabiduría” moral que puede orientar las prácticas del sujeto.

En tal movimiento el sujeto se percató que su vida es un eslabón de algo más grande que trasciende su individualidad – la tradición.

“Las tradiciones a las que MacIntyre se refiere, por lo tanto, no son ciegas a la historia y a sus cambios, sino que se modifican y crecen, adaptándose a nuevos terrenos intelectuales, aumentando su capacidad heurística y haciéndose, con ello, más flexibles” (Thiebaut: 1992, p.121)

la clase de tradición que opera en las auténticas ciencias y también en la Sociología” (Shils: 1970, p.815)

⁷⁶ Tales inconsistencias distan mucho de ser aspectos negativos de las tradiciones, por el contrario, son la principal fuente del posible progreso de una tradición mientras que la ausencia de esas insuficiencias puede desembocar en el retraso.

Ver al pasado como algo irrelevante para las problemáticas actuales, como una afición de eruditos, conlleva una serie de consecuencias inaceptables que desacreditan esta solución:

- El estudio del pasado excluiría cualquier consideración acerca de lo que es verdadero, bueno y racional.
- La investigación de lo que es bueno, racional y verdadero se reservará al presente, pero ¿acaso el presente no se convertirá en pasado en el futuro?.

Esta última postura genera un círculo vicioso que impide una investigación sensata del pasado. Para dar una explicación convincente de la manera en que es posible relacionarse con el pasado de la tradición (sin dejar de lado su historicidad) MacIntyre sugiere utilizar ciertas ideas provenientes de los historiadores de la ciencia natural como Thomas Kuhn.

Kuhn también valora mucho la importancia de revisar la historia de la tradición, si bien ésta difiere de la filosofía de la tradición (que según Kuhn busca llegar a generalizaciones explícitas de validez universal) tampoco se excluye de su práctica (la empresa explicativa comprensible de hechos pasados) que pueda ser una fuente de inspiración de problemas.

A este respecto MacIntyre considera necesario marcar las diferencias del proyecto kuhniano (dirigido a la historia de la ciencia natural) del problema específico de las teorías sociales y filosóficas.

En primer lugar las ciencias naturales se pueden apoyar con mayor facilidad en una definición moderna que delimite lo que pueda considerarse como su historia pasada. En segundo lugar las ciencias sociales y la filosofía no sólo se insertan dentro del marco de una tradición sino que regularmente pueden cuestionarla (según MacIntyre las ciencias naturales sería más discretas en su crítica a la tradición, Cf. MacIntyre 1990a) Por último, mientras que en las ciencias naturales es más fácil aceptar que su historia muestra la continua superación del pasado por el presente, en las ciencias sociales y la filosofía habría muchas dudas para pensar que también ha sido así.

Desde luego que la revisión del pasado no es un asunto fácil, requiere de ciertas orientaciones para que este realmente sea una referencia viva de lo que se puede hacer en el presente⁷⁷.

“Para el concepto de tradición, es central que el pasado no sea nunca algo simplemente rechazable, sino más bien, que el presente sea inteligible como comentario y respuesta al pasado, en la cual el pasado, si es necesario y posible, se corrija y trascienda, pero de tal modo que se deja abierto al presente para que sea a su vez corregido y trascendido por algún futuro punto de vista más adecuado” (MacIntyre: 1984, p.185)

Si conocer el pasado de la tradición se constituye en una práctica inevitable para saber el estado presente de la misma, ¿Cómo es posible conocer dicho pasado?

Para MacIntyre introducimos en la comprensión de una tradición requiere de dos elementos indispensables: los textos y el maestro.

Los textos constituyen la clave para revisar la historia de la tradición, de su propia existencia. Así la lectura de los textos no se hace desde la singularidad del sujeto (al menos no desde una singularidad solipsista) se realiza bajo la tutela de un maestro cuya autoridad resulta indiscutible para el discípulo.

III. 3.2. El maestro y el conocimiento de la tradición

La figura de la autoridad fue rechazada por los principios modernos de la investigación científica. Basta recordar la frase con la que Kant invitaba a todos los hombres a hacer uso de nuestra razón sin la guía o la tutela de alguien.⁷⁸ Como atinadamente apunta Gadamer (1988) la esencia de la autoridad, contrario a lo que considera la Ilustración como obediencia ciega y contraria a la libertad, no descansa en la sumisión ni en la abdicación a utilizar el propio intelecto, si no que es un acto de conocimiento y de reconocimiento de que otra persona tiene una

⁷⁷ Esta fusión entre el presente y el pasado también es defendida por Gadamer cuando dice que: “La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos” (Gadamer: 1988, p.360)

⁷⁸ Cf. Kant, Emmanuel. ¿Qué es la ilustración? México, FCE, varias ediciones.

mayor capacidad de juicio y perspectiva que uno, en consecuencia su juicio tendría primacía sobre el nuestro. Además la verdadera autoridad puede prescindir de rasgos autoritarios porque descansa en el legítimo conocimiento, no en la imposición de la fuerza.

“La oposición entre fe en la autoridad y uso de la propia razón, instaurada por la Ilustración, tiene desde luego razón de ser. En la medida en que la validez de la autoridad usurpa el lugar del propio juicio, la autoridad es de hecho una fuente de prejuicios. Pero esto no excluye que pueda ser también una fuente de verdad, cosa que la Ilustración ignoró sistemáticamente en su repulsa generalizada contra toda autoridad.” (Gadamer: 1988, p.346)

Para el pensamiento que recobra la centralidad de la tradición ese uso individual y “libre” de la razón es un fantasma puesto que es de la tradición de donde emanan la serie de conceptos, de juicios y de pensamientos que forman al sujeto – la autoridad ya está fincada en la propia tradición.

Cuando MacIntyre se refiere a autoridad no se hace alusión a una autoridad en términos de dominación, mas bien se refiere a la confianza que tiene el alumno en la interpretación que el maestro hace de los textos.

MacIntyre apuesta a que en las convicciones y/o decisiones morales el agente apela a una autoridad que desborda a su individualidad, se apoya en las instituciones que presentan un elenco de virtudes socialmente establecidas y reconocidas, en este caso específico de la investigación, la autoridad legítima es la figura del maestro. De la capacidad de enseñar a otros, de la habilidad de interpretar el pasado y de alguna manera prever el futuro, surge el reconocimiento hacia el maestro y es de donde se fundamenta su autoridad racional al interior de la tradición.

Esta autoridad legítima descansa en la idea de que la principal fuente de adquisición del conocimiento a mano descansa en las relaciones intersubjetivas, de ahí que si un sujeto quiere empezar a investigar con mayor profundidad los aspectos teóricos que son base de su tradición, es imprescindible que entable una relación directa con alguien que lo pueda orientar en la lectura del pasado de la tradición.

El reconocimiento de una autoridad legítima que descansa en la figura del maestro, es un elemento clave de la investigación ya que es el maestro el que actúa de mediador entre el conocimiento y la interpretación del alumno, así como en la elección de los textos a revisar.

El maestro educa en la comprensión de textos al discípulo; si el discípulo quiere aprender a leer y por consecuencia saber leer, precisa de confiar en el criterio metodológico del maestro antes de estar en condiciones de juzgar si el método con el cual le enseñaron a leer fue el más adecuado.

Adentrarnos a una tradición en la búsqueda de virtudes que ella ofrece, requiere de un proceso cotidiano (filosofía como práctica artesanal) en el que el sujeto se asuma como un aprendiz cuyo esfuerzo en la adquisición de una habilidad o técnica aprendida tendrá sus metas en la adquisición de las virtudes procuradas.

Este aprendiz no recorrió el camino solo, para tener éxito requirió de la figura del maestro, de la sumisión a una autoridad peculiar.⁷⁹

De hecho, la buena disposición del discípulo en confiar en la interpretación del guía constituye una virtud en el arte de la investigación en tanto comporta una práctica del reconocimiento de un grado más avanzado del maestro en la vivencia de la tradición.

⁷⁹ La sumisión que ve MacIntyre en la iniciación del aprendiz es fiel reflejo de su filiación tomista, la cual sostiene que la actitud requerida por aquél que quiere iniciarse en una tradición debe ser la aceptación condicional a la proposición doctrinal a la que se adhiere si es que quiere comenzar el aprendizaje de conocimientos y comportamientos racionales de la tradición.

Es curioso encontrar que en varias culturas orientales de la antigüedad, se encuentra esta sumisión incondicional al maestro en la búsqueda del conocimiento. Los maestros les aconsejaban a sus alumnos tres instrucciones básicas: "obedecer", "cooperar" y "discrepar".

En realidad el orden en la manera de enunciar las instrucciones correspondía a un estadio específico del discípulo:

Obedecer – imitación del maestro sin pedir aclaraciones (más que las necesarias)

Cooperar – después de aprender las técnicas necesarias, integra la información formulando las preguntas adecuadas. El alumno colabora con el maestro en el análisis y la creación.

Discrepar – después de aprender la enseñanza del maestro, le rendía homenaje continuando con su preparación mental. La enseñanza del maestro le servía de plataforma para crear reflexiones y paradigmas nuevos con lo que se convertía en maestro de la generación siguiente.

Esta virtud que MacIntyre llama "voluntad humilde" refleja la inteligencia del discípulo y que, de poseerla, le sería retribuida con la capacidad de aprender en el arte de la investigación moral.

A la disposición que tiene el alumno para entregarse a la guía del maestro antes de empezar a juzgar la validez de la interpretación del maestro, como condición indispensable para la iniciación en la tradición es lo que MacIntyre denomina "la ordenación prerracional del yo". La ordenación prerracional del yo consiste en la confianza del alumno en obedecer las indicaciones de su maestro para interpretar los textos claves de la tradición. La autoridad de su maestro le parece al aprendiz una buena razón para ponerse a su disposición y así adentrarse en las problemáticas de su tradición, al igual que empezar a poseer las virtudes reconocidas por la tradición.

MacIntyre al igual que santo Tomás de Aquino (*De veritate XI,1*) y que Platón (*Fedón*) reconoce que la transmisión de las virtudes presenta una contradicción difícil de superar: para ser virtuoso y conocer nuestra tradición a profundidad se requiere tener por lo menos algo de virtud, pero no se tiene virtud sin conocer lo que éstas son y la historia de la tradición.

Siguiendo al Aquinate (Cf. MacIntyre 1988, p.177) MacIntyre considera que el problema de la adquisición de ambos factores se realiza gracias a la educación y a la figura de la autoridad intelectual del maestro. Es el maestro el que ayuda a que las potencialidades del alumno se desarrollen. Es el maestro el que le enseña la virtud necesaria para que el alumno pueda en algún momento dado autoeducarse y seguir desarrollándose en virtud y en conocimiento.⁸⁰

⁸⁰ El aprendiz reconoce durante su etapa de formación dos aspectos clave con los cuales podrá conocer y aplicar el conocimiento de su tradición. El primero se refiere a poder hacer la distinción entre lo que es bueno en situaciones particulares y lo que aparenta ser bueno para el mismo hecho pero que en realidad no lo es. Y la segunda distinción consiste en aprender lo que es bueno y mejor para mí en mis condiciones particulares de aprendizaje y lo que es bueno y mejor, independientemente de la preparación que se tenga.

A través de estas dos distinciones el alumno se percata de cuál es su estado actual en el aprendizaje – reconoce los alcances y limitaciones que tiene en sus juicios, sabe qué es lo que necesita transformar en su persona, qué vicios debe de erradicar y cuáles son las virtudes que precisa cultivar.

La creencia en una autoridad es la que impide la fragmentación exacerbada de la tradición en múltiples interpretaciones. Esto sucede porque inicialmente la autoridad aceptada encarna la creencia racionalmente injustificada que antecede al propio entendimiento. En ese sentido lo que otorga la autoridad es el **testimonio** más que la evidencia. Mientras que la evidencia se evalúa a la luz de la probabilidad de ocurrencia con la recolección de datos empíricos, el testimonio es proporcionado por el grado de confianza que está depositado en la figura del maestro, no en la persona *qua* persona sino en la persona como detentor de algún rol u oficio reconocido por la sociedad.⁸¹ Lo que se justifica es la recurrencia a la competencia del "experto" para confiar en su conocimiento.

"Para creer la palabra de un testigo, basta que sepamos que conoce y que es fidedigno; para saber lo que asevera, es menester además que su juicio sea justificable por quienes están en situación de comprobar su verdad." (Villoro: 1985, p. 214)

Es decir, recurrir al testimonio de una persona para iniciarse en el conocimiento no implica creerle absolutamente todo, no obstante su testimonio generalmente va acompañado de ciertas restricciones epistémicas de la tradición.

"Como cualquier saber, el saber testimonial está condicionado por las creencias básicas de la comunidad correspondiente y no puede, por ende, contradecir sus marcos conceptuales y sus saberes probados." (Idem.)

Es a esta altura de la propuesta, que MacIntyre se queda corto en gran parte de sus pretensiones (sin que por ello pierdan validez) trataré de demostrar que para potenciar las anteriores sugerencias de MacIntyre se requiere el aporte de una carga de conocimiento más sociológico y de otras tradiciones de investigación. Me basaré principalmente en dos autores cuyos aportes a esta parte del tema considero fundamentales, me refiero a Alfred Schutz y a Jeffrey Alexander.

Así, apoyándonos en ciertas distinciones de la fenomenología de Schutz mostraré que es posible desmenuzar la propuesta de MacIntyre referente a la

⁸¹ En ese sentido comenta Alexander (1992) que una tradición es un modelo de percepción y de comportamiento que son seguidos no por su racionalidad intrínseca ni por sus pruebas de valor sino porque son heredados del pasado.

transferencia del conocimiento en una tradición bajo la forma maestro - aprendiz para hacerla más sólida. Bajo tal entendido será posible reflexionar sobre:

- a) la manera en que se da tal relación en la cotidianidad de la tradición y,
- b) la insuficiencia de la propuesta de MacIntyre para describir la relación maestro-alumno en el proceso de transmisión de conocimiento en una tradición

Ahora bien, al decir que el maestro introduce al aprendiz en las entrañas teóricas de la tradición por medio de la presentación de los textos fundamentales y base de la tradición no es una afirmación libre de aristas sin pulir.

Por ejemplo, ¿cómo es la elección de los textos por parte del maestro? ¿Depende de un método de selección o del juicio prudencial del maestro? Además ¿cómo es la lectura de esos textos? ¿Desde un punto de vista únicamente histórico? ¿Los textos del pasado tendrían alguna relevancia en las problemáticas presentes de la tradición?

Algunas de las cuestiones anteriores no son pasadas de largo por MacIntyre aunque le faltaría refinar ciertas respuestas y también responder una que de manera inexplicable no aborda (la primera de las cuestiones del párrafo anterior)

Para las cuestiones anteriores he considerado pertinente hacer algunas aportaciones basándome en propuestas teóricas de Jeffrey Alexander.

III.3.3. La relación maestro-alumno en la vida cotidiana

Al decir que en la tradición conviven una serie de sujetos que comparten ciertas creencias básicas, no podemos enunciar la evidente intersubjetividad que subyace en una tradición en tanto que en la misma los sujetos se relacionan, se influyen y se comprenden unos a los otros.

Esta intersubjetividad se da en gran medida por ese universo de significación que comparten los sujetos. Tienen una base común sobre la que interpretan sus acciones y de hecho el sentido de esa base lo van constituyendo colectivamente mediante sus acciones (de la misma forma en que lo hicieron los predecesores en el pasado).

El sujeto se enfrenta al mundo de la vida cotidiana de su tradición cuando éste (el mundo) ya está estructurado, tarea realizada por sus predecesores, esto no significa que el sujeto utilice esas interpretaciones de manera pasiva puesto que, para la sociología fenomenológica, no es posible dejar de lado su capacidad reflexiva. De hecho Schutz es de la idea de que no solo el mundo presente está construido y abierto a mi interpretación, también el mundo de los predecesores y sus acciones están abiertas constantemente a mi interpretación.

A pesar de que la tradición pueda resultar significativamente diferente para cada uno de los miembros, estas diferencias no desembocan en una fragmentación o ruptura total de la tradición.

Esto es posible atendiendo a un concepto residual de Schutz y que es útil para explicar la sociabilidad el conocimiento (compartir una tradición) a pesar de que las diferencias de biografías conllevan una asimilación diferente de la tradición para cada uno de los integrantes.

La categoría a la que hago alusión es la "reciprocidad de perspectivas".

Esta noción nos lleva a superar una barrera aparentemente infranqueable en lo colectivo de la tradición: saber que dentro de una tradición un mismo objeto puede significar algo diferente para mí y para los otros puesto que las biografías difieren en cierta medida.

La reciprocidad de perspectivas apunta a que tales diferencias de asimilación de la tradición son generalmente superadas por la estructuración del sentido común en dos aspectos.

El primero es el respectivo a la posibilidad de intercambiar puntos de vista, es decir, existe la posibilidad de asumir que si se pudiese cambiar mi lugar por el del otro, ese otro vería exactamente lo mismo que yo veo.

La segunda afirma que no obstante las diferencias biográficas, estas no son tan grandes, de tal forma que todos los sujetos integrantes de una misma tradición podrían elegir lo mismo con fines prácticos (a este punto Schutz le llama "congruencia del sistema de significatividades")

Gracias a esta segunda arista de la reciprocidad de perspectivas es posible afirmar que el sujeto ve al mundo de una tradición estructurado de forma social

bajo el esquema de un "Nosotros", asume que su tradición contiene un conocimiento tipificado accesible a todos. Esta pertenencia y compartimiento del conocimiento en una tradición se acrecienta en ciertos valores que dan una idea muy similar de los acuerdos fundamentales de MacIntyre (si recordamos que estos acuerdos son sobretodo de índole moral)

"Lo que se supone conocido por todo el que comparta nuestro sistema de significatividades es el modo de vida que los miembros del endoequipo consideran natural, bueno y correcto." (Schutz:1995, p.43)

Vivir en una tradición reconociendo la importancia temporal conlleva valorar la importancia de la herencia social del pasado.

Cuando el sujeto nace en una cultura se inserta en una tradición cuyas estructuras constituyen un mundo previo al propio nacimiento del sujeto.

Ese mundo previo fue experimentado e interpretado por nuestros predecesores hasta constituir un esquema de referencias que constituye el acervo de conocimiento a mano que tienen el sujeto y sus contemporáneos para actuar en el mundo.

El conocimiento a mano toma forma en experiencias típicas que guían la acción y el juicio del individuo y de sus semejantes de manera tal que es posible guardar un cierto orden y regularidad en la tradición.

Compartir un esquema de referencias le da al sujeto un "horizonte de familiaridad" con la tradición, es decir, la siente suya en tanto se identifica y comparte tal identidad con los que lo rodean.

Schutz y MacIntyre coinciden en que el mundo de sentido común (o tradición) no es un esquema de referencias monolítico e inmutable.

Al contrario, el "conocimiento a mano" que se comparte en una tradición es para Schutz cuestionable en cualquier momento, depende de la vigencia que tengan las fórmulas de actuar que fungen de guía a los miembros de la tradición.

La posible crítica a la tradición la realizará el sujeto dependiendo de la biografía de este. En otras palabras, no todos los sujetos viven y asimilan la tradición de la misma manera (lo que da pie a al debate interno de la tradición) sin que por ello dejen de compartir el horizonte de familiaridad, puesto que cada quien tiene un

peculiar cúmulo de experiencias organizadas que provoca que ciertos aspectos de la tradición le sean significativos a un sujeto y a otro no. Esta manera biográficamente determinada de comprender la conformación del individuo, será de mucha utilidad para comprender el debate que se da al interior de la tradición misma porque dependerá de la forma individual en que se vive el ordenamiento general de la tradición, el punto en que se le cuestione.

