

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Lic. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata), P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba).

*Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	Justicia, sociedad civil y voluntariado
<i>Carlos Hoevel</i>	5	Las formas sociales del Tú
<i>Eduardo Yvorra</i>	24	Voluntariado en Caritas
<i>Mercedes Puló de Ortiz</i>	31	Un emprendimiento comunitario en los Valles Calchaquíes
<i>Juan Padilla</i>	39	El crédito a la microempresa
<i>Alejandra Marsilli</i>	44	Fundación Sagrada Familia (vivienda)
<i>Francisco Bastitta</i>	56	Los Grupos Misioneros
<i>Luis María Coviella</i>	61	Movimiento CREA
<i>V. Bradley Lewis</i>	73	Ciencias Sociales en MacIntyre
<i>Alberto Espezel</i>	89	Lectura de Rahner y Balthasar

Modernidad, moral y ciencias sociales:

Una mirada a la crítica de MacIntyre a la luz de *Fides et ratio*

V. Bradley Lewis*

Sólo en caso de que nos hayamos vuelto insensibles respecto a la imponente audacia de Juan Pablo II, la encíclica *Fides et Ratio* nos ha forzado a confrontarnos con aún otra tesis extraordinaria que, estando profundamente enraizada en la tradición intelectual de la Iglesia, ha sido ciertamente atenuada en los últimos días: la centralidad y la imprescindible necesidad de la filosofía. En un lenguaje tan obligatorio como claro, el Papa reafirma la postura de la Iglesia en lo referente a la filosofía como “un modo de llegar a conocer las verdades fundamentales sobre la vida humana y como “una ayuda indispensable para un entendimiento más profundo de la Fe y para comunicar la verdad del Evangelio a aquellos que aún no la conocen”. Además, Juan Pablo II invita a los filósofos a formular “preguntas radicales” (5) y “a evitar la falsa modestia” (5,56), abrazando la plena dignidad de la filosofía (6) y repetidamente afirmando la autoridad legítima de la razón humana (13,45,49,75,77,79,85).

El Papa explica su intención al redactar la encíclica, manifestando que “en el tiempo presente en particular, la búsqueda de la verdad última parece a menudo ser descuidada”. El giro de los pensamientos modernos hacia el hombre, ha afectado “el universo total del conocimiento”, pero “se ha olvidado que los hombres y mujeres son siempre llamados a dirigir sus pasos hacia la verdad que los trasciende”. Juan Pablo II continúa:

Sin referencia a esta última verdad, cada uno queda a la merced de lo arbitrario, y su condición de persona termina por ser evaluada según

* Profesor asistente en la Escuela de Filosofía de la *Catholic University of America* (Washington). Este artículo es una versión revisada de una presentación dada en el encuentro anual de la Sociedad de los Científicos Sociales Católicos, celebrada en Steubenville, Ohio, en Octubre de 1998.

criterios pragmáticos fundados esencialmente sobre el dato experimental, en la convicción errada que todo debe ser dominado por la técnica. Ha ocurrido que, en lugar de expresar la tensión hacia la verdad, bajo el peso de tanto saber se ha replegado sobre ella misma deviniendo, día tras día, incapaz de elevar su mirada a lo alto para osar alcanzar la verdad del ser. La filosofía moderna, olvidando orientar su búsqueda del ser, ha concentrado su investigación en el conocimiento humano. En lugar de apoyarse en la capacidad del hombre de conocer la verdad, ha preferido subrayar sus límites y sus condicionamientos.¹

Este pasaje nos dice muchísimo. Lo que parece crucial para el Papa, sin embargo, es la relación entre la filosofía como una práctica, y la dignidad de los seres humanos como creaturas libres y capaces de conocimiento². Ciertamente el fundamento último de la dignidad humana, es ser reconocido en la categoría de un ser creado *imago dei* y redimido por Cristo(12,60,80). No obstante, Juan Pablo acentúa el rol que tiene la filosofía de comunicar la buena noticia a los no-cristianos, refiriéndose en particular a lo que señalaban los apóstoles como “el conocimiento natural de Dios y a la voz de la conciencia en cada ser humano”(36). Además el Papa señala que la verdad dada por la Revelación es una verdad a ser comprendida a la luz de la razón”(35), y que “la teología dogmática especulativa ... presupone e implica una filosofía del ser humano, del mundo, y más radicalmente, del ser, que tiene a la verdad objetiva como su fundamento”(66).

Observamos, luego, que el Papa nos recuerda la importancia de la filosofía misma, como una ayuda a la apologética, y como parte del aparato conceptual de la teología. Mientras que la propia biografía de Juan Pablo II indica la importancia para él de la filosofía misma, una y otra vez se dirige a los teólogos en *Fides et Ratio*. Dada la importancia de la filosofía en la teología, la decadencia de la filosofía es un asunto serio. *Fides et Ratio* contiene numerosas referencias al daño hecho a la cultura en general a través del crecimiento del escepticismo, nihilismo, historicismo y relativismo moral, y al daño específico que estas corrientes de pensamiento han producido en la teología. Parece particularmente preocupado respecto de la actitud que asumen las personas cuando los deseos del hombre son separados de su objeto trascendente último en la verdad. En su discusión acerca del rol de la filosofía en la formación de seminaristas, Juan Pablo advierte sobre el empobrecimiento de las facultades católicas “reflejado en un juicio disminuído acerca

¹Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 5. Cf. también 15,25,28,35,79. Referencias entre paréntesis referidas a *Fides et Ratio*

