

ALASDAIR MACINTYRE: LA HISTORIA DE LAS UNIVERSIDADES Y LA TRADICIÓN CATÓLICA

Rafael Ramis Barceló
Universitat Pompeu Fabra

En el último libro de MacIntyre, titulado *God, Philosophy, Universities*¹, convergen dos líneas de investigación, que el filósofo escocés ha cultivado a lo largo de estos treinta últimos años: por una parte, el concepto de “tradición intelectual” y, por otra, una “filosofía” de la Universidad católica².

La primera de ellas tiene un carácter eminentemente epistemológico, y hace una interesante aportación a la filosofía de la ciencia y a la metodología de las ciencias sociales, adaptando algunas ideas del pensamiento de Kuhn, de Lakatos y de Popper al debate sobre el progreso de las ciencias sociales y, en particular, de la ética.

MacIntyre, en la década de los años setenta, concibió paralelamente un proyecto epistemológico y moral para intentar dar una explicación del pretendido “progreso” en la filosofía moral. Frente a las explicaciones de otros profesores, que siguiendo una perspectiva ilustrada quisieron ver a través de la filosofía una historia de progreso, MacIntyre –en los años setenta– prefirió el enfoque kuhniano, que se oponía directamente al desarrollo lineal del conocimiento científico.

Al replantearse la estructura de las revoluciones científicas como un problema de filosofía de la historia en general, y como una filosofía de la historia de las ideas morales en particular, MacIntyre concluyó que no podía existir

¹ La referencia exacta es: A. MACINTYRE, *God, Philosophy, Universities. A Selective history of Catholic Philosophical Tradition*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2009.

² Véase fundamentalmente: “How Is Intellectual Excellence in Philosophy To Be Understood By a Catholic Philosopher? What Has Philosophy to Contribute to Catholic Intellectual Excellence?”, en *Current Issues in Catholic Higher Education*, 12/1 (Summer 1991) 47-50. “Aquinas’s Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours”, en *Philosophers on Education: Historical Perspectives*, Amélie Oksenberg RORTY (ed.), London and New York, Routledge, 1998, pp. 95-108 y “Catholic Universities: Dangers, Hopes, Choices”, en *Higher Learning and Catholic Traditions*, Robert E. Sullivan, (ed.), Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2001, pp. 1-21.

diálogo entre las diferentes doctrinas filosóficas contemporáneas, puesto que eran inconmensurables, es decir, no podían ser traducidas entre sí. Al no existir un “mínimo común denominador”, todo intento de diálogo estaba abocado al fracaso.

La segunda línea empezó en los años ochenta, como un desarrollo de la primera. Como MacIntyre creía que toda filosofía se incardinaba en una tradición, era necesario cultivar estas tradiciones, examinarlas históricamente y comprender cuáles eran las posibles influencias –aún indirectas, voluntarias o involuntarias– de unas sobre las otras. El filósofo escocés intentó estudiar histórica y sistemáticamente lo que él denominaría la “tradición católica”.

MacIntyre concedió una singular importancia a las Universidades católicas como lugares de formación y preservación de esa “tradición católica”, y como renovadoras o continuadoras de la misma. Desde los años ochenta, el escocés ha intentado estudiar paralelamente la historia de la tradición católica, que él entiende indisociable de la historia de la Universidad (como *universitas* y *ratio studiorum*), en su dimensión institucional y teleológica.

En este escrito, a la luz de estas dos líneas, intentaré comentar los puntos básicos del último libro de MacIntyre, destacando también sus argumentos más conflictivos. Conviene, antes de ello, conocer mejor cuáles son los antecedentes del libro, que presuponen todo su trasfondo filosófico.

EL ESTATUS EPISTEMOLÓGICO DE LA “TRADICIÓN INTELECTUAL”

Para MacIntyre, uno de los mayores problemas de la pérdida de la visión historiográfica de la Filosofía es la descontextualización y la separación arbitraria entre la Filosofía y los demás saberes. Mediante este proceder, se ofrece una imagen distorsionada y falsa de los problemas, pues la filosofía tiene unas bases más complejas de lo que pretende la filosofía analítica que, según MacIntyre, sólo busca en la historiografía filosófica algunos datos anecdóticos y no las verdaderas causas de los problemas. Dicho con otras palabras, la falta de “contexto de descubrimiento” lleva a una visión reduccionista de los saberes, tal y como explicó en su trabajo “Philosophy and its History”³.