Prácticamente todas las tipificaciones (sobretudo las que se representan en el lenguaje cotidiano)⁸² tienen su origen en el pasado, en su gran mayoría el conocimiento es de origen social (amigos, padres, maestros, textos, etc.) por lo que, sobra decir que poco del conocimiento personal se origina en las experiencias del sujeto.

Si la principal fuente de adquisición del conocimiento a mano descansa en las relaciones intersubjetivas, entonces de ahí se deriva que si un sujeto desea conocer con mayor profundidad los aspectos teóricos que son base de su tradición entonces es imprescindible que entable una relación directa con alguien que lo pueda orientar al respecto. Esta es la figura del maestro.

La relación entre el maestro y el aprendiz es muy útil para el segundo en la medida en que es el mejor medio que puede de proveerse de las herramientas teóricas que le permitan comprender el mundo de sus predecesores, un pasado que no puede vivenciar y cuyo conocimiento es indispensable para conocer la conformación y el estado actual de su tradición.

Parecería que la elección de un maestro es un tanto arbitraria cuando en realidad se lleva cabo mediante una reflexión del sujeto con un patrón bien delimitado.

La reflexión reconoce que el conocimiento tiene una distribución social, es decir, no todo el conocimiento a mano (teórico o práctico) está en la misma cantidad y calidad en todos los sujetos.

El conocimiento varía de individuo a individuo, por lo que, dependiendo de la materia que quiera conocer el aprendiz, buscará un maestro adecuado para tal

⁸² Diria Schutz que el lenguaje es el medio tipificador por excelencia

efecto. Buscará a alguien considerando experto en la materia y con el cual pueda tener preferentemente una relación de trato directo ("relación cara a cara")

III.3.4. El maestro y la elección de los textos

Así como la elección de un maestro no es resultado del azar o de la casualidad, tampoco los textos que elige el maestro para mostrárselos a su alumno son fruto de la eventualidad o del estado de ánimo del maestro. La responsabilidad que implica tener el rango de maestro implica saber muy bien cuáles son los textos más adecuados para transmitirle a su alumno la esencia moral de su tradición.

La propuesta de MacIntyre al respecto de la elección de textos, se queda corta, pero puede ser muy bien complementada.

De esta manera considero que si el maestro elige ciertos textos, éste lo hace en función de lo que Jeffrey Alexander denominaría clásicos.

"Los clásicos son productos de la investigación a los que se le concede un rango privilegiado frente a las investigaciones contemporáneas del mismo campo. El concepto de rango privilegiado significa que los científicos contemporáneos dedicados a esa disciplina creen que entendiendo dichas obras anteriores pueden aprender de su campo de investigación tanto como pueden aprender de la obra de sus contemporáneos." (Alexander: 1990, p.23)

Reconocer la importancia de los clásicos, implica revisar las posturas centrales que nuestra tradición hizo en el pasado. Lo clásico se destaca de hechos cambiantes o de gustos efímeros – es una verdadera categoría histórica representativa del ideal de una época y de una tradición.

"...es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta" (Gadamer: 1988, p.356)

Lo clásico es la síntesis de una época que puede tener repercusiones en el presente o ser revalorada por los contemporáneos. Un texto se convierte en clásico, por eso mismo, porque es la culminación de una etapa de la tradición y cristaliza un ideal de la misma en algún momento de su historia. El texto que

puede tener el rango de clásico es al que se le atribuye un poder explicativo trascendental en una parte de la historia de la tradición, además de que tiene la cualidad de describir alguno de los episodios más importantes en la historia de la tradición.

La existencia de los textos clásicos también genera el debate al interior de una tradición por el reconocimiento por parte de los miembros de que el mentado texto tiene más de un sentido – el reconocimiento de la multiplicidad de sentidos multiplica las controversias y los desacuerdos de interpretación. Es la posición privilegiada de un clásico lo que remite irremediabilmente al problema de la interpretación adecuada de lo que quiso decir el autor al escribir tal o cual texto. Interpretar el sentido subjetivo de la acción de un clásico vía sus textos no es tarea fácil y abre un abanico interesante de diversas propuestas hermenéuticas que intentan recuperar el “verdadero significado” del texto.

“Those texts to which this canonical status is assigned are treated both as having a fixed meaning embodied in them and also as always open to rereading, so that every tradition becomes to some degree a tradition of critical reinterpretation in which one and the same body of text, with of course some addition and subtraction, is put to the question, and to successively different sets of questions, as a tradition unfolds.” (MacIntyre: 1988, p.383)⁸³

Esta bifurcación sobre la interpretación de textos se cruza con una que tiene lugar al revisar las filosofías del pasado: se revisa el pasado de forma que pueda arrojar luz sobre los problemas actuales tratando de adecuar sus conceptos de manera que encajen en el catálogo actual o bien, se trata de leer el pasado en sus propios términos, siendo lo más fiel a su intención original sin afán de relacionarlo con el presente. MacIntyre se suma a la tendencia de leer el pasado en sus propios términos. Esto implica descuidar el factor histórico de los conceptos: el cogito de San Agustín no es el mismo que utiliza posteriormente Descartes, esto ayudará a no tomar a los dos significados que son distintos como parte de una

⁸³ “Aquellos textos a los que se les asigna esta categoría canónica [clásica] son tratados de dos maneras: como poseedores de un significado fijo encarnado en ellos o como textos siempre abiertos a la relectura, de manera que toda tradición se convierte en cierto grado en una tradición de reinterpretación crítica en la cual uno y el mismo cuerpo de textos, por

misma argumentación. Esta prevención (que es fundamental no perder de vista) no impide que se pueda revisar el pasado para que este nos ayude a resolver o a reconocer problemas que aquejan el presente de nuestra tradición.

De nueva cuenta existe una coincidencia entre MacIntyre y Alexander en tanto que ambos afirman que revisar el pasado de la tradición no implica que ese mundo sea cerrado e inmutable, que determine nuestro presente de manera irremediable.

Esa receptividad acrítica del pasado más que valorar las experiencias de nuestro predecesores para ser creativo en el presente, lleva al fracaso en las soluciones del aquí y el ahora y desaprovecha las fuentes de información valiosa del pasado para considerar a las experiencias pasadas como mera acumulación.

En ese sentido la importancia de ver al pasado como un pozo de sabiduría radica en que se rompe con una de las variantes de la historia progresiva en la ciencia y que considera la revisión del pasado de una tradición como un acto de erudición falto de creatividad y de poca ayuda al progreso de la ciencia.

En ese tenor Merton afirmaba que la poca importancia del pasado en el quehacer científico era tan evidente que con el progreso de la ciencia, ahora inteligencias del montón pueden resolver problemas que los "clásicos" ni siquiera podían empezar a plantearse.

Tal vez la aseveración de Merton pueda ser más válida para las ciencias naturales⁸⁴ pero para las ciencias sociales la importancia de un clásico es clave, sobretodo si dentro de la ciencia social nos enfocamos a asuntos de moral y de ética.

supuesto que con algunas variaciones, son puestos en duda, y posteriormente sujetos a diferentes cuestionamientos, como una tradición que se desarrolla" (la traducción es mía)

⁸⁴ En este aspecto me siento más cercano a la postura de Kuhn (aunque no acepto su postura que niega los clásicos en las ciencias sociales) que a la del propio Alexander en el sentido de que también las ciencias naturales tienen clásicos (modelos ejemplares) Así, es posible reconocer la veracidad de la proposición de que ahora cualquier estudiante del primer año de universidad sabe más de física que Galileo y Newton, pero da la casualidad que no cualquier estudiante tendrá la repercusión que tuvieron esos dos pensadores en la historia de su ciencia.

En la ética es imprescindible revisar las diversas propuestas consideradas clásicas en la tradición para conocer cómo fue que construyeron su respuesta de acuerdo al problema de la vida buena.

Salvando distancias temporales es absurdo negar que nuestros predecesores también enfrentaron y trataron de dar respuestas a los problemas de la justicia y de la racionalidad práctica.

La esperanza de llevar a cabo una vida buena es universal y rompe las barreras del tiempo si bien el contenido de cómo realizar esa vida depende en gran medida de circunstancias sociohistóricas; a pesar de los diferentes contextos, el aprendiz reconoce que tiene que tener la sensibilidad de escuchar las voces del pasado en aras de imitar creativamente soluciones antiguas en el presente y en el futuro.

Curiosamente esa sensibilidad de la que debe hacer gala el aprendiz es un valor de investigación que poseyó el clásico entre otros de igual importancia tales como la perspicacia, la intuición, la capacidad de interpretar y la heurística ante los asuntos de la vida humana; virtudes difíciles de reunir en un solo hombre y que en el caso afortunado de tenerlo lo erige en un clásico.

Siendo consecuentes con la parte fenomenológica que se había utilizado en algún momento de este apartado, es menester señalar que si bien hay un consenso general al interior de la tradición para acordar cuáles son los textos clásicos, también hay que tomar en cuenta que un texto tiene una dimensión subjetiva, es decir, un texto "puede ser clásico" dependiendo del interés cognitivo del actor.

Por ejemplo, ¿Cómo explicar que Parsons adoptó como autores clásicos a Weber y a Durkheim y no a Marx? ¿Es que Marx no es un clásico? Si partimos de negar la segunda interrogante entonces lo que nos resta afirmar es que la tradición presenta una flexibilidad en su seno que permite la existencia de diversas opiniones, y que es el origen del debate interno, al mismo tiempo que la tradición no es tan flexible que orienta a todos sus miembros en intereses cognitivos comunes (salvo en aquellos sujetos que conozcan muy bien otras tradiciones) lo que les lleva a elegir clásicos similares. Bajo este entendido podemos afirmar que lo anterior explica por qué Parsons eligió a Weber y a

Durkheim sobre Marx (porque su tradición estadounidense posterior a la segunda guerra mundial y que queda como hegemónica le interesa el problema del orden más que el del conflicto o el de la supresión del sistema de producción vigente) al mismo tiempo que arroja luz sobre la posibilidad de que al interior de la tradición de Parsons, hayan surgido voces disidentes que mantuvieron el debate vivo (Wright Mills o Garfinkel por mencionar algunos)

De este modo se puede deducir que se puede aspirar a construir una corriente dominante al interior de la tradición basándose en la autoridad de los textos clásicos para que oriente nuestra actividad reflexiva. Para que esa recuperación de los textos sea creativa hay que saber plantearse las preguntas adecuadas para que respondan sobre asuntos contemporáneos con información previamente no asimilada ni valorada.

El éxito en la revisión de los textos clásicos depende de la agudeza del lector que potencie su praxis interpretativa

Hay personajes clásicos de las humanidades que presentan una relevancia en más tradiciones además de la suya, sus reflexiones trascienden el marco de su tradición para encontrar eco en muchas otras.

De hecho Alexander agrega una importancia vital a la existencia de clásicos cuya trascendencia rebasa los márgenes de su tradición y es que esto posibilita tener una base mínima de entendimiento común que permita el debate entre las tradiciones.

“La necesidad funcional de los clásicos se origina en la necesidad de integrar el campo de discurso teórico [de las tradiciones]” (Alexander: 1990, p.42)

En el apartado relativo en el que se desarrolla la manera en que MacIntyre entiende el debate entre tradiciones, veremos la relevancia que adquiere la afirmación de Alexander que por lo pronto es muy prometedora para ponerla a discusión con la del propio MacIntyre.

III. 4 El debate entre tradiciones rivales.

“Mal hermeneuta es el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra”

H.G. Gadamer

El Dr. Ambrosio Velasco señala que son cuatro las características de la evaluación de las tradiciones⁸⁵ las cuales coinciden muy bien con el manejo macintyreano de la tradición a lo largo del trabajo.

1. Es plural – se da en un marco en donde varias tradiciones proponen soluciones diferentes a un mismo problema, presentando, por consecuencia, propuestas en competencia.

“...since there are a diversity of traditions of enquiry, with histories, there are... rationalities rather than rationality, just as it will also turn out that there are justices rather than justice.” (MacIntyre: 1988, p.9)⁸⁶

2. Es comparativa – señalar los éxitos o fracasos de una tradición tiene sentido si se comparan con la trayectoria de rivales.

“Indeed, generally only when traditions either fail and disintegrate or are challenged do their adherents become aware of them as traditions and begin to theorize about them” (MacIntyre: 1988, p.8)⁸⁷

3- Es histórica – una tradición se va conformando a lo largo del tiempo ya que los éxitos y fracasos se reconocen retrospectivamente.

⁸⁵ Información extraída de la Mesa redonda “En torno al pensamiento de Larry Laudan” que se efectuó en el Instituto de Investigaciones Filosóficas el 23 de noviembre del 2001.

⁸⁶ “...del mismo modo que hay una diversidad de tradiciones de investigación, con historias, hay... racionalidades más que una racionalidad, así como también resultará que hay justicias más que la Justicia.” (La traducción es mía)

⁸⁷ “De hecho, generalmente solo cuando las tradiciones fracasan y se desintegran o son retadas, sus miembros se vuelven conscientes de ellas como tradiciones y comienzan a teorizarlas” (La traducción es mía)

"Doctrines, theses, and arguments all have to be understood in terms of historical context" (MacIntyre: 1988, p.9)⁸⁸

4- Es dialógica – mostrar sus mejores argumentos requiere del debate y del diálogo constante entre las tradiciones.

Este capítulo tendrá como objetivo desplegar la concepción macintyreana sobre la comunicación entre diferentes tradiciones, la posibilidad de lograr este diálogo intertradicional, sus dificultades, así como los aportes que MacIntyre aporta en este rubro, como lo es la posibilidad de elegir a la mejor tradición de las que están en disputa por medio de las nociones que el escocés aporta como lo son las crisis epistemológicas, la importancia de conocer a las tradiciones rivales en sus propios términos así como la crítica reflexiva que es el pilar de la hipótesis central de la presente tesis.

III.4.1 Debate y competencia intertradicional

Las diferencias intelectuales en la conformación del relato de una tradición no sólo se da al interior de una tradición (entre tradicionalistas e iconoclastas como diría Kuhn) sino que también es posible entre tradiciones antagónicas. Esta posibilidad permitiría poner un freno al relativismo de los estudios cuyo punto de partida es la tradición y que afirman la imposibilidad del diálogo y de la crítica intertradicional por la inconmensurabilidad de sus lenguajes producto de la localidad y la particularidad del entorno social e histórico de cada tradición.⁸⁹

El debate o la competencia entre tradiciones juega un papel significativo en la evaluación de la acumulación y/o de la declinación del conocimiento social. De hecho el principal motor del cambio científico es el posible conflicto entre

⁸⁸ "Las doctrinas, las tesis y los argumentos tienen que ser entendidos en términos del contexto histórico" (La traducción es mía)

⁸⁹ Relativistas y perspectivistas coinciden en afirmar que si los únicos criterios de racionalidad son en y desde las tradiciones, entonces ningún debate entre tradiciones se podría resolver racionalmente.

tradiciones y el que se origina al interior de las mismas – ya se comentó como el avance de una tradición se mide y se muestra de manera comparativa, mediante la demostración de la superioridad de sus postulados en comparación con otros.

El debate es constitutivo de la tradición puesto que es mediante la discusión permanente que la tradición se forma en aras de superar las críticas que surgen al interior o de las que plantean las tradiciones rivales. Incluso, menciona MacIntyre, es gracias al enfrentamiento con otras tradiciones que los partidarios de una tradición que estaba desplomada encuentran buenas razones para reconstruirla hasta el grado de que pueda quedar como la tradición racionalmente superior, no para siempre, pero sí como la mejor tradición que se tenga hasta la fecha.

Para MacIntyre el debate intertradicional es posible a pesar de esos particularismos que las constituyen porque, a pesar de todas las diferencias, las tradiciones están en la posibilidad de reconocer puntos en común que permiten la discusión entre ellas, por ejemplo, si se dice que las tradiciones son rivales, forzosamente habrá que reconocer que el objeto que tratan de definir bajo sus esquemas es el mismo, en caso contrario es absurdo decir que son rivales. Por lo tanto las diversas tradiciones reconocen que es una y la misma materia bajo la cual formulan sus afirmaciones.

Lo anterior implica la existencia de significados compartidos y de referencias comunes que las colocan como tradiciones rivales en caracterizar un mismo problema y un mismo objeto de estudio.

Ciertamente puede haber temas inconmensurables, pero por lo menos alguna vez será posible que los partidarios de una tradición entiendan y valoren las posturas rivales abriendo un abanico importante de posibilidades tanto para conocer rasgos de sus propias posturas (debilidades y fortalezas) como para aprender de otras tradiciones formas novedosas de hacer las cosas.

III. 4.2. Inconmensurabilidad y traducción

El problema de la inconmensurabilidad entre tradiciones no es un problema ligero, si no es posible superarlo sería imposible proponer que hay diálogo intertradicional. Por tal motivo la importancia del lenguaje en la tradición es muy significativa en la propuesta de MacIntyre. La susceptibilidad de un lenguaje de ser traducido exige ciertas condiciones que el conocimiento filosófico no puede esquivar si es que en realidad se aspira a un diálogo entre tradiciones culturales y científicas diversas.

Partir de un esquema tradicional está en desventaja con una de las creencias básicas de la modernidad, a saber, que todos los hechos del mundo pueden ser claros para la humanidad, que todo texto puede ser traducido a nuestro lenguaje con tal fidelidad que no puede haber espacio para la mala interpretación, que el diálogo entre culturas esta exenta de dificultades porque las mentes están conectadas por los objetivos y las aspiraciones de la modernidad.

En el ámbito de la traducción sigue persistiendo la creencia enciclopédica (Cf. MacIntyre: 1990) de que cada postura "racionalmente" sustentable puede traducirse fácilmente en otra postura diferente pero igualmente "racional". Es decir, hay una garantía total de que los textos de cada cultura ajena a la nuestra pueden ser traducidos fielmente sin pérdida de significado.

Contrario a esta tendencia enciclopédica MacIntyre considera que la posibilidad de traducir un término de una tradición en el lenguaje de otra no conlleva la conmensurabilidad del mismo, ya que la carga cultural de ciertos términos no puede ser captada con una traducción directa; obrar así sería tanto como omitir el desarrollo histórico de los esquemas conceptuales.

Los conceptos de una tradición se arraigan en un lenguaje específico que expresa una carga valorativa que no se capta con la mera traducción. En realidad es la carga valorativa que contiene el vocablo la que no puede ser traducida.

"The conception of language presupposed in saying this is that of language as it is used in and by a particular community living at a particular time and place with particular shared beliefs, institutions, and practices." (MacIntyre: 1988, p. 372)⁹⁰

La importancia de la traducción y la inconmensurabilidad es innegable ya que cada tradición descansa en un lenguaje particular desde el cual aprehende el mundo. El proceso de nombrar lugares y hechos importantes presupone el compromiso con un sistema de creencias; este compromiso (que ya se revisó en III.1.1.) es el que origina los problemas de inconmensurabilidad⁹¹.

"When the translation is into a language which itself presupposes a system of beliefs, the arguments and assertions of the alien text will necessarily appear as lacking justification, as in some way defective." (Levy: 1999, p. 472)⁹²

Para reconocer un caso de inconmensurabilidad de manera adecuada se requiere conocer a los dos esquemas conceptuales rivales. MacIntyre previene que si sólo se conoce uno de los esquemas en competencia, la posibilidad de comprender al otro se restringirá a un problema de traducción literal que deja de lado toda la carga valorativa que pueda tener un concepto.