²Ver especialmente 107: “Sólo dentro de este horizonte de la verdad podrán los hombres comprender su libertad”

de la importancia del estudio ... de la filosofía". Sugiere como una explicación de esta evolución "la desconfianza de la razón encontrada en mucha filosofía contemporánea que ha abandonado en gran medida el estudio metafísico de las cuestiones humanas últimas...". Continúa expresando:

Además hay que agregar el malentendido acontecido sobre todo con las "ciencias humanas. El concilio Vaticano II ha recordado más de una vez el valor positivo de la investigación científica en vistas a un conocimiento más profundo del misterio del hombre (citando Gaudium et Spes 57-62) la invitación hecha a los teólogos, a fin de que conozcan estas ciencias y en su caso las apliquen correctamente en sus investigaciones no debe, sin embargo, ser interpretada como una autorización implícita para tener la filosofía al margen o reemplazarla en la formación pastoral y en la praeparatio fidei".(61)

De un modo más general, el Papa observa que todas las ciencias llevan consigo ideas filosóficas implícitas (55,81,84) así como lo hace la actividad humana ordinaria y común (4,cf.24,31). Juan Pablo II parece preocupado debido a que la teología en particular (y también otras ciencias) deben ser conscientes de estas premisas filosóficas implícitas. Su mención explícita de las ciencias humanas es particularmente importante, tanto por su influencia creciente en la teología como por su conexión obvia con cuestiones de libertad y responsabilidad humanas. Casi todas las corrientes filosóficas que el Papa critica tienen que ver con las ciencias sociales y de comportamiento.³ Por otra parte, enfatiza la necesidad de una antropología *filosófica* adecuada al estudio de la ética (98)⁴.

Este interés por una base filosófica e implicaciones teológicas en las ciencias modernas no es nuevo. También está presente en *Veritatis Splendor*. Allí la preocupación principal del Papa se centra en la libertad y moralidad humanas. Luego de señalar los defectos acerca de nociones absolutistas de la libertad, afirma:

Paralelamente a la exaltación de la libertad y paradójicamente en contraste con ella la cultura pone radicalmente en duda esta libertad. Un conjunto de disciplinas agrupadas bajo el nombre de "ciencias humanas", ha llamado justamente la atención sobre los condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana. El conocimiento de tales condicionamientos y la atención que se les prestan avances importantes que han encontrado aplicación en diversos ámbi-

³ Considerar especialmente la dialéctica de la particularidad cultural y la verdad universal discutida en las secciones 24, 31, 36, y de la hermenéutica y cuestiones históricas en 55, 84, 94-95.

⁴ Cf. también el interés por las normas morales fundamentales en 4.

tos de la existencia... Pero algunos de ellos superando las conclusiones que se pueden sacar legítimamente de estas observaciones, han llevado a poner en duda o incluso a negar la realidad misma de la libertad humana.

Hay que recordar también algunas interpretaciones abusivas de la investigación científica en el campo de la antropología. Basándose en la gran variedad de costumbres, hábitos e instituciones presentes en la humanidad, se llega a conclusiones que, aunque no siempre niegan los valores humanos universales, sí llevan a una concepción relativista de la moral⁵

Lo que sigue es algo del antecedente filosófico de las ciencias sociales modernas. Hay un área de la filosofía contemporánea cuya tarea es examinar la base filosófica de la ciencia social. Desafortunadamente este campo ha estado en crisis por algún tiempo. Más adelante sugiero, en gran parte a través de una investigación sobre el trabajo de uno de los más importantes estudiosos de la ética filosófica hoy en día, Aslaidair MacIntyre- que la razón debe ser encontrada explícitamente en las corrientes modernas del pensamiento filosófico. Mientras que las contribuciones de MacIntyre a la ética filosófica son universalmente reconocidas, su crítica a la filosofía moral contemporánea en *After Virtue*⁶, es a menudo menos reconocida como una crítica a las ciencias sociales modernas. En efecto, MacIntyre defiende una importante tesis en la que afirma que la filosofía moral y las ciencias sociales son inseparables. Esto lo ubica categóricamente en contraposición con la corriente principal de pensamiento de la ciencia social como de "valor neutro". MacIntyre afirma que la importancia del valor neutro en las ciencias sociales es una ficción que sirve para justificar los reclamos a la legitimidad de las formas burocráticas de la organización social, que realmente descansan sólo en una preferencia arbitraria.

A continuación, analizo el *impasse* revelador en la filosofía de las ciencias sociales, referente a la postura de las mismas como ciencias. Luego, sugiero cómo el informe de MacIntyre acerca de la crisis en la ética filosófica contemporánea, ilumina este callejón sin salida. Finalmente, esbozo alguna de las consecuencias de este enfoque, así como también indico algunos de los problemas que aún permanecen. Para aquellos comprometidos con las tradiciones del derecho natural clásico y con teología moral cristiana, estas conclusiones refuerzan la necesidad de, en primer lugar, ejercer un escepticismo saludable (en el sentido socrático original) con respecto a las ciencias sociales y de comportamiento tal como están constituidas en la actualidad y, en segundo lugar, subrayar la centralidad de la filosofía al evaluar sus resultados.

⁵ Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 33; ver también 111-112.

⁶ A. MacIntyre, *After Virtue*, 2ª ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).

I

Los estudiantes de filosofía de las ciencias sociales están radicalmente divididos en dos campos rivales.⁷ Al primero se lo denomina generalmente “naturalismo” y defiende los enfoques que establecen que las ciencias sociales deberían ser tratadas por modelos de formación conceptual y teoría de construcción que sean análogos, sino idénticos, con aquellos de las ciencias naturales. De esta manera, son explicados, en base a la aplicación y derivación de leyes o “generalizaciones a modo de leyes”⁸. Al segundo se lo denomina normalmente como “antinaturalismo” o “interpretivismo” y sostiene que las ciencias sociales son totalmente diferentes de las ciencias naturales y no deberían esforzarse por formular leyes en el mismo modo⁹. A continuación daremos dos ejemplos que aclararán estas dos posiciones.

