
Nietzsche o Aristòtil?
Reflexions entorn l'obra After Virtute
d'Alasdair MacIntyre

[IGNASI LLOBERA TRIAS*]

“The virtuous person may be committed to overthrowing rather than sustaining the established forms of social life.”

MACINTYRE, A., 1988, p. 2.

1. La moral en el món contemporani

1.a. Mira al teu voltant

Mira al teu voltant: estàs rodejat d'estrangers¹. Fora de la llar, fora del lloc de treball, fora del barri, estàs rodejat d'estrangers. En alguns casos, fins i tot al barri, a la feina i a casa. Els estrangers són

* *Llicenciat en Filosofia (2008, Premi Extraordinari de Llicenciatura) i Màster en Pensament Contemporani (2009), actualment està fent el Doctorat en Filosofia a la Universitat de Barcelona (FPU: 2009/13) que dedica a la filosofia pràctica aristotèlica en el món contemporani. Ha sigut investigador visitant a la University of St. Andrews (Escòcia, curs 2009/10) i a la University of Notre Dame (EUA, curs 2010/11).*

1. *Per bé el concepte d' 'estranger' ('stranger') en aquest sentit és usat a After Virtue (a mode d'exemple, vid. p. 33-34), el seu desenvolupament s'ha d'anar a buscar*

imprevisibles. Els estrangers són intel·ligibles. Els estrangers desconcerten. Els estrangers generen desconfiança. I nosaltres ja no sabem com comportar-nos amb els estrangers.

Mira al teu voltant: descobriràs una gran diversitat de creences, de pràctiques i de conceptes morals. Pots intentar endevinar la moral de l'estranger; pots intentar entendre la moral de l'estranger –però no te'n sortiràs.

Et trobes envoltat d'estrangers. No els pots comprendre. I ells no et comprenen a tu. T'has tornat un estranger pels qui t'envolten.

Mira al teu voltant: vius en un món d'estrangers; vius en un món moralment intel·ligible; sobrevius enmig de les ruïnes de la moralitat.

I confiem que la filosofia ens pugui donar raó d'aquesta situació. Però la filosofia moral contemporània no és res més que un reflex del món en què vivim; no és res més que un diàleg de sords sense possibilitat d'acords profunds. En el millor dels casos, aquests desacords ens porten a argumentar fins al punt de fer sortir a la llum els nostres punts de partida rivals. Però quan arribem a aquests punts de partida, el diàleg es converteix en la invocació d'una premissa contra una altra sense possibilitat de comparar-les, mesurar-les, avaluar-les i decidir-se per un conjunt de premisses en comptes de per un altre. Cadascú invoca i afirma les seves premisses sense poder fer res més que això: invocar-les i afirmar-les.

als articles precedents i posteriors a aquesta l'obra:

MACINTYRE, A., (1978), "How to Identify Ethical Principles" en *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research I*, Washington, 1978, p. 1-41.

MACINTYRE, A., (1978), "The Right to Die Garrulously" en *MCMULLIN, E., [ed.], Death and Decision, American Association for the Advancement of Science, Selected Symposium 18*, Boulder, Westview Press, 1978, p. 75-84.

MACINTYRE, A., (1980), "How Moral Education Came to Find its Place in the Schools" en *Ethics and Moral Education, Research Triangle Park, N. C., National Humanities Center*, 1980.

MACINTYRE, A., (1980), "Regulation: A Substitute for Morality", *Hastings Center Report*, 10(1980)1, p. 31-33.

MACINTYRE, A., (1983), "Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita, and Stephen R.L. Clark", *Inquiry*, 26(1983), p. 447-66.

El debat contemporani entorn de la guerra justa ens servirà per exemplificar aquesta situació d'incommensurabilitat racional contemporània².

- (1) La guerra justa és aquella guerra en la que els béns aconseguits superen els mals creats. Per tal de fer aquest balanç, és necessari poder distingir entre els combatents i els no-combatents –la vida dels no-combatents no pot ser posada en risc en una guerra justa. Ara bé, amb els mitjans tecnològics de què disposem avui en dia resulta impossible distingir clarament a la pràctica entre combatents i no-combatents. La guerra contemporània sempre posarà en perill la vida dels no-combatents. Per tant, la guerra contemporània no pot ser mai una guerra justa.
- (2) Si vols la pau, prepara't per a la guerra. Només estant disposat a anar a la guerra pots assegurar la pau. Si no estàs disposat a lluitar per la pau i a fer servir tots els mitjans al teu abast per aconseguir-la, no podràs evitar la guerra. I en cas que malauradament algú et declari la guerra, la perdràs. Prepara't per la guerra si estimes la pau.
- (3) La guerra entre poders imperants és sempre destructiva i, per tant, mai pot ser justa i cal evitar-la a tota costa. Ara bé, la guerra que té com a objectiu alliberar grups oprimits, especialment del tercer món, és justa i necessària per fer del nostre món un lloc millor.

