

Stephen P. Turner*

MacIntyre en la provincia de la filosofía de las ciencias sociales.**

Los primeros escritos de MacIntyre comprenden una serie de trabajos publicados principalmente desde finales de los cincuenta hasta principios de los setenta (1957, 1958, 1960, 1962, 1965, 1966a, 1966b, 1967a, 1967b, 1967c, 1968a, 1968b, 1969, 1970, [1971]1978, 1974), pero que continuaron a lo largo de su carrera (1977, 1978a, 1978c), en el mal definido campo de la filosofía de las ciencias sociales, y otra serie de escritos (1986a, 1986b, 1991, [1993]1998), que incluyen *After Virtue* (1981), que se apoyan de diversas formas en conceptos de las ciencias sociales, y una larga serie de reseñas de libros sobre ciencias sociales y teoría social (1978b, 1979a, 1979b, 1979c, 1995). Una de las opiniones sobre sus primeros trabajos es que son obras de su juventud que tienen poco que ver con la fase de su trabajo que comienza con la publicación de *After Virtue*. Esto no encaja muy bien con el hecho de que MacIntyre nunca dejó de escribir trabajos de este tipo, o que continúa refiriéndose a la inspiración de figuras tales como el antropólogo Franz B. Steiner, o con el hecho de que MacIntyre continúa describiendo su proyecto en términos provenientes de las ciencias sociales, tales como estructura social. Ni tampoco encaja con el verdadero contenido de la noción de tradición como práctica, la cual, tal como él la desarrolla, es una teoría social en la que las tradicionales cuestiones de identidad, individualidad e inteligibilidad se entienden en términos de interacción social (esp. en 1986a y 1986b). Muchas de las cuestiones clave que se tratan en sus trabajos posteriores se encuentran en su trabajo de 1962 "*A mistake about causality in social science*", que según demostraré, fue un importante semillero para su

* Departamento de Filosofía, Universidad del Sur de Florida. USA.

** Capítulo 3 de *Alasdair MacIntyre*, Edited by Mark C. Murphy, Cambridge University Press. Traducción: Conde, C.; Estrada, A.; Green C.; Pance, F.; Rodríguez, M. Derechos restringidos de traducción de Cambridge University Press. The Edinburgh Building. Cambridge CB2 2RU, UK.

pensamiento posterior.¹ El concepto de prácticas desarrollado por MacIntyre constituía en sí mismo una teoría social: las conclusiones filosóficas dependen de su validez como una explicación de prácticas como fenómeno social. Hay una cuestión de método filosófico o teórico social que tiene que ver con el estatus de esta teoría y que es de vital importancia: la validez de un tipo de argumento que aparece a todo lo largo del trabajo de MacIntyre, en la que las caracterizaciones de un tema, las identificaciones, se usan para excluir explicaciones alternativas. A fin de cuentas, tal y como refutaré, los argumentos de este tipo son intrínsecamente incompletos o llevan a confusión.

Los cincuenta

El problema filosófico técnico que constituía la esencia de los primeros escritos de MacIntyre era el de las razones y las causas. Posteriormente, Anthony Kenny resumiría las convencionales consideraciones de este período de la siguiente manera:

Cuando explicamos la acción en términos de deseos y creencias no estamos proponiendo ninguna teoría explicativa que de cuenta de la acción. Es cierto que los deseos y las creencias explican la acción, pero la explicación no tiene la forma de una causa hipotética. No es como si las acciones de los seres humanos constituyeran un conjunto de datos de acciones desnudas, que pueden identificarse como la clase de acciones que son, para lo cual podríamos buscar una hipótesis explicativa. Por el contrario, muchas acciones humanas no son identificables como acciones de una clase particular a menos que se las vea e interprete como provenientes de un determinado conjunto de deseos y valores. (1978: 12)

Esta explicación era la alternativa a, y condujo al descrédito de, la idea de que las explicaciones de las razones eran una variedad de la explicación causal. Las explicaciones de las razones eran descripciones en lenguaje intencional de un conjunto de eventos conectados por la descripción. Para ser identificable como una acción, en el lenguaje de Kenny, implicaba partir de conjuntos particulares de valores y deseos. La razón por la que el conjunto era particular era que la conexión entre ellos y las acciones que procedían de ellas no era causal sino lógica: las creencias y deseos eran razones para acciones particulares que

¹ Uno de los rasgos de su estilo que se ilustra en su trabajo sobre las cuestiones de las ciencias sociales como un todo es el uso periférico de la provincia de la filosofía de las ciencias sociales, como base para atacar las cuestiones de moda de la metrópoli (cf. 1978c: 21).

también explicaban las acciones. Cuando MacIntyre posteriormente escribió sobre el inventario de descripciones de acciones en una sociedad, se refirió a estas descripciones de lo que es identificable como acción.

¿Cuáles el estado de estas descripciones o identificaciones? Una tradición anterior, ejemplificada por Weber, las había colocado del lado de la interpretación del significado, lo que se consideró coherente con, y que no excluía, la explicación de las causas. La clave para dar nueva cuenta de la explicación de las acciones era que las excluían. La primera publicación de MacIntyre sobre filosofía propiamente dicha, "Determinism" en *Mind* (1957), sostenía vehementemente el postulado de que

para demostrar que el comportamiento es racional basta con demostrar que no está determinado causalmente en el sentido de ser el resultado de un conjunto suficiente de condiciones que funcionan independientemente de la deliberación o posibilidad de deliberación de los agentes. De modo que los descubrimientos del fisiólogo y psicólogo podrían ampliar indefinidamente nuestro conocimiento de por qué los hombres se comportan de forma irracional, pero no pudieron demostrar que el comportamiento racional en este sentido estaba determinado causalmente (1957: 35).

En pocas palabras, las explicaciones de las razones son probatorias con respecto a la verdad de las afirmaciones causales y, en ausencia de circunstancias extraordinarias, las excluye: si la acción es irracional, no es causada.²

El primer libro de MacIntyre sobre filosofía, *The Unconscious* (1958), fue un intento de ampliar la noción de lenguaje intencional y la idea de la descripción para dar cuenta de otra clase de explicaciones de la acción que se pensaba eran causales, aquellas que incluían los mecanismos de la teoría freudiana. MacIntyre sostenía que Freud había malinterpretado su propio logro al convertirlo en una teoría científica e interpretando sus explicaciones dependiendo del descubrimiento de un nuevo reino causal. Sin embargo, su verdadero logro fue principalmente la cuestión de ampliar el lenguaje intencional para abarcar las motivaciones inconscientes. MacIntyre señaló que la interpretación de estas explicaciones por parte del propio Freud fue una interpretación errónea (1958: 71-74). MacIntyre no sostenía que el intento de dar cuenta teórica y causal del

² Por supuesto que hay calificaciones - la fuerza probatoria de las identificaciones no es absoluta. Podría ser, sugiere MacIntyre, que existan condiciones glandulares inadvertidas que podrían validar la afirmación de que una acción fue más bien causada que racional. (1957: 35-36).

comportamiento fuese en principio errónea: teorizar sobre lo inobservable es legítimo y teorizar sobre el inconsciente en la forma usual del deductivismo hipotético también sería legítimo (1958: 46). La pregunta puede responderse a través del análisis y es ésta: ¿las explicaciones de Freud son de hecho de este tipo? Y la respuesta es que no. Freud piensa en los motivos inconscientes como causas pero, en la práctica, cuando Freud le asigna un motivo inconsciente a una acción, le atribuye un propósito en lugar de una causa, aunque un propósito que es inaccesible para el paciente (1958: 61). De modo que, en la práctica, lo que Freud le ha agregado al reino del inconsciente no es la causalidad, sino la intencionalidad, y en sus tratamientos el alegato de consideraciones lógicamente relevantes desempeña una parte esencial (1957: 36). Debido a que la noción de intención inconsciente no es causal, no requiere del inconsciente como una entidad causal, y por lo tanto no necesita de la teoría (1957: 96-7). Los usos que hace Freud de esto lo ocultan. La represión, por ejemplo, resulta ser un concepto causal, pero no lo es: es una metáfora con fines descriptivos (1958: 79). La teoría del inconsciente, entendida como teoría científica, era, señaló MacIntyre, infundada: el descubrimiento de acciones motivadas de forma inconsciente, que él aceptaba como un importante logro del psicoanálisis, no requerían tal teoría, ni la requería la compleja maquinaria causal de la mente propuesta por Freud. La cuestión contra la teoría es, por lo tanto, una aplicación de la explicación estándar de las entidades teóricas en la filosofía de la ciencia.

Demostrar que las explicaciones de Freud pueden ser interpretadas en términos intencionales ayuda a demostrar por qué la elaborada y muy cuestionable estructura de las entidades mentales de la teoría realmente no son necesarias para las explicaciones que él da. Esta es una forma del argumento en la que identificar una acción como intencional excluye la posibilidad de la explicación, o teoría, causal, pero es diferente de ciertas versiones famosas de este argumento, una diferencia importante a lo largo de las discusiones de MacIntyre sobre la teoría social. La diferencia aparece en el contraste entre *The Unconscious* y *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* de Peter Winch. Ambas aparecieron en 1958, en el mismo año y en la misma serie de libritos rojos (Routledge y en *Studies in Philosophical Psychology* de Kegan Paul). El libro de Winch estaba destinado a convertirse en un clásico. En él había ampliado significativamente la parte y causas de los argumentos al afirmar que sólo

aquellas razones que eran parte de una actividad, parte (para usar el lenguaje de MacIntyre, del inventario de descripciones disponibles a los participantes) podría aparecer en una explicación de la actividad. Este argumento dependía del rol constitutivo de los conceptos del agente en la formación de la intención para realizar un determinado acto. El carácter de estos conceptos, dado que los conceptos descartaban la explicación causal, que requerían conceptos de una clase distinta, se prestaba a generalización.