En su mejor trabajo, *The Science of Logic*” (1ª ed. 1984)¹⁰, John Stuart Mill anticipó un enfoque que él llamó “ciencias de la moral” y formuló recomendaciones para que sean más científicas basándose en lo que él pensaba podían ser “leyes de la psicología humana”. En este trabajo, Mill desarrolló una sugerencia anticipada por David Hume en su introducción a (y a lo largo de la misma) *Treatise on Human Nature* (1739-40). Su informe tuvo dos interesantes efectos. Por un lado, provocó un debate interminable entre los seguidores de Kant de fines del siglo XIX, sobre la relación entre las así llamadas *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften*¹¹. El primer término corresponde al alemán “ciencias de la moral” de Mill y Hume referidas a las humanas como opuestas a las ciencias naturales. Así los diversos protagonistas en el debate discutieron sobre la diferencia entre ambas. Un “beneficiario” de este debate fue Max Weber, quien en sus propios escritos metodológicos

⁷Este enfoque es corriente. Para una reciente versión autorizada ver la introducción en *Readings in the Philosophy of Social Sciences*, ed. Michael Martin y Lee MacIntyre (Cambridge: the MIT Press, 1994), XV-XXII

⁸ Quizá, la más rigurosa declaración de este ideal es la de Richard S. Rudner, *Philosophy of Social Science*, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1966).

⁹ Ver en general los ensayos en *Interpretative Social Science: A Second Look*, ed. Paul Rabinow y William M. Sullivan (Berkeley: Univ. Of California Press, 1987).

¹⁰ El Libro 6 está disponible bajo el título *The Logic of the Moral Sciences* (La Salle III: Open Court, 1988).

¹¹ Para una reconstrucción, ver Jürgen Habermas, *The Logic of Social Sciences*, traduc. de S.W. Nicholson y J.A. Stark (Cambridge: The MIT Press, 1988), 1-42.

intentó sintetizar el enfoque de Mill, con aquellos de sus predecesores inmediatos neo-kantianos.¹²

Fue a partir de estos debates de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, que surgieron las escuelas “anti-naturalistas” e “interpretivistas”. Los naturalistas se caracterizaban por la búsqueda de las generalizaciones a modo de leyes que podían estar sujetas a rigurosas pruebas empíricas y que podían ofrecer predicciones probatorias; mientras que los anti-naturalistas se concentraron en métodos en desarrollo o en reglas de interpretación, o en la ciencia de la hermenéutica. El logro principal de este esfuerzo fue sin duda la obra mayor de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, publicado en 1960.¹³

Sin embargo, la hermenéutica de Gadamer no es la única manifestación de la filosofía anti-naturalista de las ciencias sociales. Otra poderosa rama de este movimiento resultó de la influencia en el mundo anglo-americano de la filosofía de Ludwig Wittgenstein. Entre los miembros más prominentes de esta escuela, se encontraba Peter Winch, que sirvió como nexo conveniente, ya que su trabajo constituyó un desafío al empirismo de Mill y al “valor neutro” de Weber. En su libro más destacado, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*¹⁴ Winch sostiene enérgicamente que las ciencias sociales deberían aspirar no a generalizaciones a modo de leyes sobre el modelo de las ciencias naturales, sino más bien a una comprensión de las realidades sociales desde dentro, y analogiza una ciencia social que sería adecuada para su objeto en el aprendizaje de idiomas.¹⁵

Tanto el “naturalismo” como el “anti-naturalismo” han sido expuestos como bases filosóficas que fluyen seriamente en las ciencias sociales. Los problemas del naturalismo son más fáciles de plantear. Consideremos sólo una

¹² Ver especialmente “Objetividad en la Ciencia Social y Política Social” en Max Weber, *The Methodology of Social Sciences*, trad. de E.A.Shils y H.A.Finch, (Glencoe, The Free Press, 1949), 50-112. El ensayo fue publicado por primera vez en 1904. El enfoque de Weber fue ciertamente más sofisticado que el de Mill. Siempre consideró las leyes como parte de una ciencia social más extensa que tuvo a la interpretación como objetivo último. Este tuvo también características desventajas, algunas de las cuales son tratadas más adelante. Acerca de las implicaciones morales del enfoque de Weber, ver Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago:University of Chicago Press, 1953) cap.2.

¹³H.G.Gadamer, *Truth and Method*, 2ª ed. revisada, trad. de J. Weinsheimer y D.J.Marshall (New York:Crossroad, 1989).

¹⁴ P.Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, (Atlantic Highlands,N.J:Humanities International, 1958).