Avui dia, tots tres tipus d'arguments són defensats en el debat públic sobre la guerra justa. Tots tres semblen raonables i tenir bona part de veritat. Fixem-nos, però, que tots tres arguments ens condueixen a conclusions pràctiques incompatibles perquè parteixen de premisses també incompatibles. Les premisses són conceptualment incommensurables: no tenim cap manera racional de decidir entre

2. Vid. MACINTYRE, A., (1981), *After Virtue*, United States, University of Notre Dame Press, 20073, p. 6-7. [D'ara endavant, "AV"].

unes i altres. No hi ha bones raons per convèncer algú altre que certes premisses són més racionals que les altres. I això implica que tu tampoc no tens bones raons per abraçar una teoria moral en comptes d'una altra. Per tant, la teva posició moral es redueix, en últim terme, a una decisió arbitrària. Per tant, la teva moral es redueix, en últim terme, a una decisió irracional.

Quan mirem al nostre voltant i quan ens fixem en la filosofia moral contemporània, el que descobrim és essencialment una moral irracional, emotivista. En el millor dels casos ens podem trobar amb un teixit dens i interessant d'argumentació. Però en última instància els punts de partida de cadascú, les seves premisses, són incommensurables: per justificar-los no s'apela a un criteri racional, sinó a un criteri subjectiu, emotiu, irracional.

Mira al teu voltant. Descobriràs una heterogeneïtat radical de creences, de pràctiques i de conceptes morals. Una heterogeneïtat no reconciliable racionalment. Descobriràs que tota moral és essencialment irracional.

1.b. Nietzsche hi va veure clar

Nietzsche hi va veure clar. Nietzsche la va encertar: tota moral és essencialment irracional; tota moral no és res més que una disfressa elegant per a la voluntat de poder; tota apel·lació a la objectivitat moral no és res més que l'expressió refinada de l'ego imperant. Qualsevol tesi –qualsevol– pot ser defensada si s'amagava rere la màscara de la filosofia moral.

L'argument de fons que dona força a la diagnosi de Nietzsche és el següent: tota defensa racional de la moralitat ha fallat manifestament, *per tant* tota creença en els principis de la moralitat ha de ser explicada com un conjunt de racionalitzacions de la voluntat de poder, que és fonamentalment irracional.

Així doncs, l'argument nietzscheà venç per defecte: només pot ser defensat si es mostra que tota defensa racional de la moralitat de fet ha fallat necessàriament. Venç si i només si tots els seus antagonistes estan condemnats a fracassar en el seu projecte de justificar racionalment la seva teoria moral.

Les crítiques que Nietzsche va adreçar tant a la deontologia com a l'utilitarisme són contundents i radicals. És improbable –sembla impossible– que aquestes teories morals superin la seva crítica: les decisions preses en favor del deure, de l'imperatiu categòric, de la utilitat, etc., no poden escapar de la sospita de ser motivades no per la seriositat i bondat de la persona, sinó pel seu egoisme radical i per la seva feblesa moral:

“La *solidez* de tu juicio moral podría ser también una prueba de miseria personal, una prueba de falta de personalidad; tu “fuerza moral” podría deberse a tu obstinación, ¡o en tu incapacidad de concebir nuevos ideales! Y, en suma: si hubieses pensado más sutilmente, observado mejor y aprendido más, ya no denominarías en ningún caso a este tu «deber» y a esa tu «conciencia» deber y conciencia: el conocimiento de *cómo han surgido siempre los juicios morales* te quitaría el gusto por estas palabras altisonantes, igual que ya has perdido el gusto por otras palabras altisonantes, por ejemplo «pecado», «salvación del alma», «redención». ¡Y no me vengas ahora con el imperativo categórico, amigo mío! [...] ¿Admiras el imperativo categórico en ti? ¿Esta «solidez» de tu denominado juicio moral? ¿Esta «incondicionalidad» de la sensación de que «en este punto todos tienen que juzgar igual que yo»? ¡Admira más bien el *egocentrismo* que ahí se encierra! ¡Y la ceguera, la ruindad y la falta de pretensiones de tu egocentrismo! Y es que es egocentrismo sentir el *propio* juicio como ley universal; y además un egocentrismo ciego, ruin y sin pretensiones (...)”³

Nietzsche la va encertar pel que fa a la moral del món modern i, per extensió, pel que fa a la la moral del món contemporani: la

3. NIETZSCHE, F., (1882), La gaya ciencia, Tr. José Mardomingo Sierra, Madrid, Edaf, 2002, § 335, p. 319-21 (*cursiva de l'original*).

moral moderna i contemporània és essencialment irracional i emotivista. Ara bé, ens sorprèn adonar-nos que Nietzsche ha centrat la seva crítica principalment a la moral moderna. Ens preguntem, doncs, si la mateixa crítica s'aplica a tota moral, a tota la història de la filosofia moral. Amb altres paraules: Nietzsche també la va encerrar en generalitzar la irracionalitat de la moral moderna i contemporània tot fent-la essencial a la moralitat mateixa?