El punto de arranque de la filosofía de la historia de MacIntyre fue la constatación de grandes diferencias en las bases filosóficas de dos períodos históricos, expuesta en un artículo titulado “The Relationship of Philosophy to

³ “[...] the loss of an adequate view of the relationship of philosophy to its history, and therefore of the consequences of the separation of philosophy from the other disciplines is bound to produce a false view of how philosophical problems are generated. On this false view it is within philosophy itself and the philosophers that the central problems of philosophy are generated. [...] The questions of epistemology are thus not external philosophical questions only of those working outside the sciences in philosophy; are questions which arise primarily and unavoidably within scientific activity itself”: “Philosophy and its History”, en *Analyse & Kritik* 4 (1982) 102-13, p. 108.

its Past"⁴. La diacronía impedía que el filósofo posterior en el tiempo fuera capaz de comprender a su antecesor. Dicho de otra forma, MacIntyre empezó poniendo límites a la hermenéutica que podía hacer un pensador de otro. Sin embargo, creía que dichos límites podían ser superados si se procedía con mucho cuidado, porque el filósofo podía llegar a ser, a día de hoy y con los métodos histórico-filológicos, bastante consciente de sus propios límites interpretativos.

El mayor problema radicaba en que si el estudioso ponía el máximo cuidado en contextualizar adecuadamente un período o una obra filosófica, no podía existir una "valoración" de los mismos, es decir, si se evitaba al máximo mirar el período o el texto desde la óptica de lectores del siglo XXI, lo interpretado no sería ni "superior" ni "inferior" epistemológicamente a la mentalidad y a los textos del presente. Esta metodología implicaba la inexistencia de un progreso histórico y destacaba que cada texto sólo respondía a las razones de su época, y que no era conmensurable con otro de una época diferente⁵.

MacIntyre, en esta época, estudió una hipotética y –a su entender– inaceptable forma de salir de este problema que, a su vez, creaba otros nuevos. Si se entendía que la rueda del presente era distinta que la rueda del pasado, se podía separar la realidad actual de la realidad histórica. Así pues, sólo se podían emitir juicios de valor y verdad con respecto de la filosofía del presente. De esta forma, se evitaba el problema de la contextualización del diálogo entre épocas. La solución era que sólo podría dialogarse con la época presente algo que, según él, caracterizaba a la filosofía analítica. Ante esto, como recordaba MacIntyre, surgían muchos interrogantes: ¿Dónde se colocaba la frontera de la interpretación? Nuestro mundo intelectual, ¿es el mismo de Popper, de Wittgenstein, de Gadamer, o sólo se puede discutir en términos conmensurables con filósofos vivos a día de hoy? Por otra parte, ¿no se puede pensar que, frente a un determinado problema, Kant, Spinoza o Aristóteles estaban en una situación similar a la nuestra, y que nuestras diferencias pueden llegar a ser superables?, ¿no se puede salvar en ningún caso la distancia temporal que nos separa de ellos?

Este método era, según MacIntyre, bastante inútil, porque todo presente, al poco tiempo, ya era pasado, de forma que el estudio de la Filosofía sólo podría darse entre coetáneos estrictos, y todos los problemas del pasado no podrían comprenderse. A Quine le gustaba dividir a los filósofos entre los "verdaderos filósofos" (que, según él, eran los analíticos), preocupados por los problemas del presente, y los demás, interesados en la "Historia de la Filosofía".

⁴ "The Relationship of Philosophy to its Past", in *Philosophy in History*, Richard RORTY, J. B. SCHNEEWIND and Quentin SKINNER (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 31-48.

⁵ "For this solution carries a clear and, I hope, unacceptable implication. The past will have become the realm only of the *de facto*. The present alone will be the realm of the *de iure*. The study of the past will have been defined so as to exclude any consideration of what they then with their particular concepts of truth, goodness and rationality believed to be so", *Ibid.*, p. 39.