La explicación causal de las acciones acude frecuentemente a la noción de que la acción puede describirse y categorizarse independientemente de las razones del agente. En un ejemplo que Winch tomó de Pareto, el bautismo cristiano se describe como un rito de purificación. Winch señaló que esta descripción era un error: la acción descrita fue, por lo tanto, mal descrita porque no era la acción que perseguían los agentes; la acción deseada era buscada en la forma del concepto cristiano del bautismo. Una explicación de los ritos de purificación no da cuenta de las acciones de los creyentes porque no es una descripción de lo que hacían, en el sentido estricto de coincidir con el contenido conceptual de las acciones como fueron concebidas por los participantes. El libro de Winch amplió esta línea del argumento a otras figuras de las ciencias sociales, demostrando que incurrieron en una confusión con el problema de la relación conceptual constitutiva entre la identificación de las acciones y el contenido de las intenciones del agente. Winch estableció todas las implicaciones de este argumento, que fueron radicales. Explicar los actos de los héroes homéricos, o de los creyentes en la hechicería, es identificar las acciones en sus términos conceptuales y luego explicar sus conceptos. Al explicar aclarando los conceptos, uno llega a un fin y este era, para Winch, también el fin de la ciencia social, y su único fin. El objetivo del conocimiento causal del mundo de las acciones, el objetivo de las ciencias sociales, era incoherente y esa ciencia social propiamente dicha era una rama de la filosofía porque era una forma de análisis conceptual.

Las tensiones causadas por esta ampliación de la idea que explica las razones, y que explica en un sentido exclusivo, son múltiples y complejas, y surgen entre MacIntyre y Winch incluso en este punto inicial. La idea de que los conceptos contenidos en las intenciones componían una acción no parecía tener cabida dentro de la noción de la acción racional interpretada de manera más

intolerante, tal como MacIntyre la había interpretado en “Determinism”. Era plausible definir una acción racional en el estricto sentido de una decisión racional no causada, tal como MacIntyre hizo en su ensayo. Pero en el mismo, el argumento de MacIntyre era muy limitado en un aspecto, pues no identificó ninguna clase grande de acciones como racionales, de acuerdo a su definición, y en realidad iría acorde con su argumento en ese texto afirmar que el contenido de la categoría de acción racional era realmente pequeño. La idea de que una “acción racional” implica el alegar razones, idea expresada en *The Unconscious* y en “Determinism” era distinta y tenía diversas implicaciones. El argumento, como el análisis, podría no tener fin y, en todo caso, crea dudas acerca de las bases sobre las que ese argumento se asienta. Estas cuestiones tenían implicaciones relativistas, puesto que nuestras bases pueden ser distintas para otra persona. Lo mismo ocurrió con la idea sugerida por Ascombe en *Intention* ([1957]2000) que afirma que las “razones” relevantes son silogismos prácticos, una idea que, en todo caso, muy poco se ajustaba a la idea de toma racional de decisiones. El argumento acerca de la constitutividad fue más allá, al definir toda acción como no causada, en virtud del hecho de que la conceptualización se lleva a cabo por agentes guiados a llegar a conclusiones radicales, conclusiones que se contradecían con el uso común que supuestamente debía analizar.

El vínculo entre la intención y la acción, en su uso común, es en ocasiones débil, aun cuando venga respaldado por silogismos prácticos. La debilidad en la voluntad, los múltiples motivos relevantes y la absoluta contradicción son características de la acción humana. Aquí parece razonable preguntarse cuál es la verdadera razón detrás de un acto, cosa que la referencia al silogismo práctico no responde, pero quizá sí la “causa”. En todo caso, la idea del uso común despierta la interrogante del uso de acuerdo a la persona. Algunas explicaciones de las razones, en especial en otras culturas, parecen ser, al menos de acuerdo a nuestro parecer, sistemáticamente falsas, defectuosas o inteligibles; las creencias detrás de las razones son falsas, las categorías empleadas para expresarlas (tales como las categorías de Aristóteles sobre los tipos de comida) son defectuosas y las cosmologías que suscriben dichas características son poco más que supersticiosas algarabías. Incluso las inferencias básicas hechas por los agentes en estas sociedades (inferencias que podemos percibir como elementos que elaboran e incluso suministran las “reglas” con las cuales son elaboradas) no

constituyen “razones” para nosotros. ¿Acaso estas explicaciones de las razones que constituyen de manera innegable las intenciones de los agentes pueden considerarse explicaciones adecuadas o razones genuinas? ¿Acaso “claro, él está espantando los malos espíritus” constituye una explicación? Este no es un problema tan simple como parece.

En primer lugar, este argumento crea un problema con las implicaciones que MacIntyre tomó de su discusión acerca de la acción racional. En ella, presenta argumentos muy certeros para la importancia de las descripciones de las razones, afirmaciones que alegan que dar una explicación sobre las razones da cabida a afirmaciones sobre la causalidad; afirmaciones negativas que implican que una acción no fue “causada” porque fue hecha por una razón. Si aceptamos que una decisión puramente racional es como producto de su naturaleza no causada, ¿acaso esto no se extiende más abiertamente a cualquier acción “constituida” por una intención? ¿Acaso los psicólogos no pudieron encontrar nada sobre lo cual basar, por ejemplo, el razonamiento detrás de la práctica de los antiguos reyes Mayas de desangrarse los genitales en público, las acciones de los criminales, o el razonamiento sobre el deseo sexual o el comportamiento de las masas? Esto es poco plausible, al extremo que implica que la ciencia social es pura algarabía inexplicable, pero que los silogismos prácticos de los creyentes en hechicerías son realmente explicativos; y que las usuales explicaciones históricas de hechos tales como las causas de la Gran Guerra parten de un principio imposible y que la historia, tal como la practicaron los historiadores, es por consiguiente pura palabrería; y que la comparación entre las instituciones es inadmisibles pues infringe el principio de constitutividad. MacIntyre no creía en nada de lo anterior, sino que en realidad sirvió como una especie de intermediario, intentando encajar los argumentos de los filósofos con los de los científicos sociales, tal como lo hizo en su ensayo de 1960, *Purpose and Intelligent Action*, en el que intenta encontrar el sentido de la noción de acción inteligente de manera que se ajuste tanto al concepto de acción como a los resultados de la investigación sobre las pruebas de inteligencia. Quedaba aún por resolver el problema de la relación de las explicaciones de la ciencia social y las acciones intencionales.

MacIntyre contra Weber sobre la Racionalidad

El ensayo más importante de MacIntyre en materia de ciencias sociales fue "A Mistake about Causality in Social Science", publicado en 1962. Esta obra representaba una ampliación de la estrategia del "Determinism" y *The Unconscious* a este gran problema, y a un personaje con el cual MacIntyre se debatiría a lo largo de toda su carrera, Max Weber. El "error" al cual se refiere el título es al de Weber. Weber había construido explicaciones históricas de creencias, tales como la de la "ética económica" que describiera bajo el encabezamiento "the spirit of capitalism", construyendo un relato causal de la naturaleza de la influencia de ciertas ideas, principalmente las ideas de vocación, predestinación y espíritu mundano que forman parte del protestantismo calvinista. La explicación, tal como fue formulada por Weber, es "causal" y allí radica parte del error. Depende del argumento el que exista un vínculo conectivo psicológico y característico, es decir, una condición de ansiedad en la mente de los creyentes, lo cual da cabida a lo que Weber pensaba que fuera la causa y motor principales de un nuevo tipo de actividad capitalista, de acuerdo a su nuevo concepto de "ética" que él identificó.

He aquí una explicación, o al menos una aparente explicación, rica en dificultad, pues una aplicación seria de las razones y causas debe ser abordada a través de la distinción. La misma conllevaba un curioso equipaje, de especial relevancia para MacIntyre: el relato de Weber acerca del capitalismo ha sido abordado de manera rutinaria, durante los años cincuenta, como contrapunto y refutación de la visión "materialista" del capitalismo y de la historia en general. La conclusión del relato de Weber sobre el curso histórico de la racionalización posee una serie aún más interesante de implicaciones. Su opinión de que el protestantismo calvinista representaba la racionalización de la tradición cristiana, según MacIntyre, constituía la contraparte natural de las conclusiones a las que llegaron los teólogos protestantes, tales como Karl Barth, a quien MacIntyre tenía otras razones para atacar. Para Weber, en el curso del proceso de racionalización, cuya consecuencia era el "desencanto del mundo", se despojaba gradualmente de los elementos "supersticiosos" de la tradición cristiana.