2. Tota moral és essencialment irracional. Tota?

Som a l'inici del segle XXI. Mirem al nostre voltant i descobrim que tota moral és essencialment irracional... Tota? No! Una tradició moral ha estat capaç de superar els embats de la història; la tradició moral aristotèlica es perfila capaç de superar la crítica nietzscheana.

2.a. L'error de Nietzsche

Tal i com acabem de veure, segons Alasdair MacIntyre la filosofia moral moderna i contemporània són vulnerables a la crítica radical de Nietzsche. MacIntyre defensa que el projecte de la Il·lustració estava condemnat a fracassar i veu en ell la llavor del desordre moral contemporani. Però abans de concloure que tota moral és essencialment irracional, MacIntyre es pregunta si hi ha alguna moral que sigui capaç de superar la crítica nietzscheana.

MacIntyre centra la seva atenció en la filosofia moral que encara no ha considerat: la pre-moderna. I, d'entre les diverses propostes filosòfiques morals pre-modernes, en destaca la tradició aristotèlica per ser la més potent filosòficament: "If a premodern view of morals and politics is to be vindicated against modernity, it will be in *something like* Aristotelian terms or not at all."⁴

Segons la interpretació que Nietzsche fa de la història de la moral, és clar que la concepció aristotèlica de l'ètica i de la política

4. MACINTYRE, A., AV, p. 118 (*cursiva de l'original*).

es troba en un estat degenerat per la voluntat de poder que segueix el fals gir de Sòcrates, el gran culpable de la decadència moral segons Nietzsche. Ara bé, MacIntyre també ens adverteix que Nietzsche rarament es refereix explícitament a Aristòtil, excepte en qüestions d'estètica⁵.

Com que Nietzsche es considera l'últim dels hereus dels aristòcrates homèrics, MacIntyre li concedeix començar tal història de la moral pel món homèric. Segons MacIntyre, el món heroic es basa en el realisme i la objectivitat (d'acord amb l'epistemologia implícita), punt de partida radicalment diferent al perspectivisme nietzscheà. Després d'una llarga anàlisi, MacIntyre conclou que Nietzsche fa una mala lectura del món heroic perquè hi projecta l'individualisme propi del s. XIX, que ell mateix tant havia criticat:

“Hence when Nietzsche projects back on to the archaic past his own nineteenth century individualism, he reveals that what looked like an historical enquiry was actually an inventive literary construction. Nietzsche replaces the fictions of the Enlightenment individualism, of which he is so contemptuous, with a set of individualist fictions of his own.”⁶

Segons MacIntyre, Nietzsche representa l'últim intent desesperat per part de l'individualisme modern d'evitar les seves pròpies conseqüències: “But it now turns out to be the case that in the end the Nietzschean stance is only one more facet of that very moral culture of which Nietzsche took himself to be an implacable critic.”⁷ Tant és així que l'*übermensch* és el màxim exponent de l'individu modern i contemporani mancat de relacions i d'activitats⁸. Així doncs, MacIntyre redueix la proposta moral de Nietzsche a un solipsisme moral que no pot deixar de ser radicalment modern.

5. *Ibid.*, p. 117.

6. *Ibid.*, p. 129.

7. *Ibid.*, p. 259.

8. NIETZSCHE, F., (1900), La voluntad de poderío, Tr. Anibal Froufe, Madrid, Edaf, 2000, § 962.

MacIntyre no només defensa que la tradició aristotèlica no es veu afectada per la crítica nietzscheana d'irracionalitat, de moment, sinó que afegeix que des de la tradició aristotèlica és com millor es comprenen els errors de Nietzsche. Un exemple clau n'és que la tradició aristotèlica dóna compte de quelcom bàsic que Nietzsche ignora, a saber, que l'educació moral es dóna sempre en el marc d'una comunitat. Si és el cas que la tradició aristotèlica supera la crítica nietzscheana i alhora és capaç d'explicar els errors de Nietzsche, haurem de concloure amb MacIntyre que la tradició aristotèlica és racionalment superior a la filosofia nietzscheana.

2.b. *La proposta de MacIntyre*

¿Com explica MacIntyre, doncs, que la crítica de Nietzsche sigui vàlida per a tota moral moderna i contemporània, mentre que no ho és per a la tradició moral aristotèlica?

Imaginem amb MacIntyre⁹, inspirat per la novel·la *A Canticle for Leibowitz*¹⁰, que les ciències naturals sofreixen els efectes d'una catàstrofe: la gran majoria de laboratoris són incendiats; els llibres i instruments científics són destruïts; el moviment polític Cap-Saber es fa amb el poder: executa tots els científics i aboleix l'ensenyament de la ciència a les escoles i a les universitats.