MacIntyre creyó que la división de Quine se volvía contra su creador, porque forzaba a que los problemas que el propio Quine planteó sólo interesasen a los estudiosos de la "Historia de la Filosofía" del lapso en el que vivió el filósofo estadounidense⁶.

MacIntyre, dando un paso más allá, y siguiendo a Kuhn, consideró que todas las teorías filosóficas estaban incardinadas en un paradigma, que era la "tradición". Cada una de las teorías, por tanto, debía responder frente a su tradición (en una suerte de argumentación interna) y frente a las demás tradiciones (en su lucha por explicar el mundo). El mayor problema que se planteaba era la inconmensurabilidad de estas tradiciones. Es decir, podían valorarse en el seno de una misma tradición las diferentes teorías y argumentar racionalmente cuál de ellas se aproximaba más a la verdad; lo que no podía hacerse era argumentar racionalmente cuál de las tradiciones era mejor, porque no podían compararse, es decir, eran inconmensurables⁷.

MacIntyre, sin embargo, no cayó en el relativismo de Kuhn, sino que ofreció un método para poder estudiar la Filosofía de forma histórica, a saber: hay que poder ofrecer un determinado tipo de explicación histórica de la teoría que se juzga epistemológicamente inferior desde el prisma de la que se considera racionalmente superior⁸.

Esto significa, por ejemplo, que si MacIntyre considera superior la Filosofía de Tomás de Aquino es, simplemente, porque puede explicar a Aristóteles desde ella mejor de lo que podría hacerlo sólo desde el texto de Aristóteles. De esta forma, siguiendo el hilo histórico de la tradición aristotélico-tomista (que, como se verá, MacIntyre considera actualmente superior a las demás) entiende que Aristóteles solucionó algunos problemas que Platón no supo resolver, mientras que el Aquinate dio respuesta a algunos de los interrogantes del Estagirita. Hay que recalcar que esta idea de MacIntyre no dice que el filósofo posterior sea un "mejor expositor" del pensamiento del anterior, sino que el posterior en el tiempo tiene la oportunidad de subirse a los hombros de su predecesor y, desde allí, perfeccionar las ideas del anterior. Para MacIntyre resulta claro que Aristóteles mejora a Platón, puesto que integra y explica mejor los problemas que su maestro. Lo mismo piensa de Tomás de Aquino con respecto de Aristóteles⁹.

⁶ Ibid., p. 40.

⁷ Véase R. BERNSTEIN, "Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad", en *Isegoría* 2 (1991) 11-12.

⁸ The application of this test of rational superiority is simplest in those cases where it is possible to supplement it with another test that is not by itself either necessary or sufficient to decide between the claims of two rival incommensurable bodies of theory. "The Relationship of Philosophy to its Past", p. 46.

⁹ Esta opinión, que entiende un progreso epistemológico entre Platón y Aristóteles, y entre Aristóteles y Santo Tomás ha encontrado en los tiempos actuales una firme defensa, en el ámbito de la ética, en la obra de T. IRWIN, *The development of Ethics*, Oxford, OUP, 2007.

Pero, ¿qué sucede, por ejemplo, con autores como Suárez? Los dominicos creyeron, durante la Modernidad, que la obra de Santo Tomás era ya una cúspide perfecta, mientras que los jesuitas, incardinados en la misma tradición aristotélico-tomista, consideraron que Francisco Suárez había mejorado sustancialmente a Santo Tomás. La discusión entre unos y otros se produciría, según MacIntyre, en términos conmensurables: se trataría de dos “teorías” en una misma “tradición”, enfrentadas entre sí para dar la mejor explicación racional.

Expuesto lo anterior, llegamos al último argumento de este artículo de MacIntyre que se ha tomado para conocer mejor su filosofía de la historia: a diferencia de la historiografía de la ciencia, que puede contrastar claramente cuál de las dos teorías es mejor, en el terreno de la Historia de la Filosofía no se produce un avance lineal. En el ejemplo que se ha puesto se ve claramente: unos piensan que es racionalmente mejor Tomás de Aquino, del siglo XIII, y otros creen que lo es Suárez, que vivió tres siglos después. Por la misma razón, a día de hoy existen tantas personas que se alinean como kantianos, cartesianos, platónicos, aristotélicos, nietzscheanos, tomistas, estoicos, epicúreos, marxistas... Esto sucede porque la explicación racional del mundo que da Kant, por ejemplo, no tiene por qué ser mejor que la de Descartes, aunque la historiografía filosófica –como mínimo desde Hegel– la haya presentado así.