Hacer una buena traducción implica reconocer que una palabra forma parte de un todo que le dota un significado en especial. Por ejemplo, "Moral" en la Grecia clásica no puede desconectarse de la Política si en realidad se quiere entender su

⁹⁰ "La concepción de la lengua presupuesta en decir esto es esa de la lengua tal como se usa en y por una comunidad particular que vive en un tiempo y lugar específicos con creencias, instituciones y prácticas muy particulares y compartidas." (La traducción es mía)

⁹¹ Básicamente MacIntyre recupera la noción kuhniiana de inconmensurabilidad de manera tal que en su obra sólo hace una referencia explícita a lo que entiende por inconmensurabilidad ya que se centra en los problemas que acarrea y en mostrar que esta no es total. Tal definición se encuentra en *After virtue* (versión en español de 1987, p.21)

⁹² "Cada uno de los argumentos es lógicamente válido o puede desarrollarse con facilidad para lo que sea; las conclusiones se siguen efectivamente de las premisas. Pero las premisas rivales son tales que no tenemos ninguna manera racional de sopesar las pretensiones de la una con la otra. Puesto que cada premisa emplea algún concepto normativo o evaluativo completamente diferente de los demás, las pretensiones fundadas en aquéllas son de especies totalmente diferentes."

⁹² "Cuando se traduce a una lengua que en sí a un lenguaje el cual presupone un sistema de creencias, los argumentos y las afirmaciones de un texto extraño aparecerán necesariamente como faltos de justificación, como defectuosos en algún sentido" (La traducción es mía)

significado original, o bien, no se puede separar la "Moral" de la teología en un análisis del pensamiento medieval de San Agustín. La importancia de reconocer el uso fidedigno del concepto es vital para MacIntyre ya que en gran medida el desorden moral de nuestros días se debe a que las personas utilizan un lenguaje moral desprovisto de valor y apartado de su connotación y de su contexto particular. Recuperar el esquema conceptual y los contextos de los que se deriva su significado es el primer paso *sine qua non* para entender nuestra tradición y a las ajenas.

Se puede decir que una tradición ha entendido el lenguaje de otra cuando conoce el contexto de aplicación de los conceptos de la rival y es capaz de utilizarlos en las circunstancias en que la tradición rival lo haría. Ahora bien, para que esto pueda suceder MacIntyre sugiere que la tradición interesada este dispuesta a aprender de la rival, condición necesaria para captar no sólo otros significados sino también para percibir otras formas de ver el mundo.

"It follows that the only rational way for the adherents of any tradition to approach intellectually, culturally, and linguistically alien rivals is one that allows for the possibility that in one or more areas the other may be rationally superior to it in respect precisely of that in the alien tradition which it cannot as yet comprehend." (MacIntyre: 1988, p. 388)⁹³ (Las negritas son mías)

¿Esta disponibilidad de aprender de la tradición rival acaba con el problema de la inconmensurabilidad? En gran medida sí, pero si se dice que sólo "en gran medida" significa que no lo hace totalmente. Esto implicaría distinguir entre varias versiones posibles de inconmensurabilidad y saber a cuál se suma nuestro autor.

La versión más radical de inconmensurabilidad afirma que las diferencias entre paradigmas rivales se presentan por criterios, objetivos y lenguajes no compartidos. Esta versión propone un compromiso holista del sujeto con la tradición por la propia dinámica de la tradición – las normas de una cultura y las

⁹³ "Se sigue que la única forma racional para los partidarios de cualquier tradición, para acercarse a culturas extrañas intelectual, cultural y lingüísticamente es aquella que permite la posibilidad de que una o más áreas de la otra sea racionalmente superior precisamente en aquello de la tradición ajena que todavía no ha sido comprendido." (La traducción y las negritas son mías)

creencias sustantivas de esa cultura han evolucionado conjuntamente y forman un todo inseparable en el que se apoyan mutuamente. Tal vínculo inseparable entre normas y creencias sustantivas compromete de manera total al individuo con una forma especial de ver el mundo lo que dificulta la posibilidad de que el sujeto pueda aprender algo de otras tradiciones sin renunciar totalmente a su compromiso con su tradición.

Una segunda versión niega que el lenguaje no pueda ser compartido, hay significados en común que permiten la comunicación entre tradiciones; en lo que no pueden transigir es en acordar criterios de evaluación de sus éxitos porque de lo que carecen son de metas en común.

Por último, hay otra versión, en la que se adentra MacIntyre⁹⁴, en la que la inconmensurabilidad no constituye un obstáculo ni en la comunicación ni en la posibilidad de elegir la mejor opción entre varias gracias a que las metas y los objetivos en común permiten saber cuál de las tradiciones en competencia ha logrado mejores éxitos en la consecución de tales objetivos.

La versión de inconmensurabilidad a la que se suma MacIntyre concede que la referencia a términos en común (como la *masa* en la física) pueda diferir de una tradición a otra. No obstante esta diferencia no es tan abismal porque al fin y al cabo intentan dar solución a un problema en común. A pesar de las diferencias lingüísticas, el problema en común constituye un puente de comunicación entre tradiciones rivales, en el mismo terreno de la física tanto galileanos como newtonianos se refieren a un único y mismo problema: el del movimiento⁹⁵.

⁹⁴ Cf. Miner (2001)

⁹⁵ En este punto es donde se hace valiosa la información de Alexander referente a la importancia de los clásicos, ya que la existencia de estos es una herramienta más de trabajo en el debate intertradicional en la medida en que se convierten en una base común que permite una comprensión mínima en el desacuerdo generalizado de las tradiciones. Para Alexander son los clásicos los que crean las relaciones culturales entre las tradiciones que, las que participan en el debate, tengan una idea aproximada de lo que está hablando el otro. "El hecho de que las diversas partes reconozcan un clásico supone fijar un punto de referencia común a todas a ellas. Un clásico reduce la complejidad... es un símbolo que condensa diversas tradiciones generales." (Alexander: 1990, p. 42) la condensación producto de los clásicos permite según Alexander cuatro ventajas indispensables en el debate: 1- Simplifica y facilita la discusión teórica - simplifica porque un número reducido de obras disminuye la enorme contingencia de problemas que pueden discutirse en un

Otra prueba de que la inconmensurabilidad no es total y no constituye un obstáculo para la comunicación intertradicional, la constituye la obra de Santo Tomás de Aquino. El Aquinate logró afrontar con éxito el problema de reunir dos tradiciones morales aparentemente inconmensurables como la tradición aristotélica y la agustiniana. Para dicha misión Santo Tomás comprendió cada uno de los puntos de vista de las tradiciones contendientes para identificar los problemas no resueltos en el agustinismo para los que se necesitaban recursos del aristotelismo y viceversa, los problemas no resueltos del aristotelismo cuya solución requería recursos. El sistema resultante ofreció argumentos y conclusiones reconocibles para cada una de las dos tradiciones creando un modelo de verdad y de justificación racionalmente superior a sus antecesoras.

El trabajo de Santo Tomás demuestra como para superar las dificultades de la traducción y la aparición de la inconmensurabilidad no se requiere sólo del uso de recursos conceptuales y lingüísticos de alguna de las tradiciones en cuestión. Por tal motivo (y mostrando la influencia de Winch, Cf. *supra* II.3) MacIntyre propone una comparación y contraste entre los lenguajes representativos de cada tradición en donde la modificación radical de una creencia, resultado del contraste, requerirá algún tipo de innovación lingüística. En otras palabras, hay casos en que la comunicación entre tradiciones diferentes es sumamente complicada hasta el grado de que se requiere de la introducción de nuevos conceptos y de nuevas formas de mirar el mundo y, posteriormente, de nuevas formas de actuar en la propia comunidad. Incluso estas innovaciones pueden entrar en conflicto con las creencias dominantes de la propia tradición desatando una crisis en el sistema de valores que requerirá una modificación, en algunas ocasiones, de las estructuras más esenciales de la tradición en cuestión. Si los casos más difíciles de

debate. 2-Hace posible sostener un compromiso general sin hacer explícito nuestra adhesión a ese compromiso. 3- Como se da por supuesta la existencia de un instrumento de comunicación "clásico" es posible reconocer la existencia de un discurso en general. 4- Tienen importancia por razones instrumentales y estratégicas por la concreción que representan. (Cf. Alexander: 1990) Como se puede ver, la existencia de los clásicos poco desarrollada por MacIntyre apoyaría su postura referente a la posibilidad de diálogo entre las diferentes tradiciones.

comunicación conllevan una revisión exhaustiva de la forma de mirar el mundo entonces “la deficiencia” de una tradición en su capacidad de traducir términos de una tradición ajena entonces no sería tal, más bien sería una virtud ya que la tradición revisaría de manera más constante sus propios postulados generando un debate interno sumamente extendido y saludable para la tradición. Si ese debate no se lleva a cabo en buenos términos entonces la tradición desembocará en una **crisis epistemológica** que amenace la existencia de la tradición.

III. 4.3 Crisis epistemológicas

Por varios siglos la idea de la tradición se relacionaba con algo estático contrario al cambio por lo que el progreso y el cambio racional moderno consideraban a la tradición como oscura y anticuada.⁹⁶ Los que rechazan a la tradición por conservadora lo hacen porque no tienen una manera de desarrollar cómo pudiera ser el conflicto en la tradición, no tienen los recursos necesarios para explicar como se da la transición de un estadio a otro (porque para ellos la tradición es esencialmente conservadora y unitaria)

Para los que piensan a la tradición en esos términos, las transiciones y las reconstrucciones en el seno de la tradición son inconcebibles e inexplicables a la luz de la razón por lo que, de reconocer un cambio tradicional, sólo lo explicarían como un salto milagroso en la oscuridad.

Aunque la palabra de tradición remite un comportamiento habitual, esta idea no implica necesariamente una falta de cambio. Desarrollemos esta idea.

Vivir en una tradición implica compartir con otros un esquema de conceptos constitutivos y normativos que hacen a mis acciones inteligibles a los ojos de mis

⁹⁶ Al respecto es muy ilustrativa una declaración de Pierre Boyle quien dice que “...sería una mera ilusión pretender que una opinión que se transmite de siglo en siglo y de generación en generación no pueda ser nunca del todo falsa. Un examen, por superficial que sea, de las causas que se hallan en la base de ciertas opiniones y de los motivos que las

compañeros de tradición. Estos criterios o esquemas compartidos hacen que mis acciones intersubjetivas puedan ser exitosas en la medida en que los parámetros de mi conducta son, en la mayoría de las veces, claros y comprensibles.

Como diría Schutz:

"Dentro del endogrupo, la mayoría de los tipos personales y de los tipos de cursos de acción son presupuestos (hasta que se pruebe lo contrario) como un conjunto de reglas y recetas que hasta ahora han resistido la prueba y se espera que la resistan en el futuro." (1995, p.48)

Pero ¿qué pasa cuando en alguna ocasión se sospecha que nuestros criterios para interpretar la vida social están errados? ¿Qué pasa cuando por primera vez el esquema interpretativo de toda una tradición es puesta en duda al reconocer la posibilidad de interpretar una mismo hecho de diferentes e incompatibles maneras? Lo que sucedería sería el inicio de una crisis epistemológica.

MacIntyre ejemplifica el inicio de una crisis epistemológica en los sujetos ordinarios en situaciones cotidianas⁹⁷ como el caso de un trabajador quien considera que es muy apreciado por sus empleados y por sus colegas y que repentinamente es despedido sin recibir apoyo de nadie o el caso de una persona que está enamorada y que desea saber lo que siente el amado en realidad. En estos casos la diferencia entre lo que parece y lo que en realidad es, resulta crucial para entender una crisis epistemológica en un grado mayor. Winch (1990) ya había adelantado que la reflexividad del sujeto en la acción aumenta proporcionalmente en situaciones que contienen un alejamiento importante de las experiencias previas.

Si estos cambios son tan radicales pueden devenir en una tensión de tal magnitud que conduzcan a una ruptura de la tradición del agente.

Contrario a lo que se pudiera pensar, la crisis epistemológica no es un defecto o el colapso de una tradición (aunque algunas sí puedan desaparecer a raíz de ellas) sino que, más bien, es constituyente de la tradición. La crisis, el conflicto, es

perpetúan de padres a hijos, nos revelaría que una pretensión semejante no encuentra ningún respaldo en la razón" (Citado en Atrián: 1997; p.38)

⁹⁷ Para MacIntyre una crisis epistemológica siempre es también una crisis de las relaciones humanas al interior de una tradición

el motor que impulsa a la tradición a revisar constantemente sus postulados, a buscar nuevas respuestas que la reconfiguran. Si ha de hablarse de progreso en la tradición debe de hacerse en la medida en que el conflicto empuja las búsquedas y prueba la capacidad de la tradición para tener una continuidad producto de la crisis. La manera de plantear y resolver conflictos muestra la vitalidad de la tradición.

Las crisis son decisivas para el desarrollo de la tradición, puesto que en términos de sus respuestas a las crisis, es que las tradiciones fracasan o se reivindican.

Es normal que al interior de la tradición existan conflictos originados por las diferencias interpretativas, por las diferencias en cómo caracterizar los desacuerdos y en cómo resolverlos. El punto es que a veces el conflicto es tan grande que llena de incoherencias a la tradición, la cual, si quiere seguir siendo fiable, necesita recobrase por medio de una reconstrucción revolucionaria. Los conflictos internos se manifiestan al nivel de la problemática de la tradición, es decir, a la agenda de problemas no resueltos hasta ese entonces. Desde luego que el conflicto no se da sólo al interior de la tradición sino que también se genera entre diferentes tradiciones. MacIntyre apuesta a que el disenso y el debate al interior de una tradición es un prerequisite para la capacitación de los miembros de la tradición para confrontar problemas, en tanto el debate constituye una estrategia única para la continuidad de la tradición, ya que, la confrontación amplía la capacidad argumentativa. Por lo tanto los debates al interior de la tradición la mantienen en "buena forma" para cuando llegue el momento de medirse con rivales de tradiciones ajenas.

· "Una tradición madura, que ha cuestionado y revisado sus creencias, textos y autoridades, ha reformulado también los procedimientos para sobreponerse a sus limitaciones, lo ha revaluado y los ha diseñado de nuevo. Esa tradición no le impondrá imperialistamente a las otras tradiciones con las que discute sus criterios de racionalidad, sino que trata de juzgarlos de acuerdo con los criterios de cada una de ellas para descubrir y convencerles de su perspectiva errada o fracasada. Y, a la vez, la tradición se revisa a sí misma, criticándose y adaptándose" (Thiebaut: 1992, p.120)

En ese tenor, la crisis epistemológica constituye el segundo puntal macintyreano (el primero fue aceptar la posibilidad de diálogo intertradicional) en su afán de

librarse de cualquier resabio relativista puesto que es gracias a la crisis epistemológica (entre otros factores que veremos con más detenimiento) que también se hace posible elegir dentro de las tradiciones en competencia a la racionalmente superior, puesto que no todas las tradiciones alcanzan un nivel de madurez como para soportar una crisis.

Una crisis epistemológica surge cuando:

- A) Por sus propios criterios de progreso una tradición deja de progresar.
- B) Los métodos de investigación de la tradición se vuelven estériles (Ya se había adelantado que esto se puede percibir por el contacto con otras tradiciones más completas)
- C) Los conflictos sobre las respuestas dadas a cuestionamientos rivales ya no se pueden resolver racionalmente ni siquiera bajo los propios términos de la tradición cuestionada.
- D) Las incoherencias que aparecen dentro de la tradición no pueden resolverse con sus propios recursos de investigación.

Grosso modo la crisis ocurre cuando "...hay alguna realidad, identificable desde dentro de un esquema particular de conceptos y creencias acerca del cual, sin embargo, es imposible hablar coherente y verazmente desde dentro de tal esquema" (MacIntyre: 1990a, p.121.122)

Esto es, si bien es cierto las incoherencias surgen gracias al contacto con las rivales, ésta se declara desde los criterios de la misma tradición en crisis y no desde los esquemas de las rivales. Cuando el agente tiene claro que está enfrentando una crisis epistemológica comprender que sus criterios de verdad, comprensión, racionalidad e inteligibilidad necesitan ser reformulados, pero no sólo eso, también reconoce que sus creencias siempre pueden ser puestas en tela de juicio y que, si sus creencias de verdad y racionalidad siempre son susceptibles de ser reformuladas – nunca podrá decir que es poseedor de la verdad absoluta o que es completa y universalmente racional. A lo sumo, se puede aspirar a tener las mejores explicaciones y las mejores narraciones del momento pero siempre con la posibilidad de que sean desplazadas por otras mejores.

Es en la tradición en donde descansan los ideales epistemológicos (la concepción particular de conocimiento) y es por eso que cuando acontece una

crisis epistemológica lo que se pone en tela juicio es la propia tradición en sus aspectos más fundamentales.

Uno de los signos que muestra que una tradición está en crisis es que las maneras corrientes de narración se rompen (Cf. II.2) se abre la posibilidad de que los modos heredados de ordenar la experiencia se abren a una multiplicidad de interpretaciones – la posibilidad de interpretaciones alternativas se convierte en una presentación importante del carácter y de la actividad humana. Cuando se fracturan las narraciones de la tradición la mayoría de las veces se necesita reescribir la narrativa en aras de comprender los eventos pasados a la luz de los hechos presentes ya modificados por los acontecimientos que cimbraron nuestros esquemas interpretativos.

Esta examinación de los hechos pasados y de los presentes busca replantear las ideas de verdad e inteligibilidad dentro de la tradición.

“When an epistemological crises is resolved, it is by the construction of a new narrative which enables the agent to understand *both* how he or she could intelligibly have held his or her original beliefs *and* how he or she could have been so drastically misled by them” (Macintyre: 1977, p. 455)⁹⁸

En otras palabras, no hay mejores situaciones para replantear nuestras narraciones que en la crisis epistemológicas, nuevas narraciones que tendrán que tener el carácter de ser superiores a las pasadas en tanto ya pueden dar explicación a los problemas que la aquejaron en ese tiempo, a describir porque la irresolución de esos problemas desembocaron en una crisis y como es que ésta fue resuelta hasta el punto de llegar a escribir una nueva narrativa más sólida y más coherente.

Como se ha podido ver hasta el momento la idea de crisis epistemológica macintyreana es similar a la idea kuhniana de crisis de paradigmas aunque MacIntyre ve a la solución de las crisis en términos muy diferentes. A Kuhn hay que agradecerle el hecho de que es el que adelanta la idea de las crisis

⁹⁸ “Cuando una crisis epistemológica es resuelta, lo es por la construcción de una nueva narrativa la cual capacita al agente para entender dos cosas, como el o ella pudo haber

epistemológicas y las revoluciones científicas de los paradigmas, lo que MacIntyre le critica a la concepción de Kuhn referente a la crisis es que una crisis nunca pone en cuestión a la totalidad de la tradición. De alguna manera tiene que haber una continuidad en la tradición precedente a la crisis y la que resulta después de esta si es que nos referimos a la misma tradición. Lo que pone en cuestión una crisis epistemológica es una verdad/creencia en particular de la tradición pero no de la tradición en su totalidad. De ser el caso, difícilmente una tradición podría superar exitosamente una crisis – simplemente no tendría firme de que echar mano para empezar a trabar en el replanteamiento de algunas de sus premisas. Además, la solución que propone MacIntyre a las crisis epistemológicas involucra tres condiciones esenciales ausentes en el historiador de la ciencia.

- El nuevo y enriquecido marco conceptual debe de proveer una solución para los problemas que anteriormente no pudieron resolverse de manera sistemática y coherente
- Debe explicar por qué en una etapa previa la tradición se volvió estéril o incoherente o ambas cosas.
- Las dos condiciones anteriores deben de ser llevadas a cabo con una continuidad fundamental de las nuevas estructuras conceptuales con las creencias básicas bajo las cuales había sido definida la tradición. (lo que echaría abajo la centralidad de la propuesta de las revoluciones científicas de Kuhn y la nula continuidad del paradigma nuevo y el antecesor)⁹⁹

Una tradición posterior a la crisis tiene que mantener una continuidad narrativa de su historia mediante la exposición más adecuada de las limitaciones previas a la crisis tanto en su esquema conceptual como en la narrativa histórica que desembocó al estado actual de la tradición.