MacIntyre hizo con Weber algo similar a lo que hizo con Freud; reconstruyó la explicación de Weber, convirtiéndola en un asunto de mera racionalidad y contradicción, dispensándola así de la necesidad de causa. Weber

interpretó a los primeros protestantes como personas atrapadas en las garras de una densa teodicea, en la que la ansiedad era una de las consecuencias, y que como ulterior consecuencia causal, reforzaba de manera fuerte un patrón particular de razonamiento, la “ética”. MacIntyre los consideró, en cambio, atrapados en las garras de una contradicción teológica, la cual resolvieron de manera racional. Las dos líneas del argumento pueden compararse de manera muy simple. Para Calvino y para un calvinista racional, el reconocimiento de la omnisciencia y omnipotencia de Dios no sólo presentaba el problema usual de la existencia del mal, problema tradicional de la teodicea, sino que lo presentaba de manera muy particular. Los escritos reveladores hablaban de la existencia del cielo y del infierno, a lo que seguía la idea de que algunos eran condenados o irían para el infierno, mientras otros eran salvados o irían al cielo. Nosotros, como humanos, no sabemos si iremos al cielo o al infierno. Puesto que Dios es omnipotente, Él sabe de antemano si iremos al cielo o al infierno. Esta constituye la base de la doctrina de la predestinación. Puede que Dios nos haya dado libre albedrío y tal vez de alguna forma se nos permite ganarnos la salvación de Dios a través de las buenas obras. Pero ese “permiso” y “ganancia” al final es en esencia una farsa, simplemente porque Dios, en su omnisciencia, sabe de antemano quién será salvado por sus “buenas obras”³. Al final, nuestra salvación depende por completo de la gracia de Dios. No podemos obtener la salvación por nosotros mismos y ciertamente no lo haremos a través de buenas obras. Para Weber, ésta era la consecuencia directa de la teodicea cristiana coherente, y tenía un efecto causal predecible: los creyentes sentían una gran ansiedad por saber si habían sido predestinados para la elección divina o para el castigo eterno.

MacIntyre entendió este argumento totalmente al contrario. Las buenas obras, decía, eran imponentes en los escritos revelatorios. La teología protestante se colocaba en la posición indefendible de discutir aquello que ordenaban los escritos revelatorios; era, en cierto sentido, irrelevante para Dios

³ Esta línea de razonamiento tiene una historia fascinante. El lado católico del problema ha sido reconstruido recientemente por Leszek Kolakowski en su libro sobre Pascal y su contexto, titulado *God Owes Us Nothing* (1995), que tiene que ver con el Jansenismo. La frase “Dios no nos debe nada” llega al centro del problema. No existe canje en las promesas de Dios sobre la salvación simplemente porque como omnisciente y omnipresente la noción de deber no se aplica, y la idea de que podemos obligar a Dios con promesas es absurdo y presuntuoso.

y la naturaleza de Dios (a la cual suponían que tenían acceso a través de su propia teorización). Esta contradicción entre la teología y la revelación solo podía significar que los calvinistas estaban equivocados en cuanto a la naturaleza de Dios y que el protestantismo era una doctrina falsa. Lograron escapar a esta contradicción acogiendo la noción de las buenas obras en la práctica mientras la negaban en la teoría.⁴ Por lo tanto, en contra de Weber, el *protestantismo*, más que el catolicismo, surge de la irracionalidad y la contradicción. Las consecuencias de esta contradicción, y la respuesta de la gente a ella, se explica no a través de la clase de mecanismo psicológico que Weber invoca, sino a través del acto lógico de la contradicción, algo que ocurre en el nivel de la creencia y que tampoco necesita una explicación adicional, porque es racional resolver la contradicción.

El argumento de MacIntyre es implacable al ubicar la explicación histórica de las razones más que de las causas en un sitio marginal. De hecho, la relación que Weber logra precisar es realmente racional. Weber, en efecto, nos presenta acciones capitalistas como conclusión de un silogismo práctico de las premisas protestantes (MacIntyre 1962: 55). La inquietud de Weber sobre las alternativas causales -los casos de India y China- está totalmente fuera de lugar (MacIntyre 1962: 55). El material estadístico que Weber presenta es irrelevante, pero sólo en el sentido de que muestra que había gente cuyo comportamiento correspondía al silogismo práctico, es decir, la gente que cumplía con la descripción, no como prueba de una conexión causal en el sentido humeano. El hecho del cumplimiento de la descripción es soberano y probatorio de la causa: porque es racional resolver la contradicción a medida que MacIntyre

⁴ El argumento de MacIntyre es éste: Weber describe esto como si la presión psicológica de la necesidad de saber si uno iba a ser salvado hubiese distorsionado las consecuencias lógicas del calvinismo. Pero, de hecho, el calvinismo y Calvino mismo tenían que adaptar los mandamientos a las buenas obras de la Biblia. Calvino estaba comprometido con las siguientes proposiciones: 1. Dios nos manda a hacer buenas obras; 2. Tiene la mayor importancia posible hacer lo que Dios nos manda; 3. Las buenas obras son irrelevantes para lo que a uno más le importa, su salvación o condenación. Es un requisito de la lógica, no de las presiones psicológicas, que una de estas proposiciones se modifique; la alternativa es una contradicción. Además, a menos que sea la tercera proposición la que se modifique, la prédica y la legislación sobre los valores morales, dos actividades básicas del calvinismo, que también son apoyadas racionalmente por la doctrina, pierden sentido (MacIntyre 1962: 55).

construye el silogismo práctico de que no hay hechos causales en el asunto. El error en el que incurrió Weber, y los científicos sociales en general, fue pensar lo contrario. Esta es una aplicación de la afirmación que MacIntyre hizo en “Determinism”, pero una en la que uno puede ver cuánto podría entrar en la categoría de acción racional para MacIntyre. La línea fina que MacIntyre traza en ese texto entre comportarse irracionalmente y comportarse racionalmente, en el que el comportamiento racional es el caso en el que el agente cambiaría el curso de acción sí y solo sí se aducen consideraciones relevantes desde el punto de vista de la lógica, ahora se extiende a un ejemplo más realista. Este es el caso en el que el agente tiene varias razones, y los determinantes que seleccionan lo que son las razones operativas a partir de estas razones disponibles, que pueden ser (y según la hipótesis de Weber eran) condiciones, tales como la ansiedad, que son razones improbables o información, términos que MacIntyre usa en “Determinism” (1957: 35). La respuesta de MacIntyre fue reconocer el problema de la incoherencia entre creencias y acciones. La acción humana real rara vez funciona tan ordenadamente como la simple relación entre una creencia, un bien y una acción modelados en el silogismo práctico—La comida seca le va bien a cualquier hombre, aquí hay un poco de comida seca, la acción de comerla (1962: 53). Pero el modelo resuelve un problema: da cuenta del carácter constitutivo, o interno y conceptual, de la relación intención-acción. La idea de que los silogismos prácticos ofrecen el soporte lógico para el vínculo intención-acción permitió a MacIntyre incorporar explicaciones de la acción al modelo orientado a las decisiones de la acción racional en “Determinism”. Esto evitaba la afirmación de que la acción se mostraba como sin causa simplemente en virtud del hecho de que estaba constituida conceptualmente. También le permitió darle sentido al problema de los falsos silogismos prácticos. Él sostenía que podemos imaginar un diálogo con quien hace el silogismo en el que las creencias del agente pueden revelarse y las falsas ser corregidas. Cuando el sujeto de este diálogo insiste en simplemente afirmar las premisas y negar la conclusión, se hace ininteligible: literalmente no sabemos en ese caso lo que está diciendo o en el otro caso lo que está haciendo (1962: 53). El uso de ininteligible nos dice, ya que persiste veinticuatro años después, que MacIntyre aún luchaba con la noción de inteligibilidad (1986). Aquí se anuncian sus conclusiones posteriores. Este estilo de explicaciones llega a su fin no en los conceptos, sino

en el agente inteligible.

La explicación de Weber criticó una rama de la plétora de deseos, creencias y decisiones de los primeros capitalistas y trató de explicar por qué esta rama demostraba ser tan significativa causalmente hablando. Ésta era una cuestión que el enfoque de MacIntyre no podía tratar, excepto a través de la insistencia en que esa rama del razonamiento que él describía era la explicación única y posible, dadas las pruebas, más que *una* explicación posible y que las pruebas decidirían entre ellas.

Nuevamente se puede observar una de las características del estilo de MacIntyre— su dependencia de un razonamiento del tipo “el ganador se lo lleva todo”, lo que podríamos caracterizar como identificación exclusiva. Él mismo caracteriza esta forma de argumento, en un contexto distinto dentro del mismo trabajo, diciendo que lo que me ha preocupado es *identificar* más que *explicar*. Pero si uno acepta esta identificación, entonces tendrá que obviar una clase de explicaciones ampliamente aceptada (1962: 69). El nuevo contexto es el problema de los esquemas conceptuales alternativos y aquí vemos que MacIntyre hace el intento, por primera vez, de proporcionarnos una alternativa sistemática con respecto a la de Winch. El enfoque de MacIntyre reconoce uno de los puntos de Winch sobre la constitución conceptual de la acción, en que si los límites de la acción son los límites de la descripción, entonces para analizar las ideas de la sociedad actual es necesario también discernir los límites dentro de los cuales la acción se mueve necesariamente en esa sociedad (1962: 60), de lo que saca la conclusión de que la teoría de la ideología aparece no como un concepto más compartimentado del sociólogo, sino como parte de su preocupación principal sobre la sociedad como tal (1962: 60). Sin embargo, de manera coherente con sus primeras explicaciones de la acción racional como acción cuyas razones se pueden aducir, sostiene que las descripciones del inventario de descripciones disponibles en un determinado grupo social en un momento dado aparecen como constituyentes de las creencias, especulaciones y proyectos, y como éstos son continuamente criticados, modificados, rechazados o mejorados, el inventario de descripciones cambia. Por lo tanto, los cambios en la acción humana están íntimamente ligados al hilo de la crítica racional en la historia (1962: 60). Esto, a su vez, se transforma en la distinción entre dos tipos de ideología.