Si estudiáramos la historia filosófica como hacía Hegel, la Filosofía que se está haciendo en este momento debería ser necesariamente superior a la que se hacía hace unas décadas, y la actual debería ofrecer una mejor explicación del mundo. Sin embargo, no hay ningún indicio que nos haga sospechar que la Filosofía de hoy ofrezca una mejor comprensión del mundo y mejores soluciones a los problemas que la de ayer. Es más, parece ser que los problemas de ayer vuelven a surgir hoy y, muy probablemente, volverán a aparecer mañana.

Por otra parte, no parece evidente que los filósofos actuales tengan una explicación mejor que la de los anteriores. Por eso, MacIntyre distingue entre el progreso en ciencias naturales y en ciencias sociales¹⁰. En el caso de las ciencias naturales, no duda en decir que la conmensurabilidad entre teorías permite detectar muy rápidamente cuál es la más completa y la que mejor explica los fenómenos. Asimismo, los diversos paradigmas pueden llegar a ser conmensurables, y puede generarse un consenso. Así por ejemplo, los físicos actuales tienen una explicación mejor de los problemas de la disciplina que la que dio Galileo. El caso de las ciencias sociales es muy distinto, y tiene muchos más problemas y matices. Pero el caso de la Filosofía es muy claro: no existe una tradición mejor que la otra.

¹⁰ “The Relationship of Philosophy to its Past”, p. 47.

Si se acepta la argumentación anterior, ¿cómo podía existir una “Historia de la Filosofía”? MacIntyre entendió que dicha “Historia” podía construirse a partir de los encuentros y desencuentros de las diferentes tradiciones. Él creyó que los logros de la Filosofía debían ser examinados siempre desde la “Historia de la Filosofía”, “soberana” sobre las otras ramas de la disciplina, que daba cuenta de este diálogo entre tradiciones inconmensurables que, por su contacto, se veían obligadas a revisar permanentemente sus propios argumentos y a ir mejorando las teorías que explicaban el mundo.

De esta forma, se iba fraguando una “Historia de la Filosofía”, no conducida por la idea de progreso, sino por idea de la interpelación y por el conflicto entre las diferentes tradiciones. Así pues, para conocer la “Historia de la Filosofía” se requería este método argumentativo en el seno de cada tradición y el reconocimiento de que las diferentes tradiciones eran inconmensurables y rivales para ofrecer una *Weltanschauung* del mundo.

La teoría y metodología de la Historia de la Filosofía de MacIntyre de los años setenta desembocó en una conclusión filosófica que ya conocíamos: como no existe una tradición universal que absorba y aglutine las diferencias de cada una de las tradiciones particulares, abogaba por la unión de las personas en el seno de las tradiciones, defendiendo una serie de creencias y de ideales comunes. He aquí la importancia de la comunidad como tronco de tradiciones compartidas, cuyas bases deben ser revisadas a la luz de la razón, tanto por los impulsos de los miembros de la propia comunidad cuanto por las interpelaciones de las demás tradiciones¹¹.

Después de delimitar el concepto de tradición, MacIntyre vinculó la tradición católica con el surgimiento de la Universidad en la Edad Media. A partir de la década de los ochenta hasta la actualidad, el escocés ha pensado el devenir de esta institución.

UNA FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD

La Universidad, desde su creación en la Edad Media, fue un lugar donde se cultivaban las virtudes éticas y, fundamentalmente, las dianoéticas. En esa época, como observa MacIntyre, existía una unidad del saber, que la proporcionaban una filosofía y una teología independientes entre sí, pero unidas en su misión de conocer el mundo creado por el Dios que se revela al hombre¹².

Para MacIntyre, una verdadera “filosofía” de la Universidad consiste responder a la pregunta qué es la Universidad¹³. Y él contesta que, etimológica e históricamente, es la *universitas* de los conocimientos, la unidad que se da

¹¹ F. J. DE LA TORRE DIAZ, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Madrid, Dykinson, 2001, pp. 81 y ss.