Passades unes dècades, s'alça un grup d'insurrectes que intenta ressuscitar el saber científic, encara que la ciència en gran mesura ha caigut en l'oblit. Només disposen de fragments inconnexes: parts de teories incomprensibles, instruments estranys que no saben usar, textos científics parcials i indesxifrables. Tots aquests fragments són reincorporats sota els títols renascuts de 'Física', 'Química', 'Biologia', etc. Els nens aprenen de memòria les parts de la taula periòdica que han sobreviscut i reciten alguns teoremes d'Euclides com si fossin salms.

9. MACINTYRE, A., AV, p. 1-2.

10. MILLER, W. M. Jr., (1960), *A Canticle for Leibowitz*, New York [...], Bantam Books, 2007.

Quasi ningú comprèn que allò que estan fent no és ciència natural en cap sentit. Els contextos que donaven sentit a aquestes activitats s'han perdut –potser per sempre. El llenguatge de les ciències naturals es continua usant, però en un estat greu de desordre. Són abundants les premisses aparentment contradictòries i excloents entre sí, no sostingudes per cap argument. Apareixen teories subjectivistes de la ciència, que són criticades per aquells que sostenen certa noció de veritat.

Havent descrit aquest món en el qual les ciències naturals han sofert una catàstrofe profunda de la qual semblen no poder sortir-se'n, MacIntyre anuncia la seva hipòtesi de treball: “[...] in the actual world which we inhabit the language of morality is in the same state of grave disorder as the language of natural science in the imaginary world which I described.”¹¹

Continua dient que si la seva anàlisi és correcta, la moral (tant a nivell teòric com pràctic) gaudí d'una època d'esplendor, seguida d'una catàstrofe i d'una restauració desordenada. Si és així, actualment només disposem de fragments d'un esquema conceptual moral, de parts que han perdut el context del qual derivava el seu significat. Només disposem d'un simulacre de moralitat, encara que continuem usant moltes de les expressions clau. Hem perdut en bona part la nostra comprensió tant teòrica com pràctica de la moralitat.

2.c. Defensa de la tradició moral aristotèlica

“And thus the key question does indeed become: can Aristotle's ethics, or something very like it, after all be vindicated?”¹²

Seguint l'argumentació de MacIntyre, si la resposta és que la tradició moral aristotèlica pot ser defensada racionalment, la proposta nietzscheana no serà convincent. Si, per contra, la resposta a tal pregunta és que la tradició aristotèlica no pot ser defensada racionalment, llavors la proposta nietzscheana cobrarà una plausibilitat terrible¹³.

11. MACINTYRE, A., AV, p. 2.

12. *Ibid.*, p. 118.

13. *Vid. ibid.*, p. 256.

Havent arribat a tals conclusions, a *After Virtue* MacIntyre inaugura i posa les bases del seu projecte filosòfic de recuperació i defensa contemporània de la tradició aristotèlica. A partir del capítol catorzè, inicia la reelaboració contemporània de la tradició moral aristotèlica actualitzada d'acord amb les característiques del món contemporani. El pal de paller d'aquesta reelaboració és el concepte de 'virtut', que és definit de forma provisional:

*“A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods.”*¹⁴

MacIntyre reconeix que el concepte de virtut és alhora el concepte central de la tradició moral aristotèlica i sempre un concepte secundari, és a dir, que s'ha de donar comptes del concepte de virtut amb l'ajuda de conceptes més elementals. MacIntyre localitza tres estadis històrico-conceptuals de l'origen i la defensa del concepte de virtut. Els conceptes que fan de pal de paller de cada estadi són¹⁵: (1) 'pràctica', amb models d'excel·lència, béns externs i interns, i que sempre té lloc en una comunitat moral; (2) 'comprensió narrativa', ja que la identitat dels éssers humans és sempre narrativa i, per tant, pública, amb cert *télos* i amb cert sentit; i (3) 'tradició', composta per certs acords fonamentals, textos canònics, la necessitat de donar resposta a cada situació històrica present i el diàleg mantingut en el temps.

Després d'aquesta exposició, MacIntyre concreta el seu concepte de virtut donant-ne una definició més comprensiva:

“The virtues find their point and purpose not only in sustaining those relationships necessary if the variety of goods

14. *Ibid.*, p. 191 (cursiva de l'original).

15. *Vid. ibid.* capítols 14 i 15. *En fa una síntesi al Postscript a la segona edició de l'obra*, p. 273.

internal to practices are to be achieved and not only in sustaining the form of an individual life in which that individual may seek out his or her good as the good of his or her whole life, but also in sustaining those traditions which provide both practices and individual lives with their necessary historical context.”¹⁶

Del recorregut d’*After Virtue*, MacIntyre en treu dues conclusions importants. Primer, que encara falta una teoria moral coherent i racionalment defensable de la concepció moral basada en l’individualisme liberal –si és que és possible, com alguns defensen tot i l’escepticisme nietzscheà de MacIntyre. Segon, que la tradició aristotèlica pot ser reformulada de tal manera que es restauri la intel·ligibilitat i la racionalitat de les nostres actituds i compromisos socials i morals fent front així a la crítica nietzscheana a tota moralitat.