Lo que se deriva de tener presente la existencia de las crisis epistemológicas es que se pueden tener argumentos para explicar por qué una tradición es superior a otra mediante la mayor capacidad que tiene la tradición superior para construir y

sostenido sus creencias originales inteligiblemente y como él o ella pudo haber sido engañado por ellas tan drásticamente.” (La traducción es mía)

⁹⁹ Jeffrey Alexander (1990) coincide con MacIntyre en el sentido de que a pesar de los cambios en la tradición, ésta debe de presentar un mínimo de continuidad.

relatar su narrativa, la cual se sujeta de una verdad histórica que cae, se modifica o es desplazada por mejores versiones, pero que hasta el momento se presenta como la más completa.

Por otro lado, cuando una tradición no puede superar una crisis epistemológica, se constituye en una muestra de que la "racionalidad" de dicha tradición no era del todo fiable, o bien, en esa crisis los seguidores de la tradición degenerada pueden reconocer en una ajena, elementos y criterios de justificación racional mejores y más efectivos. Con lo anterior, se vienen abajo ciertos postulados relativistas tales como:

- a) Ninguna tradición puede defender su superioridad racional ante rivales.
- b) Las tradiciones no podrían entablar un debate entre ellas, y
- c) No habría buenas razones para elegir una tradición en vez de otras en competencia.

La posibilidad de mudar de tradición se abre con las crisis epistemológicas al suspender temporalmente el compromiso que los miembros tenían con ciertas creencias de la tradición. Este cambio se facilita precisamente porque las crisis cuestionan los criterios de verdad de la tradición coartando el compromiso establecido entre los integrantes y la tradición. ¿Por qué quedarse en una tradición cuya veracidad se vino abajo abruptamente? No habría compromiso o prohibición racional que lo impidiera.

Pero, la elección racional entre tradiciones en competencia ¿sólo se basa en saber quien es capaz de superar crisis epistemológicas? Planteada así la pregunta arrojaría una respuesta incompleta, ciertamente saber si una tradición es capaz de superar una crisis es un buen criterio, pero la propuesta de MacIntyre es más amplia y presenta otros aspectos que es de vital importancia desarrollar. Nuestros siguientes esfuerzos irán encaminados en ese sentido.

III. 4.4. Elección entre tradiciones rivales

Superar una crisis epistemológica es un criterio que nos inclina a considerar que es más racional elegir a una tradición sobre otras que fracasan ante tal prueba. Uno de los elementos que propone MacIntyre es que una tradición libra más fácilmente una crisis que sus rivales, en la medida en que está dispuesta a recibir y aprender elementos de sus antagonistas.

Ya se había adelantado que la existencia de una pluralidad de tradiciones junto con su variación de criterios evaluativos posibilita el progreso de la tradición mediante el permanente debate intertradicional. Una tradición será más apta para superar la crisis epistemológica en la medida que en el debate intertradicional esté dispuesta a incorporar elementos de tradiciones rivales. Tal incorporación tiene que hacerse de manera que los nuevos elementos tengan coherencia con los antiguos – en la medida en que la tradición logra este objetivo, será la superioridad que demostrará ante las rivales.

“Passar por uma crise epistemológica pode significar, para uma tradição, não só o reconhecimento de que outra tradição é capaz de lhe fornecer os novos esquemas conceituais necessários para sobreviver como tradição, mas também que uma tradição pode ser racionalmente desacreditada pelos seus próprios padrões de racionalidade.” (Perine: 1992, p.409)¹⁰⁰

Las crisis epistemológicas abren la posibilidad del encuentro con otras tradiciones puesto que los integrantes de la tradición en crisis están más atentos y receptivos a diferentes alternativas para ver los problemas. El reconocimiento de que es posible aceptar la validez de tesis rivales con base en criterios de la propia tradición es para MacIntyre la refutación del dilema “Universalismo o relativismo” (Cf. II.1) La fisura en las certezas que soportaban el fundamento de la tradición

¹⁰⁰ “Pasar por una crisis epistemológica puede significar, para una tradición, no solamente el reconocimiento de que otra tradición es capaz de proveerle los nuevos esquemas conceptuales necesarios para sobrevivir como tradición, sino que también una tradición puede ser racionalmente desacreditada por sus propios patrones de racionalidad” (La traducción es mía)

que deviene en una crisis epistemológica ofrece, además de la incertidumbre, la estupenda posibilidad de iniciarse en la comprensión de las creencias y formas de vida de una tradición ajena.

Para este aprendizaje puede requerirse que la tradición en crisis aprenda la lengua de la tradición rival e incluso la incorpore como una "primera segunda" lengua y como auxiliar para darle solución a sus crisis¹⁰¹.

Es interesante como la superación de una crisis intelectual se apoya en una virtud y en una disposición de la voluntad más que en la recopilación de evidencias empíricas que construyan verdades apodícticas, me refiero a la **sabiduría**, considerándola como la disposición de aprender de otros y de aplicar la crítica reflexiva producto de ese aprendizaje.¹⁰²

"Sabiduría es, en este sentido, conocimiento de aquello que tiene relación con los valores últimos, los que redundan en el perfeccionamiento del hombre. Los ideales de 'vida buena', de 'plenitud', de 'realización personal', de 'salvación', corresponden a esos valores." (Villoro: 1985, p.232)

Reconocer a las tradiciones rivales y dialogar con ellas permite que se comprenda mejor a la propia tradición, el espejo de la alteridad y sus cuestionamientos ayudan a identificar los problemas que aquejan a la propia de mejor manera. Cuando una tradición se confronta con una ajena, se enfrenta a un modo diferente de discurso, con modos distintos de interpelar, de argumentar y de debatir. Lo que el individuo tiene que aprender es a examinar dialécticamente las tesis propuestas por la tradición en competencia al mismo tiempo que examina las propias en referencia a las ajenas. Al mismo tiempo que dialoga con tradiciones diferentes a la suya, vuelve a interrogar a la propia.

¹⁰¹ Otra prueba de que la incommensurabilidad entre tradiciones no es total consiste en la manera en que una tradición puede salir airoso de una crisis. Recordemos que una tradición puede salir airoso de una crisis con sus propios recursos, pero también lo puede hacer con los recursos de una tradición rival. Si las tradiciones fueran totalmente incommensurables no sería posible este préstamo de recursos ajenos para regresar la coherencia narrativa de la tradición. Y como tomar recursos ajenos es otra posibilidad de salir y hacer a una tradición más fuerte, entonces la competencia y el debate intertradicional no debe de ser rechazado, al contrario, habría que fomentarlo.

Abrirse a lo extraño y hasta a lo contrario conlleva una revaloración de los prejuicios y conceptos de la tradición del intérprete, no es posible regresar al punto de partida original ya que la tradición ajena pone en juego algunas concepciones de nuestra forma de vida. El intérprete de una tradición ajena tiene que estar dispuesto a escuchar las voces de esa tradición extraña para él, tiene que intentar ser receptivo de lo que se manifiesta en la otredad.¹⁰³

La disposición a escuchar las voces de otras tradiciones sería un potencial enorme de la tradición abierta al diálogo para mejorar sus criterios de racionalidad y superar sus crisis epistemológicas.

"Todos nosotros necesitamos aprender de qué forma nuestros argumentos y análisis se presentan desde diversos puntos de vista, de tradiciones diferentes y rivales arraigadas en otras culturas, algunas de cuyas presuposiciones son ajenas a nuestra propia cultura" (MacIntyre: 1997, p.70)

Así las cosas ¿Cómo debería de proceder un conflicto intertradicional? MacIntyre propone que se resuelva en dos etapas.

La primera etapa es "...that in which each characterizes the contentions of its rival in its own terms, making explicit the grounds for rejecting what is incompatible with its own central theses, although sometimes allowing that from its own point of view and in the light of its own standards of judgment its rival has something to teach it on marginal and subordinate questions" (MacIntyre: 1988, p. 166)¹⁰⁴

¹⁰² Aquí es donde se muestra el legado más evidente que MacIntyre recoge de Peter Winch (Cf. II.3)

¹⁰³ Gadamer lo expresa de una forma preciosa cuando dice que "El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto... hasta que éste finalmente no pueda ser ignorado y dé al traste con su supuesta comprensión. El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto." (Gadamer: 1988, p335) Las negritas son mías

¹⁰⁴ "...esa en la cual cada una caracteriza las controversias de su rival en sus propios términos [de la rival] haciendo explícitas las bases para rechazar lo que es incompatible con sus propias tesis centrales, aunque algunas veces permitiendo que desde su propio punto de vista y a la luz de sus propios criterios de juicio su rival tiene algo que enseñarle en las

Después de esta etapa corresponde el turno a considerar en qué maneras la propia tradición, bajo sus propios términos, tiene dificultades para desarrollar sus investigaciones en un determinado grado o porque en algunas áreas se han creado antinomias indisolubles. Cabe resaltar que estos aspectos surgen mediante el debate con la otra tradición.

Todavía corresponde a esta etapa revisar si las tradiciones rivales proveen recursos suficientes para superar los defectos de la tradición propia y de ser así, analizar cómo podrían ser usados.

MacIntyre considera que la distancia existente de la primera a la segunda etapa se recorre sólo mediante un raro regalo de empatía, (raro en tanto pocas personas lo han tenido a lo largo de la historia) y de una perspicacia intelectual de los protagonistas de una tradición para entender las tesis, los argumentos y los conceptos de la tradición rival, de tal manera que puedan ver con lentes ajenos a su propia tradición y de esta manera puedan arreglar las lagunas o contradicciones de su propia tradición con recursos ajenos sin que se pierda la esencia de sus tesis centrales (requisito indispensable para hablar de la mínima continuidad tradicional)

De hecho, según MacIntyre, este raro don no se había presentado en la historia de las tradiciones morales hasta la llegada de Santo Tomás de Aquino.

A las tres cualidades que debe poseer una tradición para ser elegida como la racionalmente superior (superar una crisis epistemológica, fomentar los debates al interior y al exterior de la tradición y tener la disposición de aprender de otras tradiciones¹⁰⁵) se suma una cuarta que consiste en la capacidad heurística de una tradición (si bien esta ocupa un espacio menos central que la que ocupaba con Laudan).

cuestiones marginadas y subordinadas” (La traducción, las negritas y los corchetes son míos)

¹⁰⁵ Claro está que aprender de otras tradiciones requiere de otras habilidades tales como leer a la tradición en sus propios términos (conocer su lenguaje) y saber cómo incorporar elementos de la tradición ajena sin romper con la centralidad que le da su matiz peculiar a la propia tradición.

La apertura a lo extraño, a lo desconocido e incluso a lo contrario de nuestra propia tradición lleva a que la racionalidad científica retome un aspecto poco trabajado en el método positivista de racionalidad justificacionista: **la heurística**.

La posibilidad de descubrimientos o de plantear problemas, así como de resolverlos funciona como una medida racional para elegir entre tradiciones rivales. Por lo tanto, para una tradición receptiva, la racionalidad que se pone en juego es una orientada heurísticamente que pone énfasis en el descubrimiento, en el planteamiento de nuevos problemas y no tanto una que consista en justificar lo ya dado.

“Al proveerse a sí misma de problemas, una teoría se provee a sí misma de metas y de una cierta pauta para su progreso o para su falta de progreso en dirección a esas metas.” (MacIntyre: 1990a, p.61)

Filósofos como Lakatos y Laudan han desarrollado la misma en idea en torno a que la heurística va muy aparejada con la capacidad que tenga la tradición para superar las crisis epistemológicas en tanto facilita a los miembros de una tradición plantear de manera innovadora hipótesis y para dibujar en el horizonte nuevos problemas que potencien la agenda de investigación de la tradición. La conjunción entre una actitud abierta y una racionalidad de corte heurístico permite que el contacto con un hecho particular, más que ser subsumido por la gama general de la tradición. Este proceder requiere de un conocimiento mucho más dinámico que el que podría tener una racionalidad justificacionista. La controversia permanente entre lo relevante del juicio particular y los principios generales de la tradición en cuestión se constituye en el motor de la transformación de la propia tradición ya que, resultado de esta controversia se llegaría a hipótesis/ consensos provisionales que, desde nuestra apertura receptiva, serían susceptibles de una nueva controversia y así sucesivamente.

Bajo este entendido la teoría de la verdad ha tomado un rumbo muy diferente, alejado de la verdad concebida como apodíctica, para tomar un rumbo muy prometedor:

"La prueba de la verdad en el presente... consiste siempre en provocar cuantas más preguntas y cuantas más objeciones de la mayor fuerza posible" (MacIntyre citado en Velasco: 1999, p.337)

En otras palabras, la teoría de la verdad en la que se incluye MacIntyre no es la que aspira a la correspondencia exacta entre mente y objeto, más bien se inclina a la que promueve un mayor potencial heurístico.

Si bien para MacIntyre el potencial heurístico de una tradición es muy importante, el escocés no deja a un lado lo vital que resultan a la tradición los éxitos en sus prácticas investigativas. De hecho son estos éxitos los que hacen menos vulnerable las pretensiones de verdad de la tradición. Una tradición puede tener un progreso sistemático en la medida en que sus metas contribuyan a la construcción de un sistema de pensamiento y de prácticas cuyo *telos* consista en el constante mejoramiento de sus criterios de perfección moral. El mejoramiento sólo es posible si la tradición está abierta a revisar su pasado para evaluar su desarrollo y los problemas que no ha podido resolver y que persisten en el presente. Una tradición es racionalmente superior a sus predecesoras y a sus rivales en la medida en que resuelve problemas que las demás no pudieron resolver en sus propios términos. La superioridad racional de una tradición no consiste en la mayor relación entre la teoría que propone y su objeto de estudio, sino desde el punto de vista histórico que muestra como desafío y desplazó a sus antagonistas. Una tradición puede mostrarse como superior si muestra de manera adecuada por qué la tradición rival obtuvo los éxitos investigativos que tuvo y por qué sufrió las derrotas e inconsistencias que padeció. Por supuesto que no basta con mostrar con los argumentos de la tradición rival su supuesta inferioridad; también es necesario exhibir una explicación convincente que resuelva de manera satisfactoria los problemas que no superó la tradición rival.

La postura de MacIntyre presume una separación con la idea de racionalidad clásica sostenida por la Ilustración en dos sentidos. El primero es que no se demuestra la racionalidad "superior" de una postura desdoblado su progreso superior en contraparte a una racionalidad contenida en comunidades primitivas. Segundo, no se presume una "racionalidad objetiva" en la medida en que se

reconoce que ésta forma parte de una tradición, ni tampoco se proclama una "racionalidad superior" que no demuestre las fallas de las otras tradiciones en los términos de estas. No se puede hablar de una superioridad si antes no le damos la palabra a las voces rivales y se demuestra cómo es que estas fallan por sus propias insuficiencias internas.

En suma, se tiene que la importancia de la heurística en la tradición presenta tres aspectos fundamentales:

- Permite la comprensión mediante el proceso dialógico al permitir la interpretación y el descubrimiento de nuevos significados en tradiciones rivales. MacIntyre es de la idea de que la capacidad de comprender conceptos ajenos y de plantear los problemas no resueltos por tradiciones rivales interpela a las creencias fundamentales de nuestra tradición que, en tanto demuestre constantemente la solidez de sus creencias, estará dispuesta a demostrar su superioridad ante otras. Por lo tanto el investigador requiere más de un buen juicio que de un método exacto que le ayude a evaluar las desventajas y ventajas que éstas presentan.

"Este tipo de deliberación no es un razonamiento demostrativo sino heurístico, en el sentido de que es persuasivo y corregible por medio del diálogo plural y razonable" (Velasco:2000, p.231)

- Estudiar tradiciones rivales conlleva una reflexión crítica en el seno de la tradición para decidir qué elementos se pueden incorporar para superar una crisis y para fortalecer a una tradición.
- La heurística como criterio para elegir una tradición racionalmente superior consiste en que la heurística fortalece el programa de investigación ya que promueve más temas a investigar en el presente y plantea más dificultades (con un mayor debate interno y externo) en el futuro que harán a una tradición más dinámica que sus antagonistas.

Todos los elementos revisados en este apartado funcionan como guías que permiten dirigir una elección adecuada entre tradiciones en competencia para

elegir la que es racionalmente superior. Si MacIntyre afirma que cualquier análisis del debate entre tradiciones rivales no se puede hacer al margen del esquema tradicional, cabe preguntar, ¿qué tradición es la racionalmente superior (bajo los postulados anteriores) para MacIntyre en sus preocupaciones político-morales? Esta cuestión se responderá en el siguiente capítulo.

IV. CRÍTICA A LA MODERNIDAD: LA TRADICIÓN DE ALASDAIR MACINTYRE

IV.1 El liberalismo como tradición.

MacIntyre (*After virtue*: 1981) propone imaginar una situación en donde la sociedad acusara a las ciencias naturales de todas las catástrofes ambientales que hubiera sufrido el planeta, de tal manera que la gente enardecida destruyera los laboratorios científicos, quemara todos los libros de ciencias naturales y apresara a los científicos que se resistiesen a abandonar sus labores. Como colofón un movimiento político llamado "Ningún-saber" toma las riendas del poder y procede con la completa abolición de la ciencia. Años más tarde surge una reacción de la gente ilustrada y derroca al movimiento de "Ningún-saber" teniendo como primera iniciativa la restauración de la ciencia, no obstante se dan cuenta de que solamente poseen fragmentos del conocimiento pasado: pedazos de papel de los experimentos realizados desgajados del contexto teórico que les daba significado, fragmentos de teoría dispersos, instrumentos cuyo uso se desconoce, algún capítulo de libros de texto y pedazos chamuscados de artículos de revista científicos. A pesar de esto los adultos tratan de debatir al respecto de lo que suponen es la teoría de la relatividad; los niños aprenden de memoria la tabla periódica de los elementos químicos y todos tratan de utilizar palabras de connotación científica como "masa" "gravedad" "átomo" etc. El lenguaje científico vuelve a ser usado pero en un completo desorden y falta de coherencia, lo que refleja que lo en tal mundo imaginario pasa como ciencia, en realidad no lo es. MacIntyre adelanta que, al igual que en su mundo imaginario pero en nuestro mundo actual y real, el lenguaje de la moral se encuentra en un estado de desorden grave comparable con el de aquellas ciencias naturales. ¿Cómo se generó tal estado de desorden?

La crítica que MacIntyre levanta contra la modernidad abarca su proyecto ilustrado de investigación moral y la propuesta moral liberal que propone como

solución a los problemas de esa índole desde el siglo XVIII (Kant) hasta la actualidad (Rawls, Dworkin, Habermas, etc.)

Según nuestro autor, la modernidad ha quitado importancia, hasta el punto de casi desaparecerla, a la narrativa de la vida, con lo que arrojó propuestas impensables para la tradición clásica y para el medioevo. Por ejemplo, actualmente hay un contraste entre arte y vida como si el arte fuera una actividad especializada para el disfrute de las minorías cuando de sobra es sabido que la vida se tomaba como una obra de arte en potencia.

Por otro lado, los bienes internos de las prácticas son desplazados por los externos (Cf. III.2.1) y en la actualidad, por mencionar un caso, ya no se practica el deporte por lo que en sí mismo conlleva hacerlo (buena condición física y salud) sino en la medida en que genera fama y riqueza.

La supresión de la narratividad genera también un estado de vacío moral originado por la pérdida de valor y de certeza que se tiene en el uso de los términos morales. Partiendo de nuestra metáfora inicial, los conceptos morales en la actualidad están mal asimilados, su uso es incorrecto y eso genera controversias que no tienen atisbos de llegar a una solución precisamente por la arbitrariedad en el uso de los términos morales que ya no dicen ni expresan nada¹⁰⁶.

