

Asignatura: Historia de la Filosofía Política. Curso: 2007-2008.

Alumno: Jesús María Morote Mendoza

COMENTARIO A *TRAS LA VIRTUD*, DE ALASDAIR MACINTYRE¹

El proyecto que emprende MacIntyre con esta obra es, ciertamente, ambicioso. Tras diagnosticar la incapacidad de la filosofía moderna para dar respuestas consistentes y fundamentadas a los problemas éticos o, aun más grave, una vez constatado el desorden moral de las sociedades contemporáneas, se trataría de, nada menos, dar un giro radical al enfoque de la filosofía moral para reencontrar los fundamentos éticos perdidos a lo largo de la evolución histórica de Occidente: un retorno a la tradición clásica de una ética de la virtud, cuyo paradigma sería la ética aristotélica, frente a la actual deriva hacia una ética de normas. Cualquiera que se haya ocupado en reflexionar mínimamente sobre la ética en nuestros días tiene que percibir la debilidad de las fundamentaciones disponibles hoy para la moral; pero, a la vez, no deja de ser acuciante, hoy como siempre, el sentimiento de necesidad de un código moral para hacer posible la vida en sociedad, no sólo para que sirva de guía de elección de las acciones humanas, sino también como referente para el marco normativo jurídico-positivo.

La exposición de MacIntyre se desarrolla en las siguientes etapas: tras un primer capítulo introduciendo el problema mediante una descripción de ese desorden moral contemporáneo, se aborda, en los capítulos 2 a 8, el estudio de las causas de tal estado, retrocediendo desde el emotivismo (como teoría ética en que MacIntyre centraliza su diagnóstico acerca de la enfermedad moral actual) hasta sus orígenes en la Ilustración,

¹ Edición utilizada: MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004.

época en la cual, según nuestro autor, se empieza a producir el cisma entre significantes y significados morales, que acaba por vaciar de contenido la terminología moral, lo que produce el consiguiente desorden en la moralidad. El capítulo 9 sirve de bisagra, al contraponer al nihilismo moral, en que acaba desembocando el emotivismo si se atreve uno a extraer de él sus últimas consecuencias, una visión más sólida y contrastada por la tradición preilustrada: el aristotelismo y su concepción del hombre virtuoso, excelente, como eje sobre el que construir una ética de consenso. Posteriormente, desarrollando tal idea, MacIntyre va perfilando el concepto de virtud, su elaboración por la tradición filosófica occidental y su aplicación a la situación de las sociedades contemporáneas (capítulos 10 a 17). Finaliza el libro con el anuncio de posteriores desarrollos del esbozo que se presenta en esta primera obra.

Es difícil no estar de acuerdo con MacIntyre cuando describe un panorama actual en el que los términos utilizados en el discurso ético carecen de un significado definido y concreto. Y no menos habrá acuerdo en que eso hace interminable cualquier discusión sobre propuestas *de lege ferenda* para regular nuestra vida en sociedad, que se acaba solventando más por el dominio numérico de la mayoría que por el peso de las mejores razones aducidas en un debate entre personas con idearios opuestos. Porque si no somos capaces de ponernos de acuerdo sobre el significado de “bueno” y “malo”, es imposible alcanzar un acuerdo sobre qué actos humanos hay que prohibir, cuáles ordenar o cuáles es conveniente incentivar. Y, así, el discurso ético que debería estar en la cima, como principio regulador, de la actividad política legislativa, se vuelve ininteligible y la vida social se ve sujeta a reglas erráticas y carentes de otra perspectiva que no sean los fines electoralistas del gestor político.

Y tampoco ofrece muchas dudas que el origen histórico de esta situación hay que buscarlo en la expulsión del mundo de la filosofía moral de la fundamentación

teológico-metafísica, y su sustitución por el principio racional o iusnaturalista, antropológico, que acaba eclosionando en la Ilustración y manifestándose institucionalmente en los regímenes políticos que sucedieron a las monarquías absolutas del *Ancien Régime* tras las correspondientes revoluciones.