3. Consideracions a la proposta filosòfica de MacIntyre

Arribats a aquest punt, cal fer tres consideracions a la proposta filosòfica de MacIntyre.

Per una banda, MacIntyre afirma que el projecte il·lustrat està condemnat a fracassar¹⁷. En altres passatges, però, rebaixa la crítica tot dient que a hores d’ara, després de més de tres segles de grans esforços, encara manca una teoria moral coherent i racionalment defensable de la concepció moral basada en l’individualisme liberal¹⁸. Les implicacions d’ambdues afirmacions són diferents: podem confiar que podrem desenvolupar una explicació teòrica coherent i racionalment defensable de la moral moderna i contemporània? És a dir: el fracàs de fonamentació racional de l’individualisme modern i contemporani és quelcom contingent o necessari? D’això

16. *Ibid.*, p. 223.

17. *Vid. ibid.*, p. 117-118.

18. *Vid. ibid.*, p. 259.

en depèn, per exemple, que o bé la tradició moral aristotèlica és l'única proposta moral racionalment defensable, o bé és una de les propostes morals racionalment defensables juntament amb alguna versió de filosofia moral moderna, diferència molt rellevant per l'argument d'*After Virtue*. Malauradament, MacIntyre no deixa aquest assumpte resolt. I les seves crítiques a la filosofia moral moderna, a voltes quasi caricaturesques¹⁹, han estat abastament discutides, no sempre amb un final feliç per les tesis de MacIntyre. Un corollari d'aquesta observació és qüestionar que la moral del món contemporani sigui irracional. MacIntyre ens ha intentat persuadir que ho és amb la seva narració de la catàstrofe moral, però no ens ha donat arguments definitius per convèncer-nos racionalment²⁰; ha assenyalat alguns temes sobre els quals no hi ha un acord general (l'exemple donat: la guerra justa), però d'això no se segueix que tota moral contemporània sigui irracional. Per contra, sembla que es podria defensar que existeix un acord racional general moral sobre una gran majoria de temes públics. Un exemple en podria ser la corrupció política: tots encertem a condemnar-la i és l'única valoració racional que se'n pot fer. Per reformular la idea amb la retòrica de MacIntyre: segur que Nietzsche té raó quan critica la moral moderna? Segur que MacIntyre ha fet una bona lectura de Nietzsche? Val la pena posar-ho en qüestió.

Per altra banda, MacIntyre no explica un dels elements claus de la seva proposta filosòfica: la catàstrofe de la seva narració imaginària; la fallida històrica de la tradició moral aristotèlica, que va donar lloc a la Il·lustració. Sens dubte MacIntyre ha de defensar que aquesta fallida no va ser necessària, sinó contingent; que allò que la va fer fallar no era quelcom essencial d'aquesta tradició, sinó

19. Vid. *ibid.*, capítol 5.

20. L'apartat 1.a. de l'article pretén emular l'estratègia que segueix MacIntyre a *After Virtue*: persuadir el lector que la moral en el món contemporani es troba en un estat desordenat i d'irracionalitat. MacIntyre no dona suficients raons per convèncer el lector d'aquest fet. Per tant, el lector crític ha de desconfiar-ne tant com ha de desconfiar de l'apartat 1.a. del present article.

quelcom accidental. Si no fos així, no tindria cap sentit intentar revifar la tradició moral aristotèlica en el món contemporani. Tot i que la seva fallida sigui circumstancial, és d'importància capital treballar-la per tal de saber què va fer-la fallar i, així, poder reconstruir-la sense el perill de caure en els mateixos errors que la facin tornar a desaparèixer. No ens dóna indicis de quina catàstrofe històrica es tracta ni de les seves causes. Sense una explicació detallada ni convincent d'aquesta catàstrofe, la seva proposta filosòfica no pot deixar de ser una hipòtesi que depèn d'un condicional per demostrar. Quan va succeir tal catàstrofe? I si la tradició aristotèlica havia de fer fallida necessàriament? En quina mesura es pot revifar la tradició aristotèlica? Quins canvis fonamentals cal fer-hi? Després d'aquests canvis, serà radicalment incompatible amb la Il·lustració?