¹² *God, Philosophy, Universities*, pp. 16-17.

¹³ Una aproximación a este tema puede verse en C. RUIZ ARRIOLA, *Tradicón, universidad y virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair Macintyre*, Pamplona, Eunsa, 2000.

gracias al común consenso que producen la filosofía como interrogación y la teología como conocimiento de la Revelación¹⁴.

MacIntyre ha ido cambiando su posición desde los años setenta y cree actualmente que es posible un diálogo entre tradiciones: para él, hay algunas que son mejores que las otras, puesto que dan una mejor explicación del mundo que las demás. Una teoría puede ostentar el liderazgo dentro de su propia tradición, y puede llevar al combate ideológico a la teoría hegemónica de la otra tradición. Muy resumidamente, si se tuvieran que poner frente a frente la tradición católica y la tradición de la Modernidad, el combate se daría entre Kant y santo Tomás y el árbitro sería Nietzsche. Como el filósofo de Röcken, según MacIntyre, privilegiaría a Santo Tomás –por ser aristotélico–, la “tradición católica” ganaría el combate a la “tradición moderna”.

Tal simplificación es la razón de fondo de la argumentación de MacIntyre en *After virtue* y en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. A partir de aquí, lo que le interesa al escocés es delimitar cómo y dónde se formó la tradición católica, y de qué forma se ha ido conservando. La contestación a esta difícil pregunta se resuelve, para MacIntyre, en una identificación entre la tradición católica y la tradición universitaria¹⁵. Tal ecuación, no exenta de problemas, se explicaría de la siguiente forma. La Universidad surge para educar en la virtud y para llegar a la excelencia en el conocimiento, dado que Dios ha dado instrumentos suficientes al hombre para que pueda conocer todo aquello que el propio Dios le ha revelado de sí mismo, y todo lo que el ser humano puede conocer a través de la razón. Tal idea resulta una clara cristianización agustiniana de Aristóteles, pensada por Tomás de Aquino, catedrático en París, y máximo exponente de la Universidad medieval.

Así pues, el verdadero sentido de la Universidad lo percibió Santo Tomás, cuando –con su obra– construyó la piedra angular de la “tradición católica”, entendida por MacIntyre como la ecuación: “Aristóteles + San Agustín = Santo Tomás”. Según el escocés, el Aquinate recibió el caudal pagano de Aristóteles y lo armonizó con el neoplatónico de San Agustín, de modo que unía dos filosofías que por separado no podían armonizarse, pero que desde su síntesis ofrecían una explicación del mundo muy superior a la que daban individualmente.

A su vez, Santo Tomás consolidaba las virtudes paganas de Aristóteles y, en particular, el valor de la excelencia en el seno del cristianismo. Éste era un hecho que facultaba al hombre a conocer a Dios hasta los límites que Él mismo imponía al conocimiento humano (a saber, hasta los límites de la Revelación), a la vez que respaldaba el conocimiento humano del mundo en el que habitaba. Tal es, según MacIntyre, la interdependencia entre filosofía y

¹⁴ Véase T.D. D’ANDREA, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, London, Ashgate, 2006, pp. 372-374.

¹⁵ *God, Philosophy, Universities*, pp. 68 y ss.

teología que, con su delimitación recíproca y colaboración mutua, asentaba los límites del saber futuro en el seno de la *Universitas*.

MacIntyre, por tanto, consideraba que en la Edad Media, y con Santo Tomás, se producía el nacimiento de la “tradición católica”. En palabras distintas: la “coincidencia [...] entre el más grande de los filósofos paganos y el más seguro de los teólogos cristianos sería un testimonio bien elocuente de la posibilidad y la verdad de una ‘filosofía perenne’ que, como tal, puede ofrecer ciertas garantías al consumidor”¹⁶.

Dicha tradición unía, si se me permite decirlo así, la radicalidad de la pregunta por el ser (y, por extensión, de los entes) con la seguridad que otorgaba el Ser Supremo para ofrecer algunas respuestas. En todo caso, la obra de Santo Tomás adquiere, para MacIntyre, una verdadera centralidad en la configuración de esta tradición católica. En *God, Philosophy, Universities* se observa cómo la “tradición católica” se fragua y llega a su máximo esplendor en Santo Tomás¹⁷.