MacIntyre utiliza con profusión la palabra “desorden” para referirse a la situación que describe. Es una pieza clave en su planteamiento la posibilidad de la uniformidad moral, para hacer plausible su pretensión de un orden moral posible que contraponer al desorden existente. Y para ello debe postular la posibilidad de alcanzar unos contenidos éticos uniformes. Por eso es blanco preferente de sus ataques la teoría de la “falacia naturalista”, que, al postular la separación radical entre el mundo del ser y el del deber ser, hace impracticable la discusión ética sobre la base de lo fáctico, y desemboca en el emotivismo², que expulsa a los juicios morales del ámbito de las proposiciones con sentido y, en contundente afirmación de Carnap, las reduce a “actitudes emotivas ante la vida”³, inidóneas para la discusión lógica y racional que sólo puede versar sobre hechos.

MacIntyre se extiende en su crítica al emotivismo, pero se trata de un asunto sin excesivo interés, en mi opinión, y lo mismo cabe decir de su repaso a la evolución filosófica que desembocó en aquél (Diderot, Hume, Adam Smith, Kant, Kierkegaard), tras los caminos penosos y llenos de dificultades que llevan desde la ingenua confianza de la fe religiosa hasta la “muerte de Dios” y el desamparo psicológico del ser humano al reconocer este hecho. Porque los filósofos del emotivismo no pretenden haber

² MacIntyre utiliza el término "emotivismo" en un sentido bastante amplio, e incluye en él no sólo a los emotivistas en sentido estricto sino, también, a los filósofos analíticos, a Max Weber, al existencialismo y, en general, a cualquier corriente filosófica que sustente la imposibilidad de un discurso racional sobre principios o valores morales, lo que hace imposible una auténtica justificación de la ética y, por tanto, convierte a ésta en pura emoción irracional, o a-racional., si se prefiere. No hay nada que objetar a MacIntyre en ello, puesto que esta simplificación terminológica clarifica el debate y no traiciona de forma importante el fondo de las doctrinas filosóficas aludidas con la etiqueta de "emotivismo".

³ Carnap, Rudolf, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, 1931.

encontrado la panacea moral; antes al contrario, sus conclusiones, ciertamente más dolorosas que gozosas, sólo representan un *second best* que se postula ante la imposibilidad de hallar el óptimo absoluto constituido por unos principios morales rotundos e indiscutibles, imposibles de rechazar. Por tanto el emotivismo no puede ser rebatido sin presentar una alternativa moral plausible y más convincente, capaz de imponerse a un ser racional por su misma evidencia. Y, en ese empeño, que si consiguiera verse coronado con el éxito pasaría con letras de oro a la Historia de la Filosofía, MacIntyre fracasa, como era de esperar e iremos viendo a continuación.

MacIntyre cree poder superar el escollo de la “falacia naturalista”, que impediría extraer del ser conclusiones acerca de lo que debería ser, mediante la teleología, puesto que, si definimos lo bueno y lo malo con miras a la finalidad, sí sería posible obtener un concepto fáctico de lo bueno, definido como lo eficaz para cumplir el fin propio de la cosa cuya bondad se analiza⁴. Pero es evidente que MacIntyre no está solucionando el problema, sino cambiando el ámbito en que se plantea éste, pues aunque podamos coincidir en que tal o cual cosa es funcionalmente adecuada (“buena”) para tal o cual fin, eso no garantiza acuerdo alguno sobre lo bueno o malo del fin al que la cosa se dirige. Pues una embarcación puede ser muy adecuada (buena) para vencer en una regata pero muy impropia (mala) para pescar calamares. No hemos avanzado mucho, por tanto, respecto del emotivismo, ni respecto de la historia de la filosofía en general, pues el debate filosófico siempre ha sido sobre fines y no sobre medios, siendo éstos más bien objeto de las ciencias instrumentales. Ese enfoque de MacIntyre condiciona radicalmente todo su planteamiento, y le hace meter en el mismo saco a Aristóteles y al aristotelismo medieval sencillamente por su metodología común teleológica (según MacIntyre el esquema de Aristóteles no fue “alterado esencialmente” por “los cristianos