Finalment cal afegir que MacIntyre afirma que la tradició aristotèlica pot ser reformulada de tal manera que es restauri la intel·ligibilitat i la racionalitat de les nostres actituds i compromisos socials i morals²¹. MacIntyre reconeix que hi ha certs implícits filosòfics que caldrà tractar de forma sistemàtica en posteriors obres com ara la seva concepció de racionalitat. Si bé a *After Virtue* es posen els fonaments conceptuals per a tal defensa contemporània de la tradició moral aristotèlica, fixant els conceptes clau –virtut, pràctica, comunitat moral, comprensió narrativa, tradició–, el desenvolupament detallat d'aquest projecte filosòfic l'haurem d'anar a trobar a les seves obres posteriors: *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) i *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (1999), a més de a nombrosos articles i conferències. Sens dubte, serà d'interès perseguir i analitzar aquesta reformulació de la tradició aristotèlica d'acord amb el món contemporani en les seves obres posteriors. Això ens conduirà a fer-nos preguntes delicades com ara quina relació existeix entre la concepció de racionalitat pràctica defensada a *Whose Justice? Which Rationality?* amb la que apa-

21. Vid. MACINTYRE, A., AV, p. 259.

reix a *Dependent Rational Animals*: són concepcions compatibles? O bé la segona esmena la primera? Quines conseqüències ètiques se segueixen de cada concepció de racionalitat pràctica? No podem abordar aquestes preguntes i moltes d'altres que sorgirien de l'estudi detallat de l'obra de MacIntyre, el present assaig no pot valorar si l'autor aconsegueix dur a terme el projecte amb èxit. Sense la consecució exitosa del projecte, *After Virtue* no és res més que una hipòtesi suggerent digna de ser considerada en el marc de la filosofia moral contemporània. Amb aquest supòsit, analitzem la pàgina més controvertida de l'obra: l'última.

4. A qui esperem, doncs?

L'últim paràgraf d'*After Virtue* és obscur i enigmàtic. Per aquest motiu ha provocat riuades de tinta. En aquest paràgraf MacIntyre condensa la seva diagnosi del món contemporani i la seva proposta ètico-política. Sembla clar que aquest paràgraf presenta certa fugida endavant respecte la resta de l'obra: idees noves se'ns presenten encriptades. Què hi podem trobar en aquest paràgraf? Bàsicament tres idees.

- (1) Existeixen certs paral·lels entre l'Europa i Nord Amèrica contemporànies i la decadència de l'Imperi Romà en l'Edat Obscura (es fa explícit que sempre és perillós fer paral·lelismes històrics massa precisos). En ambdós casos, segons MacIntyre, la gent de bona voluntat ha parat d'identificar la continuació de la civilitat i de la vida moral amb l'ordre polític establert.
- (2) Segons MacIntyre, en el món contemporani, com en la caiguda de l'Imperi Romà, hem de témer els bàrbars. Ara, però, els bàrbars no són aquells que estan més enllà de les nostres fronteres, amatents, sinó que porten governant-nos des de fa temps.
Però aquesta no és necessàriament una valoració negativa dels nostres governants. És, simplement, una constatació:

per a nosaltres són estrangers. I nosaltres som estrangers respecte l'ordre social i l'ordre polític establert. Però continuem necessitant aquest ordre social i polític; continuem necessitant que algú se'n faci càrrec. Ho necessitem tant com l'Imperi Romà en el moment de la seva decadència necessitava els bàrbars per combatre'ls²².

- (3) Prenent per exemple el que va succeir a la caiguda de l'Imperi Romà, cal que construïm comunitats locals en les que la civilitat, la vida moral i la vida intel·lectual puguin sobreviure la nova Edat Obscura que cau sobre nosaltres. MacIntyre reconeix que si la seva hipòtesi és vertadera, llavors ens trobem en un estat tan desastrós pel que fa a la comprensió teòrica i pràctica de la moral que no podem confiar en trobar un remei que sigui aplicable a nivell global. Tant la vida moral com també la civilitat i la vida intel·lectual han deixat d'estar assegurades en una societat d'estrangers governada per bàrbars. L'única solució que ens queda és la creació de comunitats locals on la civilitat, la vida moral i la vida intel·lectual sobrevisquin la nova Edat Obscura que cau sobre nosaltres. Com ho hem de fer?

Si l'últim paràgraf d'*After Virtue* resulta enigmàtic, obscur i polèmic, molt més ho és l'última sentència: “We are waiting not for a Godot, but for another –doubtless very different– St. Benedict.”²³

Segons MacIntyre, no estem esperant un Godot, fent clara referència a l'obra teatral de Samuel Beckett *Tot esperant Godot*. Aquesta obra la protagonitzen dos vagabunds que esperen Godot, l'única salvació possible, que no arriba. Així, Beckett transmet la inutilitat de les coses i la desesperació. Aquesta obra intencionalment no conté cap fet rellevant, i és altament repetitiva. Simbolitza el tedi i la carència de significat de la vida humana –temes molt recurrents i propis de l'existen-

22. KAVAFIS, K., (1904), “*Esperant els bàrbars*” en KAVAFIS, K., *Poemes de Kavafis*, Tr. Carles Riba, Barcelona, Teide, 1962.

cialisme. Tal i com observa molt encertadament Vivian Mercier, en aquesta obra ‘no hi passa res, dues vegades’.