¹⁵ Ver también de Winch, “Comprendiendo una sociedad primitiva” en *Understanding and Social Inquiry*, de. Fred R. Dallmays y Thomas A. Mc Carthy (Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1977) 159-88.

de sus diversas dificultades. El modo corriente de valorar la suficiencia de las teorías científicas, que dan a entender que ofrecen generalizaciones a modo de leyes, es preguntarse si una vez aplicadas, ellas producen 1) predicciones cada vez más específicas, 2) una proporción creciente de predicciones confirmadas o no confirmadas. Las ciencias sociales son célebres por no aprobar este test básico, y esto no es menos verdadero de lo que es convencionalmente considerado como la ciencia social mas “científica”, la economía, tal como lo ha demostrado Alexander Rosenberg.¹⁶ Así, mientras el modelo de las ciencias naturales permanece como criterio determinante para lo que cuenta como ciencia, las ciencias sociales no parecen ajustarse al mismo.¹⁷

Esto ha llevado a negar que el modelo de las ciencias naturales sea adecuado, y a volverse en cambio, hacia la “interpretación” como el método característico. Veremos mas claramente los problemas inherentes a tal acercamiento anti-naturalista al observar lo que el mismo MacIntyre dice, aunque está claro que la “interpretación” debe ser una interpretación desde alguna perspectiva teórica. Algunos pensadores de los siglos XIX y XX -particularmente Schleiermacher y Dilthey - trataron de formular una “teoría pura de la interpretación”¹⁸, pero ninguno de los dos tuvo éxito. La teoría hermenéutica del siglo XX inspirada por Heidegger y Gadamer admite compromisos filosóficos sustantivos, a menudo aquellos del historicismo.¹⁹ La vuelta hacia la interpretación, entonces, presupone compromisos filosóficos fundamentales. ¿Pero cuáles? Una respuesta popular entre algunos científicos sociales políticamente entusiastas, ha sido la “teoría racial crítica”, actualmente de moda y frecuente en las escuelas de derecho, cualquiera sea el compromiso político, o la teoría legal crítica inspirada en el marxismo hace una década o más. Esto sucede de igual modo con el feminismo y otros “-ismos” académicos. La

¹⁶ Ver A. Rosenberg, *Economics: Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns?* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992); y *Philosophy of Social Science*, 2ª ed. (Boulder, Co.: Westview, 1995), con el cual estoy endeudado en lo referente a estos puntos.

¹⁷ Aunque no lo trata explícitamente, MacIntyre da similares argumentos en los capítulos 7 y 8 de *After Virtue*. En particular considera que aquellas generalizaciones de las ciencias sociales que parecen tener mas éxito, aún no reúnen los criterios para un logro convencionalmente aplicado a las leyes en las ciencias naturales. Esto no es razón, por supuesto, para desechar tales generalizaciones, que en muchos casos pueden ser muy útiles. Sí habla en contra de los reclamos del enfoque naturalista e indica los límites de la precisión en el estudio de los asuntos humanos, algo establecido anteriormente -y aún más claramente- por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* 1-3 (1094b21-27). MacIntyre trata esto en *After Virtue*, 104. Existen por supuesto interrogantes sobre el método nomológico-deductivo en las ciencias naturales, aunque no las podemos tratar aquí.

¹⁸ Ver Richard Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1969).

¹⁹ Ver Leo Strauss y Hans Gadamer, “Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*,” *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978): 5-12.

conclusión a la que parece llegar es que la ciencia social es simplemente política por otros medios.

Ni el naturalismo ni el interpretivismo parecieran haber tenido éxito como rendición de cuenta de las ciencias sociales. El estudio de MacIntyre ofrece una salida a este *impasse*. Para él, las ciencias sociales no están simplemente compuestas de teorías desarrolladas de acuerdo al modelo deductivo nomológico de las leyes científicas. Más bien, presuponen compromisos específicos en filosofía moral, obligaciones sobre la propia comprensión de la naturaleza humana y el bien humano y no se pueden entender fuera de este contexto.

II

El *impasse* descrito anteriormente en la filosofía de las ciencias sociales es totalmente análogo al *impasse* que MacIntyre mismo describe en la filosofía moral contemporánea en el fracaso de lo que él llama "el proyecto de la Ilustración". Y esto debería deducirse de la tesis básica de MacIntyre sobre la relación entre las ciencias sociales y la filosofía moral. Necesitaremos primero ser claros sobre el análisis general de la ética moral realizado por MacIntyre; y segundo, sobre cómo este enfoque está relacionado con el surgimiento de las ciencias sociales modernas.

Una de las características importantes, aunque rara vez observada, de *After Virtue* es el mérito de ser una pieza de ciencia social interpretativa. El libro comienza con una historia hipotética de un tiempo futuro (parecida a la situación imaginada en el clásico de ciencia ficción de Walter Miller *A Canticle for Liebowitz*) en el cual algún desastre llevó a la civilización al borde de un colapso total por el cual se culpaba a la ciencia, causando la muerte de científicos, la destrucción de maquinarias, la quema de libros. Siglos más tarde, MacIntyre imagina a la gente, no diferente de aquellos monjes irlandeses medievales que preservaron de la destrucción parte de la ciencia, pero sólo algunas partes. Trataban de recuperar la ciencia memorizando fórmulas y teorías y confeccionando algunas prácticas basadas en porciones y fragmentos de ciencia que habían sido preservados. Estos eran, sin embargo, trozos aún, fuera de sus contextos originales, y de esta manera, no la ciencia que una vez existió. MacIntyre piensa que la moral, tal como la entendemos hoy, es en su mayor parte lo siguiente: un resto fragmentado y parcial de lo que alguna vez fue un todo coherente(2).²⁰ *After Virtue* constituye entonces un intento de relatar la historia del desastre, y así recuperar una comprensión del todo del cual hoy poseemos sólo fragmentos.

²⁰ Las referencias entre paréntesis de ahora en adelante corresponden a *After Virtue*.