⁴ MacIntyre, pág. 82.

como Aquino, los judíos como Maimónides o los musulmanes como Averroes”) ⁵, cuando, ciertamente, los fines asignados al hombre por estos últimos difícilmente pueden considerarse los mismos que tenía en mente el estagirita. No se entiende cómo éticas teleológicas pueden ser consideradas similares, si el fin asignado al hombre en cada una de ellas es radicalmente opuesto. Y el ciudadano político de Aristóteles, cuyo fin es alcanzar en acto la ουσία del hombre, cuyo rasgo definitorio y específicamente esencial es la presencia de λόγος⁶, poco se parece al hombre cristiano (o judío o musulmán) cuyo fin es la salvación mediante el cumplimiento de los preceptos de la ley divina revelada, aunque tales preceptos se alejen de la razón. Porque el estado de la ética contemporánea no deriva de discrepancia respecto de los medios para alcanzar fines concretos (el ámbito del científico weberiano), sino de discrepancia respecto de los fines.

Por tanto, si MacIntyre quiere llevar a buen puerto su empresa antiemotivista debe rehuir el debate racional sobre fines materiales y sobre los medios para alcanzarlos y llevar la discusión al terreno formal de las fuentes de la moralidad. Se sustituye la pregunta «¿qué debemos hacer?» por la de «¿quién dice lo que hay que hacer?», y si la respuesta de la filosofía racionalista occidental es: «el debate racional», MacIntyre pretende postular otra fuente alternativa: «la tradición». El empeño, ciertamente, es arduo, porque la tradición de las sociedades contemporáneas en los últimos siglos es, precisamente, la de sacralización de la razón como última fuente del derecho y de la moralidad, por lo que la empresa sólo puede abordarse por vía negativa, es decir, demoliendo la construcción iusnaturalista. El ataque de MacIntyre tiene dos frentes: primero, la impugnación del concepto de individuo racional y su pretensión de autonomía; segundo, la impugnación de la mera posibilidad de ciencia racional sobre

⁵ MacIntyre, pág. 76.

⁶ Aristóteles, *Política*, 1253 a.

asuntos sociales.

Se aborda la primera cuestión presentando al yo racional, como un yo que se sitúa por encima de su contenido social, como “capaz de salirse de todas las situaciones en que el yo esté comprometido”⁷ y, en consecuencia, como “un clavo del que cuelgan los vestidos del papel (Goffman)”⁸ o un yo que se identifica sólo con sus papeles, sin sustento o clavo alguno donde colgarlos (Sartre)⁹. Ambos extremos desposeen al yo de cualquier identidad sustancial apreciable y, por tanto, de referentes morales propios, por lo que “los conflictos íntimos son para él, *au fond*, la confrontación de una arbitrariedad contingente con otra”¹⁰, es decir, que, en vez de racionalizar, el yo emotivista se movería en la pura arbitrariedad moral.

Tras la impugnación del propio sujeto moral racional, MacIntyre pasa a su segundo asalto: aunque el yo no fuera, por su propia configuración, incapaz de moral racional, lo sería por su método cognitivo propio, la ciencia social. A ello dedica el capítulo 8. Ciertamente, el análisis y discusión de la crítica de MacIntyre a las ciencias sociales excedería con mucho los límites de este trabajo. Y tampoco reviste excesivo interés para nuestro objetivo, puesto que si, efectivamente, fuera como dice MacIntyre y las ciencias sociales consistieran en mero fraude y superchería montada por el burócrata para mantener su posición social privilegiada, ello sólo afectaría a la capacidad humana para arbitrar los medios pertinentes para conseguir sus fines, pero en ningún caso ello incidiría de forma importante en la discusión sobre los fines del hombre, que es el núcleo de la moralidad, y un *a priori* de la discusión sobre medios.

Una vez derruido el edificio moral ilustrado, MacIntyre cree estar en condiciones de plantearnos la siguiente alternativa: o el nihilismo (Nietzsche) o volver

⁷ MacIntyre, pág. 50.