En comptes d’esperar un Godot completament desconegut i misteriós, en comptes de viure en el tedi, en la desesperació i en el sense-sentit, MacIntyre ens proposa esperar un nou Sant Benet; esperar un Sant Benet molt diferent del Sant Benet històric. Sant Benet (480dC – 547 dC) marxà de la ciutat decebut pel desordre moral imperant. Passà uns anys essent ermità i, posteriorment, va ordenar-se abat. Se’l coneix per la important reforma monàstica que va liderar, tot proposant la regla dels monestirs, un model de vida col·lectiva. Així, els monestirs (juntament amb les viles que s’aplegaven al seu voltant) van esdevenir comunitats autàrquiques en les que es va preservar la civilitat, la vida moral, la vida intel·lectual i la vida religiosa, resistint així l’Edat Obscura i els bàrbars.

Alguns han volgut defensar una interpretació religiosa d’aquest últim paràgraf d’*After Virtue*²⁴, segons la qual MacIntyre optaria per la vida comunal religiosa. Ara bé, aquesta interpretació presenta problemes textuais importants. L’únic punt de suport clar d’aquesta lectura n’és l’apel·lació a Sant Benet. Sens dubte, Sant Benet fou un reformador de la vida comunal religiosa. Però MacIntyre, que al llarg d’*After Virtue* no ha fet cap referència a la vida religiosa, i qui ens ha previngut del perill de fer paral·lelismes històrics massa precisos, pot haver triat Sant Benet per altres motius que no siguin els religiosos, a saber: haver estat reformador de la vida comunal en el temps de la decadència de l’Imperi Romà; que la vida comunal que va proposar va triomfar enfront dels bàrbars de l’època i va aconseguir mantenir la vida cívica, moral i intel·lectual. De fet, MacIntyre

23. MACINTYRE, A., AV, p. 263.

24. *Entre d’altres*, vid. MEILAENDER, G. C., (1984), “Thinking about Virtue” en MEILAENDER, G. C., *The Theory and Practice of Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984, p. 1-17, concretament p. 2: “What is interesting and striking about MacIntyre’s analysis, however, is that there is in it little hint that the new communities and new forms of the moral life which they sustain will be rooted in or nourished by the religious life – the reference to St. Benedict notwithstanding.”

mateix és qui diu que “[w]hat matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us.”²⁵ Notem que en dir què és allò important en l’estat actual de les coses, no fa cap referència ni a la vida religiosa ni a les comunitats religioses.

Refusant la interpretació religiosa d’aquest fragment, cal reconèixer que en obres posteriors MacIntyre farà un gir cap a la filosofia de Tomàs d’Aquino, definint-se ell mateix com a filòsof aristotèlic-tomista. A més, aquest gir filosòfic coincideix amb l’episodi purament biogràfic de la seva conversió al catolicisme. Segurament per això es tendeix a fer una lectura religiosa del final d’*After Virtue*, tot i que el mateix text no es deixa interpretar d’aquesta manera. A més, cal tenir en compte que MacIntyre diu d’ell mateix i de la seva filosofia quelcom que hauria de ser tingut en compte a l’hora de fer-ne una lectura religiosa: “My philosophy, like that of many other Aristotelians, is theistic; but it is as secular in its content as any other.”²⁶

A qui esperem, doncs? Esperem un nou Sant Benet ben diferent del Sant Benet històric. Esperem un reformador de comunitats locals en les quals la civilitat, la vida moral i la vida intel·lectual puguin sobreviure en l’Edat Obscura que cau sobre nostre, que puguin sobreviure la societat d’estrangers governada per bàrbars en la que ens trobem immersos.

És clar que aquesta espera no ha de ser passiva, reactiva i sense sentit com la de Gigí i Gogó a *Tot esperant Godot*. L’espera ha de ser activa i l’objectiu és clar: hem de preservar tant com ens sigui possible la civilitat, la vida moral i la vida intel·lectual. Només així donarem sentit a la nostra tasca.

25. MACINTYRE, A., AV, p. 263.

26. MACINTYRE, A., (1994), “Nietzsche or Aristotle?” en *The American Philosopher: Conversations With Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn* by Giovanna Borradori, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 137-152, concretament p. 152.

“Laughing together at the same jokes, sharing the same griefs and regrets, caring for other and being recipients of their gratitude, being cared for by others, engagement in common tasks where all achieve or none do: all these are solvent of prejudice and the conditions of life which put those solvents to work are not too hard to supply, given the necessary resources.”²⁷

“Bad citizenship, which ruined the Roman Empire, is creeping in among us to-day.

The future of our Empire will much depend on the character of the rising generation. For this too little is at present being done in the way of development.

Peace Scouting is suggested as an attractive means towards developing character and good citizenship.

Can be carried out by young men of all kinds without expense, each training a few boys.