"...el lenguaje y la práctica moral contemporáneas sólo pueden entenderse como una serie de fragmentos sobrevivientes de un pasado más antiguo y que los problemas insolubles que ello ha creado a los teóricos morales contemporáneos seguirán siendo insolubles hasta que esto se entienda bien" (MacIntyre: 1984, p.143)

La pérdida del contenido de los conceptos morales se debe en gran parte al proyecto ilustrado de investigación moral contenido en el enciclopedismo que carece de cualquier sentido histórico en el análisis conceptual moral. El proyecto enciclopedista (Cf. MacIntyre:1990) es el proyecto ilustrado de investigación moral

¹⁰⁶ MacIntyre concibe a la sociología como una buena herramienta para ayudar a solucionar la crisis por la que atraviesa la filosofía moral. La ayuda de la sociología provendría de dar un análisis profundamente histórico de la cultura para dar cuenta más fielmente del discurso moral y del sentido de sus conceptos a través de la reconstrucción del contexto en que surgieron y en el que decayeron.

puesto que propone a la investigación como una unidad monolítica que de manera propositiva trata de unificar a la comunidad intelectual alrededor de una sola forma de investigación moral.¹⁰⁷

La enciclopedia pretendía narrar una historia occidental como la historia de un progreso aporoblemático con modelos de racionalidad y de verdad objetivos y superiores a los de cualquier cultura, lo que *ipso facto* impedía el reconocimiento y el diálogo con otras culturas y con su propio pasado (en tanto el presente es continua superación del pasado)

Esta historia de progreso y universalidad bajo los criterios enciclopedistas mostraban al liberalismo como la propuesta política, económica y moral más acabada en la historia de la humanidad y por tanto la que debería regir los destinos de la humanidad.¹⁰⁸

Una de las tesis centrales de *After Virtue* (1981) consiste en referir el fracaso del proyecto ilustrado liberal de la modernidad debido a la misma conformación de sus modelos de explicación racional de la moralidad. Tal modelo pretendía asegurar que todas las personas racionales, por el puro hecho de ser racionales, no podían equivocarse en reconocer las verídicas exigencias de la moralidad y en estar de acuerdo en la manera en que las exigencias podían resolverse.

Seguramente, el pensador más representativo de este sujeto racional universal es Kant. Para Kant el ser humano tiene la cualidad de poder obedecer a una ley universalmente válida para todos los seres racionales. Esta acción es posible en tanto todo ser humano puede elegir preceptos morales establecidos para sí mismo y querer que esos mismos preceptos sean obedecidos por todos sus semejantes. Para poder proponer esa universalidad de los preceptos morales, Kant tuvo que suponer a un ser racional que podía darse así mismo los mandatos morales; un

¹⁰⁷ La tradición dirá que este proyecto no es posible porque una de las características de la humanidad es la pluralidad con la que propone e investiga las cuestiones de la experiencia moral.

¹⁰⁸ La historia del liberalismo y sus ejes centrales en la moralidad, como la preeminencia del individuo, pueden remontarse según MacIntyre a la época de Lutero y Maquiavelo en donde precisamente el individuo se empieza a convertir en la última unidad social de la teoría moral y el poder en la primera preocupación política. Posteriormente, Baruch de

agente autónomo que afuera de toda tradición no obedece más a que a sí mismo y a los dictados de su razón (razón que además es universal)

La expresión "Tu debes" es muy representativa de la ideología del liberalismo en la moral. MacIntyre argumenta que la expresión "Tu debes" implicaba, originalmente, la capacidad del hablante para sustentar con razones específicas y concretas su "deber"; posteriormente el uso de tal imperativo ya no requería de dar una explicación bajo esos términos. El motivo de llegar a ese mandato sin aducir razones para su cumplimiento estriba en que en su concepción original el "Tu debes" implicaba un campo de aplicación concreto más allá del enunciante, se asentaba en una forma de vida concreta en donde el deber también tomaba una forma concreta.

Pero, en la era moderna, el advenimiento del individualismo minó la fuerza de los ideales compartidos y las funciones aceptadas, por lo que, resultado de esta sustentación cada vez menor del "deber", éste tomó un cariz más imperativo en la medida en que se dirigió a un número ilimitado de personas

Separar la palabra "deber" de una conexión básica con el cumplimiento de un papel desempeñado en una tradición concreta es para MacIntyre:

"...una forma aceptable de precepto moral para la emergente sociedad individualista y liberal" (MacIntyre: 1981, p.191)

Esta idea de proponer un punto de vista moral independiente de un orden social específico es para MacIntyre una quimera que ha dibujado la modernidad y que convierte al sujeto en un conformista de su contexto social al no trazarse la posibilidad de un código moral que exprese los deseos y las necesidades particulares de su comunidad, precisamente por que se le ha educado bajo la idea de buscar el valor universal hasta el grado de no conocer la conformación de su tradición ni de sus valores particulares que en ésta se insertan; valores que para el escocés son mucho más adecuados para resolver sus problemáticas concretas en la vida cotidiana.

Spinoza, con sus preocupaciones éticas pone el acento en la libertad y la razón valores típicos de la sociedad moderna.

Así, MacIntyre increpa la intención del liberalismo de divorciar dos preguntas que, bajo los términos macintyreanos, tienen que aparecer siempre juntos para tener una respuesta feliz: ¿Quién soy yo? Que antecede invariablemente al ¿Qué debo hacer?. Esto significa que es el lugar del sujeto dentro de un conjunto de relaciones en donde traza sus metas de acción moral.

"...la ruptura de las formas tradicionales de la vida social que se produjo con el surgimiento del individualismo, generado parcialmente por el protestantismo y el capitalismo, hizo que la realidad de la vida social divergiera tanto de las normas implicadas en el vocabulario tradicional, que todos los vínculos entre el deber y la felicidad se disolvieran gradualmente. Esto tuvo una consecuencia en los términos morales." (MacIntyre: 1981, p. 164)

La consecuencia a la que se refiere MacIntyre es que de ahora en adelante la felicidad se define fuera de los criterios de una forma de vida específica para definirla con una psicología individual abstracta que maneje un vocabulario exento de pasiones e inclinaciones emocionales para apoyarse en principios racionales, objetivos y universales. Esta neutralidad valorativa fue una idea recuperada del campo de las ciencias naturales para tratar de fundar una ciencia de la humanidad fuera de todo prejuicio que nos alejara de distorsionar la realidad al ver a la realidad con una carga teórico-valorativa que impedía ver al hecho tal y como es.

A diferencia de la ética griega que concebía a la figura del agente moral como un actor situado cuyos deseos y elecciones son dirigidos por lo que considera que es el bien en el seno de la comunidad, el liberalismo propone a un sujeto autónomo con elecciones propias y con deseos regulados por reglas categóricas que imponen restricciones neutrales al ser humano *qua* humano. Bajo una concepción liberal se puede encontrar que debido a esta prioridad de la racionalidad objetiva y universal, como fuente de todo acto de justicia, se puede ser, en varios casos, racional (en el sentido liberal) sin ser justos. Esto sucede cuando se pone un mayor énfasis en las reglas universales que deben de regir la acción que en las situaciones prácticas y concretas en las que ésta ocurre.

Como se ha desarrollado hasta el momento, uno de los intentos más claros por rebasar el conflicto entre tradiciones mediante la superación de la contingencia y particularidad de la tradición con base en el llamado a las normas y a un orden

social universal, ha sido el liberalismo, este ha tratado de formar una racionalidad universal independiente de cualquier tradición. El fracaso, bajo los propios términos del proyecto ilustrado y liberal reside en que los partidarios de dicha empresa, en vez de formar una sola corriente de pensamiento se fragmentaron en diversas explicaciones morales rivales y la mayoría de las veces, incompatibles al respecto del planteamiento y de la solución de las exigencias de la moralidad. Después de doscientos años de pugna, ni la teoría contractualista, ni la humeana, ni la kantiana o la utilitarista han podido llegar a acuerdos sobre su "proyecto común".

"... In the course of that history liberalism, which began as an appeal to alleged principles of shared rationality against what was felt to be the tyranny of tradition, has itself been transformed into a tradition whose continuities are partly defined by the interminability of the debate over such principles" (MacIntyre: 1988, p.335)¹⁰⁹

A pesar de que algunos pensadores liberales consideran que este debate inacabado constituye más una virtud que un defecto del liberalismo, según MacIntyre, el liberalismo se constituyó en contra de lo que se levantó – en una tradición.

El liberalismo enfrenta problemas que también presentan las otras tradiciones: cada una de las diferentes tradiciones difiere en la forma en que le dan salida a los problemas compartidos. Además la forma de evaluar las soluciones difiere de tradición en tradición por lo que estar fuera de una o crear una tradición neutral, objetiva y universal no es más que una ilusión que propuso el liberalismo y que se disipó conforme esta se constituía en una tradición más.

¹⁰⁹ "...en el curso de la historia del liberalismo, la cual inició como un llamado a supuestos principios de racionalidad compartida en contra de lo que se creía que era la tiranía de la tradición, se ha transformado en sí en una tradición cuyas continuidades son parcialmente definidos por el interminable debate acerca de tales principios [los que constituyen al liberalismo]" (La traducción y los corchetes son míos)

"Like others [sic] traditions, liberalism has its sets of authoritative texts and its disputes over their interpretation. Like other traditions, liberalism expresses itself socially through a particular kind of hierarchy" (MacIntyre: 1988, p.345)¹¹⁰

El liberalismo es una tradición de tipo degenerativo en tanto que con el transcurrir del tiempo se va alejando de cumplir sus objetivos básicos y originarios. El liberalismo es una tradición como cualquier otra, pero como no se reconoce como tal, el liberalismo no acepta como propio el cúmulo de ideas que le dan sustento y por eso las devalúa como nociones vacías.

Con el no reconocimiento y el extrañamiento de sus propias raíces es con lo que el liberalismo cava su propia tumba y sale de la batalla por rellenar el vacío moral de la actualidad: lo hueco por antonomasia no puede rellenar lo vacío – la tradición liberal pues, fracasa según sus propios criterios.

IV.2 Volver al pasado: La apuesta aristotélico-tomista de MacIntyre.

"Un rasgo altamente sorprendente de las controversias morales y políticas del mundo moderno es el grado en que los innovadores, los radicales y los revolucionarios reviven las viejas doctrinas, mientras que sus oponentes conservadores y reaccionarios son los inventores de las nuevas."

Alasdair MacIntyre

Antes de que aconteciera el resurgimiento de la postura tradicional, la genealogía, constituyó el primer intento más o menos sistemático de romper con el enciclopedismo ilustrado y liberal en la investigación moral. El representante claro de este movimiento fue Friedrich Nietzsche quien intentó demostrar que los postulados del enciclopedismo eran puras falacias y que la única posibilidad de recuperar la salud moral de Occidente consistía en crear nuevos valores (en

¹¹⁰ "Como otras tradiciones, el liberalismo tiene su conjunto de textos de autoridad y sus disputas acerca de su interpretación [sobre los textos] Como otras tradiciones, el liberalismo se expresa socialmente a través de un tipo particular de jerarquía" (La traducción es mía)

donde ocupaban un lugar clave la voluntad de poder y el eterno retorno nietzscheano)

Nietzsche presenta su "Genealogía de la moral" como superior a los intentos académicos de los enciclopedistas por las limitaciones que estos tuvieron en sus escritos en no reconocer lo que Nietzsche advirtió: los valores morales tienen una historia que los alejan de su significado original y estos se modifican según la comunidad en donde se encarnen.

"The encyclopaedist's conception is of a single framework within which knowledge is discriminated from mere belief, progress towards knowledge is mapped, and truth is understood as the relationship of *our* knowledge to *the* world, through the application of those methods whose rules are the rules of rationality as such. Nietzsche, as a genealogist, takes there to be a multiplicity of perspectives within each of which truth-from-a-point-of-view may be asserted, but not truth-as-such, an empty notion, about *the* world, and equally empty notion. There are no rules of rationality as such to be appealed to, there are rather strategies of insight and strategies of subversion." (MacIntyre: 1990b, p. 42)¹¹¹

El Valor de Nietzsche en la filosofía de la moral consiste en advertir que lo que se tomaba en su época como apelaciones objetivas en la moral no eran más que meras expresiones de la voluntad subjetiva. Además Nietzsche emprende la tarea de confrontar el vacío moral de su siglo con tres objetivos claros en su empresa: a) mostrar las causas de ese vacío, b) rechazar las alternativas morales que se presentan en la época para llenar ese vacío y, c) hacer una "transmutación de los valores" que generen una nueva forma de vida.

Si Nietzsche enarbola el primer ataque directo contra el proyecto ilustrado ¿por qué MacIntyre no lo considera como la alternativa a seguir ante el desmoronamiento de la modernidad?

¹¹¹ "La concepción enciclopedista es de un solo marco en el cual el conocimiento es distinto de una creencia, el progreso hacia el conocimiento está trazado, y la verdad es entendida como la relación de *nuestro* conocimiento con *el* mundo, a través de la aplicación de esos métodos cuyas reglas son las reglas de la racionalidad como tal. Nietzsche, como genealogista, asume que hay una multiplicidad de perspectivas en cada una de las cuales puede ser sostenida una verdad-desde-un-punto-de-vista, pero no la verdad-como-tal, una noción vacía, acerca *del* mundo, es una noción igualmente vacía. No hay reglas de racionalidad como tal para recurrir a ellas, más bien hay estrategias de perspicacia y estrategias de subversión" (La traducción es mía, las cursivas son del original)

El problema de la filosofía moral nietzscheana es que su descubrimiento se revierte y desemboca en un relativismo poco viable para solucionar los problemas morales de nuestros días: si la moral no es más que expresión de la voluntad, mi moral sólo puede ser lo que mi voluntad subjetiva haya creado.

Así pues, uno de los problemas de la genealogía es que carece de la capacidad de explicar la fijeza de las posturas morales así como tampoco puede hacer lo propio en el cambio de una postura moral a otra - ¿por qué dejar una "máscara" moral para asumir otra?

En ese sentido, el genealogista adopta el reconocimiento de una infinidad de expresiones de la verdad que no es posible asirse a una convincentemente (a excepción de la voluntad de poder) y difícilmente le interesa dialogar con otras posturas para llegar a ciertos acuerdos.

La genealogía carece de recursos conceptuales sólidos, de una unidad y continuidad en su tradición – un análisis moral genealógico siempre comenzará de cero, desconfiando de cualquier marco de interpretación lo que hace a esta tendencia una labor de un genio solitario incomprendido y sin sucesores en la empresa.

En gran medida el fracaso del proyecto nietzscheano se debe a que el filósofo alemán comete el error de rechazar a la tradición aristotélica por una mala interpretación de tal tradición que la aborda como una más del proyecto ilustrado cuando en realidad son antagonistas.

Según MacIntyre (Cf. 1990) la postura de Nietzsche tiene éxito en el sentido de rechazar toda vindicación racional de la moral, tesis adecuada en tanto Nietzsche se separa del proyecto ilustrado, pero según el escocés precisamente el fracaso del proyecto ilustrado se debió al rechazo de la tradición aristotélica. Por supuesto que por esta reducción al absurdo no se podría descartar la teoría moral del filósofo alemán, MacIntyre está consciente de que Aristóteles y Nietzsche mantiene en su teoría moral puntos irreconciliables como la forma de vida que propone cada uno. Nietzsche a final de cuentas no resuelve el problema de la moral porque, al igual que la ilustración, concibe que la respuesta está en la moral que el individuo desee darse en la práctica – otra cara de la misma moneda.

Aristóteles no cometió ese error, como tampoco lo tuvo al no plantear a las reglas como concepto primordial de la vida moral del hombre. Por el contrario, propuso a las virtudes como indispensables para entender la función y la autoridad de las reglas.

Así las cosas, la crisis de valores moderna lleva a plantearse una dicotomía moral según la cual o se sigue la propuesta de Nietzsche que aboga por una nueva genealogía de valores, o se recupera el pensamiento tradicional de Aristóteles. Ante esta dicotomía planteada por MacIntyre, éste tomará partido por la segunda opción e intentará demostrar que ésta es la mejor tradición.

"Pero todas estas verdades históricas, aún siendo cruciales, no tienen importancia comparadas con el hecho de que el aristotelismo es filosóficamente el más potente de los modos premodernos de pensamiento moral. Si contra la modernidad hay que vindicar una visión premoderna de la ética y la política, habrá de hacerse en términos cercanos al aristotelismo o no se hará." (MacIntyre: 1987, p.152)

Es en *After virtue* (1981) en donde nuestro autor plantea que la solución que considera más viable para salir de la crisis valorativa contemporánea es por medio de una revisión exhaustiva que trabaje a favor de valores pasados y que la historia ha olvidado injustamente. Precisamente la metodología filosófica que propone MacIntyre como la mejor dentro de todas las posibles es la historicista, ya que ésta permite identificar la tradición que ofrece una mejor garantía de comprensión racional y permite una mayor realización en la vida práctica. Bajo éste método MacIntyre llegará a defender a la tradición aristotélica-tomista como la más capacitada para demostrar su superioridad.

Para MacIntyre la narrativa de las tradiciones aristotélico-tomista demuestra que la racionalidad de las mismas se ha visto afirmada mediante el contacto con las rivales, además de que ninguna otra tradición ha podido caracterizar tan fielmente sus éxitos y fracasos en términos de sus rivales, lo que la hace estar en franca superioridad sobre toda tradición de investigación.

MacIntyre considera que el vacío moral de la actualidad se superaría en tanto regrese el contenido de la moral previa al surgimiento del proyecto ilustrado que concebía al hombre como poseedor de una esencia que definiera su fin en el mundo, fin que llevaría "al hombre como es" al "hombre tal y como podría ser si

realiza su *telos*"; el paso del primer estadio al segundo sería realizado por la función de la ética. El proyecto ilustrado cambió la teleología por una razón práctica de cálculo por el mejor medio para alcanzar un fin determinado.

En ese sentido la pregunta que plantea la tradición moral aristotélica¹¹² le parece de una mayor envergadura y trascendencia a MacIntyre ya que la pregunta de tal tradición "¿Qué he de hacer para vivir bien?" le otorga de un sentido más definido al ser humano mientras que la ética liberal intenta erigirse sobre la cuestión de "¿Qué debo de hacer para actuar correctamente? En donde, paradójicamente vivir bien parece distanciarse de actuar correctamente."¹¹³

La ilustración proponía una ética de leyes universales, y si MacIntyre levanta su crítica contra la Ilustración, no podía retornar a la propuesta ética de ésta; por eso, su proyecto envuelve regresar a una ética de las virtudes "...que escape a la cerrazón racionalista y también al caos irracionalista" (Beuchot: 1996, p.78)

Hacer lo que queremos y hacer lo que debemos constituye en la ética liberal, a lo sumo, una coincidencia muy afortunada; no sucede lo mismo con la tradición moral aristotélica en donde el vocabulario moral está construido de manera tal que vivir bien y obrar bien coexistan en una sola palabra: ευδαιμον (felicidad)

MacIntyre parte del hecho de que para la tradición aristotélica, los motivos por deseo y por deber no estaban disociados de la acción humana, como actualmente lo están, debido a la comprensión del ser humano en la cual ciertas satisfacciones son objetivamente más altas que otras. Al referirse a satisfacciones objetivas,

¹¹² Por tradición aristotélica se comprende la tradición que va desde los elementos morales de las sociedades socráticas hasta la síntesis de Aristóteles.