⁸ MacIntyre, pág. 51.

⁹ MacIntyre, pág. 51.

¹⁰ MacIntyre, pág. 52.

al punto donde la Ilustración puso sus falsos cimientos, para retomar la vía moral abandonada entonces (Aristóteles).

Llama la atención el recorrido por la historia de la filosofía moral que nos propone MacIntyre: parte del emotivismo para retroceder a la Ilustración (como hemos visto); a partir del capítulo 10, repentinamente da un salto para tratar de la época heroica homérica y pasar a Aristóteles; de ahí, directamente, a las sagas nórdicas altomedievales, para finalizar su recorrido histórico en el aristotelismo tomista, no sin hacer un pequeño paseo por el estoicismo. Un recorrido ciertamente extraño y, precisamente por ello, necesitado de una justificación que, sin embargo, MacIntyre elude. Porque si de lo que se trata es de proponer un retorno a sistemas éticos hoy abandonados, no parece cuestión sin importancia un cierto análisis, por somero que sea, de las causas por las cuales tales sistemas fueron desechados en su día. Todo el tratamiento del aristotelismo ético adolece de una notoria falta de “finura”. MacIntyre no adopta, es verdad, el papel de historiador de la filosofía, pero eso no le autoriza para manipular el material filosófico histórico de forma parcial e interesada para dotar de un barniz de venerabilidad a sus polémicas tesis. Porque, empezando por Aristóteles, en absoluto su ética puede ser interpretada de forma tan simple y unilateral como lo hace MacIntyre; y, siguiendo por el cristianismo, tampoco resulta obvio que se trate de una ética de la virtud y no de una ética de reglas (los mandamientos forman parte esencial de la moralidad cristiana) y la Historia de la Filosofía enseña que en absoluto la moral cristiana procede del aristotelismo (más bien del estoicismo y del neoplatonismo) y que Aristóteles fue objeto de reintroducción en la Filosofía occidental ya en el siglo XIII, dando lugar al intento sincrético de conciliarlo con el pensamiento cristiano, empeño en el que destacó Santo Tomás pero no sin grandes dificultades y en una síntesis inestable, como muestran tanto los iniciales problemas que ello le planteó con la ortodoxia oficial

como las corrientes discrepantes de un aristotelismo más purista (desde el averroísmo latino a Pietro Pomponazzi).

Sería prolijo, y excedería en mucho de las pretensiones de este trabajo, repasar exhaustivamente los errores o puntos discutibles en la exposición histórica de MacIntyre. Baste como muestra el siguiente texto: “La premisa que los tres (Tomás de Aquino, Aristóteles y Platón) comparten es que existe un orden cósmico que dicta el lugar de cada virtud en un esquema total y armonioso de la vida humana. La verdad en la esfera moral consiste en la conformidad del juicio moral con el orden de este esquema. Vemos en ello un agudo contraste con la tradición moderna, que mantiene que la multiplicidad y heterogeneidad de los bienes humanos es tal que su búsqueda no puede reconciliarse en ningún orden moral único”¹¹. Pero basta con acudir a un especialista como Aubenque para ver hasta qué punto lo que afirma MacIntyre no responde al auténtico pensamiento del estagirita: “la prudencia se mueve en el terreno de lo contingente, es decir, de lo que puede ser de otra forma distinta a como es”¹²; “en realidad, lo que opone Aristóteles a los socráticos... es un divorcio radical en la visión del mundo. La intuición fundamental de Aristóteles es la de la separación, de la distancia inconmensurable entre el hombre y Dios”¹³; “Dios quiere lo mejor, pero hace lo que puede, y no puede hacer todo lo que quiere (Aubenque cita a este respecto la Política I.6 de Aristóteles, 1255b2-3). La dualidad de Dios y de un mundo que él no ha creado implica que, actuando al nivel del mundo, esté sujeto a las condiciones de éste, que quizá no está dispuesto a recibir su ley. El Dios estoico tampoco creará el mundo; pero él será el mundo, y es por eso que el problema de la limitación de la Providencia no se les planteará a los estoicos de la época clásica, ya que la identidad de Dios y del

¹¹ MacIntyre, pág. 181.