De hecho, los primeros capítulos del libro son el punto de arranque y los prolegómenos para llegar a una filosofía católica, que aúne la más alta expresión de la razón y de la fe, en las tradiciones aristotélica y agustiniana, respectivamente. De hecho, el capítulo dedicado a San Agustín, el que explica las tan dispares filosofías de Boecio, el Pseudo-Dionisio, y San Anselmo y el de la filosofía judía e islámica, se reúnen bajo un epígrafe titulado “Prologues of the Catholic philosophical tradition”¹⁸.

La exposición doctrinal que hace MacIntyre de dichos capítulos resulta más atractiva literaria que argumentativamente. Quizás el hecho de buscar esa tradición, establecida desde una óptica estrictamente contemporánea, le invita a abandonar las grietas y desgarros que han aportado los estudios hermenéuticos del siglo XX. Su exposición de San Agustín y de los demás autores cristianos no resulta especialmente novedosa, pero sí clara y concisa. La marginación de otros autores, como por ejemplo Escoto Eriúgena, revela una intención de la que hablaré después.

En cuanto a la filosofía árabe y judía, MacIntyre deja entrever ciertos conocimientos de la actual investigación en estos campos, pero su interpretación tiene (más que) resabios de un Gilson o un Copleston, y del segundo más que del primero. Hay un capítulo dedicado a la filosofía franciscana, que se entiende simplemente como un complemento al tomismo, que tendrá importantes consecuencias históricas en la “devaluación” doctrinal de éste en la Modernidad¹⁹.

¹⁶ F. MARTÍNEZ MARZOA, *Historia de la Filosofía*, I, Madrid, Istmo, 2000, p. 313.

¹⁷ *God, Philosophy, Universities*, pp. 73-95.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 21-69.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 97 y ss.

La tesis de MacIntyre es que la filosofía de la Modernidad fue camino erróneo desde el escolasticismo hasta el escepticismo. El escocés entiende que, cuando Vitoria, Las Casas y Suárez consideraron ciertas tesis voluntaristas, posibilitaron la presencia de una duda acerca del armazón intelectual filosófico-teológico tomista, que posibilitó el “Catholic skepticism”, como aberración intelectual respecto al tomismo y al agustinismo²⁰.

Visto con una perspectiva más amplia, puede decirse que los juristas-teólogos del XVI posibilitaron unas grietas en la escolástica tomista que permitió ese viaje de Montaigne, Sánchez... hacia el escepticismo, cuyos frutos serían, mediadas las generaciones, Descartes, Pascal y Arnauld²¹. Con ellos se entra en una larga y prolongada decadencia de esta tradición filosófica católica, desde 1700 hasta 1850²². Las dos razones que da MacIntyre de forma indirecta son las siguientes: la decadencia de las Universidades católicas como lugar de formación intelectual integral y, en segundo lugar, la falta de una doctrina unificada para dar respuesta a los envites de la Modernidad.

Esta tendencia se subvirtió gracias a la figura del cardenal Newman²³ –un personaje sobredimensionado en el libro– que volvió a apostar por un modelo de Universidad católica, como reacción a la estatalización de las Universidades, y posibilitó un florecimiento del neotomismo. En definitiva, según MacIntyre, la rehabilitación del tomismo a mediados del XIX corrió pareja del impulso de las Universidades católicas (por ejemplo, la de Lovaina).

Cuando los Papas proclamaron de nuevo la importancia del tomismo como doctrina oficial de la Iglesia, se potenciaron Universidades católicas, si bien MacIntyre se muestra crítico actualmente con ellas, pues no han alcanzado aún el ideal que las hizo germinar. En la actualidad las Universidades católicas ofrecen más o menos las mismas titulaciones y están organizadas bajo los mismos parámetros que las Universidades civiles²⁴. La conclusión que quiere extraer MacIntyre es que debería potenciarse la Universidad como *ratio studiorum* siguiendo el modelo tomista, es decir, el de la unidad del conocimiento a partir de la filosofía y de la teología.

PROBLEMAS CONCEPTUALES Y ARGUMENTATIVOS

De todo el discurrir de MacIntyre, me gustaría destacar dos puntos conflictivos. El primero, el problema conceptual de la “tradición católica” y, en segundo lugar, el de las doctrinas que quedan marginadas en el libro.