¹¹³ A este respecto es muy ilustrativa la declaración de Salvador Mas cuando menciona que "...la ética antigua pregunta por el agatón, pregunta qué es bueno para el individuo, cuál es su bien y responde: la felicidad. La ética kantiana, por el contrario, se refiere a normas intersubjetivas; no pregunta, como hacía la antigua, qué es aquello que quiero verdaderamente para mí, sino que debo de hacer con respecto al otro. Pues bien, lo que hacen las éticas contemporáneas de raíz ilustrada es apropiarse y reformular desde diferentes puntos de vista la perspectiva kantiana. Se trata, por lo tanto de 'éticas del deber' y como tales lo que plantean es qué es correcto y obligatorio realizar, qué debe hacer el agente para comportarse moralmente. Frente a éstas éticas del deber se encuentran las éticas de la virtud, de raíz aristotélica, que se interesan no tanto por los actos, cuanto por la índole moral del agente; interesa, pues, que el agente sea virtuoso, pues entonces su acción será buena." (Mas:1996, p. 162)

quiere expresarse la existencia de un criterio social y heredado de nuestros predecesores que puede estimar unos valores sobre otros. La vida moral griega apela a una forma de vida en la que los deseos son susceptibles de ser educados para reconocer y buscar ciertos bienes. Tarea que repercute en el ámbito de la política al preparar, simultáneamente, buenos gobernantes y buenos ciudadanos. Es en este contexto que se erige una ética de la virtud sobre una ética del deber.

Si bien es cierto había discrepancias y varias posibilidades de entender a las virtudes, no cambiaba el lugar en donde estas iban a ser practicadas – la polis.

Aristóteles partía del mismo principio aunque para él las virtudes eran las cualidades que todo sujeto debería de poseer si quería alcanzar el bien supremo (la felicidad)

No era que las virtudes fueran un simple medio para alcanzar un fin, de hecho era más complejo, ya que ellas son parte de todo un proceso y sin ellas no podría alcanzarse la acción buena.

Además, la virtud en las sociedades griegas clásicas correspondía a la excelencia de desempeñar bien nuestro papel dentro de la sociedad y a tener valores que permeen todas nuestras relaciones sociales, por ejemplo, la amistad requería valentía, fidelidad y confianza. Lo que se traduce generalmente como virtud (αρετη) significaba en la etapa presocrática que un sujeto cumplía con éxito la función que le había sido socialmente asignada: la virtud de un rey consistía en su habilidad para mandar, la de un guerrero en su valentía, etc.

Esta idea de virtud está relacionada con un orden socialmente jerárquico por las funciones que desempeñan sus miembros. Posteriormente la idea de virtud se separó de la función para atribuirse a ciertas cualidades humanas, independientemente de la función social que se desempeñe.

MacIntyre comenta que los sujetos seguían las reglas que les permitían alcanzar las virtudes anheladas, por eso, es más importante que al analizar esas sociedades prevalezca la centralidad de la virtud sobre la regla.

MacIntyre coincide con Aristóteles en que el bien se determina en función de una meta trazada por el propio sujeto en un contexto social definido y que éste trata de alcanzar mediante sus acciones. Para mostrar lo acertado de la definición

aristotélica de bien, el escocés pone tres cuestiones que corroboran dicha definición:

- Si llamo bueno a lo que tiendo, indicaré que lo que busco es lo que también busca la gente que quiere lo que yo quiero (en el caso contrario sucede cuando algo bueno lo justifico por mi intención y no puedo justificar como bueno todas las cosas a las que yo tiendo) Si después de terminar la tesis quiero unas vacaciones, puedo invocar los criterios aceptados como normas por todos aquellos que desean, al igual que yo, unas vacaciones después de terminar una tesis.
- Desear hacer algo siempre invocará los criterios objetivos que socialmente se aceptan para llamar a ese algo una cosa buena.
- Bajo ese entendido la palabra de "bueno" siempre requerirá qué es a lo que aspiran y persiguen todos aquellos que quieren una meta buena.

Aristóteles divide dos tipos de virtudes dependiendo de las clases de actividades que tiene nuestra racionalidad. Están las del pensamiento en donde la actividad es la razón en sí y cuyas virtudes son de orden intelectual (sabiduría, inteligencia y prudencia) resultado de la educación. En la otra mano tenemos las actividades ajenas al pensamiento en las que se trata de seguir los preceptos de la razón; estas son las virtudes morales (liberalidad y templanza) que se obtienen gracias al hábito. El hábito es fundamental para entender la idea de las virtudes morales en Aristóteles ya que bajo ese entendido no se juzga a un hombre valiente por una sola acción sino mediante la reiteración de la valentía.

Las virtudes son importantes en todos los ámbitos de acción humana: para aplicar la ley es necesario poseer la virtud de la justicia. Para Aristóteles ser justo significa dar a cada uno lo que merece, pero para lograr tal acción hay que basarse en criterios racionales socialmente aceptados y establecidos.

Pero, debido a que la ley es general y los actos de justicia son particulares, habrá ocasiones en que no se sabrá como aplicar la ley al caso – en esas

situaciones se requiere de una casuística y de una prudencia al respecto de cómo obrará la justicia¹¹⁴.

De esta manera para el estagirita la felicidad es fruto de la práctica de las virtudes y del uso de la facultad humana de la racionalidad. En pos de la competencia y corrección de la razón humana yace la excelencia humana y en la excelencia humana descansa el bien supremo al que aspira todo hombre - la felicidad.

“Feliz es un predicado que ha de aplicarse a toda una vida. Al llamar feliz o infeliz a alguien nos referimos a su vida y no a estados o acciones particulares. Las acciones y proyectos individuales que integran una vida se juzgan virtuosos o no, y el todo como feliz o infeliz” (MacIntyre: 1981, p. 68)

Así pues, el valor de la tradición es doble. Presenta a las necesidades y a los deseos humanos como un dato variable sujeto y modificable por la crítica. Por otra parte conecta obligaciones con roles sociales y con las recompensas y satisfacciones a aquel que cumplió meritoriamente con su rol dentro de la vida social.

La virtud de la tradición aristotélica es que su idea de felicidad tenía sentido porque presentaba a todos, las obligaciones morales de manera inteligible, al conectarlas adecuadamente a roles claramente definidos junto con satisfacciones precisas que resultan de su cabal cumplimiento. En otras palabras, el sujeto tenía claro dentro de tal tradición cuál era la felicidad que podía obtener al cumplir con sus obligaciones de índole moral y social.

Ahora bien, la interpretación que MacIntyre hace de Aristóteles no es una interpretación de anticuario que sólo trata de traerlo a colación so pretexto de su pureza y claridad intelectual. Al contrario, MacIntyre trae a un Aristóteles retocado, criticado y dispuesto a dar respuestas a las interrogantes y los problemas de la actualidad. Su importancia radica en la flexibilidad que tiene para dar respuestas

¹¹⁴ Seguramente la “reina” de las virtudes es la prudencia – la virtud de la inteligencia práctica que hace posible discernir la manera de aplicar principios generales de las situaciones particulares. La prudencia se convierte en sí en la clave de todas las virtudes, sin ella no es posible ser virtuoso porque es la guía de todo nuestro actuar.

en el presente y no por la pureza en la que los problemas de hoy se tienen que bañar para disolverse y dejar de molestar al hombre de hoy.

"...la tradición de pensamiento acerca de las virtudes que intento delinear no debe de ser confundida con la más estrecha tradición aristotélica que consiste meramente en comentarios y exégesis de los textos de Aristóteles...Esta tradición siempre se coloca en una relación de diálogo con Aristóteles, antes que una relación de mero asentimiento." (MacIntyre: 1987, p.206)

En ese sentido, MacIntyre está consciente de que la propuesta ética de Aristóteles respondía a los intereses políticos de la minoría gobernante en Atenas, en realidad su propuesta ética está conforme con esa forma de organizar la vida y no intenta transgredirla en ningún momento. Que los esclavos sean esclavos por naturaleza es un hecho que para el mismo Aristóteles resulta obvio y bajo este esquema es que erige su ética de las virtudes.

"La enumeración de virtudes en la Ética no descansa en las preferencias y valoraciones personales de Aristóteles. Refleja lo que éste consideraba como 'el código de un caballero' en la sociedad griega. Y él mismo respalda este código" (MacIntyre: 1981, p.73)

Cuando MacIntyre critica a la propuesta aristotélica por defender un tipo de vida jerárquicamente organizado como si fuera el tipo de vida humano *par excellence*, MacIntyre esta conciente de que su crítica puede ser objetada bajo los propios términos que él estableció.¹¹⁵ Para salir de este camino escabroso, el escocés aduce que dentro de la misma tradición griega hubo otra corriente representada por Sócrates que proponía otro conjunto de valores. La propuesta de Aristóteles no careció de la posibilidad de conocer otros valores alternativos, así que puede ser sumamente controvertido y anacrónico criticar a Aristóteles en aras de no caer en una imposición de criterios cuando ya dentro del mundo griego había propuestas (Las de la tragedia griega eran otras propuestas) que distaban en gran medida del catálogo de virtudes aristotélico.

A pesar de las posibles críticas que se le puedan objetar a la tradición aristotélica, incluidas las del propio MacIntyre:

¹¹⁵ Recordemos que para nuestro autor cualquier tradición debe de ser criticado bajo sus propios criterios.

"Sin embargo, es cierto que estas limitaciones de la interpretación aristotélica de las virtudes no menoscaban necesariamente su esquema general de comprensión del lugar de las virtudes en la vida humana, sin hablar de desfigurar sus numerosas agudezas más particulares." (MacIntyre: 1987, p.201)

MacIntyre considera que se necesitan hacer tres modificaciones al aristotelismo para actualizarse y que siga siendo la tradición más viable en filosofía moral.

1. Cambiar la metafísica biológica que propone un *telos* natural al hombre
2. Corregir el carácter ahistórico de la propuesta aristotélica mediante el concepto de "narración" (Cf. III.2.2)
3. Corregir la proposición aristotélica de la tragedia que mostraba el conflicto entre las aspiraciones morales del hombre y sus debilidades, incorporando que la tragedia también se da en la elección entre diferentes bienes.

La modificación de estos tres puntos se va a hacer mediante la fusión de la tradición aristotélica con la tradición tomista.

La diferencia esencial entre Aristóteles y Santo Tomás de Aquino reside en que el primero describe las virtudes de la polis y trata de llevarlas como si fueran de la naturaleza humana, mientras que Santo Tomás describe a la naturaleza humana y trata de encontrarla ejemplificada en una sociedad. De ahí la complementariedad de ambas tradiciones para hacer una sola, más fuerte y más coherente. Es con la tradición de Santo Tomás que MacIntyre inserta a su propuesta moral la importancia que considera tiene la comunidad en todo su planteamiento tradicional. A lo largo de la obra de MacIntyre se repite constantemente que uno de los errores de la moral del proyecto ilustrado de la modernidad fue separar la noción de hombre con la del papel que desempeñaba en una comunidad determinada. Según el escocés, tal papel era el concepto moral por excelencia, ya que para su buen desempeño se seguía una serie de normas establecidas por la comunidad, la cual dictaminaba el buen o el mal desempeño de una actividad social.

MacIntyre considera que la ventaja de la tradición aristotélica-tomista sobre el proyecto moderno también se refleja en la concepción del Yo que cada uno sustenta. Con el proyecto moderno, al desvincular al Yo de su comunidad le ha quitado las atribuciones que le daban su identidad primaria y que delineaba el rumbo de su búsqueda existencial. Por ejemplo, la filosofía moral emotivista considera que el Yo no se identifica con ningún tipo de hechos contingentes en particular, el Yo simplemente es, independientemente del rol que desempeñe en la sociedad, un conjunto de juicios que se hacen desde un punto de vista "universal y abstracto".

Por el contrario, para la sociedad griega el Yo se identifica a sí mismo y es identificado por los demás como perteneciente a un grupo social determinado en donde desempeña papeles diferentes. Es la posición del sujeto en la sociedad la que definía obligaciones y deberes, así como los fines a lo que debía de dirigirse para alcanzar la realización de su vida.

En tanto la tradición aristotélico-tomista de las virtudes precisa para su concreción del resurgimiento de una clase de comunidad en pequeña escala y de la participación local, es en la medida en que la tradición defendida por MacIntyre entra en desavenencia con las doctrinas del liberalismo, de las instituciones económicas y de los estados nacionales modernos.

"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 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." (MacIntyre: 1987, p. 322) (Las negritas son mías)

No es accidental que un pensador que revalora la tradición en su obra, también recupere la importancia de la comunidad. Ambos conceptos (comunidad-tradición) aparecen juntos y resultan afines en una sola propuesta. Basta recordar que Weber afirmó que la noción de comunidad se apoya sobre fundamentos afectivos y tradicionales. De hecho para Weber una sociedad se construía mediante las acciones de tipo racional con arreglo a fines ya que era la adecuada para compensar los intereses de sus miembros, mientras que para la comunidad

requería de una acción tradicional que, por reiteración lograba que los miembros de la comunidad compartieran el sentimiento de formar un todo.

"Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social – en el caso particular. Por término medio o en el tipo duro – se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo." (Weber: 1997, p. 33)

Con la vuelta a la centralidad de la comunidad como lugar forzoso en donde se lleva a cabo la moralidad del sujeto, MacIntyre se adentra en lo que algunos teóricos políticos han llamado **comunitarismo**.

"Inicial y visceralmente, el comunitarismo es una reacción frente al individualismo liberal, que toma como punto de partida epistemológico su reflexión sobre un concepto formalista del sujeto, concebido como libre de gravámenes o descontextualizado" (Rosales: 1993, p. 156)

En realidad, la aparición del comunitarismo constituye la aparición de la antinomia del liberalismo. Lo que para el liberalismo aparece como una libertad irrestricta del sujeto para elegir sus propios planes de vida, en el comunitarismo se desarrolla la aceptación del modelo de vida ya constituido por la comunidad. Para el primero la justicia (contenida en la teoría de los derechos) es prioritaria sobre la idea de bien mientras que en el comunitarismo la relación se invierte para que sea el bien el funja como criterio regulador de la vida buena.¹¹⁶

El ser humano, bajo la perspectiva macintyreana, sólo puede tener la idea de bien dentro de la comunidad debido a la educación que ésta brinda y al desarrollo de la racionalidad práctica que se da mediante la educación.

La comunidad se funda ante todo por los lazos de amistad y se afianza mediante el predominio de los bienes internos dentro de las prácticas y por la búsqueda de

¹¹⁶ Otras antinomias entre el liberalismo y el comunitarismo son las siguientes:

	Liberalismo	Comunitarismo
1) Sujeto moral	Imparcial	Situado
2) Normas morales	Universales	Contextuales
3) Rel. Derechos y bienes	Derechos	La prioridad es el bien común
4) Rel. Individuo – sociedad	Prioridad el individuo	La prioridad es la comunidad

(Cf. Villoro: 1997)

la excelencia de las mismas prácticas a través de las virtudes. Recordemos que los bienes internos benefician más a la comunidad en su conjunto que al individuo en particular. A diferencia de la propuesta ilustrada que propone un sujeto desarraigado universal, por no decir etéreo, MacIntyre propone que sólo es en la comunidad en donde el sujeto aprende las virtudes y conoce los bienes que le dan sentido a su vida.

El sujeto descubre sus metas y obtiene sus deseos gracias a las relaciones intersubjetivas que mantiene dentro de una comunidad social determinada. La identificación del sujeto no es algo intemporal, fuera de todo tiempo y de todo espacio, presenta una peculiaridad que podemos identificar en los límites de la comunidad en donde vive.

"El individuo ubicado en una comunidad compleja y bien organizada y que no puede considerarse a sí mismo sino en función de la vida de esa comunidad, dispondrá de una rica provisión de descripciones para caracterizarse a sí mismo, a sus deseos y a sus privaciones. El individuo que se pregunta qué puede desear como hombre y fuera de sus vínculos sociales dentro del marco del universo, necesariamente trabaja con una provisión, más pobre de representaciones, y con una visión empobrecida de su propia naturaleza, porque ha tenido que despojarse de todos los atributos que pertenecen a su existencia social." (MacIntyre: 1981, p.104)

Recordemos que la ciencia, el arte y el deporte son prácticas. A lo largo de la obra de MacIntyre se nota como para él la comunidad científica es muy importante puesto que es la más interesada en revisar y reforzar los acuerdos fundamentales de la tradición, esto es porque la práctica de la investigación contiene el bien interno de la búsqueda de la verdad.

Del resultado de las pesquisas de la comunidad científica es el bienestar de la tradición en su totalidad.

"El pensador escocés sostiene que la comunidad ilustrada debe ser el lugar de encuentro para el debate racional intercomunitario, y dentro de aquélla las universidades deben de ser los lugares en los que se elaboren concepciones y criterios de justificación racional, concretándose en prácticas de investigación. La Universidad debe ser el lugar donde los pareceres rivales sobre la justificación racional tengan la oportunidad no sólo de desarrollar sus propias investigaciones, en la práctica y en la teoría, sino también de dirigir su enfrentamiento intelectual y moral." (Román: 1997, p.68)

La importancia de que el sujeto se reconozca como parte de una comunidad con una tradición en particular también ha sido un aspecto relevante en la teoría política por varios aspectos, entre ellos, que un sujeto que se identifica como parte activa en la conformación de su comunidad, aumenta el grado de compromiso social que debe de adquirir y así se abren caminos a la libre decisión personal y a la participación como ciudadano activo, crítico y preocupado por el rumbo de su comunidad.

Esta relevancia de la comunidad en una propuesta de la ética de las virtudes de Santo Tomás de Aquino ¿es el único valor de la propuesta tomista que recoge MacIntyre?

MacIntyre apunta que el método de investigación del Aquinate presenta cuatro aspectos importantes por los cuales hay que tomarlo en cuenta seriamente como un método de investigación muy plausible.

El primer aspecto es que Santo Tomás sabía lo incompleto del proceder cognitivo – en ninguna ciencia, mucho menos en filosofía, se ha dicho la última palabra. Por lo tanto el Aquinate escribía cada artículo y cada cuestión de forma que el argumento esgrimido siempre conservaba la posibilidad de ser retomado para ser desarrollado de manera más profunda. Dicho con otras palabras, lo que predominaba en el método de Santo Tomás eran los argumentos dialécticos sobre los demostrativos.

Los argumentos demostrativos son el estado de conocimiento de un estado definido de verdad que reivindican el estatus de ciertas verdades como conocimiento cierto. Generalmente una ciencia ordenada presenta gran cantidad de estos argumentos de forma jerárquica – de los principales a las conclusiones subordinadas. Por el contrario, los argumentos dialécticos son exploratorios, son un tipo de instrumento de investigación que está en vía de llegar a ciertas conclusiones. Por medio de argumentos dialécticos se construyen demostrativos. El trabajo dialéctico siempre está esencialmente incompleto y tiene un carácter provisional. Una conclusión dialéctica siempre está abierta a retos posteriores.

El segundo aspecto es más de contenido, ya que MacIntyre ve al Aquinate como el primer pensador que puede salvar la competencia entre dos tradiciones rivales. Juntando aspectos compatibles de la tradición aristotélica y agustina, Santo Tomás supera las deficiencias de cada una y crea una tradición mucho más sólida y completa: la tomista.

En ese sentido y como tercer aspecto, Aquino escribe declaradamente fuera de una tradición en particular para revisar las dos tradiciones en competencia teniendo como meta fundamental integrarlas en un solo nodo sistemático de pensamiento.

La cuarta valía, corresponde al interés de entender, antes que comentar o criticar, a cada tradición en sus propios términos. Así, antes de comentar los textos de Aristóteles, Santo Tomás lo deja hablar en voz propia y lo trató de entender bajo los parámetros del estagirita.

En suma, el gran valor que MacIntyre le imputa a la obra de Santo Tomás es que el dominico logra corregir, reinterpretar e integrar las dos tradiciones contendientes de la época (el aristotelismo y el agustinismo) en una nueva síntesis dialéctica capaz de resolver y plantear fructíferamente varios problemas en la investigación de la filosofía moral.