Una está representada por los azande, que habían sido discutidos por Michael Polanyi en su *magnum opus Personal Knowledge*, también publicado en 1958. Los azande fueron impactantes por haber tenido un sistema conceptual en el que las creencias de la hechicería eran básicas y que respondía *ad hoc* a cualquier prueba que se pudiera presentar en su contra y estaba, por lo tanto, cerrado a la crítica. MacIntyre sostiene que en las sociedades primitivas el cierre es característico: tienen sus conceptos y creencias; se mueven en un círculo conceptual cerrado (1962: 63). Pero mientras todas las sociedades primitivas, especialmente las aisladas, tienden a ser cerradas, la mayoría de las sociedades posteriores son abiertas; existen modalidades de crítica establecidas (1962: 63). MacIntyre traza una línea entre abierto y cerrado de modo tal que el marxismo no es un esquema cerrado, mientras que el estalinismo sí. La diferencia está en que el estalinismo representaba un intento concertado de delimitar el inventario disponible de conceptos y creencias, y en cierto punto regresaba a un círculo cerrado (1962: 63). Podemos distinguir entre estos dos tipos de caso porque en el último esto sólo puede hacerse recurriendo a instrumentos irracionales que excluyen las alternativas racionales. En pocas palabras, el cierre puede ocurrir racionalmente sólo en las sociedades primitivas que no han conocido la apertura, mientras que en cualquier otra parte el cierre puede ser forzado o inducido irracionalmente. Ésta es una jugada intrigante, a la luz de lo que sigue, excepto en que sugiere que la ideología siempre tiene un acto de irracionalidad en su pedigrí histórico. MacIntyre sostenía que el terror de Stalin, que podía eliminar físicamente todas las huellas de argumentos alternativos, se necesitaba por el hecho de que el cierre ideológico no era posible en una sociedad moderna e industrializada. Incluso en la Unión Soviética de Stalin existían los antiguos bolcheviques, quienes, en sus teorías y prácticas, eran portadores de un esquema conceptual alternativo más amplio (es a la luz de nuestros cánones de racionalidad que podemos verlo como más amplio), que evitaba que la conciencia estuviera cerrada a las alternativas no estalinistas (1962: 68). El terror, pensaba él, está destinado a fracasar, aunque en términos estalinistas todo ello sea racional; solo puede desviarse saliendo de su círculo cerrado de ideas (1962: 68-9). Ésta identificación de estalinismo como racional en sus propios términos significaba que las clases de explicación que recurrían a nociones tales como el culto a la personalidad eran equivocadas (1962: 69). Sin embargo, no quería

decir que era inmune a la explicación, ya que los instrumentos que la sostenían son irracionales según nuestros estándares.

Kuhn entra en escena

El tsunami cultural que fue la obra *Structure of Scientific Revolutions* (1962) de Thomas Kuhn, se publicó el mismo año que “A mistake about causality in social science”. El argumento de Kuhn contempla el problema de los azande de la siguiente manera: la ciencia se asemeja a una sociedad primitiva en tanto que sus conceptos también giran, durante prolongados períodos de tiempo, en círculos cerrados. Al igual que hacen los azande, las anomalías se desechan mediante explicaciones *ad hoc*, en su caso, del fracaso de los oráculos y, en el caso de los científicos, de resultados sin explicación pero que puedan ser pertinentes en el marco de sus paradigmas. Los científicos reciben las alternativas racionales que van surgiendo a los paradigmas existentes no con receptividad, sino con interminables intentos de excluirlas de todo tratamiento serio. La irracionalidad de tales intentos se hace evidente únicamente en retrospectiva, una vez que se ha producido alguna revolución científica que reemplace el anterior sistema cerrado con un sistema nuevo. La revolución propiamente dicha no es —y no puede ser— cuestión de sopesar las alternativas racionalmente, al menos si se trata de alternativas fundamentales, debido a que los únicos criterios “racionales” pertinentes son inherentes al sistema cerrado de conceptos. Los científicos se hallan, en tales casos, en la misma posición que los azande. En la historia de la ciencia no existe cosa tal como una explicación al efecto de que alguna creencia sea verdadera o racional simplemente porque la misma sea verdadera o racional. Es verdadera o racional únicamente dependiendo de las normas propias o ajenas, y no hay modo alguno de explicar nuestros parámetros en tanto que racionales: afirmar que son racionales simplemente porque lo son, es, de por sí, un caso de razonamiento en un círculo cerrado de conceptos. La diferencia entre abierto y cerrado es falsa, o quizá sea más acertado catalogarla de diferencia relativa, la cual se verifica en el interior del sistema de conceptos, no entre conceptos. La única forma de salirse de un paradigma era mediante una “revolución”, que no fuese posible interpretar como racional en los términos del paradigma anterior; mientras que el paradigma anterior no se podría comprender adecuadamente en términos del nuevo.

En retrospectiva, el tratamiento dado por MacIntyre al estalinismo y a los azande, su insistencia en el carácter conceptualmente relativo de los actos-explicaciones como siempre racionales y siempre restringidos al “inventario de descripciones” de la sociedad de quien recibe la explicación, su aparente equiparación de nuestras normas de racionalidad con la racionalidad como tal, su invocación de la distinción de Popper entre abierto y cerrado, y su representación del estalinismo como un intento de asegurar una conclusión definitiva, pintan la imagen de un hombre que se adentra en una trampa.

MacIntyre sostuvo que “el origen de una explicación de por qué se considera que ciertos criterios son racionales en algunas sociedades es porque los mismos son racionales”. Se presume que quiso dar a entender que “nuestra” sociedad formaba parte de ese grupo de sociedades, puesto que en la siguiente frase agrega: “Y dado que ello debe incluirse en nuestra explicación, no podemos explicar el comportamiento social independientemente de nuestras propias normas de racionalidad” (1962: 61). MacIntyre describió de la siguiente manera el acto de cambiar el punto de vista de alguien mediante el razonamiento: “Apelo a cánones impersonales de racionalidad, y sólo es posible esclarecer la relación entre nosotros mediante una relación de las características establecidas de acatamiento de las normas” (1962: 68). Eso sugiere que, a la sazón, él pensaba que esos parámetros impersonales de racionalidad eran universales y que su aplicación se regía por procedimientos de acatamiento de normas establecidos localmente. Pudo haber evitado formular tal suposición simplemente pasando por alto la idea de “criterios” de racionalidad o la idea de que tenemos “nuestras propias normas de racionalidad”. Sin embargo, al identificar sin mayor razonamiento “nuestras propias normas de racionalidad” con la racionalidad como tal, MacIntyre dejó abierta la puerta al rompecabezas de la racionalidad y el relativismo con todas sus implicaciones: la apelación a “nuestras normas” convierte a las explicaciones en explicaciones para nosotros; la apelación a la racionalidad como tal suscita la cuestión de cómo podemos afirmar nuestros criterios de racionalidad sin caer en la circularidad.

Entre sus múltiples acepciones, el término “paradigma” incluía la idea de una regla racional, y el análisis de Kuhn dejó en claro que cuando los científicos hacían juicios sustantivos sobre la adecuación racional de las pruebas y sobre si

una anomalía era o no significativa en el ámbito de la ciencia, se apoyaban en paradigmas. En el marco paradigmático, las justificaciones eran circulares —las pruebas corroboraban el paradigma, pero el paradigma definía lo que valía como prueba, los paradigmas se convalidaban mediante los éxitos explicativos y predictivos, pero definían lo que valía como una explicación y qué representaba el éxito. Pero el caso de Kuhn fue historiográfico e histórico: para él, la calidad de inconmensurable era simplemente un hecho demostrado por las reacciones de incompreensión de los científicos adscritos al antiguo paradigma frente al nuevo paradigma. Además, según Kuhn, lo que MacIntyre calificó en su trabajo de inusual y “ligeramente contradictorio de sí mismo” (1962: 63) sobre el pensamiento ideológico, es decir, el intento de cerrar el círculo de conceptos, para “prevenir cualquier crítica que no esté inscrita en el marco conceptual ya establecido”, es lo que los científicos normalmente hacen en el proceso de consolidación del triunfo de un paradigma y de manejo de las anomalías.

La idea ingenua, convalidada por cánones personales, de que la divergencia en los esquemas conceptuales era un error, que el progreso en cuanto a la racionalidad, o la verdad, estaba exento de problemas en el proceso de reemplazo de esquemas conceptuales o en la comparación de esquemas divergentes, llegó a su fin con Kuhn. Para bien o para mal, se trató de una transformación cultural a la cual se sintieron obligados a responder MacIntyre y todos los demás pensadores de la época. No hacerlo habría conducido a un relativismo en el cual el estalinismo hubiese sido simplemente un paradigma más con su propia racionalidad, y en el cual nuestros juicios de la norracionalidad de sus métodos de justificación propia o de conclusión definitiva no serían más que manifestaciones de “nuestro” paradigma. La diferencia entre ideología y adecuación racional podría desmoronarse. Las razones-explicaciones de actos serían explicaciones únicamente para nosotros. Pero justificar “nuestras” normas tenía sus propios problemas. La afirmación de que la explicación del hecho de que consideramos ciertos criterios como racionales es que los mismos son racionales sería sencillamente circular: sería justificar nuestras normas en términos de nuestras propias normas. Los azande y Stalin podrían haber dicho otro tanto.