¹² Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*. París. P.U.F., 2004. Pág. 65 (la traducción es mía).

¹³ Aubenque, op. cit., pág. 81.

mundo garantiza la perfecta racionalidad de éste”¹⁴. Este planteamiento aristotélico es lo contrario de postular la existencia de un “orden cósmico” provisto de un “esquema total y armonioso”, mundo donde no cabría la prudencia, virtud la más necesaria para Aristóteles porque el hombre tiene que moverse en un mundo de azar e incertidumbre. El relativismo moral contemporáneo está mucho más cerca del Aristóteles de Aubenque que el uniformismo moral de MacIntyre.

Si tomamos el ejemplo que presenta MacIntyre de la clase de alternativas que se plantean al ciudadano contemporáneo¹⁵, podemos ver que el núcleo esencial de la tesis de MacIntyre, en resumidas cuentas, no consiste en una propuesta material de valores, sino en una propuesta formal de fuente del derecho: la sustitución de una ética de normas por una llamada ética de la virtud no sería otra cosa que cambiar el método de decisión, sin prejuzgar el contenido de la norma; porque si el sistema legislativo democrático no resuelve el conflicto entre las dos posturas que nos muestra su ejemplo (A, menos impuestos-menos solidaridad vs. B, más impuestos-más solidaridad), no se alcanza a ver cómo la propuesta basada en la virtud iba a conciliar ambas posturas discrepantes y hacerlas coincidir. Pero esa contraposición normas-virtud es, también, un tanto artificiosa, porque la ética de la virtud de MacIntyre no prescinde de las normas (“tampoco el distanciamiento necesario del yo moral moderno respecto del gobierno de los modernos estados debe confundirse con una crítica anarquista del Estado... la norma de la ley debe ser vindicada hasta donde sea posible en el Estado moderno”¹⁶). Lo que diferenciaría, entonces, la propuesta de MacIntyre de la actual cultura ético-política individualista no sería ni el contenido ético material ni la existencia en ésta de leyes, sino la fuente legítima de éstas. Y dicho de forma sencilla: o las fija un Parlamento elegido por los ciudadanos (por la regla de las mayorías parlamentarias) o las fija una

¹⁴ Aubenque, op. cit., pág. 85.

¹⁵ MacIntyre, pág. 301.

¹⁶ MacIntyre, págs. 312-313.

difusa tradición. No es difícil ver las dificultades de la propuesta de MacIntyre para su aplicación en las sociedades modernas, complejas y compuestas por ciudadanos de tradiciones plurales. Por eso finaliza su libro con una extravagancia: si nuestra propuesta no es aplicable a las sociedades contemporáneas tal como son, cambiemos las sociedades contemporáneas para que se ajusten a nuestra propuesta (“si mi visión del estado actual de la moral es correcta, debemos concluir también que hemos alcanzado ese punto crítico. Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros”¹⁷). ¿Va en serio que el remedio a la enfermedad moral del mundo contemporáneo consiste en la vuelta a los cenobios benedictinos?

Como reflexión final me gustaría señalar la aporía en que se mueve MacIntyre. Pues si es verdad que la discusión racional no conduce a acuerdo alguno en ética, sino a discusiones interminables e insolubles, una solución de signo opuesto no podría proponerse en términos discursivos racionales. Si pretendo sustituir la discusión *racional* parlamentaria (por inútil) por la tradición, no puedo fundar *racionalmente* mi opción: sólo puedo afirmar «que viva la tradición» y punto; en resumidas cuentas, sólo puedo afirmar mi actitud emotiva ante la vida frente a las actitudes rivales de los demás. Eso no se puede argumentar, así que, en realidad, todo el libro de MacIntyre, intentando convencernos de sus tesis, sería superfluo; o, peor aún, sería el más rotundo homenaje que se puede hacer al emotivismo, precisamente la ideología que se quiere combatir.

Mahón, 19 de agosto de 2008.

¹⁷ MacIntyre, pág. 322.