*Experiment has already been successful.”*²⁸

Bibliografia

Fonts

MACINTYRE, A., (1981), *After Virtue*, United States, University of Notre Dame Press, 2007³.

MACINTYRE, A., (1978), “How to Identify Ethical Principles” en *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research I*, Washington, 1978, p. 1-41.

MACINTYRE, A., (1978), “The Right to Die Garrulously” en MC-MULLIN, E., [ed.], *Death and Decision*, American Association

27. MACINTYRE, A., “Alasdair MacIntyre on Education: In Dialogue with Joseph Dunne” en DUNNE, J., & HOGAN, P., [eds.], *Education and Practice: Upholding the Integrity of Teaching and Learning*, Blackwell Publishing Ltd., 2004, p. 17.

28. BADEN POWELL, R., (1908), *Scouting for Boys*, New York [...], Oxford Univeristy Press, 2005, p. 295 (cursiva de l'original).

- for the Advancement of Science, Selected Symposium 18, Boulder, Westview Press, 1978, p. 75-84.
- MACINTYRE, A., (1980), "How Moral Education Came to Find its Place in the Schools" en *Ethics and Moral Education*, Research Triangle Park, N. C., National Humanities Center, 1980.
- MACINTYRE, A., (1980), "Regulation: A Substitute for Morality", *Hastings Center Report*, 10(1980)1, p. 31-33.
- MACINTYRE, A., (1981), "The Nature of the Virtues: From Homer to Benjamin Franklin", *Hastings Center Report*, 11(1981)2, p. 27-34.
- MACINTYRE, A., (1982), "Intelligibility, Goods, and Rules", *The Journal of Philosophy*, 79(1982)11, p. 663-65.
- MACINTYRE, A., (1983), "Moral Philosophy: What Next?" en HAUERWAS, S. & MACINTYRE, A. [eds.], *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame & London, 1983, p. 1-15.
- MACINTYRE, A., (1983), "Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita, and Stephen R.L. Clark", *Inquiry*, 26(1983), p. 447-66.
- MACINTYRE, A., (1984), "Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder", *Soundings*, 67(1984), p. 30-41.
- MACINTYRE, A., (1984), "After Virtue and Marxism: A Response to Wartofsky", *Inquiry*, 27(1984), p. 251-54.
- MACINTYRE, A., (1984), "The Claims of After Virtue", *Analyse und Kritik: Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, 6(1984)1, p. 3-7.
- MACINTYRE, A., (1985), "Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics", *Analyse und Kritik: Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, 7(1985), p. 234-48.
- MACINTYRE, A., (1988) "Sôphrosunç: How a Virtue Can Become Socially Disruptive", *Midwest Studies in Philosophy*, 13(1988), p. 1-11.
- MACINTYRE, A., (1994), "Nietzsche or Aristotle?" en *The American Philosopher: Conversations With Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn by Giovanna Borradori*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 137-152.

- MACINTYRE, A., (1999), *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court / Duckworth, 1999, 166 p.
- MACINTYRE, A., (2002) “Alasdair MacIntyre on Education: In Dialogue with Joseph Dunne” en DUNNE, J., & HOGAN, P., [eds.], *Education and Practice: Upholding the Integrity of Teaching and Learning*, Blackwell Publishing Ltd., 2004, p. 1-17. Originalment publicat a: *Journal of Philosophy of Education* 36(2002)1, p.1-19.
- NIETZSCHE, F., (1900), *La voluntad de poderío*, Tr. Aníbal Froufe, Madrid, Edaf, 2000.
- NIETZSCHE, F., (1882), *La gaya ciencia*, Tr. José Mardomingo Sierra, Madrid, Edaf, 2002.

Bibliografia secundària

- HAUERWAS, A., (2007), “The Virtues of Alasdair MacIntyre”, *First Things*, 176 (2007) Octubre, p. 35-36.
- LORENZO IZQUIERDO, D., (2007), *Comunitarismo contra Individualismo. Una revisión de los valores de occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*, Navarra, The Global Law Collection, 2007.
- MEILAENDER, G. C., (1984), “Thinking about Virtue” en MEILAENDER, G. C., *The Theory and Practice of Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984, p. 1-17.
- MURPHY, M.C. [ed.], (2003), *Alasdair MacIntyre*, USA, Cambridge University Press, 2003, p. 176-200.

Altres obres consultades

- BADEN POWELL, R., (1908), *Scouting for Boys*, New York [...], Oxford Univeristy Press, 2005.
- BECKETT, S., (1952), *Tot esperant Godot*, Tr. Joan Oliver, Barcelona, Edicions Proa, Ossa Major, 1999.
- KAVAFIS, K., (1904), “Esperant els bàrbars” en KAVAFIS, K., *Poemes de Kavafis*, Tr. Carles Riba, Barcelona, Teide, 1962.
- MILLER, W. M. Jr., (1960), *A Canticle for Leibowitz*, New York [...], Bantam Books, 2007.