“...the rational superiority of Aquinas' overall system of thought does not lie both in its having transcended the limitations of its predecessor traditions, while preserving from them what had withstood dialectical objection, and in its since then having not similarly transcended by any successor system of thought, but instead in its argumentative ability to encounter its modern rivals on *their* chosen ground for debate and to exhibit the rational superiority of its claims concerning first principles to theirs” (MacIntyre: 1988, p.175)¹⁷

MacIntyre declara que la filosofía de Aquino es olvidada por la historia debido a que su propuesta filosófica nunca formó parte del plan de estudios de la escuela

¹⁷ “...la superioridad racional del sistema de pensamiento de Aquino no yace en dos cosas[:] ni en haber trascendido las limitaciones de sus tradiciones predecesoras, al mismo tiempo que preservaba de ellas lo que hubiera resistido de la objeción dialéctica, y [dos] ni en haber sido superado por algún sistema de pensamiento posterior, sino en su habilidad argumentativa de confrontarse con sus rivales modernos en el terreno elegido por ellos para el debate y en exhibir la superioridad racional de sus aseveraciones con respecto a los principales postulados de ellos.” (La traducción y los corchetes son míos)

filosófica de la tardía Edad media; ni siquiera los frailes dominicos (la orden regular a la que perteneció Santo Tomás) incluyeron a la *Summa teológica* en su programa de estudios.

Solamente se alcanzaron a anexar textos aislados del dominico – principalmente de la *Secunda secundae* – fuera del contexto en que fueron escritos, desvirtuando su interpretación y las intenciones de su redacción. Así fue como la obra del Aquino se fue relegando poco a poco hasta quedar en el olvido.

"Culture is present also in failure and it can in crucial respects blind the educated to what needs to be seen. So it was with the failure to understand the work of Aquinas in the late Middle Ages. So perhaps it may be with us." (MacIntyre: 1990b, p.169)¹¹⁸

Al momento de adherirse a dos tradiciones distintas, MacIntyre no logra evadir ciertas inconsistencias en la forma que cada una trata a ciertos conceptos. Se tiene el caso de concepto de autoridad. En este caso Santo Tomás y Aristóteles distan de tener una visión homogénea al respecto de la manera en que se da la aceptación de la autoridad. Mientras que la visión del aquinate aduce que es la fe del alumno la que lo persuade de aceptar al maestro mientras que para el estagirita es el convencimiento racional de la conveniencia de ciertos fines lo que genera la legitimidad de la autoridad. Considero que la perspectiva macintyreana no percibe esta incompatibilidad y se puede dudar del éxito en poder hacerlo.

Como el mismo MacIntyre hace al recuperar el pensamiento tomista y aristotélico, no se trata de recuperar la obra de MacIntyre como mero anticuario y sin una receptividad crítica, toca el turno de concluir nuestro trabajo, marcando los alcances y las limitaciones del escocés para ver el desarrollo ulterior que pueda tener la visión macintyreana de la tradición, al fin y al cabo como dice nuestro autor.

"It is therefore the case that in the tripartite hostilities between the heirs of encyclopaedia, post-Nietzschean genealogy, and Thomistic tradition neither argument nor conflict is yet terminated. These are struggles in progress, defining in key part the contemporary cultural milieu by the progress of their dissensions[...] to contribute to writing

¹¹⁸ "La cultura está presente también en el error y puede cegar a los doctos de lo que necesita ser visto. Así fue el fracaso para entender el trabajo de Aquino en la tardía Edad media. Así, tal vez, pueda ser con nosotros." (La traducción es mía)

the history of these unfinished debates is also inevitably to participate in them" (MacIntyre: 1990b, p.215)¹¹⁹

¹¹⁹ "Por lo tanto está el caso que en las hostilidades tripartitas entre los herederos de la enciclopedia, la genealogía pos-Nietzscheana y la tradición tomista, ni el debate ni el conflicto está terminado todavía. Estas son luchas en progreso, definiendo en parte importante el entorno cultural contemporáneo por el progreso de sus disensiones[...] Contribuir a escribir la historia de estos debates inconclusos es también participar inevitablemente en ellos." (La traducción es mía)

V. CONCLUSIONES

MacIntyre forma parte del grupo de los teóricos que pusieron de relieve el concepto de tradición en las ciencias sociales. Los aportes de nuestro autor en ese rubro son de suma importancia para entender a la tradición desde una perspectiva dinámica y como una categoría conceptual que permite librar el dilema entre universalismo-relativismo mediante el análisis histórico y competitivo de los criterios de verdad y de racionalidad contenidos en las tradiciones como lo propone el escocés.

Al no contraponer la racionalidad a la tradición, MacIntyre se coloca en el derrotero de pensadores que proponen que tanto la teoría como la investigación se llevan a cabo en una tradición determinada. Así las cosas, la investigación sociológica se realizaría desde una tradición por la que se toma partido, no hay manera de alejarse de presupuestos valorativos incluidos en la tradición que, más que un obstáculo, son un prerrequisito para hacer una investigación científica. Además de esta propuesta tradicional de la investigación, MacIntyre tendrá como preocupación permanente buscar a la tradición de investigación política y moral que pueda cubrir el vacío moral de nuestra época. Este énfasis en las tradiciones políticas y morales no deja de tener repercusiones en la investigación sociológica.

"At the heart of any sociology after MacIntyre must be a research program informed by a neo-Aristotelian, post-Durkheimian vision: one that seeks to identify the social and cultural functions proper to particular historical settings, to delineate the external resources and internal practices needed to realize them, and show ways of establishing conditions that both sustain us in the quest for the good and furnish us increasing self-knowledge and increasing knowledge of the good." (Levine: 1983, p.706)¹²⁰

¹²⁰ "El corazón de cualquier sociología después de MacIntyre debe ser un programa de investigación informado por el neoristolismo y con una visión postdurkheimiana: una que busca e identifica las funciones sociales y culturales adecuadas a conjuntos históricos adecuados a conjuntos históricos particulares, para delinear los recursos externos y las prácticas internas indispensables para realizarlas, y mostrar maneras de establecer condiciones nos mantengan en la búsqueda del bien y nos provean de una mayor autoconocimiento de nosotros mismos y del bien." (La traducción es mía)

Una investigación sociológica que parta de un análisis tradicional, tendrá que poner especial atención en la relación que hay entre el conocimiento teórico y las prácticas sociales que dotan de una relevancia ideológica y cognoscitiva a la tradición en tanto es en ella en donde están contenidos las pautas y las guías de acción de los sujetos que habitan en dicha tradición.

También es importante resaltar la propuesta macintyreana de la discusión intertradicional, ya que aleja a las investigaciones sociales de un relativismo cultural en tanto es posible el diálogo y la competencia entre las diferentes tradiciones. En este sentido y como se puede ver en el trabajo, es evidente que varios de los rasgos que MacIntyre le atribuye a la tradición son extraídos y refinados de la filosofía de la ciencia. Por ejemplo, en el caso del diálogo y de la competencia entre tradiciones, se nota la influencia de Kuhn (en la noción de inconmensurabilidad) y, de una manera más velada, la de la falibilidad de Popper. Recordemos que el debate entre tradiciones que propone MacIntyre al respecto de que la validez de una tradición se prueba en su fortaleza para refutar creencias rivales así como resistir las posibilidades de falsación de las mismas (por utilizar el lenguaje popperiano)

Como se ha tratado de desarrollar a lo largo de la investigación, la característica central de la propuesta tradicional macintyreana es la manera en que nuestro autor desarrolla la posibilidad de entablar diálogo entre las diferentes tradiciones y la manera en que el diálogo ayuda a dirimir los conflictos internos que aquejan a la tradición (o bien pueden desencadenarlos)

La manera en que MacIntyre concibe al diálogo como un procedimiento consistente en entender a la tradición ajena en sus propios términos como un paso previo a un debate crítico de donde se pueden extraer enseñanzas que fortalezcan a la tradición propia, tiene consecuencias importantes en la manera en la que se pueden llevar a cabo las investigaciones y la manera en que se plantea un nuevo concepto de racionalidad y por ende de la verdad (es absurdo decir que alguien está actuando racionalmente y que al mismo tiempo está aplicando conocimientos falsos)

La posibilidad de debatir con otras tradiciones, abre la posibilidad a que la justificación de las creencias y de los conocimientos de la propia tradición sean revisados tanto en sus razones explícitas como en las implícitas, generando un proceso dinámico y crítico en donde la tradición revisa y reconstruye las creencias que constituyen su fundamento al ser puestas en cuestión por una tradición ajena.

Gracias a este encuentro se abre un proceso de deliberación consciente de nuestras creencias y de nuestros conocimientos en aras de poder modificarlos por criterios más consistentes. Dicho con otras palabras, las razones que aduce una tradición son suficientes hasta que un sujeto al interior o al exterior de la tradición a razones suplementarias que hagan controvertible la verdad y la justificación de las creencias de la tradición. Gracias al diálogo intersubjetivo se encuentra la posibilidad de modificar nuestros criterios de verdad al mostrar que su justificación es todavía insuficiente. Esto muestra la historicidad y la falibilidad de la verdad y de la racionalidad.

¿Qué repercusiones acarrea a la investigación científica dicha falibilidad e historicidad del saber? Contrario a lo que se pudiera pensar, mostrar que los alcances científicos presentan limitaciones históricas y que su conocimiento es falible, no derriba la credibilidad de la ciencia (incluida la sociología)

Lo que se propone, siguiendo la propuesta de MacIntyre y delimitando el ámbito de la ciencia a nuestra disciplina, es que la investigación científica debe reformular ciertos postulados para alejarse de posturas dogmáticas e ideológicas. Aceptar que la racionalidad y la verdad atribuida a la sociología son históricas y falibles lleva a que los practicantes de una tradición sociológica determinada asuman su compromiso enteramente con su tradición en aras de justificar lo mejor posible el conocimiento y las creencias de su tradición, para lo que se requieren ciertas virtudes como la pasión por el conocimiento, la paciencia, la honestidad y el amor a la verdad.

Esta búsqueda incesante del saber objetivo y justificado sólo tiene cabida si se le suma el diálogo intertradicional y la apertura a aprender de tradiciones rivales como propone el escocés, ya que mediante la posibilidad de diálogo se comunica la justificación de nuestras creencias y mediante la postura de aprender de otras

tradiciones se ponderan fidedignamente las razones suplementarias y las ajenas que puedan hacer controvertible nuestro conocimiento.

Esta actitud que se apareja a la sabiduría es de suma importancia en la investigación sociológica, ya que, resultado del debate Winch-MacIntyre, es diferente la postura de una tradición de investigación sociológica que estudia a una tradición cultural con desmán civilizador y racionalizante lleno de soberbia y de dogmatismo (al no asumir que su conocimiento es falible) que el de una tradición de investigación sociológica que esté dispuesta a aprender elementos de las tradiciones culturales que analiza.

La actitud de aprendizaje ligado a la sabiduría mediante el establecimiento del diálogo y del predominio de la crítica reflexiva presenta dos alcances en el proceder de la investigación sociológica.

- Destierra el escepticismo cientificista que ignora todo tipo de conocimiento alejado de la ciencia (incluida a la propia sabiduría) con lo que retoma enfoques humanistas que caracterizan a nuestra disciplina.
- Permite que el campo multiparadigmático propio de la sociología (y de cualquier otras disciplina) se convierta en un campo fértil de discusiones en donde la preocupación de criticar y de aprender de otras tradiciones desemboque en estudios y en investigaciones más completas y más objetivas.

Del primer punto es necesario enfatizar que no se aboga porque la sabiduría desplace al conocimiento científico, cada uno de ellos es importante y presenta sus propios modelos de justificación, sólo se aboga porque se le de a la sabiduría un lugar que ha ido perdiendo con el paso intempestivo y abrumador de la ciencia. Si bien es cierto la ciencia (la sociología) clarifica el mundo conceptualmente para orientar con más confianza nuestras acciones, la sabiduría le da sentido a nuestras vidas mediante el establecimiento de fines y de valores a alcanzar; valores y fines que se pueden alcanzar si aprendemos de los demás.

Del segundo punto hay que resaltar que dentro de la sociología pueden existir vacíos en los trabajos empíricos y teóricos por la insuficiente comunicación entre

las diferentes tradiciones. Si realmente se aspira a realizar trabajos de investigación objetivos se requiere estar dispuesto a escuchar las voces de las tradiciones rivales, a criticar sus posturas y las nuestras, y desde luego, a aprender de ellas.

"No sólo el científico, también el lego, debe considerar los argumentos críticos, puntos de vistas interpretativos contrarios que de hecho se hayan presentado, antes de poder asegurar que sus razones son objetivamente suficientes. Más aún, debe imaginar objeciones y contraejemplos, discurrir otras posibilidades de explicación, poner a prueba sus razones frente a razonamientos contrarios. Sólo si sus razones resisten, pueden ser declarados objetivos." (Villoro: 1989, p.162)

Seguramente el gran logro de MacIntyre es invitar al encuentro y al debate de las tradiciones para demostrar cuál de ellas tiene los mejores argumentos y es la opción más racional. De este planteamiento destaca el punto de que la superioridad de una tradición sobre sus rivales descansa en su capacidad para aprender, incorporar y sintetizar a sus rivales. El dinamismo y la reflexividad de la propuesta tradicional de MacIntyre la erigen en una propuesta sumamente interesante y bastante prometedora.

Ahora bien, ¿cuáles serían las limitaciones de la propuesta de MacIntyre y de la tradición a la que se adhiere?

1. MacIntyre es sumamente optimista en poder recuperar el sentido original de un texto pasado y de poder comprender a las tradiciones rivales en sus propios términos sin tener en cuenta el horizonte hermenéutico del intérprete (Cf. Velasco: 1995)

Esta omisión hace que nuestro autor caiga en una paradoja en sus propios términos: MacIntyre asevera que no es posible ejercer la investigación fuera de una tradición, si partimos de que esto es cierto entonces ¿cómo entender a una tradición ajena en sus propios términos sin abandonar nuestra tradición? De ser posible recuperar el significado original de un texto pasado o de una tradición ajena se requeriría de un cierto vaciamento tradicional del investigador para que los conceptos y las creencias de su tradición no sean un obstáculo en la comprensión, de obrar así entonces sí sería posible investigar fuera de una

tradición, pero eso atentaría en contra de los postulados centrales de MacIntyre.

II. Hay otra paradoja en la forma en que MacIntyre propone el estudio de las tradiciones. Como se ha señalado, MacIntyre rechaza al proyecto ilustrado por su pretendido afán universalista. Siendo coherente, el escocés justifica su adhesión al aristotelismo-tomismo no por la universalidad y objetividad de sus alcances sino porque históricamente demuestra ser la tradición racionalmente superior hasta el momento. Pero, si se niega la existencia de verdades universales y se aboga por verdades históricamente determinadas, el método historiográfico que propone para analizar la racionalidad de las tradiciones ¿sería también una verdad históricamente determinada que puede mudar con el tiempo? ¿No habría más bien que aceptar ciertas ideas universales o al menos universalizables?

III. Una limitante de la tradición de los que defienden a la tradición (valga el pleonasma) hasta ser parte de la tradición comunitarista, es que no logran reconocer que si puede haber verdades y valores universales. En el caso de MacIntyre esta limitante deviene porque al momento de analizar otras propuestas morales como la de Kant presenta una visión decimonónica, anquilosada y muy pobre hasta el grado de que no es posible aprender algo de ella. Pero ¿acaso el planteamiento macintyreano del debate intertradicional no es susceptible de desear que sea universal? El derecho a la vida y a la libertad de poder cambiar de tradición ¿no es un principio universal bastante coherente con un principio tradicional? El propio principio de MacIntyre de la vida buena ("La vida buena es buscar lo que la vida buenas es") ¿le tiene que pedir algo al universalismo del imperativo categórico kantiano? Que el hombre no sea utilizado nunca como medio sino como un fin en sí mismo para respetar la humanidad de todo ser humano (Héller: 1990) ¿no es un principio universal previo a un debate intertradicional al estilo macintyreano?

En este sentido, otra paradoja de MacIntyre viene en su rechazo del sujeto cosmopolita de la Ilustración por la visión del escocés a un sujeto arraigado a una tradición. La paradoja aparece al momento en que MacIntyre desarrolla su

posición con respecto al debate intertradicional. Por ejemplo, Santo Tomás de Aquino requirió aprender el lenguaje de dos tradiciones, al hacerlo dejó de tener una postura acrítica dentro de su propia tradición y cambió su visión con respecto a ella por las enseñanzas de la segunda tradición que aprendió (la aristotélica). Habitar en dos tradiciones lo alejó de sus coetáneos, ya que se convirtió en un sujeto multitradicional capaz de habitar en más de una tradición separándose del sentimiento de arraigo y de inmediatez con respecto a su tradición original. Dicho sujeto multitradicional capaz de aprender y de fusionar horizontes de diferentes tradiciones ¿acaso no es el sujeto cosmopolita al que aspiraba Kant?

La tradición comunitarista a la que se adhiere MacIntyre le impide reconocer ciertos alcances del ideal ilustrado como el reconocimiento universal de nociones como la tolerancia, la dignidad humana, la libertad (como ya se dijo por lo menos en su concepción de cambiar de tradición si así se desea) el derecho a la vida (no se puede permitir que una tradición persista a costa de la vida y las humillaciones de sus integrantes), etc.

Por medio de esta limitación MacIntyre llega al exceso de negar la existencia de los derechos humanos debido a que el proyecto ilustrado liberal ha demostrado no tener buenas razones para probar su existencia.¹²¹ Para MacIntyre la idea de los derechos humanos obedece solamente al afán del proyecto ilustrado de basar su moral en la idea de un sujeto autónomo y universal. Pero, ¿esto no podría ser un elemento que la propuesta tradicional pudiera aprender de la liberal ilustrada?

IV La adhesión de MacIntyre al tomismo parece más una cuestión de fe que a una argumentación racional, a excepción del valor que le da al tomismo de haber podido fusionar a dos tradiciones divergentes no parece haber otros criterios que justifiquen el tomismo de MacIntyre. En ese sentido, la conversión al catolicismo de MacIntyre le hace tener ciertas adhesiones con la religión que

¹²¹ La argumentación es de por sí débil, según MacIntyre el fracaso principal de la intención de fundamentar los derechos humanos es el mismo para afirmar que no hay brujas ni unicornios: "el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existen" (MacIntyre: 1984, p.96)

expresa en alguna parte de su obra. Tal es caso de la relación maestro-alumno. Al final de su libro **After virtue** MacIntyre señala que lo que necesitamos en estos tiempo más que un Trotsky es un San Benito.

Cabe señalar que la orden de San Benito tiene como normas morales la humildad y la obediencia; el punto a destacar es que la obediencia de la orden que rescata MacIntyre conlleva un peso más de fe y de sumisión que de argumentos racionales (lo que chocaría de frente con la autoridad aristotélica) Dice la Regla de San Benito:

“La obediencia es la oblación más difícil que puede hacer el hombre: supone el abandono de aquello que lo ocupa, la interrupción de la corriente de afecto e inclinación personal a las cosas, proyectos e ideales. **Es un despojarse de la propia voluntad**; supone una vida que sacrifica radical y voluntariamente todas las manifestaciones personales del libre albedrío, deseos y gustos...”¹²²

Esta concepción de la obediencia que sugiere implícitamente MacIntyre al colocar a San Benito como el modelo moral que puede ayudar a salir de este vacío moral nunca es retractada por nuestro autor, es más, MacIntyre declara que la aplicación genuina en la vida práctica de su esquema de narración es cuando el sujeto se compromete con ciertas nociones metafísicas (acto, potencia, substancia, bien supremo, etc.) y advierte que: “...el único tipo de universo teleológicamente ordenado en el que tenemos que buenas razones para creer es un universo teísta.” (MacIntyre: 1997, p.163)

El universo teísta consiste, entre otras cosas, en la convicción de la verdad de la vida buena sustentada por un ente divino y creador y por la importancia que se le concede a las llamadas virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) como herramientas indispensables para alcanzar nuestras metas en la vida moral, de manera que: “El progreso moral de la persona corriente siempre es el inicio de un progreso de peregrino” (Ibid.)