Luego MacIntyre presenta una tesis sobre el aspecto inmediatamente más importante de la cultura moral contemporánea: la presencia en ella de un desacuerdo moral interminable y no resuelto. Este desacuerdo manifiesta tres características importantes: primero, se extiende en todo su trayecto hacia la formación de conceptos en cada punto de vista; todos los enfoques contrarios claman ser argumentos racionales impersonales; y tercero, los enfoques tienen una variedad de orígenes históricos (8-10). Lo que MacIntyre ha hecho, entonces, es sugerir una tesis empírica sobre el carácter del discurso ético contemporáneo, una tesis que puede ser aceptada o rechazada sobre la base de la observación. Su explicación, sin embargo, requeriría una historia detallada informada por un relato más sustancial de sólo lo que constituye una moral íntegra, trabajando de un modo correcto. Una objeción a esta posibilidad da pie a una reflexión posterior de MacIntyre.

La objeción es que este desacuerdo moral no constituye un rasgo distintivo de nuestra situación contemporánea, sino más bien, uno de la moral como tal, ya que de acuerdo a este enfoque, nunca la moral es impersonal y simplemente racional, sea lo que fueren sus reclamos. "Todos los juicios morales", de acuerdo a este enfoque, "no son nada más que expresiones de preferencia..."(12). MacIntyre llama a este enfoque con el nombre que algunos de sus **proponentes** usaron en la filosofía analítica: "emotivismo". Las teorías emotivistas tienden a derribar teorías acerca del significado de las declaraciones morales con teorías de su uso. Mientras que MacIntyre sostiene (y no es el primero en hacerlo) que el emotivismo falla como teoría de significación, es una reflexión acertada de cómo los juicios morales son usados en la vida de todos los días, cómo son usados en nuestra cultura de desacuerdo moral aparentemente no resuelto.

Detrás de nuestra situación contemporánea existe, entonces, una clase de emotivismo implícito, por lo cual MacIntyre manifiesta: "En gran medida la gente hoy piensa, habla y actúa como si el emotivismo fuese verdadero, no importa su postura. El emotivismo se ha encarnado en nuestra cultura." (22) ¿Cómo se ha encarnado? "Una filosofía moral," escribe MacIntyre, "y el emotivismo no es excepción - presupone una sociología," y la llave al contenido social del emotivismo es que "éste supone la eliminación de toda distinción genuina entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras (23). Esto es lo que quiso significar al expresar que el emotivismo podría trabajar como una teoría convincente, aún si falla como teoría de significación. En un ambiente de desacuerdo moral profundo, el discurso ético es en gran medida un asunto de posturas con la intención de llevar a otros a seguirlo, ya que de otro modo no discurrirían preferencias. Este es el modo en que a principios del siglo XX, los filósofos ingleses consideraban el tratado moral, porque esto es lo que existía en gran parte en los círculos en los que se movían. Que esto

constituye un enfoque preciso de nuestra propia situación, parece manifestarse en la influencia penetrante de los medios de comunicación, tanto a través de las técnicas conscientemente manipuladoras de propaganda comercial y política, como las más crudas cualidades de lo que pasa por ser un análisis de los asuntos públicos.

Es ahora necesario perseguir otro hilo -aunque en íntima relación- en el enfoque de MacIntyre para llegar a una comprensión mayor de la relación entre la vida moral contemporánea y el surgimiento de las ciencias sociales modernas. Debemos preguntarnos sólo acerca de cuáles precondiciones son necesarias para el desarrollo de aquello como las ciencias sociales modernas. Su enfoque está informado desde el comienzo hasta el fin, por lo que sólo resulta explícito en la segunda mitad de *After Virtue*, esto es, el pensamiento moral y político de Aristóteles. Podemos observar el gran esfuerzo de MacIntyre ya que no sólo ofrece una versión restablecida de la ética aristotélica, sino que también sugiere una posibilidad de la ciencia social aristotélica.

La idea de una ciencia aristotélica puede parecer al principio un poco extraña. Después de todo, las ciencias sociales, son un desarrollo moderno. De hecho, no es probable que el término "ciencia social" pueda ser literalmente traducido al griego ático. Los autores griegos discuten lo que literalmente podríamos llamar "ciencia política" (*politiké o politiké epistémē*²¹). Para Aristóteles, la ciudad es el horizonte de la vida humana y no existe una concepción homogénea de "sociedad" que sea políticamente neutral.²² Aristóteles incluye su *Ética a Nicómaco* y su *Política* en un estudio algo más amplio que él llama "la filosofía de los asuntos humanos"²³ y el horizonte de tal pensamiento era político y no subpolítico como lo es en la ciencia social moderna.²⁴ En efecto, la ciencia social moderna es en primera instancia el resultado de la rebelión dentro de la filosofía, iniciada por Machiavelli y Hobbes, y más tarde transformada por Hume y Mill.²⁵ Esta rebelión tuvo la

²¹ Ver, e.g., Platón, *Gorgias* 412 d, *Laws* 650b; Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1094b11.

²² Para un informe sobre este tema, ver Leo Strauss, "Sobre la filosofía política clásica" en *¿Qué es la Filosofía Política?* (Glencoe: The Free Press, 1959), 78-94; "Un epílogo" en *Liberalismo Antiguo y Moderno* (Ithaca: Cornell Univ. Press 1968) 203-23; y "Ciencia Social y Humanismo" en *El Renacimiento en el Racionalismo Político Clásico*, ed. Thomas L. Pangle (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1989), 3-12.

²³ *Philosophia peri ta anthropeia, Nic. Ethics* 1181a 12-b23

²⁴ Ver e.g., Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1094a26-b15, 1095a14-17; cf. Sto. Tomás de Aquino, *In decem libros Ethicorum expositio*, lect. 2.26-31.