²⁰ Ibid., pp. 110 y ss.

²¹ Ibid., cap. 14.

²² Ibid., cap. 15.

²³ Ibid., pp. 136-152.

²⁴ Ibid., p. 179.

Hay que notar, de entrada, que MacIntyre ha evolucionado o cambiado de parecer en una cuestión que se ha examinado antes: en los años setenta, según su opinión, las diferentes tradiciones eran inconmensurables entre sí, mientras que las diferentes doctrinas en el seno de una misma tradición eran conmensurables. Este libro muestra, por una parte, cómo “la tradición católica” se impone explicativamente sobre las demás: la tradición islámica, la de la Modernidad...

O sea, que actualmente las tradiciones pueden ser conmensurables, de modo que pueden ser explicadas unas desde las otras. Esto supone un punto de desacuerdo fundamental, más implícito que explícito, respecto del MacIntyre de los años setenta. El escocés ha abandonado el relativismo kuhiano para proclamar que el catolicismo, en tanto que tradición, puede subsumir mejor el legado pagano que otras tradiciones religiosas y seculares, y que el proyecto de la Modernidad también fracasó en su intento de dar su explicación del mundo.

Hay muchos argumentos en contra de tal superioridad del catolicismo, que supone dejar de lado todos los puntos oscuros de la síntesis cristianismo-paganismo, a la vez que el catolicismo tiene también importantes deudas con la Modernidad, cuyos compromisos no ha resuelto aún de forma satisfactoria. Y si MacIntyre, desde *After virtue* ha considerado a Nietzsche como un crítico de la Modernidad, no hay que olvidar que también lo es del cristianismo, por mucho que MacIntyre quiera salvar de la quema a Aristóteles y a Tomás de Aquino.

La –siempre relativa– endeblesz de los argumentos de Nietzsche en contra de Aristóteles es el punto de seguridad que permite a MacIntyre reconstruir una filosofía cristiana aristotélica, basada en Santo Tomás. Desde *After virtue* hasta *Dependent rational animals*, MacIntyre ha estado veinte años para armonizar biológica, física, sociológica, política, moral, epistemológica y metafísicamente a Aristóteles con Santo Tomás²⁵. Es el Estagirita quien queda más o menos indemne de la crítica de Nietzsche, y MacIntyre aprovecha tal situación para proclamar que el legado aristotélico, enriquecido con la filosofía de la Historia, el amor, la escatología etc. de la Patrística, es la síntesis que es capaz de sobreponerse a la crítica de Nietzsche y al nihilismo actual.

Esta idea es la que abre la segunda cuestión. MacIntyre teme tanto al diagnóstico de Nietzsche, que sólo confía en el eje Aristóteles-Santo Tomás. Todas las demás vías epistemológicas del cristianismo quedan soslayadas para subrayar la primacía y la seguridad de esta vía principal, refrendada por la Iglesia desde un tiempo para acá. Esta mentalidad supone una considerable reducción de lo que es “la tradición católica”, que es mucho más que los vaivenes del tomismo, pese a lo que piensen MacIntyre y muchos filósofos católicos.

²⁵ Véase T.D. D’ANDREA, *op. cit.* cap. 5 y 6.

Porque muchos otros piensan que dejar de lado todo el problema de la teología negativa y de su influencia sobre la filosofía (MacIntyre se refiere al Pseudo-Dionisio, pero no a Escoto Eriúgena, al Maestro Eckhart, al Cusano...) es cercenar toda la vía mística que baña la filosofía católica y que la hermana, si quiere reconocerse, con las demás religiones. Este camino llevaría muy lejos, y desde él podría labrarse una profunda crítica a *God, Philosophy, Universities*.

No seguiré por ahí, pues hay otro camino de crítica más evidente: la disparidad de las escuelas filosóficas de la Modernidad en el seno de la Iglesia. La gran mayoría de Universidades, escuelas conventuales etc., formaban a sus religiosos de acuerdo con una opinión: las más importantes eran la tomista (dominicos), escotista (franciscanos) y la suarista (jesuitas)²⁶. Existían también escuelas de las síntesis, por ejemplo, de las obras de San Agustín o de Ramón Llull, creadas por la Autoridad Pontificia.