El nuevo desafío de Winch

MacIntyre no tenía deseo alguno de sustraerse a este problema, el cual estaba destinado, en varias maneras, a constituirse en el tema central de su carrera por venir. Winch planteaba un nuevo problema, un problema sobre las condiciones lógicas del entendimiento. Ahora Winch sostenía que nunca podría haber bases para juicios sobre la racionalidad de las creencias de otras culturas, independientemente de lo extravagante de esas creencias, porque tales juicios sobre creencias necesariamente parecen conllevar la aplicación forzada de los conceptos respectivos en ámbitos que no les son naturalmente propios, por ende, interpretándolos incorrectamente. Se refería al ahora conocido caso de los azande. Los hechos pertinentes, tal como los refirió E.E. Evans Pritchard, son los siguientes. Los azande tenían un método particular para responder a una gama de preguntas. Hacían una pregunta que se podía responder con un “sí” o un “no”, al tiempo que envenenaban una pequeña ave doméstica. Si el ave sobrevivía, la respuesta era un “sí”; si no lo hacía, la respuesta era “no”. El método se utilizaba para tomar decisiones, pero también para responder a preguntas casuales como: “¿El príncipe Ndoruma es responsable de poner medicinas malas en el tejado de mi choza?” (Winch 1970: 86). Sin embargo, los oráculos pueden no estar de acuerdo: las implicaciones de los pronunciamientos de los oráculos a menudo son incongruentes entre sí, y los acontecimientos futuros no siempre se corresponden con las predicciones. Los azande creían que los poderes de hechicería eran hereditarios, de modo que si se descubría mediante el oráculo que alguien era un brujo, se presuponía que toda la familia de esa persona también lo era. Pero otros oráculos pueden contradecir esta afirmación, y lo hacen, respondiendo “no” a la pregunta de si alguien en particular es o no hechicero. Los azande ofrecieron varias explicaciones de los yerros de los oráculos: por ejemplo, que se había usado un veneno incorrecto o que el ritual había sido imperfecto. Esas explicaciones *ad hoc*, según entendían los europeos que las estudiaron, no bastaban para superar las interminables contradicciones producidas por la creencia en los oráculos.

El modo en que Evans Pritchard describió a los azande presupone un principio básico de la lógica, el principio de la no-contradicción, un principio que había figurado entre los “cánones impersonales de racionalidad” de MacIntyre. Pero no está claro, tal como señala Winch, si Evans Pritchard

procede justificadamente en este caso. El reto para Evans Pritchard reside, primero, en *comprender* los conceptos de los azande y en que los juicios sobre las contradicciones parecen depender de una comprensión correcta. Nuestro entendimiento de los conceptos es, en primer lugar, cuestión de comprender de qué modo se usan. En el caso de los azande, tal como el mismo Evans Pritchard nos dice, la gente que participa en la práctica de los oráculos no tiene interés alguno en el problema de la contradicción, ni, de hecho, interés teórico alguno en la materia. Para Winch, ello sugiere que no hay misterio alguno en el carácter contradictorio del pensamiento de los azande, sino sólo un error que crea un problema falso. Es el intérprete, Evans Pritchard, el que incurre en un error, un error de naturaleza conceptual: desear utilizar los conceptos de modos en que los azande no los utilizan. Evans Pritchard es responsable de atribuirles a los azande un concepto distinto al que ellos utilizan. Darle forzosamente a un concepto usos que no son naturales para los azande hasta llegar al punto de la contradicción, es lo mismo que interpretar incorrectamente el concepto, y la aparición de contradicciones en una reconstrucción de su pensamiento no demuestra otra cosa que incorrección en la reconstrucción.

Así pues, Evans-Pritchard no logra entender a los azande y, en consecuencia, no logra tampoco describir su modo de pensar. Tal parece que esto podría querer decir que entender estos conceptos excluye los juicios acerca de sus creencias o afirmaciones acerca de la racionalidad de estas creencias y que, en el caso de los conceptos que se refieren a formas desarrolladas de vida, asumir que los conceptos son irracionales contribuye a una interpretación errónea de ellos, ya que los mismos son usados por los participantes bajo esa forma de vida. Y aquí, de hecho, el uso en la práctica no conduce al fracaso, en el sentido en que una contradicción lleva al fracaso de la teoría. En resumen, las opiniones acerca de la racionalidad de otras culturas o sus contenidos, inevitablemente, no apuntan en la dirección correcta, sino que apuntan a una falsa reconstrucción de los conceptos de las otras culturas en lugar de a los conceptos tales y como el pueblo poseedor de tal cultura los utiliza. MacIntyre comenzó de manera oportuna y explícita a librarse de la trampa creada por los argumentos de Winch una vez que abandonó algunos de los argumentos iniciales y reconoció algunos conflictos, previamente desconocidos. La firme versión del argumento de constitutividad, del cual MacIntyre hizo alarde en

1962 (cf. esp. 1962: 60-2) —y esto era evidente ya— tenía implicaciones relativistas: si la identificación de una acción era la explicación y la identificación podía hacerse sólo en términos de la sociedad en cuestión, nos estaríamos limitando a estas explicaciones. El criticismo racional, que de acuerdo a las convicciones de MacIntyre permitía cierta libertad para obviar tales limitaciones, no escapaba tampoco del círculo de conceptos locales. La exclusión de todas las demás explicaciones de la acción sólo podía significar que estamos desprovistos de cualquier medio para dar cuenta de sus creencias. Decir que los métodos de Stalin eran irracionales no necesariamente podía aplicarse a nuestras condiciones y niveles de racionalidad sino a una concepción errónea de las suyas. Recurrir a cánones impersonales implica entendimiento, mostrar que sus creencias son contradictorias sólo demuestra que no hemos entendido.

El Nuevo enfoque de MacIntyre aparece en su trabajo de 1967 *The idea of a social science* y en *Rationality and the explanation of action*, el cual incluyó en su *Against the Self-Images of the Age* (1971). Cada uno de estos trabajos era, en gran parte, un comentario sobre lo propuesto por Winch. MacIntyre argumentaba que las razones y las causas de distinción ya no tenían validez y que su visión anterior del significado de algunos argumentos de base en los estudios sobre las razones y las causas era una visión errónea: estaríamos cayendo en un error conceptual si miráramos en la dirección de las causas de los movimientos físicos implícitos en el desarrollo de las acciones. Esto no coincide con el hecho de que no haya una dirección a través de la cual sea fructífero buscar eventos antecedentes que pudieran funcionar como causas ([1971]1978: 200, véase también 215).⁵

⁵ MacIntyre retoma el problema de la causalidad en el dominio social y en la historia en *Causality in history* (1986). El relato de Weber sobre las causas de la Gran Guerra, extraído de una carta que MacIntyre no identifica, que ponía al expansionismo eslavo como la principal causa, se toma como ejemplo de una mala explicación. El punto de vista marxista de que la guerra era inevitable, dadas ciertas condiciones vigentes desde hacía tiempo, según MacIntyre, era totalmente correcto. Las bases metodológicas sobre las cuales el juicio es emitido, sin embargo, implican una revisión (y una aplicación a la historia) de lo propuesto sobre causalidad legal en Hart y Honoré (1959). La nueva revisión es, de hecho, muy cercana al punto de vista de Weber, excepto por esta diferencia: Weber consideraba las opiniones causales de este tipo como ideas de la presencia de un factor dado, relativo a una clase de referencia de factores preseleccionados, aumentos en las probabilidades de obtener un resultado, y, por consiguiente, consideró que todas las opiniones causales de este tipo estaban

El ejemplo de la hipnosis reaparece, ahora para dar paso a un punto innovador *en contra* del uso que hace Winch del argumento de identificación. MacIntyre sostiene entonces que poseer una razón, que es lo que la identificación establece, no es suficiente como explicación: poseer una razón puede ser un estado de cosas que pueden ser identificadas independientemente en el desarrollo de la acción. Recordemos que en “Determinism”, MacIntyre había usado el ejemplo para sustentar la opinión de que la acción del agente, en este caso, no era una conducta racional y que para demostrar que la conducta es irracional basta con demostrar que no está determinada causalmente, en el sentido de que es un efecto de un conjunto de condiciones suficientes que operan independientemente de la deliberación o posibilidad de deliberación del agente (1957: 35). En el caso de la persona hipnotizada, la determinación es causal y, en consecuencia, las consideraciones sobre la racionalidad no pueden ser aplicadas. En el último estudio, el tema central es si una razón dada es, de hecho, efectiva causalmente. Y esto presupone que el sujeto hipnotizado posee una razón, pero no cualquiera, sino una razón que no es la causa de la acción. En este caso, la respuesta de si la razón causó la acción depende de qué generalizaciones causales hemos estado en capacidad de establecer (1967: 117). Así pues, Weber, según parece ahora, estaba en lo cierto en cuanto a su autoconcepción metodológica, por lo menos en lo que a esto respecta: la idea de que una creencia en particular sea la causa de una acción particular no es un error de categoría.