La adhesión macintyreana al tomismo y la defensa que hace el escocés de dicha tradición se detiene con pinzas en tanto hay exigencias de tipo teológico

¹²² p. 360 de la Regla de San Benito en Dom García M. Colombas (Dirección) Dom León M Sanssegundo (versiones) y Dom Odilón M Conill (notas y comentarios) **San Benito. Su vida y su Regla**. BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), 1954, 759p.

que conllevan la fidelidad y el seguimiento de una serie de dogmas religiosos que no son susceptibles a la crítica.

V. Para finalizar es importante señalar algunas omisiones que MacIntyre hace en el desarrollo de su planteamiento tradicional y que bien pudieran constituir una agenda de investigación en este campo de análisis.

- MacIntyre no menciona la importancia que revisten para cualquier tradición los recursos materiales que sustentan a la educación, a las instituciones y a las organizaciones que llevan a cabo el trabajo teórico de la tradición. Así pues, los recursos materiales pueden ser determinantes para que una tradición predomine sobre otras, puesto que los recursos materiales constituyen una excelente posibilidad de difusión de las propuestas de la tradición mediante la institucionalización y la apertura de centros de investigación en diversas partes del mundo con lo que posee ventajas comparativas importantes para establecerse como la racionalmente superior. Incluso la agenda de investigación de una tradición puede establecerse en función del interés de la opinión pública y de las oportunidades de financiación que distribuye la esfera política de la tradición (Cf. Shils: 1970) Una solvencia de recursos materiales favorece la formación de cuadros profesionales comprometidos con la producción intelectual y la crítica constante lo que genera, que no garantiza, una mayor fortaleza de la tradición.
- Faltaría analizar ciertos elementos hasta ahora considerados como elementos irracionales que tienen un impacto considerable en la vida de la tradición. Por ejemplo, la creación de una nueva tradición o el rompimiento con los compromisos de la propia tradición podrían motivarse por la aspiración a la fama por parte del científico y si además tiene talento, adherirse a otros compromisos que el mismo inventó (Kuhn: 1982) Por otro lado otro elemento considerado "irracional" sería el del juicio prudencial, vital para saber qué es lo que se conserva y que se cambia después del contacto con tradiciones ajenas. Algunos autores (Velasco: 2001; Gadamer: 1988) han propuesto que la solución

a la tensión esencial resultado de concepciones contrarias entre tradiciones rivales no sólo se da a través de experiencias y del puro diálogo. Requiere también del juicio prudencial por lo que en una tradición dispuesta a aprender de otras y a retener lo valioso de lo propio, requiere de una racionalidad práctica cercana a la *phronesis* griega. El juicio prudencial también podría ser útil en la solución de las crisis epistemológicas en tanto permite una evaluación más rápida de lo que se puede aprovechar de las otras tradiciones para restaurar los consensos referentes a los pilares que mantienen la continuidad de la tradición. Explorar esta ruta parece ser prometedor.

- La propuesta del debate intertradicional no está libre de dificultades y de aristas sin pulir. Jeffrey Alexander (1992) comenta que el debate entre tradiciones no es un mecanismo infalible para la producción de conocimiento. No necesariamente la tradición triunfante tiene que ser la que posea los mejores argumentos. Además de los recursos materiales que ya se comentaron, la dinámica de la moda puede hacer que una tradición sea acogida por muchos sujetos por lo novedoso de sus planteamientos sin que estos sean justificados ni criticados convenientemente. O bien, toda la serie de ataques que se le hagan a la nueva tradición más que eliminarla le hacen una excelente difusión y la pone de moda. Otra crítica que se le realiza al debate intertradicional como mecanismo productor de conocimiento es que puede generar estancamiento. Por ejemplo, Wagner¹²³ argumenta que los desacuerdos en los criterios adecuados para evaluar a las teorías en competencia, la aplicación de dichos criterios, la relevancia que se le den a los datos existentes y la interpretación de tales datos pueden generar disputas irresolubles entre las tradiciones. Otra debilidad que puede tener el debate entre tradiciones es que la que quede como la racionalmente superior no lo haga por la fuerza de sus argumentos como por la fuerza retórica, por la belleza y la perspicacia y la persuasión argumentativa.

¹²³ Cf. Wagner, D.G. *The growth of Sociological Theories* Beverly Hills, CA: Sage, 1984.

- ¿Cómo sería el debate al interior de la tradición? ¿entre escuelas, instituciones o entre científicos?
- ¿Qué consecuencias acarrea que el debate entre tradiciones ponga un mayor énfasis en las divergencias teóricas que en las empíricas?
- ¿Se podría utilizar un metacriterio (como el que el propio MacIntyre propone) para evaluar el fracaso o el éxito de todas las tradiciones? ¿podría haber algún acuerdo entre las tradiciones al respecto?
- Uno de los puntos que MacIntyre deja poco claros es si es posible que dos tradiciones puedan ser exitosas simultáneamente. Parece que MacIntyre siempre se refiere a que, resultado del diálogo entre tradiciones, habrá una que queda como la racionalmente superior. ¿Necesariamente tendría que ser sólo una? ¿cabría la posibilidad de que dos tradiciones fueran exitosas sin que necesariamente los postulados de una excluyan a los de la otra?
- Otros puntos que habría que analizar al respecto de la tradición con mucho más detenimiento son ¿qué tan necesario es que una tradición de investigación se identifique con un lugar geográfico? ¿es necesario que los miembros de una tradición trabajen comunitariamente al estilo de la Escuela de Chicago o del Círculo de Viena o de Frankfurt? ¿Qué grado de acuerdo es necesario para que exista una tradición? ¿cuáles son las diferencias puntuales entre las tradiciones, las escuelas, los estilos y las corrientes de pensamiento? (Thiebaut: 1992) ¿Cuándo un cuerpo doctrinario se convierte en una tradición?

Como se puede ver hay la agenda de investigación al respecto de la tradición es sumamente amplia y la propuesta de MacIntyre no la agota de ninguna manera. No obstante y como se desarrolló a lo largo de el presente trabajo, el modelo macintyreano de una tradición altamente reflexiva, autocrítica y abierta a la posibilidad de aprender de las tradiciones rivales es un buen comienzo y es sumamente prometedor. Al fin y al cabo como dijo Descartes "En Filosofía y en Ciencia, saber comenzar, es la más difícil de todas las tareas".

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, Jeffrey, 1990: "La centralidad de los clásicos" en Giddens, Anthony, et. al. **La teoría social hoy**, México, CONACULTA / Alianza editorial, pp.22-80. (Tr. española al cuidado de Jesús Albores del original **Social Theory Today**, [s.l.] Polity Press, 1987)
- ALEXANDER, Jeffrey y COLOMY, Paul. 1992: "Traditions and Competition: Preface to a Postpositivist Approach to Knowledge Cumulation" en Ritzer, George (editor) **Metatheorizing**, Sage, Newbury Park, pp.27-52.
- ANNAS, Julia, 1989: "MacIntyre on Traditions" en **Philosophy and Public Affaire** vol.18, no. 4, pp.388-404.
- ATRIÁN, María Teresa, 1997: **Civilización ilustrada: Los entramados de la modernidad**. México, UNAM / FCPyS, 60p.
- BAIER, Annette, 1991: "MacIntyre on Hume" en **Philosophy and Phenomological research**, vol. 51, no. 1, pp.160-164.
- BEUCHOT, Mauricio, 1996: **Posmodernidad, hermenéutica y analogía**. México, Universidad Intercontinental, pp. 77-87.
- BIELSA Drotz, Antoni, 1997: "Crítica a MacIntyre: una lectura kantiana" en AAVV **Crisis de valores, modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea**. Barcelona, Euro, pp. 83-114.
- CORRAL, Carmen, 1997: "Acción, Identidad y Narratividad" en AAVV **Crisis de valores, modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea**. Barcelona, Euro, pp.115-142.
- DAHL, Norman, 1991: "Justice and Aristotelian Practical Reason" en **Philosophy and Phenomenological research** vol. 51, no. 1, pp. 153-159.
- GADAMER, Hans George, 1988 (3ª ed. en español): **Verdad y método**, Salamanca, Sígueme, 683p. (tr. española de Ana Agud y Rafael de Agapito del original **Wahrheit und Methode** Tubinga, Mohr, 1975).
- GAITA, Raymond, 1983: "Virtues, Human Good and the Unity of a Life" en **Inquiry**, vol. 26, no. 4 pp. 407-424.

- GIDDENS, Anthony, et al. 1997. **Modernización reflexiva. Política, tradición, estética en el orden social moderno.** Madrid, Alianza editoria, 263p. (Tr. española de Jesús Albores del original **Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order.** Londres, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd. 1994)
- GUITIÁN, Mónica, 2001: "Positivismo y hermenéutica en Sociología. Una polémica incesante" en **Acta Sociológica**, no.31, (Enero-Abril 2001) pp.199-214.
- HABERMAS, Jurgen, 1987: **Teoría de la acción comunicativa I**, Madrid, Taurus, 517p. (Tr. española de Manuel Jiménez Redondo del original **Theorie des Kommunikativen Handels. Bands 1 Handlungsrationaliät und gesellschaftliche Rationalisierung**, Frankfurt am Main, SHURKAMP Verlag, 1981.
- HELLER, Ágnes, 1990 (1ª ed. en español) **Más allá de la justicia**, Barcelona, Crítica, 407p. (tr. española de Jorge Vigil del original **Beyond Justice** Oxford, Basil Blackwell, 1987)
- HUGHES, John y SHARROK, Wes, 1999 (2ª ed. en español de la 3ª en inglés) **La filosofía de la investigación social**, México, FCE (Breviarios del Fondo 419), 506p. (tr. española de Mónica Utrilla de Neira del original **The Philosophy of Social Research** London, Addison Wesley Longman, 1997-3ª edición)
- IRWIN, T.H. (sic) 1989: "Tradition and Reason in the History of Ethics" en **Social Philosophy and Policy**, vol. 7, no. 1, pp. 45-68
- KUHN, Thomas, 1982: **La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia.** México, FCE, 380p. (Tr. española de Roberto Helier del original **The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change**, Illinois, The Univerisity of Chicago Press, 1977)
- LAUDAN, Larry, 1977: **Progress and its problems. Towards a Theory of Scientific Growth** London, Routledge & Kegan Paul, 257p. (Hay traducción al español: **El progreso y sus problemas: Hacia una teoría del conocimiento científico.** Madrid, Encuentro, 1986, 295p.)

- LEVINE, Donald 1983: "Sociology after MacIntyre" en **American Journal of sociology**, vol. 89, no. 3. pp. 700-707
- LEVY, Neil, 1999: "Stepping into the Present: MacIntyre's modernity" en **Social theory and practice**, vol. 25, no. 3 (autumn) pp. 471-491.
- LÓPEZ Santamaría, Justino, 1993: "A propósito de Alasdair MacIntyre: una propuesta polémica, la vuelta a la tradición" en **Estudios filosóficos** Vol.43, no. 121, pp.529-538
- MACINTYRE, Alasdair, 1976: "La idea de una ciencia social" en Alan Ryan, **La filosofía de la explicación social**, Madrid, FCE (Breviarios del Fondo 261), pp.27-53 (Tr. española de Celia Haydee Paschero del original **The Philosophy of Social Explanation**, [s.l.] Oxford University Press, 1973)
- _____, 1977: "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science" en **The Monist** no. 60, pp.453-472.
- _____, 1980: "Causalidad e historia" en **Ensayos sobre explicación y comprensión**, Juha Manninne y Raimo Tomuela (compiladores) Madrid, Alianza editorial, pp. 53-74 (Tr. española de Luis Vega del original **Articles from "Essays on Explanation and Understanding"**, Dordrecht, 1976)
- _____, 1981(1ª ed. en español) **Historia de la ética**, Barcelona, Paidós, 259p. (tr. española de Roberto Juan Walton del original **A Short History of Ethics** Nueva Cork, Macmillan, 1968)
- _____, 1983: "Moral Rationality, Tradition and Aristotle: a Reply to Onora O'Neill, Raymond Gaita and Stephen R.L. Clark" en **Inquiry**, vol. 26, no. 4, pp.447-466.
- _____, 1987 (1ª ed. en español) **Tras la virtud** Barcelona. Crítica, 351p. (tr. española de Amelia Valcárcel del original **After Virtue**, London, Duckworth, 1981)
- _____, 1988: **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame-Indiana, University of Notre Dame, 410p. (Hay traducción al español: **Justicia y racionalidad** Barcelona, EIUNSA, 1994)
- _____, 1990(a): "La relación de la filosofía con su pasado" en Richard Rorty, et. Al. **La filosofía en la historia. Ensayos sobre historiografía de la filosofía**, Barcelona, Piados, pp.49-67. (Tr. española Eduardo Sinnot del original **philosophy in History**, Cambridge, Cambridge University Press, 1984)

- ____, 1990(b): **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition being Gifford Lectures delivered in the University of Edimburg in 1988**, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame, 241p. (Hay traducción al español: **Tres versiones rivales de la ética**, Madrid, Rialp, 1992)
- ____, 1991(a): "Précis of Whose justice? Which rationality? En **Philosophy and Phenomenological Research**, vol.51, no. 1 pp.149-152.
- ____, 1991(b): **Against the self-images of age: Essays on ideology and philosophy**, London, Duckworth, 284p.
- ____, 1991 (c): "Reply to Dahl, Baier and Schneewind2 en **Philosophy and Phenomenological Research** vol. 51, no.1, pp.169-178.
- ____, 1997: "Persona corriente y Filosofía moral: Reglas, Virtudes y Bienes" en **Convivium** (2ª serie) vol. 5, pp. 63-80 (tr. española de Margarita Mauri de una conferencia dada por MacIntyre el 24 de enero de 1991 en la Universidad de Dallas con motivo de la festividad del nacimiento de Sto. Tomás de Aquino)
- MACINTYRE Alasdair y EMMET, Dorothy, 1970: **Sociological Theory and Philosophical Analysis**, London, MacMillan, 232p.
- MAFFESOLI, Michel, 1993 (1ª ed. en español): **El conocimiento ordinario. Compendio de sociología**, México, FCE, 216p. (tr. española de Mercedes Córdoba del original **La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive** París, Librairie des Méridiens, 1985)
- MAS, Salvador, 1996: "El tema de la virtud: Alasdair MacIntyre, lector de Aristóteles" en **Revista de filosofía** (Madrid) Vol. 8, no. 15, pp. 159-182.
- MAURI, Margarita, 1997: "Autoridad y tradición" en **AAVV Crisis de valores, modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea**, Barcelona, Euro, pp.7-21.
- MINER, Robert, 2001: "Lakatos and MacIntyre on Incommensurability and the Rationality of Theory-change" extraído de la página de internet **www.bu.edu/wcp/Papers/Scie/ScieMine.htm**
- OAKES, Edward, 1996: "The achievement of Alasdair MacIntyre" en **First Things**, no.65, (August-September 1996) pp.22-26

- OLIVÉ, León, 2000: "Heurística, multiculturalismo y consenso" en Ambrosio Velasco (Coordinador) **El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades**, México, UNAM/ Siglo XXI, pp. 176-200
- PERINE, Marcelo, 1992: "Virtude, justicia e racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre" en **Sintese**, v.19, no. 58, pp.391-412.
- POPPER, Karl, 1972: "Hacia una teoría racional de la tradición" en **Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico**, Barcelona, Piados, pp.156-173 (Tr. española de Néstor Míguez del original **Conjectures and Refutation. The Growth of Scientific Knowledge**, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972)
- PRADO, José, 1992: "Tradiciones de investigación y presuposiciones generales de la sociología" en **Sociológica**, no. 20, año 7, UAM-A, México (septiembre-diciembre) pp.147-158
- ROMAN, Begoña, 1997: "La propuesta comunitarista de Alasdair MacIntyre: análisis y crítica" en **AAVV Crisis de valores, modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea** Barcelona, Euro, pp. 57-82
- ROSALES, José María, 1993: "Más acá de la modernidad crítica: La filosofía moral del comunitarismo" en **Estudios filosóficos**, (Madrid) Vol. 42, no.119, pp. 151-162.
- SCHNEEWIND, J.B. 1991: "MacIntyre and the Indispensability of Tradition" en **Philosophy and Phenomenological research**, vol.51, no.1, pp.165-168.
- SCHUTZ, Alfred, 1995 (2ª ed. en español) **El problema de la realidad social**, Argentina, Amorrortu, 327p. (tr. española de Néstor Míguez del original **Collected Papers: The Problem of Social Reality** Holanda, La Haya, 1962)
- SHILS, Edward, 1970: "Tradition, Ecology and Institution in the History of Sociology" en **Daedalus**, no. 99, pp.789-820.
- SILVEIRA da, Pablo, 1993: "Aristote, MacIntyre et le rôle de la norme dans la vie morale" en **Revue Philosophique de Louvain** vol. 91, no. 93, pp. 548-575.
- THIEBAUT, Carlos, 1992: "Tradición y contramodernidad: Alasdair MacIntyre" en Thiebaut, Carlos **Los límites de la comunidad**, Madrid, Centro de estudios constitucionales, pp.103-140-

- VELASCO, Ambrosio (Compilador) 1999: **Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición**, México, UNAM (IIFilos.) pp.5-42
- _____, 1997: **Racionalidad y cambio científico**, México, Paidós / UNAM, pp. 157-178
- _____, 1995 (a): "Filosofía de la ciencia, Hermenéutica y ciencias sociales" en **Ciencia y desarrollo** CONACYT, nov.-dic.
- _____, 1995 (b) **Teoría política: Filosofía e historia ¿Anacrónicos o Anticuarios?** México, UNAM, 203p.
- _____, 1999: "Explicación, comprensión y crítica racional en las ciencias sociales" en Andrade, Alfredo (Compilador) **Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales**, México, UNAM / FCPyS, pp.111-122.
- _____, 2000: "Heurística y progreso de las tradiciones en las ciencias y las humanidades" en Ambrosio Velasco (Coordinador) **El concepto de heurística en Ciencias y humanidades**, México, CEICH, UNAM / Siglo XXI, pp.222-237.
- _____, 2001: "Tradición y comprensión reflexiva", en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco (Compiladores) **Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias. Memoria de la Tercera Jornada de hermenéutica**, México, II Filológicas, UNAM, pp. 157-163.
- VILLORO, Luis, 1989 (5ª edición corregida) **Creer, Saber, Conocer**. México, Siglo XXI, p.310p.
- _____, 1997: **El poder y el valor. Fundamentos de una ética política**. México, FCE, 381p.
- WEBER, Max, 1993: **Ensayos sobre metodología sociológica**, Argentina; Amorrortu, 271p. (Tr. española de José Luis Etcheverry, del original **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**, Italia, Giulio Einaudi Editore spa, 1958)
- _____, 1997 (11ª edición en español): **Economía y sociedad**, México, FCE, caps. I y II (primera parte) y IX (segunda parte) (Tr. española de José Medina Echevarría et al. Del original **Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie** Tubinga, J.C.B. Mohr, 1922)
- WILCOX, Brian, 1997: "Schooling, School improvement and the Relevance of Alasdair MacIntyre" en **Cambridge journal of education**, vol. 27, no. 2, (junio) pp.249-261.

- WINCH, Peter, 1990: **Ciencia Social y Filosofía**, Argentina, Amorrortu, 134p. (Tr. española de María Rosa Viganó del original **The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy** Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958)
- _____. 1994: **Comprender a una sociedad primitiva**, Barcelona, Paidós, 167p. (Tr. española de Ma. José Nocolau y Gloria Llorens del ensayo original de 1964 **Understanding a primitive society** publicado en forma de libro por la editorial Blackwell de Oxford en 1987)
- ZABLUDOVSKY, Gina, 1994: "Teoría sociológica a fin de siglo: las posibilidades de la lectura" en **Acta sociológica** no.12 (septiembre-diciembre) pp.127-166
- AAVV. 1997:**Crisis de valores, modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea**, Barcelona, Euro, 180p.