²⁵ Ver Niccolò Machiavelli, *The Prince* (1532), cap. 15; Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), cap. 15, últimos tres párrafos; David Hume, *A Treatise on Human Nature* (1739), Introducción; J.S. Mill, *The Science of Logic* (1843), libro 6.

intención de debilitar primero los fines de la vida política; y segundo, de reducir la política a las ciencias naturales. Desde dentro de la tradición de derecho clásico natural, el proyecto de la ciencia social moderna puede ser considerado, en el mejor de los casos, como la necesaria pero sólo preliminar colección de información útil²⁶; y en el peor de los casos (es decir, con las formas más crudas de behaviorismo), ininteligible.²⁷ Esto se debe a que el derecho clásico natural comienza desde la perspectiva del actor enfrentado con la cuestión de qué acción llevar a cabo, más que desde algún punto de vista objetivo externo.²⁸ Constituye una característica crucial en el estudio sobre ética y política de Aristóteles, el hecho de que no se asemeja a las teorías sociales modernas; es decir, un conjunto de prescripciones sobre la conducta moral separado de descripciones empíricas de vida moral. La teoría ética y política de Aristóteles no es sólo evaluativa sino también descriptiva, combinando así dos empresas que el pensamiento moderno separa sistemáticamente: la ética y la ciencia social.²⁹

Las ciencias sociales modernas, entonces, con su perspectiva impersonal gratuita sobre la vida "social", emergen como un rechazo al punto de vista clásico, y esto, en dos sentidos. Primero, rechazan la postura del actor como decisiva. Esta postura es luego considerada como parte de la "ética", aunque de un modo similarmente empobrecido, ya que al actor desde cuya postura moral se realizan y evalúan los juicios, se le quita cualquier personificación concreta. En segundo lugar, rechazan la tesis de que la evaluación y la explicación están conectadas sobre la base de lo que es a menudo llamado "la falacia naturalista", que ninguna declaración de hecho pueda llevar a una conclusión evaluativa. Volvemos aquí a MacIntyre, ya que este aspecto del pensamiento moderno constituye una parte importante de su estudio.

Lo que fue crucial, en la historia esbozada anteriormente, fue el rechazo de la teleología tanto en el contexto de la reforma protestante como en el de la revolución científica (51-5).³⁰ Anteriormente, la moral era estructurada

²⁶ Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1181a12-b23.

²⁷ Comparar Aquino, *Summa Theologiae*, 1-2.1.1 con B.F. Skinner, *Science and Human Behaviour*, (Glencoe: The Free Press, 1965), 36,87-90.

²⁸ Considerar especialmente Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1095a5-6, 1103b26-29, 1179a35-b4.

²⁹ En este párrafo tomo de otro documento, "Democracia Liberal y Derecho Natural: notas tomistas sobre un debate irlandés", comunicado en el encuentro anual de la American Maritain Association, Colorado Springs, 1-4, Octubre 1998.

³⁰ Aquí agregaría la corriente de pensamiento humanista renacentista que rechazó el derecho natural clásico sobre la base de una **experiencia** política del estado moderno y del cual Machiavelli es su representante más importante. Sobre esto, ver Leo Strauss, *¿Qué es la Filosofía Política?*, 40-49, y más recientemente la discusión diferente pero iluminadora en Mauricio Viroli, *From Politics to Reason of State*, (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992).

en tres partes compuestas de 1) una comprensión de inclinaciones y capacidades humanas no ordenadas todavía (incluyendo las pasiones y los deseos); 2) la naturaleza humana como sería si el hombre pudiese completamente lograr su *telos*; y 3) un conjunto de preceptos por los cuales el hombre puede moverse de 1) a 2). El rechazo de la teleología por parte de pensadores protestantes interesados en demostrar que la razón humana fue devastada por el pecado, y por parte también de científicos naturalistas que lo veían como un impedimento para el desarrollo de la ciencia, que no sólo contemplaba la naturaleza, sino que también podía manipularla, dejó a la moral en una posición singular. La teología protestante fue capaz de desarrollarse sobre la base de su rechazo a la autoridad de la razón, y la ciencia natural sí floreció (prácticamente) después de liberarse de la teleología. La moral fue, sin embargo, separada de una parte decisiva de aquello que había sido su contexto. Sólo en partes de lo que alguna vez había sido un todo, tuvo que reconstituirse a sí misma sobre una nueva base. La búsqueda de una nueva ética es lo que MacIntyre llama "el proyecto de la Ilustración de justificar la moral".

El proyecto fracasó y MacIntyre sostiene que no podría haber sido de otra manera, ya que fue un intento de reconstruir un todo coherente sin todas sus partes. Entonces un grupo de filósofos intentó una reconstrucción encontrando las bases de la moral en la naturaleza humana poco instruída, esto es, en sus pasiones y deseos (Hume, Smith y Diderot). Este proyecto fracasó debido a la incapacidad para especificar la prioridad que algunas pasiones deberían tener sobre otras (algún criterio externo sería necesario). Otro grupo intentó refundamentar la moral sobre la base de la razón misma (Kant). Este último proyecto fracasó debido a la incapacidad de los filósofos para determinar suficientemente una base firme para las reglas convencionales.

MacIntyre ve simbolizado el reconocimiento del fracaso en el libro *Entweder-oder* de Kierkegaard (1842) en el cual sugiere un enfoque de la vida moral como fundada en nada más que la voluntad arbitraria (39-43). Se intentó posteriormente vencer estos problemas, ya sustituyendo un *telos* nuevo pero inadecuado, principalmente el utilitarismo, y tratando de triunfar allí donde Kant fallaba, justificando una moral fundada en la razón práctica (Gewirth, Rawls), aunque ambos también fallaron dejándonos en un contexto emotivista, descrito anteriormente (62-68).