En el fragmento en el que establece una relación entre el problema de las razones y el problema del estado de conceptos no relativos en las ciencias sociales, MacIntyre se muestra aún preocupado por reivindicar la noción de que tiene que haber generalizaciones transculturales, un compromiso que luego

relacionadas con la selección de la clase de referencia. MacIntyre sostiene, en acuerdo con este modelo, que la causa particular que Weber eligió no cumplía con este criterio, ya que el resultado podía haberse dado de cualquier manera. Sin embargo, también parece que no pudo lograr ver la idea de que la clase de referencia produjo el resultado inevitable (presuntamente con el significado de una probabilidad muy alta) de que la guerra misma es una idea causal que es necesario garantizar mediante la comparación con otras clases de referencias preseleccionadas y que esto no concuerda con lo propuesto por Weber: esta selección, al igual que todas las demás selecciones similares, es el resultado de los intereses de los historiadores y no de la historia en sí misma.

asumiría. Sin embargo, también observa de cerca dos aspectos adicionales que ya habían sido tratados en *A mistake about causality in social science* (1962): el problema de explicar el cambio de una serie de creencias a otro y el problema de la falsa conciencia, lo cual MacIntyre asume, en este contexto, como una forma del problema del error acerca de las causas reales, las acciones que uno ejecuta, siendo éstas distintas de las racionalizaciones hechas para justificar tales acciones. Igualmente, plantea el problema de las creencias erróneas, tales como las creencias en la hechicería en los tiempos del rey Santiago y entre los azande. El problema aquí era si la racionalidad, los criterios de racionalidad de una sociedad y la falsedad en el sentido de falsa conciencia, sólo para mencionar unos de los usos favoritos de MacIntyre, podían ser dilucidados a partir de los círculos cerrados de conceptos o si eran, simplemente, parte del círculo. El problema no eran las propuestas de Kuhn o de Winch solamente y tampoco se trataba de un asunto de la filosofía de las ciencias sociales en sí. MacIntyre entonces abordó el tema en forma de religión y del famoso rompecabezas cristiano (la paradoja de Tertuliano de que el entendimiento era una precondition a la creencia y la creencia era una precondition al entendimiento), el cual adaptó totalmente en su cabeza de manera sorprendente.

El argumento de *Is understanding religion compatible with believing?* (1970) comienza con la forma *religiosa* del problema de la inconmensurabilidad: ¿hablan los escépticos y los creyentes de lo mismo? O, tal y como lo dirían algunos protestantes, ¿acaso los escépticos no han rechazado el Cristianismo, sino que, en su lugar, no han logrado entenderlo y, en consecuencia, han rechazado algo más? Este último argumento depende de una fuerte noción de que el entendimiento implica aceptación o, por lo menos, compartir. Sin embargo, tal y como apunta MacIntyre, los antropólogos y los sociólogos de manera rutinaria afirman conceptos que no comparten. Identifican conceptos tales como *maná* o *tabú*, sin haber usado ellos mismos tales conceptos —por lo menos así parece— (1970: 64). Los problemas son paralelos y, además, como lo demuestra MacIntyre, también lo son las soluciones: los antropólogos respaldan puntos de vista diversos que se comparan a las posiciones de la filosofía de la religión en torno al tema. El caso clave, nuevamente, es Evans-Pritchard, quien en *Nuer Religion* (1956) describe el concepto de *kwoth*, y, tal como MacIntyre lo ve, al identificar las reglas que gobiernan su uso en un

contexto social de práctica es capaz de demostrar que cualquier asunción es gobernada por las reglas (1970: 65). Lo planteado por MacIntyre es que si bien esto le permite mostrarnos en qué consiste la idea de Nuer sobre inteligibilidad y por qué Nuer piensa que la religión tiene sentido (...), no está demostrando a su vez que Nuer estuviera en lo cierto (1970: 65).

¿Podríamos acaso juzgar la inteligibilidad, la incoherencia y así sucesivamente independientemente de Nuer o, alternativamente, del creyente cristiano, y llegar a la conclusión de que sus creencias no tienen sentido? ¿O es necesario no haber logrado entenderlas, tal y como supuso Winch? O, incluso, si la idea de una norma general de inteligibilidad es una ficción metafísica, ¿es el relativismo total la única alternativa? Esta idea fue, por supuesto, el punto central de la discusión filosófica en general durante los últimos veinticinco años del siglo XX, por lo que es mucho más sorprendente que en la página que sigue a la elaboración que MacIntyre hace del problema, él recurra a la discusión de Franz Steiner sobre *el tabú*.⁶

El argumento que MacIntyre lanza en contra de Winch en la elaboración del problema es que los criterios tienen una historia, lo que conduce directamente a pensar que la sugerencia de que acordar respeto a una regla es suficiente para que tenga sentido (1970: 68). *Tabú*, según parece, es un concepto que puede proporcionarnos reglas para usarlo, pero no puede, al menos sobre la base del uso que tiene actualmente, ser significativo, inteligible, racional y así sucesivamente (1970: 68). Sobre la base del uso actual solamente, podríamos decir que los tabúes son prohibiciones para las cuales no hay otra razón y, tal y como él mismo bromea, la tentación de decir a los antropólogos que el tabú es una cualidad no racional sería muy fuerte para cualquier polinesio que hubiera leído

⁶ El significado de este texto el cual figura como uno de los principales en *After Virtue*, se trata mucho después, en la entrevista que sostuvo MacIntyre con Borradori, en la que discutía su influencia en el pensamiento de Steiner, antropólogo, y remonta esta influencia, interesantemente, a inicios de los años cincuenta. MacIntyre dice:

(...) me dirigí hacia maneras de entender moralidades que evitaban tanto el reduccionismo de presentar la moralidad como una simple expresión secundaria de algo más, como el abstraccionismo, el cual deriva sus principios de prácticas sensatamente establecidas. Las formas rivales de tales prácticas se encuentran en oposición y tal oposición no es sólo un debate racional entre principios rivales ni una clase de estructuras sociales rivales, sino que ambas son inseparables. (1991:143-4)

a G. E. Moore (1970: 68). La solución de Steiner, tal y como la recrea MacIntyre, es decir que *tabú* sí tenía sentido anteriormente, pero que los usos que han sido compilados por los antropólogos ya no lo tienen. Tal y como lo plantea MacIntyre, Steiner basó sus fundamentos a partir de los usos de *tabú* en un sentido que pudo haber tenido y de la posible historia de cómo este sentido se perdió (1970: 68). Con esta frase, se puede ver el punto central de *A Short History of Ethics* y de *After Virtue*, al igual que el resto de este último proyecto. Pero, ¿dónde quedamos con la religión? Tal y como con la ética, debemos aceptar la realidad de que los problemas con nuestros conceptos en el presente radican en la separación de los mismos de la práctica social asumida y la historia en la cual tuvieron sentido. En el caso de la religión, lleva a pensar en la conclusión totalmente innovadora de MacIntyre de que los cristianos no entienden la religión que profesan. Los teólogos barthianos, G. E. Moore y los pensadores *tabú* son, a fin de cuentas, iguales.

La explicación de Steiner para el *tabú* es aquella en la que algo inteligible, concretamente el sentido del peligro de las cosas y los lugares, se convierte en algo ininteligible, prohibiciones aparentemente inútiles, que solo pueden entenderse al construir sus orígenes históricos en el contexto en el que son inteligibles. El tropo es recurrente en el pensamiento de MacIntyre en muchas formas, particularmente en el problema de la moralidad, en *A Short History of Ethics* (1966a), que da cuenta de la teoría moral como una forma de dar sentido a las nociones morales fundamentales, cuyo contexto moral original en la práctica social ha desaparecido. Por consiguiente, con estoicismo, allí donde las virtudes tenían un sentido particular en el orden social en el que practicar estas virtudes tenía resultados visiblemente buenos, en el mundo público y desordenado del Imperio Romano tenían que practicarse, si es que se practicaban en absoluto, independientemente de las consecuencias, como virtudes privadas únicamente—una noción que habría sido un oxímoron para Aristóteles (1966a: 100-109). Aquí vemos la estrategia básica de Steiner aplicada de forma brillante: para darle sentido a los estoicos: no es suficiente encontrar análogos inteligibles entre sus creencias y las creencias de nuestra cultura que ya son inteligibles para nosotros. En cuanto a la interpretación, esto podría ser suficiente; en cuanto a la historia, no lo es—la historia, en este caso, la historia de las ideas morales y la filosofía moral, se convertiría en un desfile de estrafalarias invenciones. Lo que se necesita

es una reconstrucción racional de lo irracional, que hace las invenciones inteligibles como intentos de soluciones a problemas reales en el nivel de las ideas, problemas como cuál es la base de autoridad de la moral ante la diversidad en la práctica, y problemas existenciales como la forma de usar nuestro poder en una sociedad violenta y desordenada en la que actuar basados en las antiguas ideas de decencia genera derrota y sufrimiento.

Por supuesto que los mismos tipos de argumentos no pueden aplicarse a la ciencia o a cualquier tradición actual de investigación en la que no se haya perdido la coherencia. Sin embargo, las dos anteriores tienen una historia y, en estos casos, un cierto tipo de historia tiene un rol crucial. El argumento en contra de Kuhn, fue utilizado por MacIntyre en *Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science* (1977). El trabajo trata la cuestión de la conmensurabilidad, que fue vital en el impacto filosófico de Kuhn. Paul Feyerabend, en 1962, publicó un extenso trabajo en el *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* III en el que expuso estas cuestiones muy explícitamente: la explicación tradicional del avance teórico implicaba insertar viejas teorías dentro de las nuevas, y esto requería de la permanencia del significado, es decir, que los términos tuvieran el mismo significado en ambas teorías -lo cual Feyerabend señalaba que no ocurría. Sin una explicación lógica de la relación entre las teorías, el análisis lógico del cambio de la teoría estaba destinado al fracaso y muy pronto resuelto. La explicación de las revoluciones presentada por Kuhn implicaba que los paradigmas sucesivos no trataban *stricto sensu* sobre las mismas cosas. Sin embargo, los científicos pensaban que sus teorías lo eran y también que eran avances.