Frente a la argumentación de MacIntyre pueden esgrimirse varias preguntas: ¿hasta qué punto pueden marginarse estas escuelas respecto del tomismo oficial? ¿Están acaso fuera de la "tradición católica"? ¿Puede el tomismo medirse conmensurablemente con todas ellas? Y finalmente: ¿existen motivos para prescindir de todas estas escuelas para, retrospectivamente, dar una visión compacta de la historia del catolicismo filosófico y de la Universidad católica?

Y es que ni la Orden de Predicadores, que antaño formaba a sus religiosos en el tomismo más estricto, entiende hoy en día que la historia de la tradición católica deba pasar exclusivamente por Santo Tomás. El caso del Maestro Eckhart, que a partir de la obra del Aquinate trazó una vía neoplatónica es elocuente por sí mismo. Que el Aquinate sea condición necesaria para configurar esta tradición, no significa que sea condición (auto)suficiente.

CONCLUSIONES

MacIntyre subtítulo el libro "*a selective History of the Catholic Philosophical tradition*". En este sentido, la obra, reconociendo su sentido selectivo y parcial, no tiene grandes problemas expositivos. Sólo si se pretende contraponer su metodología de la "historia de la filosofía" a la que el propio MacIntyre tenía en los años setenta, empiezan a surgir los problemas.

Quizás, la excesiva dependencia del diagnóstico de Nietzsche, y la importancia neotomista de la verdad –enfaticada en las Encíclicas de los últimos ciento cincuenta años– le obligan a replantear la historia intelectual del catolicismo y, hasta cierto punto, a falsearla. La impresión que puede dar este libro es que se trata de la historia de un anhelo, más que la narración de una

²⁶ Véase L. BROCKLISS, "Curricula", en H. DE RIDDER-SYMOENS (ed.), *History of the University in Europe*, vol. 2, Cambridge, CUP, 2003, pp. 565-619.

realidad, y puede parecer hasta un manual de adoctrinamiento frente al relativismo actual.

En la *Introducción*, MacIntyre explica que el contenido del libro es el resultado de un curso con un el título homónimo que imparte en Notre Dame desde 2004. Como curso de introducción histórica al tomismo tendría más sentido que como historia de la tradición católica. Incluso, el libro adquiere valor como una filosofía de la Universidad católica, es decir, como respuesta a la pregunta qué es una Universidad católica, de acuerdo, eso sí, con los criterios neotomistas de Newman y Mercier en el XIX, y de la *Fides et Ratio* en el siglo XX.

Si para MacIntyre el objetivo hermenéutico de rastrear la “tradición católica”, visto desde el siglo XX, es destacar su carácter monológico, para hacer frente a las mil caras del relativismo, hay que destacar en su contra que el coraje de la pluralidad en el seno del catolicismo ha sido –y mal que bien– sigue siendo un bagaje fundamental para entender el mundo. Resulta una lástima y un empobrecimiento intelectual que la “tradición católica” sea sólo una, y que deba reflatarse ésta tantas veces como intentos hagan sus críticos para hundirla.

A casi nadie se le escapa que la historia de la tradición filosófica católica ha sido mucho más de lo que cuenta el autor en este libro, aunque éste se escude en el carácter sintético de la obra. La actual radicalidad del autor no debe apartar al lector del conocimiento de un pluralismo que ha existido y de una interpenetración de las diferentes corrientes con otros proyectos filosóficos religiosos y seculares.

Gracias al libro de MacIntyre se puede conocer mejor un proyecto selectivo, excluyente y antimoderno de algunos filósofos católicos que quieren forjar su tradición. Gracias al escocés se puede entender con claridad y elegancia expositiva cuál es el ideal de una Universidad católica neotomista. Sin desdeñarse de sus aportaciones a la tradición del Aquinate, MacIntyre podría ahora dedicarse a completar su obra, a estudiar las *opiniones*, las divergencias y las grietas en la filosofía católica. De esta forma se beneficiaría la flexibilidad de su propia filosofía de la Historia y de la Universidad, algo que enriquecería al público lector, que le sigue con atención, respeto y curiosidad.