Por lo tanto, la moral en los tiempos modernos se ha reducido en su mayor parte a preceptos sobre acciones con un fundamento obvio no arbitrario. Encontrando tal fundamento aparte del derecho natural clásico, es decir, la teleología, esto ha constituido el gran drama trágico de la filosofía moral moderna. En lo referente a la naturaleza humana, la parte restante de la ante-

rior tripartita estructura del derecho natural clásico, se ha convertido en la reserva de las ciencias sociales, humanas o de comportamiento, tal como uno desee llamarlas. El argumento de MacIntyre es que las ciencias sociales juegan un rol importante al justificar las estructuras sociales, políticas y económicas que definen la vida moral moderna, ya que es sobre la base de sus reclamos de ser de valor neutro con atribuciones predictivas, basadas en su desarrollo de generalizaciones a modo de leyes, que pueden ser probadas, que las organizaciones modernas justifican sus propios reclamos al poder y a la influencia (70-78). Además reclama 1) que no existen tales términos de valor neutro y 2) que las leyes no existen.³¹ La pretensión de las ciencias sociales como ciencias modernas, es fraudulenta e inherentemente ideológica. Lo máximo que se podría decir que ellas llevan a cabo, es la clase de fraude sistemático tras la cual las organizaciones burocráticas modernas, tanto públicas como privadas, enmascaran lo que en todo caso no es más que una voluntad nietzscheana al poder.

III

Parecería que *sólo bajo* las clases de condiciones descritas por MacIntyre, podrían las ciencias sociales emerger y que sólo pueden ser inteligibles como un producto de la fragmentación que, en gran parte, ha privado de coherencia a la vida moral contemporánea. Están predicadas sobre la base de enfoques sobre la vida moral y política inherentemente opuestas, tanto al derecho natural cristiano como a la revelación natural.

Por supuesto, esta tesis no nos hace rechazar por completo todos los productos de las ciencias sociales. Quisiera sugerir como MacIntyre, que el valor de esos productos requiere ser reinterpretado en un contexto genuinamente aristotélico, una ciencia social, si así la podemos llamar, dirigida a un entendimiento crítico de las instituciones y prácticas modernas, cuya forma general ha sido sugerida por MacIntyre, entre otros.³²

³¹ No discuto sus argumentos en detalle, aunque vale la pena que se los consulte. Las dos mas importantes consideraciones se relacionan con la indeterminación tanto con respecto al gran número de variables involucradas en la causalidad en los asuntos humanos, como con el rol de la probabilidad como tal.

³² Algunos ejemplos de lo que tengo en mente: Steven Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1990); Carnes Lord y David K.O'Connors, eds., *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. (Berkeley: Univ. of California Press, 1991); Paul A. Rahe, *Republics Ancient and*

Finalmente, vale la pena considerar brevemente dos clases de objeciones que podrían ser hechas a esta interpretación. Una podría objetar que la tesis defendida anteriormente priva a las ciencias sociales de una autonomía que debería gozar como disciplina académica. No considero esta objeción demasiado seria ya que no estoy discutiendo si las ciencias sociales deben ser subsimidas por la teología, o sus aciertos estar sometidos a un juicio explícito doctrinal. Mas bien sostengo que el objetivo de las ciencias sociales es ininteligible por sí solo, fuera de sus presuposiciones filosóficas específicas. Las ciencias humanas estudian la acción humana, y si la tesis acerca de si la evaluación y la explicación no puede ser separada de modo coherente es correcta, entonces, respecto a su autonomía, requiere ambas. Mi tesis acerca de que la explicación y la evaluación están necesariamente vinculadas, es en sí misma tanto una explicación como una evaluación. Pero esto que yo afirmo es así debido a la realidad.

Una segunda objeción podría ser presentada sobre la base del trabajo de la escuela de teólogos contemporáneos agrupados libremente bajo la bandera "ortodoxia radical", principalmente, John Milbank.³³ En su renombrado libro *Theology and Social Theory*, Milbank presentó una crítica de las ciencias sociales modernas que es similar al trabajo de MacIntyre y en deuda con él. Milbank difiere de MacIntyre en su rechazo del derecho natural aristotélico en favor de lo que él llama "Agustinismo crítico post-moderno".³⁴ Este enfoque es demasiado complicado como para tratarlo aquí, aunque pienso que puede ser desafiado por (1) una consideración cuidadosa de una filosofía moral aristotélica que muestra estar inspirada en otro contexto que el de la virtud guerrera griega que Milbank toma como dada; y (2) una consideración del antecedente filosófico necesario (incluyendo una metafísica realista) de la tradición de la teología cristiana misma, uno de los temas de *Fides et Ratio* mencionado anteriormente.³⁵

³³ Ver John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1996); y Catherine Pickstock, *After Writing: The Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998).

³⁴ Para un informe de esta perspectiva, ver "Agustinismo Crítico Postmoderno" de Milbank, *Modern Theology* 7, (1991):225-37. Acerca de la opinión de Milbank sobre MacIntyre, ver también Stanley Hauerwas y Charles Pinches, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, (Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1997), 55-69.

³⁵ No es mi intención sugerir que no existen tensiones entre la filosofía aristotélica y la teología tomista. En un informe mas extenso, sin embargo, diría que son diferentes de aquellos discutidos por Milbank.

Hay un extenso asunto que no ha sido plenamente tratado en el trabajo de MacIntyre, pero que debe ser tratado en todo estudio. En tanto que el estudio de MacIntyre reintroduce la teleología en las ciencias humanas, por otro lado rechaza las ventajas sugeridas por aquellos que discuten que la expulsión de la teleología fue precisamente lo que causó el florecimiento de las ciencias naturales. Las ciencias sociales, desde su punto de vista, han sido retrasadas en cuanto han fracasado o rehusado liberarse de ese impedimento cuya remoción permitió el sorprendente desarrollo de las ciencias naturales en el período moderno: la noción de propósito, teleología en sentido clásico, o lo que los filósofos contemporáneos de criterio llaman "intencionalidad". El abandono de la teleología fue considerado como la precondition necesaria para el desarrollo de la física moderna, la reducción de las apariencias a sus "causas secretas", y luego el reclamo, en su nivel más primitivo, de que estas causas secretas manifiestan una homogeneidad última, aquella del asunto en moción. Cierta crítica de nuestra ciencia social actual y los profetas de la ciencia futura reclamarán que esta liberación de la teleología fue necesaria para desencadenar el poder imponente de la ciencia moderna; de este modo, una eliminación similar de la teleología residual en los asuntos humanos, tendrá un efecto similar. Tal desarrollo constituiría, sin embargo, una reducción de lo humano a lo no humano, y así para todo fin práctico, la prescindencia de la noción de una diferencia humana específica. Las consecuencias filosóficas de tal reducción serán de hecho arrasadoras.

Se podrían dar dos respuestas a este problema, una práctica y una más filosófica. La objeción práctica señalaría al número y extensión de variables involucradas en las predicciones específicas sobre los asuntos humanos. Por lo menos, en teoría, esta clase de objeción podría ser tratada del modo en que obstáculos similares al progreso de la ciencia natural son tratados, es decir, el desarrollo de instrumentos suficientemente precisos y sofisticados para medir y tomar en cuenta el número de variables involucradas. Tales instrumentos multiplicarían las regresiones lineales, aunque en mayor escala de lo que ahora conocemos de la microeconomía mas abstracta, y mas aún sobre la base de datos actuales cuyo resultado no sería un "modelo" sino una predicción real que se puede probar.

La disponibilidad de datos de estos instrumentos, sin embargo, depende de la solución de objeciones más extensas y más teoréticas - la eliminación literal de la "intencionalidad", es decir, su reducción completa a estados mentales empíricamente mensurables. Este es el proyecto de la "ciencia cognoscitiva", tal como es llamada en forma errónea por sus practicantes en departamentos de filosofía. Ahora, cualquiera sean las esperanzas extravagantes que las ciencias cognoscitivas hayan expresado respecto a su proyecto, permanece como un hecho que no se ha llevado a cabo. En efecto, su

realización acarrearía/supondría una solución completa a lo que normalmente se denomina el problema "mental-físico".³⁶

El enfoque de MacIntyre acepta lo que aquellos que proponen una ciencia social naturalista no aceptarían, es decir, que hay una "forma" de la vida humana que es distintiva, hay un "humano" no reducible a lo no humano y que constituye una diferencia específica. Mientras que MacIntyre consistentemente desconoce lo que él llama "la biología metafísica de Aristóteles" en *After Virtue*, no está claro si sostener una tesis acerca de la diferencia específica humana -aún tácitamente- no lo implicase en él. Además, parece desde entonces haber alterado sus puntos de vista sobre la cuestión.³⁷ Intencionalidad (incluyendo el propósito) es para MacIntyre una condición *sine qua non* de la inteligibilidad de la acción humana. Por lo tanto, basándose en su trabajo, no hay escape alguno de la teleología. Además su teleología ofrece una explicación más plausible tanto de los éxitos como de los fracasos de las ciencias sociales que aquella ofrecida por los científicos sociales mismos, sin mencionar los filósofos naturalistas de las ciencias sociales. Deja sin embargo, sin solucionar la división entre el entendimiento no teleológico del mundo natural que ha producido logros científicos tan sorprendentes, y el entendimiento teleológico (necesario) de los asuntos humanos. Esto también es una cuestión complicada, aunque se podría decir que mientras que los físicos contemporáneos puedan continuar planteando problemas a la teleología, la indicación de Juan Pablo II a las implicaciones metafísicas de la ciencia en *Fides et Ratio*, garantiza una revisión fresca del asunto, tarea que algunos científicos han ya comenzado a emprender.³⁸ En todo caso, es sólo en este contexto que parece aún tener mayor sentido el estudio de los asuntos distintivamente humanos.

³⁶ Ver la discusión sobre este tema en Rosenberg, *Philosophy of Social Science*, cap. 2. Para dos críticas recientes filosóficas del reduccionismo (aunque problemático en algún respecto), en la filosofía de la mente, ver John David Chalmers, *The Conscious Mind*, (Oxford: Oxford Univ. Press, 1997). Mas promisorio es la línea argumental en David Braine, *The Human Person: Animal and Spirit*, (Notre Dame: Univ. Of Notre Dame Press, 1992).

³⁷ Las referencias a la biología metafísica de Aristóteles están en pp. 58, 148, 159, 161-62, 179, 196 de *After Virtue*. MacIntyre describe las conexiones entre la ética de Aristóteles y la metafísica en *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1990), 134-9. De igual modo declaró que cuando escribió *After Virtue*, no entendía la conexión "entre virtud y metafísica", en su entrevista en Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, trad. Rosanna Crocitto (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1994), 148.

³⁸ Ver Richard F. Hassing, "Introducción" y "Ciencia Natural Moderna e Inteligibilidad de la Experiencia Humana" en *Final Causality in Natural and Human Affairs*, de. Richard F. Hassing (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1997), 1-51, 211-56.