MacIntyre señaló que las explicaciones históricas de los científicos, las narrativas del cambio científico, eran en sí mismas parte de la ciencia propiamente dicha y que el valor de una teoría en ciencia depende de su rol en las narrativas del progreso y se muestra a través de estas.

El criterio para una teoría exitosa es que nos permite entender a las que le preceden en una forma nueva e inteligible. Nos permite, a un mismo tiempo, entender precisamente por qué sus predecesoras tienen que ser rechazadas o modificadas y también por qué, sin y antes de su iluminación, la teoría pasada podría conservar su credibilidad. Introduce nuevos estándares para evaluar el pasado y reestructura la narrativa que constituye la reconstrucción continua de

la tradición científica. (1977: 460)

La tradición

La tradición, reconstruida continuamente por la narrativa, fue la solución de MacIntyre al rompecabezas de la continuidad racional en Kuhn. La interrogante de si solo los estándares —a los cuales cualquiera puede apelar al juzgar qué es bueno y qué no— son los representados en el lenguaje común de cada grupo particular (1992: 18) no fue resuelta. No existe un consenso sobre si MacIntyre las resuelve o las exacerba; Winch cree que no las ha resuelto (1992). Existe, sin embargo, otra interrogante, en los propios términos de MacIntyre, sobre el estatus de esta representación de la tradición en su aspecto de teoría social; esta interrogante puede resultar más provechosa. El concepto de la tradición científica fue asociada con Michael Polanyi y MacIntyre se esforzó en distinguir sus puntos de vista de los de Polanyi. Para MacIntyre, lo que constituye una tradición es un conflicto de interpretaciones de esa tradición, un conflicto que tiene una historia susceptible de interpretaciones que se oponen. Si soy judío, tengo que reconocer que la tradición del judaísmo está en parte constituida por el argumento continuo sobre qué significa ser judío (1977: 460). Ocurre de manera similar con la ciencia. Las tradiciones degeneradas, en cambio, erigen defensas etimológicas que les permite evitar ser cuestionadas por tradiciones que se oponen. El protestantismo liberal, algunas formas de psicoanálisis y la astrología moderna son algunos ejemplos (1977: 461). El psicoanálisis, el marxismo, la astrología, son también ejemplos de Polanyi, como lo es el argumento de que cualquier característica, tradición, teoría, práctica o creencia pueden ser cuestionados bajo ciertas condiciones; la práctica de cuestionar, bien sea dentro de una tradición o entre tradiciones, exige el contexto de una tradición (1977: 461-2; Polanyi 1958: 269-97). Si vamos a aceptar la posición de MacIntyre como la mejor o la única, necesitamos fundamentos para hacerlo— fundamentos que excluyan a los que se oponen o muestren su inferioridad. En el espacio intelectual más pequeño de las teorías de la tradición existen opciones y MacIntyre tiene argumentos en contra de ellas. Para entender el argumento es necesario entender a los que se oponen. Según MacIntyre, Polanyi erró porque

no ve la omnipresencia del conflicto a veces latente dentro de las tradiciones. Es a causa

de esto que cualquiera que tome la visión de Polanyi, va a hallar muy difícil explicar cómo puede hacerse una transición de una tradición a otra o cómo una tradición, que ha caído en el hábito de la incoherencia, podría ser reconstruida. En vista de que la razón opera solo *dentro* de las tradiciones y las comunidades según Polanyi, tal tradición o reconstrucción no podría ser obra de la razón. Tendría que, de alguna manera, dar un salto a lo desconocido. (1977: 465, énfasis en el original).

La ciencia natural puede ser una forma racional de investigación, sí y sólo sí, la escritura de una verdadera narrativa dramática— es decir, de la historia entendida de un modo particular— puede ser una actividad racional. Las razones científicas resultan estar subordinadas a la razón histórica y ser intangibles sólo en términos de la razón histórica. (1977: 464).

El «Rationalism in Politics» de Michael Oakeshott fue publicado en 1948. Es sorprendente cómo Oakeshott analizó el ejemplo de estoicismo, principalmente en los mismos términos y de la misma manera que MacIntyre, a finales de los años 20 (Cowling 1980: 253). Michael Polanyi publicó *Science, Faith and Society* en 1946, *Personal Knowledge* en 1956 y, entre uno y otro, publicó una serie de artículos y comentarios. *Christianity and Culture* de T.S. Eliot (1949) defendió la noción de la tradición europea como esencialmente cristiana. Uno de los temas principales de varios de estos trabajos fue el rescate de la contribución del catolicismo medieval a la formación de esta tradición. Christopher Dawson, editor del *Dublin Review*, escribió *The Making of Christian Europe* (1932) y se involucró estrechamente con la escena londinense. Incluso figuras como Popper se vieron brevemente atrapados en esta corriente. Su ensayo «A rational theory of tradition» fue publicado en 1947.

Los comentarios de MacIntyre sobre esta tradición son poco frecuentes pero interesantes y se concentran a finales de los setenta, aunque el artículo de Popper se mencionó en 1962 (1977: 465-6, 468; 1978c: 26-7). Fue muy caústico acerca de Polanyi, a quien consideraba un burkiano, un término que MacIntyre usaba para designar un tipo de conservadurismo que era el análogo intelectual del estalinismo—un concepto de tradición cerrado y unitario. Uno puede observar que este comentario no viene al caso en cuanto a Polanyi, quien aclaró que el ideal cultural relevante era una vida intelectual altamente diferenciada lograda de forma colectiva (1962: 219), una red continua—de críticos (1962: 217). De forma similar, la tradición de la tradición como un todo: T. S. Eliot sostenía que demasiada unidad no era buena (1949: 131). Oakeshott habría

señalado que la noción de cierre, según se aplica a la tradición, es una capitulación ante la noción de tradición de la Revolución Francesa rechazada por la tradición de la tradición. De hecho, podría incluso darse el caso de que la noción de unidad en esta tradición sea más débil que la de MacIntyre.

Otros han estudiado la cuestión de la similitud entre el concepto de tradición de MacIntyre y el de sus rivales (por ejemplo, John Flett 1999-2000). La cuestión más apremiante es la del método. Dado que existen rivales, al menos uno de estos rivales, de MacIntyre, se presenta no sólo como diferente sino superior, que es ¿cómo vamos a evaluar esta afirmación? Aquí nos encontramos con un pequeño rompecabezas. El mismo MacIntyre emplea una serie de estándares, dependiendo de qué tipo de afirmación se está estudiando, y en sus relativamente raros comentarios sobre los conceptos alternativos de tradición existen dos clases de argumentos. Una, a la que volveré más adelante, es una identificación que excluye las alternativas. La otra es para evaluar la teoría como se evalúa cualquier otra teoría de las ciencias o ciencias sociales, para determinar si da cuenta de forma adecuada de las apariciones para las que se ha diseñado sin añadirle demasiado equipaje pesado.

El concepto de las prácticas es un ejemplo directo de uso teórico: es una entidad teórica postulada para dar cuenta de distintos aspectos de la actividad humana. Se apoya en su consiliencia con otras cosas conocidas acerca de la actividad humana, con lo que se conoce de psicología humana, etc. Podemos hacernos las usuales preguntas acerca de estas entidades teóricas de la forma tradicional. Para MacIntyre estas no son preguntas provenientes del exterior. Sus propios escritos, desde *The Unconscious* hasta sus escritos en ciencias sociales durante los ochenta, ofrecen una base amplia para someterlos a esta prueba. Él señala que no podía saberse *a priori* que el proyecto de Durkheim y de la sociología positivista fracasaría (1986: 92), lo cual significa que cualquier cosa que se haga *a priori* tampoco garantiza la validez de las alternativas. La filosofía no es autónoma en este respecto: la doctrina filosófica solo puede evaluarse en la medida en que contribuye a investigaciones específicas (1986: 87).

Parecería una evasión decir que una evaluación del enfoque de MacIntyre sobre la tradición, o el de cualquiera de sus rivales, en estos términos, no es un asunto sencillo. El problema se complica con alguno de los principales misterios del pensamiento actual, particularmente con el problema de la

normatividad, de si hay algo que explicar y qué podría considerarse como una explicación. El problema del bagaje teórico es principalmente un problema que tiene que ver con esto. Los aspectos de la explicación de MacIntyre, su teleología y su doctrina de bienes internos, compartidas con otras explicaciones de la tradición, que constituyen las piezas más pesadas del equipaje, están allí por su causa. No estoy proponiendo resolverlas aquí, pero voy a observar ese tipo de argumento en MacIntyre, la identificación, que conduce a la exclusión de las alternativas, que podría tomarse como una alternativa, tanto como un enfoque para reivindicar a MacIntyre como para interpretar sus argumentos para este concepto de práctica y tradición. Uno podría cuestionar incluso si esto constituye un tipo de argumento, o al menos un argumento completo: la identificación, podría decirse, no conoce la inocencia teórica. No existen apariciones que podamos identificar de forma simple, no existen interpretaciones prerrogativas que excluyan a las otras. Sin embargo, la forma en que MacIntyre expone sus argumentos, por ejemplo en "The intelligibility of action" (1986b), su discusión más completa sobre las inquietudes tradicionales de la teoría social (que guarda cierta similitud con G. H. Mead y Charles Horton Cooley [cf 1986b: 77]) reposa casi por completo en una identificación del concepto de acción inteligible sobre el que se ha demostrado que requiere prácticas, por lo tanto buenas razones, y por lo tanto el concepto de bien (1986b: 75) y que excluye cosas como acción inteligible por parte de las máquinas, lo que carece de la clase de historia relevante y de la clase de relaciones sociales relevantes (1986b: 79). Él afirma, acertadamente, que ésta no es la demostración de una verdad conceptual a los efectos de que la acción inteligible no puede ser predicada por las máquinas (1986b: 79). Pero parece, y el argumento de la tradición en su totalidad, caer en una serie de argumentos en los que las identificaciones de MacIntyre sobre lo que debe explicarse hacen el trabajo de los rivales excluidos.

Referencias

- Anscombe, G. E. M. [1957] 2000, *Intention* 2nd edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Borradori, Giovanna (ed.) 1994, *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre and Kuhn*, trans. Rosanna Crocitto, Chicago: University of Chicago Press.
- Cowling, Maurice 1980, *Religion and Public Doctrine in Modern England*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, Donald 1974, On the very idea of a conceptual science, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47. Reprinted in Donald Davidson 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, pp. 183-198.
- Dawson, Christopher [1932]1952, *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity*, New York: Sheed & Ward.
- Douglas, Mary 1966, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Praeger.
- Eliot, T. S. 1949, *Christianity and Culture: The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, New York: Harcourt Brace.
- Evans-Pritchard, E. E. 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: The Clarendon Press.
- Feyerabend, Paul 1962, Explanation, reduction, and empiricism, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* III, Herbert Feigl and Grover Maxwell (eds.), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp.28-97.
- Flett, John 1999-2000, Alasdair MacIntyre's tradition-constituted enquiry in Polanyian perspective, *Tradition & Discovery* XXVI, 6-20.
- Fuller, Steve 2000, *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Gaita, Raimond (ed.) 1990, *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, London; New York: Routledge.
- Grene, Marjorie 1978, Response to Alasdair MacIntyre, in H. Tristram Engelhardt, Jr. and Daniel Callahan (eds.), *Morals, Science, and Sociality*, Hastings-on-Hudson, NY: The Hastings Center, pp. 41-47.
- Hacking, Ian 1999, *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hart, H. L. A. and A. M. Honoré. 1959, *Causation in the Law*, Oxford : Clarendon Press.
- Kenny, Anthony 1978, *Free Will and Responsibility*, London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Knight, Kelvin (ed.) 1998, *The MacIntyre Reader*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Kolakowski, Leszek 1995, *God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, Thomas [1962] 1996, *The Structure of Scientific Revolutions* 3rd edition, Chicago: University of Chicago Press.

- Kuhn, Thomas 1959, Measurement in modern physical science, in Harry Woolf (ed.) *Quantification: A History of the Meaning of Measurement in the Natural and Social Sciences*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, pp. 31-63.
- Lukes, Steven 2000, Different cultures, different rationalities? *History of the Human Sciences* 13: 3-18.
- MacIntyre, Alasdair 1998, What can moral philosophers learn from the study of the brain, *Philosophy and Phenomenological Research* 58: 865-9.
- MacIntyre, Alasdair 1995, Review of *Political Psychology* by Jon Elster, *Ethics* (105), pp. 183-5.
- MacIntyre, Alasdair [1993] 1998, *The Theses on Feuerbach: A road not taken*, in Kelvin Knight, *The MacIntyre Reader*, pp. 223-34.
- MacIntyre, Alasdair 1992, Colors, culture, and practices, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* XVII, Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr., and Howard K. Wettstein (eds.), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 1-23.
- MacIntyre, Alasdair 1991, Nietzsche or Aristotle? in Giovanna Borradori (ed.) 1994, *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre and Kuhn*.
- MacIntyre, Alasdair 1986a, Positivism, sociology and practical reason: Notes on Durkheim's *Suicide*, in Anthony N. Perovich, Jr. and Michael V. Wedlin (eds.), *Human nature and Natural Knowledge: Essays Presented to Marjorie Grene on the Occasion of her Seventy-Fifth Birthday*, Dordrecht: Reidel Publishing Co., pp. 87-104.
- MacIntyre, Alasdair 1986b, The intelligibility of action, in M. Kraus, and R. M. Burian (eds.), *Rationality and the Human Sciences*, Joseph Margolis, Dordrecht: Nijhoff, pp. 63-80.
- MacIntyre, Alasdair 1981, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair 1979a, Review of *Rationality and the Social Sciences: Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, S. I. Benn and G. W. Mortimore (eds.), *American Journal of Sociology* 85: 217-19.
- MacIntyre, Alasdair 1979b, Review of *Concepts and Categories: Philosophical Essays* by Isaiah Berlin, *New Republic* June 9: 113-14.
- MacIntyre, Alasdair 1979c, Made in the USA [Review of *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, David Sills (ed.), *New York Review of Books* February 27: 14-16.
- MacIntyre, Alasdair 1978a, Behaviorism: Philosophical analysis, in Warren T. Reich *et al* (eds.), *Encyclopedia of Bioethics*, New York: Macmillan, pp. 110-15.
- MacIntyre, Alasdair 1978b, Review of *The Legitimation of Belief* by Ernest Gellner, *British Journal for the Philosophy of Science* 29: 105-10.
- MacIntyre, Alasdair 1978c, Objectivity in morality and objectivity in science, in H. Tristram Engelhardt, Jr. and Daniel Callahan (eds.), *Morals, Science, and Sociality*, Hastings-on-Hudson, NY: The Hastings Center, pp. 21-39.
- MacIntyre, Alasdair 1977, Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science, *The Monist* 60: 453-72.
- MacIntyre, Alasdair 1974, Durkheim's call to order [Review of *Émile Durkheim: His Life and*

- Work by Steven Lukes], *New York Review of Books* March 7: 25-6.
- MacIntyre, Alasdair [1971] 1978, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press
- MacIntyre, Alasdair [1971] 1978a, Rationality and the explanation of action, in *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, pp. 244-59.
- MacIntyre, Alasdair 1970, Is understanding religion compatible with believing? in Brian R. Wilson (ed.) *Rationality*, pp. 62-77.
- MacIntyre, Alasdair 1969 Review of *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, May Brodbeck (ed.), *British Journal for the Philosophy of Science* 20: 174-5.
- MacIntyre, Alasdair 1968a, *Marxism and Christianity*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair 1968b, Son of ideology [Review of *The Concept of Ideology and Other Essays* by George Lichtheim], *New York Review of Books* May 9: 26-8.
- MacIntyre, Alasdair 1967a, The idea of a social science, *Proceedings of the Aristotelian Society* Supp. XI.I: 95-114. Reprinted in *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* [1971]1978, pp. 211-29.
- MacIntyre, Alasdair 1967b, Review of *Philosophy of Social Science* by Richard Rudner, *British Journal for the Philosophy of Science* 18: 344-5.
- MacIntyre, Alasdair 1967c, Review of *The Savage Mind* by Claude Lévi-Strauss, *Philosophical Quarterly* 17: 559-61.
- MacIntyre, Alasdair 1966a, *A Short History of Ethics*, New York: Macmillan.
- MacIntyre, Alasdair 1966b, The antecedents of action, *British Analytical Philosophy*, Bernard Williams and Alan Montefiore (eds.), London: Routledge and Kegan Paul. Reprinted in reprinted in *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* [1971]1978, pp. 191-210.
- MacIntyre, Alasdair 1965, Weber at his weakest, [Review of *The Sociology of Religion* by Max Weber], *Encounter* 25: 27-37.
- MacIntyre, Alasdair 1962, A mistake about causality in social science, in Peter Laslett and W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 48-70.
- MacIntyre, Alasdair 1960, Purpose and intelligent action, *Proceedings of the Aristotelian Society* Supp. 34: 79-96.
- MacIntyre, Alasdair 1958, *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press.
- MacIntyre, Alasdair 1957, Determinism, *Mind* 66: 28-41.
- Oakeshott, Michael 1948, Rationalism in politics, in *Rationalism in Politics, and Other Essays* 1961, New York: Basic Books Pub. Co., pp. ?
- Otto, Rudolf 1958, *Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, New York: A Galaxy Book.
- Polanyi, Michael 1958, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Polanyi, Michael [1946]1964, *Science, Faith and Society*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Quine, Willard Van Orman 1960, *Word and Object*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Ryle, Gilbert [1949]1993, *Aspects of Mind*, ed. René Meyer, Oxford; Cambridge, MA: Blackwell.
- Steiner, Franz 1999, *Selected Writings* Vol. I-III, Jeremy Adler and Richard Fardon (eds.), New York, Oxford: Berghahn Books.
- Steiner, Franz [1956] 1967, *Taboo*, Baltimore, MD: Penguin Books.
- Taylor, Charles 1964, *The Explanation of Behavior*, New York: Humanities Press.
- Turner, Stephen P. and Regis Factor 1994, *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker*, London and New York: Routledge.
- Weber, Max [1968]1978, *Economy and Society* Vol. I, Gunther Roth and Claus Wittich (eds.), Berkeley: University of California Press.
- Wilson, Brian R. (ed.) 1970, *Rationality*, New York; London: Harper & Row, Publishers.
- Winch, Peter 1992, Review of *Whose Justice? Which Rationality?* by Alasdair MacIntyre, *Philosophical Investigations* 15: 285-90.
- Winch, Peter 1972, *Ethics and Action*; London: Routledge & Kegan Paul.
- Winch, Peter [1964] 1970, Understanding a primitive society, in Brian R. Wilson (ed.) *Rationality*, pp. 78-111.
- Winch, Peter 1958, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul.