

CRISI DE VALORS: MODERNITAT I TRADICIÓ

(Una reflexió ètica sobre la societat contemporània)¹

¹ La realització d'aquest treball hauria estat impossible sense l'ajut rebut de la *Fundació Jaume Bofill*, a la que expressem el nostre agraïment.

INTRODUCCIÓ

El recull d'articles que oferim ha estat el fruit del treball d'un seminari, constituït pels seus cinc autors, que ha estudiat l'obra d'Alasdair MacIntyre durant quatre anys. L'espina que encetà el nostre interès per aquest autor fou la mateixa que despertà una gran polèmica en el món de la filosofia pràctica l'any 1981: la publicació de l'obra més coneguda de MacIntyre, **After Virtue** (la seva gestació requestà nou anys). El ressó de les seves idees en l'àmbit indicat no té comparança en les darreres dècades; el seu diagnòstic crític de la situació moral, política i social es complementa amb uns arguments extensament treballats en favor de l'únic que pot revifar l'esmortiment occidental galopant: la recuperació d'un conjunt de valors dissolts en el passat.

Malgrat el que hom pogués sospitar envers l'èxit d'una proposta tradicionalista en la postmodernitat actual, que alguns gaudeixen i altres pateixen (el llibre present és una bona mostra de la divergència d'opinions provocada per l'obra de MacIntyre), és ben cert que l'enginy i l'estil directe, acurat i erudit de l'obra del 1981 ha encisat molts lectors. Els membres del seminari vàrem proposar-nos el seguiment de les obres posteriors a **After Virtue**, i hem treballat amb especial dedicació **Whose Justice?, Which Rationality?** (1988) i **Three Rival Versions of Moral Enquiry** (1990).

Després de treballar com a **fellow** en el **University College** d'Oxford, Alasdair MacIntyre (Glasgow, 1929) ha estat **W. Alton Jones Distinguished Professor** a la **Vanderbilt University** de Tennessee durant els anys 1982-1988. Actualment és **MacMahon-Hank Professor of Philosophy** a la Universitat de Notre Dame, a Indiana, i és membre del **American Academy of Arts and Sciences**. Tot i que les seves obres són molt nombroses, no han rebut totes elles la mateixa atenció; ha estat **After Virtue**, i tot el que aporta aquest escrit, el que ha provocat un allau d'estudiosos de les seves tesis. Tanmateix, la bibliografia oferida en la part final d'aquesta introducció pretén ésser el més completa possible (també incloem un apartat bibliogràfic sobre l'obra de MacIntyre). Ara bé, si **After Virtue** representa el punt d'inflexió en la producció del nostre autor, també hem de destacar especialment l'abandonament del marxisme absolut des de l'any 1948 i la conversió al catolicisme a partir de l'endinsament en el pensament d'Aristòtil i Sant Tomàs. Aquesta transformació, però, no ha afectat tot el cos del seu pensament, atès que allò que ha romàs sempre en el seu rerafons ha estat la crítica al liberalisme, la qual s'ha perpetuat amb major èxit segons el seu autor, amb la presa de les noves posicions filosòfiques.

Els articulistes hem menat les nostres investigacions ara vers l'exposició completa i clara de certs continguts de la reflexió de MacIntyre, suara vers la defensa, complementació o discussió de les seves tesis. Nogensmenys, tots partim del reconeixement i respecte per una obra tant suggerent i rica.

El primer article, **Tradició i Autoritat** de Margarita Mauri, es desenvolupa a partir del fet que MacIntyre parla de "tradició" en nombrosos passatges de la seva obra abordant el tema des de la perspectiva que en cada cas més li interessa, d'acord amb la finalitat i la qüestió que està abordant. Ha estat la intenció de la seva autora la d'esporgar del concepte de "tradició" tots aquells altres que sovint s'hi troben referits i vinculats a fi i efecte de presentar de la forma més despullada possible la noció de "tradició" i la relació que manté amb la persona que l'habita. En el decurs de l'exposició han sortit al pas el "paper" del mestre, introductor de l'aprenent en la investigació racional d'una tradició, i l'actitud del deixeble, que ha de deixar-se portar cap el sentit de la tradició. "Tradició", "autoritat" i "aprenentatge" són tres conceptes que MacIntyre vincula al progrés dels acords fonamentals que harmonitzen una societat.

Joan Carles Elvira estudia, a **Pràctica de la Virtut i Ideal il·lustrat**, la proposta ètica d'A. MacIntyre des de la perspectiva de l'educació moral. La reflexió es desenvolupa en dues parts. La primera analitza aquells elements que defineixen un model d'educació moral inspirat en la recuperació de les virtuts com a instruments primordials de formació moral. MacIntyre, des d'una determinada interpretació de la tradició aristotèlica, procura definir aquell context necessari que dóna contingut a la seva proposta sobre les virtuts. Fonamentalment es tracta de la reivindicació de la comunitat com a espai on aprendre la pràctica de la virtut i de la necessitat de ser iniciat en una determinada

tradició d'investigació moral. A la segona part d'aquest estudi s'analitza la repercusió d'aquest plantejament en l'àmbit de l'educació moral que deriva dels ideals il·lustrats. Es reconeix, amb MacIntyre, la pèrdua de substància moral que segueix a l'adopció del punt de vista formal-racional propi de la moral il·lustrada, però es valora com a irreversible la necessitat de fonamentar un "mínim de justícia" sobre el dret a la coexistència pacífica entre diverses propostes de "vida bona". Aquest "mínim de justícia" té un sentit postconvencional i ha estat tematitzat com a principi ètic per l'ideal il·lustrat. Segons Elvira, una proposta d'educació moral apropiada per a la nostra situació de pluralisme cultural hauria de compaginar tant els elements substancials que ens presenta l'obra de MacIntyre com la pràctica de la virtut de la justícia en el sentit postconvencional il·lustrat.

Segons l'exposició de la Begonya Roman, **La proposta comunitarista de A. MacIntyre: anàlisi i crítica**, per MacIntyre la comunitat és el context inel·ludible en el que pot ser superat el caos emotivista que vivim actualment; per això es pretén explicitar en aquest article la proposta comunitarista d'aquest autor. En la primera part del treball s'assenyalen els trets característics de la comunitat i de la jerarquia que, englobades en la comunitat caracteritzada per la tradició (macrocomunitat), formen les diverses comunitats definides per pràctiques. Entre les subcomunitats dins la comunitat major té una rellevància especial, per la seva funció en el manteniment i cohesió entre les diferents comunitats d'una mateixa tradició, la comunitat

il·lustrada. La proposta comunitarista de MacIntyre es contraposa a la comunitat que es fonamenta en els pressupòsits moderns i il·lustrats; amb aquesta contraposició acaba la presentació del pensament de l'escocès. La segona part de l'article aspira a demostrar que precisament les incoherències i insuficiències del plantejament macIntyreà tenen el seu origen en el rebuig d'allò que la Il·lustració considera que són les característiques essencials de tota comunitat.

A Crítica a MacIntyre, una lectura kantiana, Antoni Bielsa defensa que el diagnòstic de rehabilitació social i moral mantinguts per MacIntyre graviten envers una visió de la Història de la Filosofia en la que certs períodes i pensadors són responsables de l'oblit, i de la consegüent necessitat de recuperació, de la tradició aristotèlico-tomista. Aquest article qüestiona la solidesa de la interpretació històrico-filosòfica de MacIntyre del més important d'aquells pensadors, Kant, al mateix temps que repasa, també críticament, els aspectes cabdals de la metodologia amb la qual es presenta el resultat de la investigació de l'autor de **After Virtue**.

L'intent d'**Acció, Identitat i Narrativitat** de Carmen Corral és el de mostrar de quina manera la categoria de "narració" esdevé central en el plantejament moral de MacIntyre, car des d'ella se'ns remet a l'acció, a la identitat i a la tradició, categories centrals de tota la seva obra. La narració es vista com el mode segons el qual un agent pot donar explicació de les seves accions, al mateix temps que insereix aquestes en el

context en el que es donen, context en el qual l'agent es troba amb les històries d'altres agents. La proposta de MacIntyre fa que aquesta identitat moral s'analitzi des de la seva concepció com a "unitat d'una vida", la qual cosa el porta a afirmar que el que és bo per a un individu és allò que el permet viure millor la seva unitat des de la seva caracterització del "personatge" que cada individu és. Per últim en el text s'apunta la darrera remissió que duu a terme la instància narrativa: la tradició que inclou aquests contextos als quals es feia referència. Per MacIntyre és necessari posseir alguna concepció de la vida bona per a l'home de tal forma que la narració estigui dotada de sentit, i tal concepció remet a una determinada tradició, ja que és des d'ella des d'on pot parlar-se de "vida bona".

El lector té a les seves mans el primer llibre publicat a Espanya dedicat íntegrament a MacIntyre. Els seus autors tenim l'esperança de contribuir no només a l'estudi i difusió de l'obra de MacIntyre, sinó també -tal i com ho fa suposar el títol de l'obra- col·laborar, en la mesura de les nostres possibilitats, a la reflexió sobre la complexitat de la crisi de valors que afecta el món social dibuixat en aquest final de segle.

ABREVIACIONS

Els cinc autors hem emprat majoritàriament i abundant les tres obres més importants de MacIntyre: **After Virtue, Whose Justice?, Which Rationality?, i Three Rival Versions of Moral**

Enquiry. Per aquest motiu, en tots els treballs es fa referència a aquests escrits amb les següents abreviacions:

- After Virtue..... AV**
- Whose Justice?, Which Rationality?..... WJ**
- Three Rival Versions of Moral Enquiry..... TRV**

En citar MacIntyre mitjançant aquestes abreviacions, en el cas d'**AV** i de **TRV** s'afegirà, entre parèntesi, la pàgina de les edicions castellanes corresponents.

AUTORITAT I TRADICIÓ

Margarita Mauri Álvarez

1. El concepte de 'tradició' (*tradition*)

En la definició que tot seguit transcribim, s'hi troben els elements fonamentals que són necessaris per entendre què és una tradició:

"Una tradició és una discussió perllongada a través del temps en què certs acords fonamentals són definits i redefinits en termes de dues classes de conflictes: aquells que es tenen amb els crítics i enemics externs a la tradició que ho refusen tot o al menys parts clau d'aquells acords fonamentals, i els interns, debats d'interpretació a través dels quals s'expressen el significat i fonament dels acords fonamentals i el progrés dels quals va constituint la tradició"¹.

Per poder parlar de "tradició" cal, en primer lloc, que existeixin uns *acords fonamentals* defensats pels membres d'una comunitat, acords que, necessàriament a través del temps, s'aniran *definint i redefinint* en funció dels *conflictes* que van sorgint, conflictes causats per les *discrepàncies internes* -que

¹ WJ, p. 12.

La cita és prou explícita com perquè quedi en entre dit la crítica de J. Annas (MacIntyre on Traditions; *Philosophy and Public Affairs* , 18 (1989), p. 388-404) segons la qual MacIntyre no diu mai què és una tradició, ho deixa emergir a partir dels exemples. Segons l'autora, d'això en resulta una concepció de "tradició" que és poc unitària. p. 389.

donen lloc a *debats d'interpretació* sobre els "acords fonamentals"- i els *enemics externs* que, en refusar tota la tradició o algunes parts clau, obliguen la tradició a defensar-se per la via de donar resposta als problemes plantejats per les tradicions rivals.

1.1 Els acords fonamentals (*fundamental agreements*)

Tota tradició ve conformada per un conjunt de persones unides entre si per la creença i defensa de la veritat del que MacIntyre anomena *fundamental agreements* sobre allò que constiueix el bé de la vida humana. D'aquesta forma, la comunitat que MacIntyre presenta unida per una mateixa tradició comparteix uns acords fonamentals que no exclouen una necessària diversitat de criteris sobre qüestions que no són considerades fonamentals per la comunitat. Els acords generals són principis d'apel.lació i de referència col.lectiva perquè són les línies de definició de la tradició. La pertinença a una determinada tradició es fa per l'assumpció dels acords fonamentals que la defineixen i sense els quals no podria parlar-se de la unitat que identifica a tota tradició.

"Una tradició viva és una discussió històricament desenvolupada, socialment encarnada, una discussió que tracta, en part, sobre els béns que constitueixen aquesta tradició"².

2 AV, p.222 (274).

La consciència de pertànyer a una tradició es fa per la via d'assumir aquests punts d'identificació comuna. Els acords fonamentals són la identitat de la comunitat i de l'individu, en són la seva essència, sense que això exclouï diferències que no poden ser més que de caràcter accidental. Si aquestes diferències "atempten" contra els acords fonamentals, l'escisió de la comunitat o l'exclusió de l'individu esdevé inevitable i necessària si es vol defensar la unitat de la comunitat.

Els dos elements que caracteritzen l'operativitat d'una tradició són la investigació -element teòric- mitjançant la qual s'intenta de superar els conflictes interns i donar resposta als nous problemes que van sorgint, i la incorporació a la conducta dels acords fonamentals facilitada pel marc referencial que la tradició proporciona, que constitueix l'element pràctic.

Formar-se en una tradició és formar-se en una forma d'investigació racional que forneix l'individu d'un aparell conceptual que li permet de preguntar-se per la millor de les tradicions. Deixant de banda el fet que per MacIntyre resulta clar que és impossible situar-se fora de qualsevol tradició, si ho suposessim com una hipòtesi de treball, ens veuríem abocats a concloure que a la persona situada fora de qualsevol tradició li mancarien els recursos de qualsevol investigació moral³, la capacitat d'avaluació racional, en tant que aquests són elements configuradors de l'individu que només li poden ser oferts per una

3 WJ, p. 367.

tradició. Viure comporta formar-se en una tradició que proveeix tota persona d'esquemes conceptuals, de punts de referència necessaris per a l'orientació personal. Situar-se fora de tota tradició significaria abandonar tot esquema conceptual, tot punt de referència, abandó que sumiria la persona en una incapacitat total per manca de "recursos" a l'hora de fer front a qualsevol tradició. La comprensió, la valoració o la crítica d'una tradició rival no és possible si no hi ha un primer terme de comparació - la tradició del que comprèn, valora o critica- amb què es mesura el segon terme, la tradició rival⁴.

Per bé que en AV MacIntyre s'interessa més per l'element pràctic que constitueix la tradició que no pas per l'element teòric, en WJ, que es centra en aquest segon, no deixa de fer notar que les tradicions analitzades van transcendent l'element teòric amb la seva encarnació política i social. Referint-se a les quatre tradicions de què tracta al llarg de l'obra, diu l'autor:

"Aquestes quatre tradicions són i van ser més que, i podrien, però, no haver estat més que, tradicions d'investigació intel·lectual. En cadascuna d'elles la investigació intel·lectual va ser o és una part de l'elaboració d'una forma de vida social i moral de la qual la mateixa investigació intel·lectual va ser-ne una part integral, i en cadascuna d'aquestes tradicions les formes d'aquestes vides van ser encarnades en graus d'imperfecció més o menys alts en

⁴ *Ibid.*, p. 352: "El repte relativista es basa en el fet de negar que el debat racional i l'elecció racional entre tradicions rivals sigui possible; el repte perspectivista qüestiona la possibilitat d'establir pretensions de veritat dins d'una tradició".

les institucions socials i polítiques les quals, endemés, van impulsar les seves vides seguint altres vies"⁵.

De les tradicions se'n deriven institucions i pràctiques, que vénen a ser les encarnacions contemporànies de la tradició. Individus i pràctiques encaixen en la tradició. La recerca dels béns interns a les pràctiques i la recerca del bé individual en el marc de la tradició, portat a terme amb les virtuts adequades, reforcen la tradició, de la mateixa manera que la manca de virtuts provoca la seva destrucció⁶. El treball de l'individual es dona en un context que és el de la pràctica que, alhora pren el seu sentit d' un marc referencial que és el de la tradició.

L'element teòric de la tradició es materialitza a través de la vivència personal i social dels acords fonamentals. La praxi s'acosta més o menys perfectament a la teoria. Persones i institucions donen vida a l'element teòric de la tradició en tant que els seus actes responen a la creença en els acords fonamentals.

5 *Ibid.*, p. 349.

6 *AV*, p. 223 (274).

1.2. L'element temporal

A tota tradició li escau, com un dels seus elements constitutius, l'element temporal, ancorada com està en un present que mira a banda i banda: Cap al passat perquè és d'on la tradició extreu els postulats originaris; cap al futur perquè les qüestions que es plantegen en el present no poden ser solventades més que en el futur. En la tradició conflueixen els tres temps units des del present que comprèn i projecta la tradició: "(...) un adequat sentit de la tradició es manifesta en la intuïció d'aquelles possibilitats futures que el passat ha posat a disposició del present"⁷.

Per bé que des del present es connecti el passat amb el futur, el cert és que l'acceptació de la tradició passa per mirar el passat d'una certa forma peculiar mitjançant la qual es demostra un reconeixement de continuïtat, reconeixement que permet aprendre del passat. A diferència dels plantejaments enciclopedistes i genealogistes, pels qui el passat és un "pròleg del present racional"⁸ o un enemic a qui combatre, la tradició tomista - exponent de la definició de "tradició" emprada per MacIntyre- s'esforça a "reapropiar-se del passat per dirigir el present cap a un futur particular"⁹, represa del passat que suposa un esforç per veure què pot servir i què no per a guiar

7 *Idem.* (275) .

8 *TRV*, p. 79 (112).

9 *Idem.*

el futur¹⁰.

El passat no és, pel fet de ser passat, ni simplement refusable ni acceptable tal com és. El present pot corregir-lo i transcendir-lo en tant que el present el comenta i n'és també una resposta, de la mateixa manera que el futur farà això mateix amb el present. Per MacIntyre, la noció de "tradició" incorpora una teoria del coneixement que aplega aquests tres elements temporals: "(...) cada teoria particular o conjunt de creences morals o científiques és intel·ligible i justificable -fins on sigui justificable- només en tant que membre d'una sèrie històrica"¹¹. La mesura en què el present transcendeixi el passat o que el futur superi el present no depèn de l'ordre temporal, des del moment que una tradició pot progressar o degenerar, per bé que, si progressa, sigui necessàriament acumulativa. Parlar de "tradició" és referir-se a un ordre temporal en el qual els temps estan vinculats.

1.3. Els conflictes externs i els conflictes interns

El que permet, però, parlar de "tradició" és la pròpia evolució dels acords fonamentals, sotmesos com es troben a la seva definició i redefinició per part d'aquells que des del si de la tradició plantegen conflictes, i d'aquells altres que, des

10 TRV, p. 128 (167).

11 AV, p. 146 (185-186).

de fora de la tradició, rebutgen part o la totalitat dels seus acords fonamentals. La tradició, en la definició de MacIntyre, es forma a través d'una lluita constant per encaixar i superar tant les crítiques alienes com les que la mateixa tradició planteja. El concepte de "tradició" expressat en aquests termes és, per tant, dinàmic. Una tradició no pot definir-se amb independència de tot allò que l'ha anat constituint. D'aquí que una de les coordenades que serveixen l'autor escocès per definir què és una tradició sigui la del temps. Els conflictes, interns i externs, obliguen a buscar respostes que van configurant la tradició, que l'empenyen cap endavant donant lloc al seu progrés. Precisament aquesta, la seva capacitat d'incorporar continuïtats de conflicte, és una de les característiques que defineixen la vitalitat d'una tradició¹². El passat, els reptes del futur, els conflictes interns i externs del present configuren la tradició, li donen forma.

El *fieri*, l'anar-se fent- de la tradició, no exclou, però que no puguin distingir-se etapes en el seu desenvolupament. MacIntyre n'assenyala tres¹³:

- a) "una primera en què les creences més relevants, els textos, i les autoritats encara no han estat qüestionats".
- b) "una segona en què s'han identificat diverses classes d'insuficiències, però no han estat encara remeiades".
- c) "i una tercera en què la resposta a aquelles

12 *Ibid.*, p. 222 (273).

13 *WJ*, p. 355.

insuficiències ha donat lloc a una sèrie de reformulacions, reavaluacions, i noves formulacions i avaluacions, destinades a posar remei a les insuficiències i a superar les limitacions".

Els acords fonamentals a què MacIntyre es referia en la primera definició de "tradició", queden expressats a través de les creences rellevants, dels textos d'interpretació i de l'autoritat. Només l'habilitat per detectar les insuficiències del punt de partida i la capacitat de donar-los resposta decideix el progrés de la tradició. La maduresa d'una tradició d'investigació racional es mesura per la seva capacitat de bastir explicacions racionals davant de situacions que esdevindrien incoherents¹⁴ sense les respostes adequades.

Per altra banda, l'estroncament del progrés en la tradició sobrevé quan els mètodes d'investigació esdevenen estèrils, quan no poden mantenir-se racionalment les respostes donades a preguntes clau que rivalitzen amb d'altres respostes quan, en definitiva, els mètodes d'investigació desenvolupats, que haurien de fer progressar la tradició, causen noves insuficiències i donen lloc a contradiccions internes¹⁵. Només en la mesura en què una tradició és capaç d'incorporar-ne d'altres i d'explicar-les com a elements de la pròpia història preval sobre tradicions rivals. Aquest és el mèrit que MacIntyre reconeix a S. Tomàs d'Aquino, la seva capacitat "per integrar dues

¹⁴ *Ibid.*, p. 327; p. 398.

¹⁵ *Ibid.*, p. 362.

tradicions molt diferents, no només distintes, sinó profundament renyides en les seves primeres confrontacions"¹⁶.

2. El "jo" en la tradició

Qui sóc jo?, Jo sóc, en alguna mesura, la tradició en què m'he format: "El que sóc, per tant, en gran part, el que he heretat, un passat específic que, en alguna mesura, és present en el meu present"¹⁷. No deixa de ser cert que la identitat de cada jo està configurada per més elements, però tots aquests elements s'han desenvolupat dins d'una tradició que es la que conforma cada jo. La vida personal està entrelaçada amb la vida de la comunitat de tal manera que ningú no pot pensar-se a si mateix més que en termes de la comunitat a què pertany, "perquè la possessió d'una identitat històrica i la possessió d'una identitat social coincideixen"¹⁸. El fet de suposar que el jo pot pensar-se amb independència de tota comunitat i de tota tradició és una fal·làcia, perquè el mateix fet de pensar-se en els termes en què pensa el situa ja en una determinada perspectiva, pròpia d'una tradició, la seva tradició. La vida de l'individu i de la comunitat no són separables perquè el primer, l'individu, deriva de la segona la seva identitat i amb la identitat, el sentit de la seva vida.

¹⁶ TRV, p. 81 (114).

¹⁷ AV, p. 221 (273).

¹⁸ Idem.

El *télos* individual pren forma en el si de la tradició. També en parlar del jo podem dir que l'element temporal té en el seu desenvolupament un pes específic. Concebuda la totalitat de la seva vida com una unitat, el jo es projecta cap al futur amb la concepció d'un ideal moral, i cap al present amb el pròposit d'una recerca de béns interns a les pràctiques que el portin a assolir l'excel·lència personal en tant que home, prefigurada pel *télos* en el marc de la investigació moral pròpia de la tradició a què pertany:

"D'aquí que la recerca individual del seu bé sigui portada a terme generalment i característica dins d'un context definit per aquelles tradicions de les que l'individual n'és part i això és així tant per a aquells béns que són interns a les pràctiques com per a aquells béns de la vida individual"¹⁹.

El marc temporal que defineix el jo determina que enfoqui el present de tal manera que el permeti d'assolir un ideal d'excel·lència que es presenta com a futur. Per bastir aquest ideal de futur el concurs de la tradició -el passat- ha estat decisiu. Pensar la vida humana en termes acto-potencials fa inevitable la seva explicació en termes temporals.

La recerca individual i la tradició de la comunitat es veuen intrínsecament relacionades. El jo és l'exponent actiu, viu, personal de l'herència de la tradició, i així es lliga amb el passat. El jo és una anella que té sentit per si mateixa dins la

19 **AV**, p. 222 (274).

cadena de la tradició que des del passat que el precedeix, des de la investigació moral de generacions passades, es projecta cap al futur, cap a la investigació moral que el seguirà. És per aquest camí que el jo pot sentir-se part d'un tot que el transcendeix, que pot veure en el passat un pou de saviesa moral del que aprendre. Aquest lligam que el jo sent respecte al passat i al futur²⁰ dóna sentit no ja a la seva vida sinó a la vida de la comunitat, a la tradició.

Aprendre de la tradició, del passat, no equival a acceptar la tradició amb els mateixos termes en què ha estat formulada. Com diu MacIntyre, "Les relacions que es poden mantenir entre els individus i la tradició poden ser diverses, anant des d'una obediència sense problemes mitjançant intents de corregir o de reconduir la tradició a una ampla oposició cap al que han estat essent fins ara les seves discussions centrals"²¹.

La necessitat de respondre en el present a problemes que no s'han donat en el passat causa la constant revisió dels acords fonamentals d'una tradició. Acceptar una tradició o obeir-la no vol dir mantenir una actitud simplement acrítica, passiva, perquè aquest camí només pot portar a la dissolució de la tradició. "Corregir" i "reconduir" la tradició significa acceptar del

²⁰ El dret que les generacions futures tenen a un món habitable ha estat recordat repetidament per l'anomenada "ètica ecològica". Sense un sentit de la vida humana que vagi més enllà del present individual, aquesta demanda és difícilment assumible. El lligam del jo present amb el futur és necessari si qüestions com la plantejada per l'ètica ecològica volen tenir solució.

²¹ WJ, p. 326.

passat per continuar cap al futur.

3. Introduir en la tradició: l'autoritat del mestre

La introducció de qualsevol persona en la tradició va flanquejada de dos elements indispensables per a la completa immersió en la seva comprensió: els textos i el mestre. Amb la lectura dels textos clau d'aquella tradició, el lector s'introdueix en la comprensió de la seva pròpia història, de la seva història personal, indesxifrable sense l'accès a la tradició responsable, en bona mesura, de la seva identitat personal, de la seva singularitat. Ara bé, el recorregut cap a la llum demana la companyia d'un mestre a qui el deixeble reconeix l'autoritat de la interpretació. El mestre²² s'erigeix com a tal gràcies a la confiança atorgada pel deixeble en "el testimoni de la veritat de certs assumptes"²³. La tasca del mestre és doble²⁴: a) introdueix el deixeble en certs textos; i b) l'educa per tal que arribi a la comprensió dels textos, ocupació que no queda lluny d'ajudar-lo a la seva autocomprensió. La necessitat continuada del mestre es justifica en tant que fa possible el

22 Tot i que l'autor no es refereix a MacIntyre, l'article de S.A. Dinan (*Tradition, Friendship and Moral; The American Catholic Philosophical Quarterly*, 65 (1991)4, p. 445-465) és proper als seus plantejaments. La tesi de l'autor afegeix -en tractar de la figura del mestre com a introductor del deixeble en la tradició- que el mestre ha de ser també un amic. La relació amistosa afavoreix la finalitat de la relació mestre-deixeble.

23 TRV, p. 92 (126).

24 Idem. (127).

progrés de la intel·lecció²⁵.

La trobada mestre-deixeble passa per dos moments ben diferents, el segon dels quals necessita per donar-se del primer. La confiança que el deixeble diposita en el mestre en el moment inicial només pot ser racionalment compresa quan el deixeble ha estat ja introduït en la tradició; per això, diu MacIntyre que el retrobament posterior entre mestre-deixeble és ben diferent al que es dona en el primer moment:

"Però l'aparent arbitrarietat d'aquesta acceptació inicial de l'autoritat és quelcom que, per la seva part, només pot entendre's de forma adequada més tard i, en aquesta comprensió posterior, l'autoritat es retroba d'una manera molt diferent"²⁶.

Cal la confiança cega en l'autoritat del mestre per poder arribar a entendre, després, la necessitat d'aquest lliurament inicial. El reconeixement de l'autoritat és, de fet, un element de la investigació. El mestre actua de mitjancer entre la capacitat del deixeble per aprendre i el coneixement que tindrà després d'haver estat introduït en la tradició. Tant el mestre com els textos tenen pel deixeble un rostre nou quan els contempla a la llum del nou coneixement. No es pot aprendre fent d'espectador. Aprenem a llegir, llegint, i només quan sabem llegir podem jutjar si el mètode amb què ens en van ensenyar era

25 *Idem*.

26 *Idem*.

el mètode més adequat. Només quan ja sabem llegir podem jutjar l'art d'aquell que ens en va ensenyar. Només quan ja sabem llegir podem jutjar si cal canviar alguna cosa per millorar el procés de l'aprenentatge. Però abans de saber llegir hem de confiar, si volem aprendre, en el mestre i en el seu criteri metodològic.

4. Ser introduït en la tradició: la bona disposició del deixeble

Llegir per a poder entendre, entendre per a poder llegir. Aquesta podria ser una forma d'expressar la paradoxa a què MacIntyre creu que s'enfronta el deixeble, el qui vol entendre una tradició. Tal com ho hem indicat en el capítol anterior, la confiança en l'autoritat del mestre en interpretar els textos és la *condicio sine qua non* de la iniciació, un posar-se confiadament a les mans del mestre abans de poder jutjar la racionalitat de la seva interpretació. És el que MacIntyre anomena "l'ordenació preracional del jo":

"D'aquesta forma, hi ha d'haver una ordenació preracional del jo abans que el lector pugui tenir un criteri adequat mitjançant el qual jutjar el que és una bona raó i el que no ho és. I aquesta reordenació demana una confiança obedient, no només en l'autoritat d'aquest mestre particular, sinó en la de tota la tradició de comentari interpretatiu, en què aquell mestre ha hagut de ser iniciat abans que ell

mitjançant la seva reordenació i conversió"²⁷.

El vot de confiança que el deixeble ha de dipositar en l'autoritat del mestre si vol arribar a copsar el sentit de la tradició és paral·lel al de qui s'introdueix en una pràctica sabent que no copsarà el sentit dels béns interns d'aquella pràctica més que dins d'aquella pràctica i en el seu coneixement i exercici. Es veu obligat a triar una pràctica sense acabar-ne de veure el seu sentit més propi. És per aquesta raó que la investigació moral és concebuda per MacIntyre com una pràctica, un art en el qual l'aprenent és introduït de la mà d'un mestre per poder donar resposta, teòricament i pràctica, a la pregunta "Què és el bo i el millor, tant pel que fa als éssers humans en general com per a aquesta classe específica d'ésser humà en aquestes circumstàncies particulars aquí i ara?"²⁸.

L'art de la investigació, com una pràctica que és, comporta una sèrie de béns interns al seu exercici que no se li donen al deixeble més que en un grau avançat d'introducció en la pràctica. El reconeixement d'una autoritat docent racional, que és interna a la pràctica de l'art de la investigació moral, demostra una voluntat humil²⁹ que guia la intel·ligència del deixeble. L'orgull, en canvi, "escull elevar el propi judici sobre

27 TRV, p. 82-83 (116).

28 Ibid., p. 63 (94).

29 La voluntat humil reconeix les pròpies deficiències, i per la via d'aquest reconeixement es lliura a la voluntat d'aquell que la pot formar.

l'autèntica autoritat"³⁰.

El progrés en la comprensió dels textos va canviant la relació entre el lector i allò de què els textos parlen, va introduint-lo en la tradició, en un camí que va de la direcció del mestre a l'autoeducació.

5. La relació entre tradicions rivals

La crisi epistemològica d'una tradició apareix quan trontollen les certeses que han estat històricament fonamentades³¹. La superació de la crisi demana la invenció o descobriment de nous conceptes,

a) que donin resposta als problemes plantejats i no resolts pels antics esquemes.

b) que expliquin per què abans de trobar aquests nous camins, la tradició havia entrat en una via estèril i/o incoherent.

c) que expressin una continuïtat amb la tradició dins de la qual sorgeixen.

Superar una crisi permet als membres d'una tradició explicar la seva història en termes de major claredat al temps que els permet enfocar des d'una altra perspectiva les demandes d'una tradició rival (ja sigui d'una tradició amb què han conviscut o

30 TRV, p. 91 (126).

31 WJ, p. 362.

una amb la qual es trobin per primera vegada).

La situació de crisi proporciona les condicions més òptimes per entendre les creences i forma de vida d'una tradició aliena, encara que perquè això es doni faci falta que la tradició en crisi aprengui la llengua de la tradició aliena com una llengua nova i segona. Quan la pròpia tradició entra en crisi, també ho fa el compromís respecte a l'explicació del que és cert o fals:

"Veritablement, adoptar el punt de vista d'una tradició és comprometre's amb el seu punt de vista sobre el que és veritable i fals i, amb aquest compromís un s'impedeix d'adoptar qualsevol punt de vista rival"³².

El salt a la comprensió de la tradició rival ve empès per la crisi sobre allò que la tradició defensa que és veritable i fals. Aquesta crisi posa en entredit el meu compromís amb la tradició, alhora que trenca la prohibició d'accedir a tradicions rivals. Comprendre les creences de la tradició rival pot portar a la tradició en crisi a reconèixer que aquestes creences poden donar resposta als problemes que la tradició en crisi no ha pogut respondre. Per la via de la comprensió de les creences de la tradició rival es pot trobar una explicació a les deficiències de la pròpia tradició³³. Aquesta explicació, que és convincent i aclaridora d'acord amb el model de la mateixa tradició en crisi, aconsegueix els requisits per ser una bona explicació,

32 *Ibid.*, p. 367.

33 *Ibid.*, p. 364.

id.e., explica el perquè s'ha produït la crisi i com s'ha produït, però aquesta explicació trenca la continuïtat de la tradició en crisi en tant que és una explicació que deriva d'una tradició aliena. La conseqüència d'aquesta situació no és altra que el reconeixement de la superioritat de la tradició aliena que ha proporcionat l'explicació de la pròpia crisi epistemològica.

No és cert que tota tradició -per bé que posseïxi una justificació racional de les seves creences i principis- no pugui vèncer o ser vençuda per una tradició rival. Aquesta capacitat de vèncer o ser vençut es posa a prova en l'aptitud que cada tradició té per donar resposta a les seves crisis epistemològiques.

Qui pot avaluar el repte entre dues tradicions rivals?. Per MacIntyre la resposta possible és doble³⁴:

a) El qui participa en una de les dues tradicions rivals. Això vol dir que segueix els models d'investigació i de justificació i els utilitza en els seus raonaments. Aquesta persona difícilment posarà en entredit la seva tradició si aquesta no entra en crisi.

b) El qui està fora de tota tradició.

Ara bé, algú en la situació (b) no tindria recursos racionals suficients per examinar quina de les tradicions és racionalment preferible perquè algú fora de les tradicions estaria en un estat de buit moral i intel·lectual:

34 *Ibid.*, p. 366.

"Cada tradició en cada etapa del seu desenvolupament pot proporcionar una justificació racional per les seves tesis principals en els seus propis termes, utilitzant els conceptes i models a través dels quals s'autodefineix, però no hi ha un conjunt de models de justificació racional independents a què recórrer per poder decidir els punts (*Issues*) entre tradicions que s'oposen"³⁵.

Si bé cada tradició té els seus propis models de raonament, no es pot oferir una raó o apel·lar a un conjunt de creences fonamentals sense haver assumit el punt de vista d'una tradició. Sense aquesta prèvia suposició no es pot donar cap argument per considerar les "discussions d'una tradició més avançades que les d'una altra"³⁶.

En l'epíleg a la segona edició anglesa d'AV, MacIntyre respon a una qüestió de R. Wachbroit³⁷ segons la qual, si s'enfrontessin en alguna situació històrica dues tradicions rivals i incompatibles de tal forma que acceptar les pretensions d'una tradició entrés en contradicció amb acceptar les de l'altra, o bé (a) s'hauria d'apel·lar a un conjunt de principis racionals fonamentats i independents de les dues tradicions, o bé (b) s'hauria de concloure que no hi ha una possible solució racional del conflicte³⁸.

35 *Ibid.*, p. 351.

36 *Ibid.*, p. 352.

37 *Yale Law Journal*, 92 (1983) 3.

38 AV, p. 337 de la traducció castellana.

Acceptar la primera opció suposa admetre l'existència d'un conjunt fonamentat de raons independents de qualsevol tradició. Acceptar la segona, implica admetre que no hi ha més racionalitat que la interna de cada tradició, no hi ha raons per adherir-se a una tradició més que a una altra.

MacIntyre refusa la primera opció. Si dues tradicions són rivals, si es reconeixen mútuament com a tals, és que necessàriament comparteixen alguns trets comuns³⁹. Això és el que permet que, si bé no en totes les situacions, sí en algunes, els seguidors de cada tradició entenguin i valorin -usant dels seus propis models- la tipificació que els rivals fan de les seves postures, així com també els permet de descobrir els punts febles dels seus propis plantejaments.

39 *Idem.*

PRÀCTICA DE LA VIRTUT I IDEAL IL·LUSTRAT

(Estudi crític al voltant de l'obra d'Alasdair MacIntyre sobre qüestions d'educació moral)

Joan Carles Elvira

Si bé la filosofia moral d'A. MacIntyre no aborda de manera específica l'àmbit de l'educació moral, cal fer una lectura de la seva obra des d'aquesta perspectiva i determinar-ne una proposta coherent. En aquest treball ens volem dedicar a això. La nostra reflexió es desenvolupa en dos apartats. En el primer, abordem els elements específics que configuren i justifiquen la proposta moral de MacIntyre, i la interpretem com una oferta d'educació moral que es presenta com a alternativa al pretès fracàs ètic de la modernitat¹. En el segon apartat, reflexionarem sobre quins són alguns dels problemes específics amb què es troba la proposta de MacIntyre si la confrontem amb l'enfocament moral il·lustrat pel que fa a la manera amb què la modernitat ha plantejat els objectius que cal promoure en l'àmbit de l'educació moral².

¹ - La principal obra de MacIntyre que tindrem en compte en aquest treball és *After Virtue*; Indiana, University of Notre Dame Press, 1984² (versió castellana d'A. Valcárcel, *Tras la virtud*; Barcelona, Crítica, 1987) perquè entenem que és en ella on es troba una proposta d'educació moral més explícitament. Pel que fa al procés d'iniciació en una determinada tradició d'investigació moral, estudiarem les dues obres de MacIntyre següents: *Whose Justice? Which Rationality?*; London, Duckworth, 1988, i sobretot *Three Rival Versions of Moral Enquiry*; London, Duckworth, 1990 (versió castellana de R. Rovira, *Tres versiones rivales de la ética*; Madrid, Rialp, 1992).

² - Els treballs següents expliquen el sentit i la conveniència de la comparació entre MacIntyre i la perspectiva il·lustrada, centrada particularment en l'obra de J. Habermas: KELLY, M., MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics i K. BAYNES, Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretative Social Science, tots dos treballs in *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*; ed. per KELLY, M., Cambridge-London, The MIT Press, 1990, p. 70-93 i 122-145 respectivament; BAYNES, K., The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics in *Universalism vs. Communitarianism*; ed. per RASMUSSEN, D., Cambridge-London, The MIT Press, 1990, p. 61-81; DOODY, J.A., MacIntyre and Habermas on Practical Reason, *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 2 (1991), p. 143-158.

I- UN MODEL D'EDUCACIÓ MORAL INSPIRAT EN LA RECUPERACIÓ DE LA TRADICIÓ ARISTOTÈLICA.

En la seva obra *After Virtue*, MacIntyre porta a terme una anàlisi profunda de per què la modernitat havia de fracassar moralment. Denuncia el caràcter abstracte d'una proposta moral preocupada exclusivament a fonamentar teories més que a narrar històries³. Aleshores, no resulta estrany interpretar el fracàs moral de la modernitat com un fracàs a proporcionar models d'educació moral. D'aquí el sentit de la proposta alternativa de MacIntyre sobre la necessitat de tornar a un model ètic basat en la recuperació de les virtuts com a instruments apropiats de formació moral.

A l'últim paràgraf de *After Virtue*, MacIntyre insinua el sentit alternatiu de la seva proposta moral enfront a la modernitat invocant sant Benet⁴. Recorda el caràcter cívico-moral que les comunitats monàstiques esteses per tot Europa van aconseguir salvaguardar, en el temps de la barbàrie, en ser formes locals de comunitat en les quals la civilitat, la vida moral i la vida intel·lectual formaven una unitat. Aquest exemple històric assenyala ja dues característiques fonamentals que al nostre judici determinen el sentit de la proposta moral de MacIntyre. En primer lloc, el paper fonamental de la comunitat: ella és la que possibilita la vida moral en entendre-la situada en un tot orgànic, és a dir, en relacionar-la amb la dimensió de la civilitat i de la vida intel·lectual. Si recordem que l'origen llatí *civitas* tradueix el terme grec *polis*, podem concloure que la comunitat es veu articulada al voltant d'una praxi moral i política, i d'una teoria que les fonamenta. Aquest tot harmònic està format per una unitat social representada no ja per l'indi-

³ - Cfr. BORRADORI, G., *The American Philosopher*; Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994, p. 140.

⁴ - AV, p. 263 (322).

vidu autònom sinó per la comunitat, en què els seus membres són subjectes en tant que assumeixen un rol com a membres-d'aquesta-comunitat-particular⁵. En segon lloc, MacIntyre reconeix que aquesta concepció de la comunitat *no es pot tematitzar dins de les claus filosòfiques de la modernitat* i reclama necessàriament una altra tradició de pensament. MacIntyre entendrà que aquesta tradició és l'aristotèlica, ja que ella és la que ha mantingut viva -en les seves diferents versions- la tradició moral de les virtuts, i "la pèrdua de la virtut"⁶ és precisament el que ha conduït a la incapacitat moral de la modernitat. El desenvolupament d'aquesta teoria de la virtut, tal com ha estat àmpliament interpretada per MacIntyre, representarà el tret característic al voltant del qual podem configurar la seva proposta d'educació moral⁷.

En *After Virtue* MacIntyre intenta justificar, mitjançant dues tesis cabdals per a la seva argumentació, la necessitat de tornar a recuperar la tradició moral aristotèlica. La primera tesi sosté que "el llenguatge i la pràctica moral contemporània només es poden entendre com una sèrie de fragments sobrevivents d'un passat més antic i que els problemes insolubles que això ha creat als teòrics morals contemporanis seguiran sent insolubles fins que això s'entengui bé"⁸. La segona tesi sosté que era precisament la tradició aristotèlica la que aportava aquell

⁵ - La referència a la comunitat com a factor de determinació moral per sobre de les necessitats i els interessos subjectius constitueix el centre del debat que entre comunitaristes i liberalistes es desenvolupa en l'àmbit de la filosofia moral contemporània. MacIntyre ha sostingut en diverses ocasions que ell no es considera un comunitarista, o almenys, que la seva defensa de la comunitat com a espai d'educació moral té un sentit més restringit i menys polític que el que es dona entre els comunitaristes.

⁶ - A aquesta pèrdua al·ludeix el sentit del títol *After Virtue*.

⁷ - MacIntyre entén fonamentalment per "tradició aristotèlica" la que es desenvolupa des de Sòcrates fins a Tomàs d'Aquino, configurada al voltant de les aportacions d'Aristòtil respecte als seus antecessors, com també enriquida pels seus predecessors. Aquest desenvolupament està concebut de manera dinàmica com un meliorisme de la tradició. En coherència amb aquest pressupòsit metodològic, MacIntyre entén que aquesta tradició continua oberta a possibles progressos futurs.

⁸ - *AV*, p. 110-111 (143).

context originari propi del llenguatge i la pràctica moral. Només la tradició moral aristotèlica representa una alternativa fonamentada al fracàs moral de la modernitat⁹, en la mesura en què permet definir aquell marc necessari on les qüestions morals en les quals es planteja la mateixa filosofia moral moderna queden relacionades amb aquelles estructures profundes al voltant de les quals es teixeix la vida col·lectiva i les dota, en última instància, de sentit¹⁰.

1.1. La naturalesa de les virtuts.

Cal destacar que MacIntyre col·loca, al centre de la proposta moral de la tradició aristotèlica, una teoria de les virtuts *teleològicament orientada*. El *telos* de l'home com a espècie determina quines qualitats humanes són virtuts, és a dir, excel·lències. Nogensmenys, cal comprendre de manera correcta la relació entre *telos* i *virtuts*; aquestes constitueixen els mitjans que fan possible la realització de la finalitat, però aquesta relació és interna i no externa. Què significa aquest tipus de relació? Que la mateixa realització de les virtuts implica la finalitat. "Aquesta no pot caracteritzar-se adequadament amb

⁹ - Per al nostre autor, el projecte de la modernitat -identificat amb un liberalisme d'espectre ampli- fracassa en la mesura que aquest projecte perd tota referència a una base metafísica, o per ser més exactes, quan la base que fonamenta la modernitat es concep com una secularització (= desontologització) de la metafísica tradicional. Aquesta secularització cal interpretar-la com una pèrdua d'un *telos* tant per a la naturalesa com per a la raó humana. Ara l'únic referent d'orientació acceptable consisteix en un universalisme formal per definició carent de context. Les qüestions sobre "la vida bona per a l'home" o "els fins de la vida humana" no són moralment universalitzables sinó remeses a la lliure i autònoma elecció de les consciències individuals. Aquí rau el caràcter liberal del projecte il·lustrat, segons el qual l'ètica ha de fonamentar només aquelles regles de justícia i tolerància que garanteixin les diferents concepcions de "vida bona". Per a MacIntyre aquest universalisme moral incorre en una abstracció que acaba en amoralisme eufemísticament encobert sota la denominació de pluralisme moral (vid. AV, p. 118-119 (152-153) i especialment WJ, p. 326-348).

¹⁰ - Cfr. AV, p. 257 (315).

independència de la caracterització dels mitjans"¹¹. No hi ha bé sense la vivència de les virtuts.

Per desenvolupar convenientment el sentit d'aquesta relació teleològica, el nostre autor elabora una complexa i original trama en tres fases que constitueix els rerafons de la seva teoria de la virtut. En primer lloc, MacIntyre es referix a les *pràctiques* com a activitats compartides que pressuposen l'exercici de les virtuts; en segon lloc, es refereix a una concepció unitària de la vida, susceptible de ser narrada, i en tercer lloc, a la necessitat d'adscripció a una determinada tradició moral si algú pretén conèixer en què consisteix el bé de la seva vida. Cada fase implica l'anterior, però no a l'inrevés, i es modifica i reinterpreta segons la posterior¹². Desenvoluparem amb un cert detall com les virtuts es relacionen amb aquests tres elements proposats per MacIntyre, ja que aquesta anàlisi posa en evidència una rica estratègia d'educació moral.

1.1.1. Les pràctiques i els seus béns interns.

Al voltant del que MacIntyre anomena com a "pràctica" (*practice*) es perfila, encara que de forma incompleta, una primera definició de virtut. Entén per pràctica,

"(...) qualsevol forma coherent i complexa d'activitat humana cooperativa, establerta socialment, mitjançant la qual s'hi realitzen els béns inherents mentre s'intenta aconseguir els models d'excel·lència que són escaients en aquesta forma d'activitat i la defineixen parcialment, amb el resultat que la capacitat humana d'aconseguir l'excel·lència i els conceptes humans de les finalitats i els béns que comporta s'estenen sistemàticament"¹³.

¹¹ - *Ibid.*, p. 184 (230).

¹² - *Ibid.* **AV**, p. 186-187 (232-233).

¹³ - *Idem.*

MacIntyre precisa que no es tracta simplement de posseir una destresa -cosa que podria interpretar-se únicament en sentit instrumental- sinó de participar en una activitat que exigeix, en efecte, el domini d'una destresa, però d'una manera compartida i no individualista; és a dir, participar en una pràctica m'obliga a supeditar-me a la relació amb els altres practicants. Per exemple, no és igual dominar la pilota que jugar bé al futbol: la segona part exigeix que renunciï a possibles exhibicions de la meua art en funció de propiciar una bona situació de joc que afavoreixi el triomf de l'equip. I afegeix MacIntyre significativament:

"En el món antic i en el medieval, la creació i el manteniment de les comunitats humanes, famílies, ciutats, nacions, es considera com a pràctica en el sentit que he definit. Per tant, el conjunt de les pràctiques és ampli: les arts, les ciències, els jocs, la política (en el sentit aristotèlic, el fet de crear i mantenir una vida familiar), tot això queda inclòs en aquest concepte"¹⁴.

Aprofunditzarem ara, amb detall, en com concep MacIntyre les pràctiques, les quals, com a *activitats compartides*, necessiten un suport d'algun tipus de forma comunitària d'associació. Es tracta -com ja avançàvem- de l'ideal de la *polis* aristotèlica com a marc adequat per a la formació i l'exercici de les virtuts. Un marc, per altra part, impossible des de l'individualisme modern, ja que el que MacIntyre critica d'aquest individualisme, tant en la seva versió liberal com en la nietzscheana, és el seu marcat caràcter "autosuficient". La recuperació de la tradició aristotèlica no pretén altra cosa que salvar l'home modern d'aquest aïllament.

MacIntyre concep el subjecte moral -és a dir, el subjecte moralment educat- com a aquella persona que ha entrat en

¹⁴ - AV, p. 188 (234).

"relacions constitutives de comunitats"¹⁵. Aquestes comunitats construeixen la seva identitat i donen sentit a la vida des de la comprensió comuna de certs béns, per a la consecució dels quals estableixen una sèrie d'activitats compartides o pràctiques que impliquen el domini d'algunes destreses que únicament poden ser assolides mitjançant un tipus d'aprenentatge determinat. Únicament aquell qui participa en aquest tipus d'activitats, *partint inicialment d'una actitud obedient d'aprenent*, pot finalment assolir aquests béns que acaben constituint el seu bé¹⁶. Així, la comunitat constitueix l'espai educatiu on aprendre a obrar moralment. Precisament és aquesta estructura comunitària la que falla en la modernitat. En el liberalisme,

"(...) en rebutjar la idea que la vida social necessita per a la seva configuració d'un acord bàsic sobre la naturalesa del bé humà, i subratllar que les institucions públiques han de ser neutrals davant les diferents concepcions del bé humà -confiant a cada persona la recerca del que considera el seu propi bé-, els individus queden privats de fet de la possibilitat de conquerir-lo. Això és així perquè, com Aristòtil va posar de manifest, el bé humà només es pot aconseguir en, i gràcies a, la comunitat política. Així doncs, en les societats modernes amb estructures polítiques liberals no hi trobem de fet una àmplia varietat de projectes privats de llarga durada dirigits a aconseguir el bé de cada individu, sinó, més bé, un retrocés de la vida individual i una adaptació a les seduccions i privacions immediates de la societat de consum"¹⁷.

A partir de l'estructura d'una comunitat de vida on els individus aprenen a comportar-se moralment i així assoleixen el bé, una proposta moral que vulgui respondre els reptes plantejats en l'actualitat abogarà per la construcció i la promoció de

¹⁵ - *Ibid.*, p. 258 (317).

¹⁶ - *Cfr. idem.*

¹⁷ - Entrevista a A. MacIntyre presentada amb el títol *Después de Tras la virtud*, *Atlántida* 4 (1990), p. 88.

formes locals de comunitat dotades d'alguna activitat compartida, i les presentarà com a espais d'educació en les virtuts. Exemples d'aquestes pràctiques cooperatives podrien ser les activitats dels membres d'un quartet de corda, de la tripulació d'una flota pesquera, dels arquitectes i els paletes implicats en la construcció de bons habitatges, dels membres d'una família que s'hi esforcen per ajudar-se i desenvolupar-se, dels físics i els grangers¹⁸. MacIntyre afirma:

"En realitat, espero ser escoltat exclusivament per aquells les activitats dels quals són considerades com a marginals pels que ocupen les posicions dominants en les societats contemporànies. Petits grangers, pescadors, mestres que es neguen a convertir-se en funcionaris burocràtics; tots els que conserven, tant en el treball manual com en l'intel·lectual, l'ideal de l'artesanía; membres de cooperatives dedicades a pal·liar la fam o la falta de llar; ells constitueixen el públic lector ideal de les meves obres. Caldria afegir alguns petits empresaris i homes de negocis, certs professors i un determinat tipus de metge"¹⁹.

En aquestes formes comunitàries de relació, allò que aglutina els seus membres no és la mera persecució d'un bé individual. Aquest seria l'esquema bàsic d'una forma liberal d'associació d'individus i aquí el meu "bé" s'interpreta com el meu "interès particular"; les regles que regeixen la seva interacció col·lectiva intenten preservar únicament la igualtat de condicions i possibilitats a l'hora d'aconseguir l'esmentat interès. Res d'això no es dona en l'estructura aristotèlica d'una forma comunitària de vida, no existeix en ells la moderna antinòmia entre vida pública versus vida privada: la consecució del meu bé és inconcebible aïllada del treball per l'adquisició del bé comú. Com exposa MacIntyre amb lucidesa, a l'esquema

¹⁸ - Cfr. MACINTYRE, A., *Persona corriente y filosofía moral: reglas virtudes i bienes*, *Convivium*, 5 (1993), p. 67.

¹⁹ - Después de *Tras la virtud*, p. 92.

aristotèlic es tracta d'"un nosaltres compromès" enfront al "jo que reclama drets" propi de l'esquema liberal²⁰.

Per caracteritzar amb aprofundiment la idea de "bé inherent a una pràctica", MacIntyre fa una distinció precisa: la que es dóna entre béns externs i interns a una pràctica. Els primers es definirien com aquell tipus de béns que tenen una vinculació *contingent* pel que fa a la pràctica. Els béns interns, al contrari, estan en una relació *necessària* pel que fa a la pràctica, de tal manera que només poden ser reconeguts com a això quan hom participa en aquesta pràctica. Si un agent es limita a realitzar una pràctica en funció de la consecució de béns externs, sense conèixer, tanmateix, el que són els seus béns interns, no pot comprendre veritablement el sentit d'aquesta pràctica. Per altra banda, només qui participa en la pràctica pot arribar a una valoració adequada del sentit de la pràctica: "Els que no tenen l'experiència pertinent no poden jutjar sobre aquests béns interns"²¹. Quan algú o un grup d'agents participen en una pràctica només en funció dels béns externs possibles, entrem en un procés de degradació o corrupció del sentit propi d'aquesta pràctica. En aquest context, les virtuts estan en relació intrínseca amb els béns interns, ja que, sense virtuts, els béns interns d'una pràctica no poden ser reconeguts ni ser assolits; encara més, l'exercici de les virtuts ens pot impedir la consecució de béns externs. Per tot això, practicar les virtuts no pot respondre a un interès instrumentalista, sinó que és en elles mateixes on es troba la seva possible satisfacció²².

²⁰ - Cfr. *ibid.*, p. 95.

²¹ - *AV*, p. 189 (235).

²² - Cfr. *ibid.*, p. 196 (243). Amb tot, MacIntyre ens recorda, en aquest mateix paràgraf, que convé evitar un plantejament maniqueïsta: "He de recalcar aquí que els béns externs són béns autèntics. No només són objectes típics del desig humà... sinó que a més ningú no pot menysprear-los sense caure en un cert grau d'hipocresia".

Els béns inherents a una pràctica van acompanyats de models d'excel·lència (virtuts) d'aquesta pràctica, com també de les regles que la regeixen²³. Aquest entramat de normes, virtuts i béns compartits forma un tot que no pot dissociar-se en l'àmbit de la moralitat. Precisament aquesta dissociació és la que porta a terme la modernitat en voler limitar-se a fonamentar una ètica exclusivament de normes. Però amb això es fragmenta el sentit de la totalitat, i l'advocació al seguiment de normes perd el seu context propi i, per tant, la seva eficàcia moral. Fins i tot el caràcter de les normes canvia si aquestes es donen per separat o bé intrínsecament relacionades amb béns i virtuts. El primer pas, doncs, alhora d'iniciar un procés d'educació moral no està a apel·lar el fonament del deure en què es basa el seguiment de les normes, sinó en la doble pregunta sobre "quin és el meu bé?" i "com el puc assolir?". Només després d'aquesta resposta a aquestes dues demandes -que afecten a béns i virtuts respectivament- entendrem el sentit de les normes que se'ns proposen com a instruments d'educació moral i tindrem la motivació racional suficient per seguir-les. Però si destruïm les formes de comunitat on s'encarna aquest tot articulat de béns, virtuts i normes i les substituïm per l'ordre moral de l'individualisme modern, acabarem perdent els fons de creences compartides que les fan possibles. Si a continuació els reemplacem pel pluralisme de formes de vida amb els seus béns respectius de lliure elecció mantenint, no obstant això, la referència a normes i preceptes, no podem evitar que aquestes normes, per més que ens esforcem a apel·lar a una moralitat reduïda al compliment d'un "deure incondicional", acabin apareixent com a arbitràries i posteriorment desapareguin²⁴. Anul·lades les normes, ja només ens queda un amoralisme retòricament encobert, o bé aquelles heroiques invitacions a la voluntat de poder del "superhome" nietzscheà.

²³ - *Ibid.*, p. 190 (236).

²⁴ - Cfr. *TRV*, p. 193 (242).

Finalitzat el tractament del que MacIntyre entén com a "pràctica", pot ja aventurar-se una primera definició de virtut, si bé parcial i provisional:

"Una virtut és una qualitat humana adquirida la possessió i l'exercici de la qual tendeix a fer-nos capaços d'aconseguir aquells béns que són interns a les pràctiques, i la carència dels quals ens impedeix efectivament aconseguir qualsevol d'aquests béns"²⁵.

Per completar convenientment aquesta definició, MacIntyre destaca la necessitat d'integrar el concepte de "pràctica" en un context més ampli, mitjançant la referència a l'"ordre narratiu d'una vida humana única" i la de "tradició moral". A continuació ens referirem a elles breument.

1.1.2. La unitat narrativa d'una vida dins d'una tradició moral com a camí vers el coneixement del bé.

MacIntyre entén per "ordre narratiu d'una vida humana única" una vida dotada de *telos* propi que permet que els seus elements constitutius no quedin dispersos sinó integrats en un ordre que confereix sentit. MacIntyre recupera d'aquesta manera la tradició clàssica i medieval d'explicar històries com a instrument educatiu en les virtuts²⁶. Un "ordre narratiu" confereix *unitat* a una vida concreta i aquesta unitat té una relació amb el bé propi de la meua vida: "Demandar, què és bo per a mi? és preguntar com podria jo viure millor aquesta unitat i portar-la a la plenitud"²⁷. Ara bé: la resposta a aquestes preguntes únicament és possible després d'un procés de recerca que inclou -segons el sentit medieval que proposa MacIntyre- dos trets claus. Primer, "sense un concepte parcialment determinat de *telos* final, com a

²⁵ - AV, p. 191 (237).

²⁶ - Cfr. *ibid*, p. 216 (267).

²⁷ - AV, p. 218 (269).

mínim, no pot existir cap principi per a aquesta recerca"²⁸. Aquest concepte constituirà tot el bo de la meua vida. Però, com definir aquest bé? El que és clar, llavors, és que la referència a les pràctiques amb els seus béns interns resulta de totes totes insuficient: necessitem un concepte de bé superior que pugui ordenar jeràrquicament la resta de béns i des del qual també les virtuts cobrin el seu sentit ple. En segon lloc, aquest bé integrador no és quelcom "que ja està caracteritzat adequadament, com els miners busquen or o els geòlegs petroli"²⁹. S'hi inclou d'aquesta manera la idea d'un cert desenvolupament en la investigació del bé. Així, l'anàlisi esbossada fins ara permet ja una ampliació de la definició de virtut:

"Les virtuts s'han d'entendre com aquelles disposicions que, no només mantenen les pràctiques i ens permeten aconseguir els béns interns a les pràctiques, sinó que ens sostindran també en el tipus pertinent de recerca del bo, ajudant-nos a vèncer els riscos, els perills, les tentacions i les distraccions que hi trobem i donant-nos un autoconeixement creixent i un coneixement del bé creixent"³⁰.

Analitzant el sentit narratiu que confereix unitat a una vida, MacIntyre avança una conclusió provisional sobre la vida bona per a l'home, que pot resultar desconcertant pel seu formalisme:

"La vida bona per a l'home és la vida dedicada a buscar la vida bona per a l'home, i les virtuts necessàries per a la recerca són aquelles que ens capaciten per entendre més i millor allò que és la vida bona per a l'home"³¹.

²⁸ - **Ibid.**, p. 219 (270).

²⁹ - **Idem.**

³⁰ - **Idem.**

³¹ - **AV**, p. 219 (271).

És evident que MacIntyre no es pot contentar amb aquesta definició del bé d'una vida i ha de donar-li ara un contingut. Aquest contingut no pot venir més que de la referència a una *tradicció moral*. Així la constatació inicial de la necessitat de pertànyer a una comunitat com a condició de possibilitat per a la vida moral s'acaba ampliant a la necessitat d'una determinada tradició de pensament que meni la reflexió a la pràctica moral. Obviar aquesta referència implicaria caure en un plantejament típicament modern pel seu formalisme; aquest únicament pot evitar-se defensant precisament les propostes ètiques materials que es recolzen en una determinada tradició moral. L'autèntic camp del debat moral, segons MacIntyre, vindrà d'ara endavant delimitat per l'enfrontament de diverses tradicions morals que competen entre elles³².

Segons el nostre entendre, en les obres posteriors a *After Virtue* MacIntyre s'hi esforça per fonamentar dues coses: primer, la necessitat d'una determinada tradició d'investigació i pràctica moral per a la correcta caracterització ètica, combatent d'aquesta manera el pressupòsit il·lustrat de la necessitat del rebutjament de tota tradició moral particular per determinar el punt de vista de la moralitat; i segon, la possibilitat de distingir entre la validesa de les diverses tradicions morals (i el liberalisme es concep com una tradició més) que competen entre elles, determinant els criteris epistemològics per a aquesta valoració. De sobres és coneguda la seva adscripció al *tomisme* com la millor versió del desenvolupament de la tradició aristotèlica i com la tradició millor dotada per competir amb la resta de tradicions.

La necessitat d'una tradició moral per a la recerca del nostre bé resulta de la incapacitat, com a individus aïllats, de

³² - MacIntyre ha dedicat les seves obres *Whose Justice? Which Rationality?* i *Three Rival Versions of Moral Enquiry* a abordar els supòsits metodològics de la confrontació entre tradicions, per tant, s'abandonen explícitament la majoria dels temes que es tractaven a *After Virtue*.

portar a terme la recerca pertinent del bé d'una vida humana. Però la nostra pertinença a una determinada tradició no ve definida únicament per compartir unes determinades creences de les quals deriva una praxi moral concreta, sinó fonamentalment per *compartir una forma particular d'investigació intel·lectual*³³. Ja coneixem com el tot harmònic que configura una comunitat s'articula al voltant d'una teoria -entesa com una investigació intel·lectual dotada d'una història amb desenvolupament propi- que fonamenta la praxi moral i política. Una veritable investigació intel·lectual ha de partir d'un *compromís* previ, no ha de ser desinteressada i precisament d'aquesta manera pot -paradoxalment- aspirar a la seva universalitat. Aquest compromís previ implica "pertànyer a un tipus de comunitat moral particular, d'una comunitat on ha d'excloure's un dissentiment fonamental"³⁴. Evidentment, "la naturalesa d'aquest compromís inicial ha determinat de manera parcial i crucial les conclusions que sorgeixen com a progressos de la investigació"³⁵.

Podem concloure destacant la necessitat de la virtut també per al manteniment de la tradició. L'exercici de les virtuts pertinents o bé la seva absència determina la sort d'una tradició. D'aquesta manera aconseguim ampliar encara amb un tret més la definició anterior de les virtuts:

"Les virtuts troben la seva finalitat i el seu propòsit, no només a mantenir les relacions necessàries per aconseguir la multiplicitat de béns interns a les pràctiques, i no només a sostenir la forma de vida individual on l'individu pot buscar el seu bé com a bé de la vida sencera, sinó també a mantenir aquelles tradicions que proporcionen, tant a les

³³ - Cfr. TRV, p. 128-130 (167-169).

³⁴ - *Ibid.*, p. 59-60 (90-91).

³⁵ - *Idem.*

pràctiques com a les vides individuals, el seu context històric necessari"³⁶.

1.2. La necessitat de ser iniciat en l'aprenentatge del bé.

Així com la participació en unes pràctiques encarnades en una comunitat constituïa un factor decisiu d'educació moral, és a dir, de l'adquisició de les virtuts, vegem ara com el fet d'iniciar-se en una determinada tradició d'investigació intel·lectual constitueix així mateix un factor decisiu d'educació moral, tant pel que fa a l'aprenentatge de quin és el nostre bé com a l'adquisició de determinades virtuts que es requereixen com a disposicions adequades per desenvolupar una activitat intel·lectual. Ambdós objectius morals es donen indissociablement units.

MacIntyre va identificar en *Three Rival Versions of Moral Enquiry* l'estratègia pedagògica que permet el coneixement del que és el meu bé amb l'aprenentatge d'un art, *habiliat o tècnica (craft)*. MacIntyre tradueix d'aquesta manera els corresponents termes grecs "*technē*" i llatí "*ars*". Es tracta, no gensmenys, de la mateixa noció de "pràctica" però aplicada ara a l'activitat intel·lectual, igualment ordenada teleològicament a l'adquisició d'un bé. I de la mateixa manera que la formació moral requeria un marc no individualista, també la investigació intel·lectual no és un assumpte "autònom" sinó que implica una convenient iniciació en una tradició d'investigació. Consisteix, com ja vam veure, en una activitat compartida "que des d'un principi vam aprendre obedientment, com aprèn un aprenent"³⁷. Per tant, per descobrir quin és el nostre bé hem de ser adequadament iniciats en l'aprenentatge intel·lectual.

³⁶ - *AV*, p. 223 (274).

³⁷ - *Ibid.*, p. 258 (317).

Ara bé, aquest aprenentatge és, a la vegada, pràctic i teòric, en llenguatge aristotèlic requereix igualment de les virtuts intel·lectuals com de les morals (virtuts de caràcter). Som, una vegada més, al pol oposat del que es pressuposa en la modernitat com una investigació racional i moral autònoma. La neutralitat valorativa de la ciència i l'universalisme formal de l'ètica són incompatibles amb el model teleològic aristotèlic que parteix d'una vivència ja donada en una comunitat tant del que són les finalitats intel·lectuals que orienten una correcta investigació com de les finalitats pràctiques que determinen els béns de l'obrar recte.

MacIntyre precisa les qualitats necessàries per poder parlar amb propietat de l'aprenentatge d'un art. Una característica fonamental es referix al coneixement de:

"(...) dues distincions clau que han d'aprendre a aplicar els aprenents de qualsevol art; veritablement, només en la mesura en què aprenguin a aplicar-les podran aprendre tota la resta. La primera és la distinció entre el que en situacions particulars és realment bo fer i el que només li sembla que és bo fer a aquest aprenent particular; però, de fet, no és així. O sigui, l'aprenent ha d'aprendre, primer dels seus mestres i després de la seva autoeducació contínua, com identificar els errors que ell mateix comet en aplicar els criteris admesos, els criteris que es reconeixen com aquells dels quals es pot disposar millor en aqueix moment de la història d'aquest art particular. Una segona distinció clau és la que existeix entre el que és bo i el que és millor per a mi, amb el meu nivell particular de preparació i aprenentatge en les meves circumstàncies particulars, i el que és el bo i el millor incondicionalment. O sigui, l'aprenent ha d'aprendre a distingir entre la classe d'excel·lència que tant altres com ell poden esperar d'ell mateix aquí i ara, i aquella excel·lència última que proporciona el seu telos tant als aprenents com als mestres artesans"³⁸.

³⁸ - TRV, p. 61-62 (92-93); vid. també p. 82-83 (115-116).

El nucli central d'aquest model d'aprenentatge el constitueix la idea de "comprensió del bé" que s'entén com a desitjable d'aconseguir. Perquè aquesta referència finalista sigui eficaç, la comprensió original del bé, encara que perfectible, ha d'acceptar-se plenament. Si es qüestiona de manera absoluta, el tipus d'art que cal aprendre perd el seu sentit³⁹. Un no pot, en l'origen d'una investigació moral, situar-se prèviament en una posició descompromesa i triar les finalitats que, enteses com a béns, desitja que orientin la seva activitat intel·lectual i la seva praxi moral. Precisament per poder realitzar aquesta elecció de manera correcta hauria d'estar ja format, per tant, si vol aprendre, ha de refiar-se dels seus mestres quan sostenen que els béns oferts són béns autèntics i que coneixen el camí per arribar fins a ells. Ara podem comprendre millor la invocació a sant Benet amb la qual acaba *After Virtue*: si existeixen dues virtuts essencials que recorren la totalitat de la regla benedictina aquestes són l'obediència i la humilitat⁴⁰. Per descomptat que no són virtuts aristotèliques, però les podem reconèixer com implícites en el procés d'aprenentatge descrit fins aquí.

Amb tot el que s'ha dit fins ara, creiem haver donat una descripció detallada de tots els components que figuren en la proposta ètica de MacIntyre, tot fent una remarca especial en aquells factors susceptibles de ser interpretats com a instruments d'educació moral. Arribem, no gensmenys, al moment decisiu de valorar críticament les aportacions de MacIntyre, per a la qual cosa les confrontarem amb aquells objectius que la modernitat creu que han de promoure's en un procés d'educació moral.

³⁹ - "Els propis models [de les pràctiques] no són immunes a la crítica, però, no obstant això, no podem iniciar-nos en una pràctica sense acceptar l'autoritat dels millors models realitzats fins a aquest moment... En el domini de la pràctica, l'autoritat tant dels béns com dels models opera de tal manera que impedeix qualsevol anàlisi subjectivista i emotiva", *AV*, p. 190 (236-237).

⁴⁰ - Sant Benet els dedica els capítols 5 i 7 de la seva Regla.

II- EDUCACIÓ MORAL POSTCONVENCIONAL: ENTRE L'AUTORITAT DE LA TRADICIÓ I LA NECESSITAT DE LA CONFRONTACIÓ (DIALÒGICA) JUSTA.

Des del punt de vista de l'educació moral, la figura que representa millor aquells ideals morals que la modernitat va defensar com a acords amb la dignitat humana va ser sens dubte Immanuel Kant. El seu programa il·lustrat constitueix el punt de referència obligat per a tota estratègia educativa que es professa moderna. Cal, sens dubte, una breu reflexió sobre la determinació i el sentit d'aquests ideals en la filosofia pràctica de Kant.

La meta última d'un procés d'educació moral d'acord amb la doctrina kantiana consistiria en la consecució de l'autonomia per a la consciència moral del subjecte, aquella consciència que s'autodetermina lliurement a si mateixa segons la llei moral universal conforme a la raó. Aquesta autodeterminació intrínseca de la voluntat enfront de qualsevol determinació extrínseca (heterònoma) representa aquella autonomia pròpia de la dignitat i la llibertat de la nostra condició d'éssers racionals. És, doncs, aquest model d'autonomia moral el que orienta idealment el sentit dels processos educatius en l'àmbit ètic de la modernitat.

Nogensmenys, existeix -segons el nostre judici- un altre sentit d'autonomia que defineix potser encara millor l'ideal de la il·lustració: es tracta de l'autonomia com a emancipació. Kant se n'erigeix en un defensor decidit en el seu article breu *Was ist Aufklärung?* Es tracta del mateix ideal d'autodeterminació, però entès ara com a reconeixement de la "majoria d'edat" del

subjecte, de la maduresa d'aquell qui sap regir-se per ell mateix:

"La il.lustració és l'alliberament de l'home de la seva incapacitat culpable. La incapacitat significa la impossibilitat de servir-se de la seva intel.ligència sense la conducció d'un altre. Aquesta incapacitat és culpable perquè la seva causa no resideix en la manca d'intel.ligència sinó de decisió i valor per servir-se per si mateix d'ella sense la tutel.la de l'altre. *Sapere aude!* Tingues el valor de servir-te de la teva pròpia raó! Vet aquí el lema de la il.lustració. La mandra i la covardia són causa que una part tan gran dels homes continuï a gust en el seu estat de pupil, encara que fa temps la naturalesa els va alliberar de la tutel.la d'altri; també ho són del fet que sigui tan fàcil per a altres erigir-se tutors. És tan còmode no estar emancipat!"⁴¹.

Ambdós sentits d'autonomia s'impliquen mútuament en el pensament de Kant i en el dels seus hereus, però freqüentment aquesta implicació no ha estat sempre advertida correctament en el pensament il.lustrat, ja que si bé l'autonomia moral no es pot donar sense l'autonomia com a emancipació, aquesta última sí pot, en canvi, reclamar-se sense la primera. Nogensmenys, aquesta possibilitat seria rebutjada radicalment per Kant, per a qui l'exercici de l'emancipació no consisteix en altra cosa que en l'autodeterminació de la voluntat segons la llei moral universal.

Una vegada definits d'aquesta manera els objectius il.lustrats pel que fa a l'educació moral, *coincidem amb*

⁴¹ - KANT, E., *Qué es la Ilustración?*, *Filosofía de la historia*; Mèxic, F.C.E., 1978, p. 25. Comparem aquest text amb aquell en el qual Kant introdueix el seu article, amb el primer paràgraf de la Regla benedictina amb la finalitat d'il.lustrar millor el que podem definir com a la confrontació de dos models d'aprenentatge moral que parteixen, al nostre judici, de pressupòsits incompatibles: "Escolta, fill, l'ensenyament del mestre, acosta l'orella del teu cor, i acull de bon grat l'exhortació del pare bondadós i posa-la en pràctica, a fi que retornis pel treball de l'obediència a Aquell de qui t'havies apartat per la desídia de la desobediència, a tu, doncs, adreço jo la meua paraula, qualsevol que, renunciant als propis volers, prens les fortíssimes i preclares armes de l'obediència...", *Regla de sant Benet*; Abadia de Montserrat, 1966, p. 17.

MacIntyre en la seva crítica a l'eficàcia real d'aquest model ètic com a factor d'educació moral. La modernitat, en excloure de la reflexió moral tota consideració sobre les ètiques materials, perd aquell context que li és necessari per dotar de sentit l'ideal il·lustrat de l'autodeterminació moral. Segons el nostre judici únicament des de la recuperació de propostes ètiques materials de *vida bona* (estructurades com un tot al voltant de béns, virtuts i normes) pot canviar-se aquesta de context. Per a això, resulta fonamental la idea de "jerarquia de béns" a partir de la qual cobren sentit tant les virtuts com les normes: les primeres, com a models d'excel·lència per a l'adquisició dels béns, i les segones, com a prohibició moral d'aquelles conductes que fan inassolibles els béns o que confonen béns inferiors amb altres de superiors. La funció pedagògica d'un codi moral es basa, llavors, a fer possible la formació de la voluntat i l'exercici responsable de la llibertat. Ara bé, l'ètica de la modernitat es presenta exclusivament com una *ètica de normes*, és a dir, com una *ètica del deure* i no com una proposta d'*eudaimonia* en veure's privada precisament d'elements positius com ara béns i virtuts. No és estrany, doncs, que l'alliberament de l'exigència del deure, contra el propòsit de la modernitat, acabi concebint-se finalment com a *exercici d'emancipació*. El resultat és la confusió de l'autodeterminació moral amb la satisfacció dels desitjs propis i de sentiments no orientats ja vers els béns ni educats mitjançant virtuts. Aquest és el sentit de l'*emotivisme* al qual acaba conduint el plantejament ètic modern, segons l'esquema interpretatiu de MacIntyre.

No obstant això, el punt de vista il·lustrat ha posat sobre la taula el problema del conflicte entre diverses concepcions de la *vida bona com un faktum històric donat* al qual l'ètica ha de respondre. Des d'aquesta perspectiva, la tradició aristotèlica hauria d'incloure en la seva proposta moral el tractament d'aquest problema, puix no es pot negar que tant per a l'ètica aristotèlica com per a la tomista existia un component

d'evidència cultural en les seves respectives concepcions de vida bona. La modernitat ha suposat una actitud metodològica de distanciament respecte a aquestes evidències per, o bé apropiarse-les autònomament, o bé rebutjar-les lliurement. Aquest és el sentit del *procedimentalisme ètic*⁴² com a emancipació en l'exercici de l'autodeterminació moral.

La proposta de MacIntyre intenta enfrontar-se amb aquests problemes mitjançant el recurs a la necessitat de la tradició moral, d'on surt el seu plantejament metodològic sobre la necessitat d'una confrontació racional (dialògica) entre tradicions rivals. Amb això no es pot negar que MacIntyre reconeix un problema ètic que és específicament *modern*: el de la *prioritat normativa del que és just sobre el que és bo*⁴³, ja que ni Aristòtil ni l'Aquinate consideraven les seves respectives propostes morals com a tradicionals *enfront* d'altres tradicions. Aquí rau, segons el nostre entendre, la diferència fonamental entre MacIntyre i l'ideal il·lustrat pel que fa a la manera de determinar l'elecció i la realització d'una forma particular de vida bona, cosa que afecta plenament el sentit de l'educació moral.

El pas per la lliure determinació del subjecte sembla una adquisició *irrenunciable* de la modernitat, però aquesta adquisició no fa més que plantejar cruament el problema de l'exercici d'un procés d'aprenentatge moral. Des de la perspectiva de la tradició que defensa, MacIntyre s'ha referit a aquest procés problemàtic amb el nom d'*aporia de Menon*. Segons el nostre parer, aquesta *aporia* defineix bé -en aquesta confrontació entre MacIntyre i l'ètica il·lustrada- en què rau el problema principal de la definició d'un model convenient d'educació moral.

⁴² - Cfr. HABERMAS, J., *La necesidad de revisión de la izquierda* Madrid, Tecnos, 1991, p. 167ss.

⁴³ - Vid. LARMORE, CH., *Modernité et morale*; Paris, PUF, 1993, p. 45-49.

2.1. Com aprenem? L'aporia de Menon.

MacIntyre sosté que la investigació moral -tal com s'entenia segons la tradició que va de Sòcrates a Tomàs d'Aquino- aspira a poder plantejar correctament la pregunta pel bé tant de l'ésser humà en general com del particular. Aquesta investigació -i aquí MacIntyre torna a la consideració de les virtuts tant intel·lectuals com morals- no pot desenvolupar-se convenientment, tanmateix, sense una mínima adquisició prèvia de les virtuts fonamentals *que encarnen ja el bé que es persegueix definir*. D'aquesta manera observem una certa paradoxa en entendre la investigació moral com un tipus d'art:

"Només en la mesura en què hàgim arribat a certes conclusions, serem capaços d'arribar a ser el tipus de persona capaç de dedicar-se a aquesta investigació d'una manera que li permeti obtenir conclusions fermes. ¿Com ha d'escapar-se d'aquesta amenaça de paradoxa -la qual s'ha de reconèixer com una versió de la que al principi va plantejar Plató en el *Menon* sobre el fet d'aprendre en general-, com cal fer-la desaparèixer o, si més no, com cal enfrontar-se a ella? La resposta és, en part, la que es proposa al *Menon*: a no ser que tinguem ja dins de nosaltres mateixos la potencialitat de buscar i obtenir conclusions teòriques i pràctiques pertinents, serem incapaços d'aprendre. Però necessitarem també un mestre que ens posi en condicions d'actualitzar aquesta potencialitat, i haurem d'aprendre d'aquest mestre i acceptar al començament, sobre la base de la seva autoritat dins la comunitat d'un art, precisament quins hàbits intel·lectuals i morals són els que hem de cultivar i adquirir, si hem d'arribar a ser participants autònoms efectius en aquesta investigació"⁴⁴.

⁴⁴ - TRV, p. 63 (94).

El model d'aprenentatge que proposa MacIntyre parteix de la tradició com a horitzó de significació i de la comunitat com al subjecte que la vehicula. La tradició cal concebre-la com un tot orgànic *dins la qual prenen sentit tots els seus elements*. No existeix instància extrínseca a la tradició, la racionalitat mateixa -sosté MacIntyre- en constitueix un moment intrínsec. Si bé aquest tot orgànic està dotat de dinamisme propi i, per tant, d'evolució, no existeix la possibilitat d'una presa de posició valorativa *global* des d'alguna instància externa a la tradició. Aquest és -al nostre judici- *el nucli essencial de l'aporia de Menon*, ja que únicament en els seus propis termes es pot comprendre adequadament en què consisteix aquesta tradició. D'aquí deriva que tot procés d'aprenentatge de la tradició estigui limitat *internament*. L'aprenentatge del nostre bé i de les virtuts exigeix la nostra immersió en una determinada tradició que només podem acceptar de manera respectuosa i amb el desig d'aprendre, i no a partir d'una elecció en funció d'una valoració objectiva del seu interès. La nostra relació amb la tradició, perquè funcioni com a això, exigeix una "pertinença" en aquesta totalitat de sentit que no està enterament a la nostra disposició.

Des de la tradició aristotèlico-tomista i en oposició a la tradició il·lustrada, *l'aporia de Menon* es pot interpretar com un rebuix frontal del "sapere aude" en què consisteix l'autonomia com a emancipació, entesa com a virtualitat crítica de la consciència moral. Si bé es pot i cal acceptar que en el context de la tradició que MacIntyre reivindica hi cap la idea d'una consciència moral autònoma, aquesta cal entendre-la com una consciència moral *formada rectament*, resultat al qual s'arriba després d'un determinant procés educatiu que exigeix, per exercir-se correctament, el reconeixement previ per part de l'educand de la seva no-autonomia, és a dir, de la seva manca de capacitat per autodeterminar-se convenientment. No es tracta, doncs, com a l'ideal il·lustrat, de la reivindicació d'un dret -

entès com a punt de partida per a la configuració de la identitat del subjecte moral- sinó com el punt d'arribada d'un determinat procés que no pressuposa aquest dret; és qüestió, per tant, d'obediència més que d'emancipació, no tant de l'autonomia de la pròpia raó com del reconeixement de l'autoritat del saber de la tradició que ens indica el camí que cal seguir.

L'*aporia de Menon* posa en evidència que el problema de l'aprenentatge moral remet a la qüestió prèvia de la fonamentació de la validesa d'una determinada proposta moral. No podem parlar pròpiament amb sentit de procés d'aprenentatge moral si no establim amb anterioritat en quines raons ens basem per defensar la conveniència d'una proposta moral capaç de suscitar el nostre assentiment i motivar el nostre procés d'aprenentatge. Per contestar aquesta qüestió hem d'endinsar-nos amb un cert deteniment en la diferència que hi ha en els supòsits *epistemològics* que es donen quan parlem de "tradició" i de "superioritat o validesa racional".

2.2. Trencaments postconvencionals i presa de posició "excèntrica" de la racionalitat versus diàleg entre tradicions: una antinòmia insuperable?

Recordem com tot procés d'educació moral es basa en una determinada concepció d'aprenentatge i d'autoritat. L'*aporia de Menon* ha exposat amb claredat el model d'aprenentatge que subjau en la proposta ètica de MacIntyre. Aquest model parteix d'una concepció d'aprenentatge com a "iniciació en el domini d'un art" i com a "capacitat d'actualitzar certes potencialitats" mitjançant una concepció de l'autoritat interna a la pràctica del mateix art de la investigació moral. El model il·lustrat, en canvi, postula un aprenentatge entès com a "desenvolupament de l'autonomia del subjecte" en virtut de la "capacitat de ruptures postconvencionals" a partir de l'autoritat de l'exercici de la

pròpia raó, o sigui, de la pròpia competència argumentativa. La primera concepció pressuposa l'horitzó últim de la tradició com a condició de possibilitat i de validesa; la segona, l'horitzó d'una racionalitat "excèntricament" posicionada (per tant, comprenent la racionalitat com dotada d'un nucli d'universalitat en virtut del caràcter *intersubjectiu* de les seves pretensions inevitables de validesa) que s'expressa, per una banda, mitjançant la consciència subjectiva i, per una altra, a través de la comunitat d'argumentació.

Analitzem ara més detalladament en què consisteix aquesta capacitat de trencaments postconvencionals amb la que vam definir un procés d'aprenentatge moral conforme l'ideal il·lustrat. El pas d'una moral convencional a altra de postconvencional rau en el caràcter *reflexiu* de l'autodeterminació moral. En una moral convencional,

"(...) si es demana una justificació per a l'observació d'una regla particular, l'individu apel·la a una autoritat o a allò que altres persones fan o diuen que és correcte. Però no es planteja d'ordinari la qüestió de la validesa d'un codi, com passa en una societat tancada, molt unida, on les normes tendeixen a no estar diferenciades. Entenc com a «codi moral racional» [= postconvencional] aquell que l'individu creu fonamentat en raons, percep que podria ser d'altra manera, i l'aplica amb una reflexió més gran"⁴⁵.

L'enfocament il·lustrat sosté, d'acord amb aquesta definició concisa, que el punt de vista moral postconvencional queda caracteritzat fonamentalment per la possibilitat de modificar un codi moral quan s'hi donen raons; som, per tant, davant una convenció susceptible de ser alterada en virtut de principis més universals que els propis de l'ordre convencional. Quan més

⁴⁵ - PETERS, R.S., *Desarrollo moral y educación moral*, Mèxic, F.C.E., 1984, p. 10.

universals siguin aquests principis, més segurs estarem de la seva validesa intersubjectiva i en aquesta validesa xifrarem la seva naturalesa ètica. Es tracta amb això d'una lleu modificació de l'imperatiu categòric kantià, mitjançant el qual les màximes materials adquireixen validesa *moral* en virtut de la seva universalitzabilitat (= el seu caràcter postconvencional)⁴⁶. Amb aquesta visió, es consagra una diferenciació *extrínseca* entre ètiques materials i principi formal d'universalització *qua* fiador de la validesa intersubjectiva d'una norma moral que ha d'afectar tothom. Aquest nucli postconvencional ètic, capaç de fonamentar el "moral point of view" -al qual s'arribaria únicament transcendent el "moral starting point"⁴⁷-, és el que ha de potenciar un procés d'educació moral en opinió de les ètiques postkantianes. Però aquest nucli no aspira a entendre's més que com un "mínim de justícia" (llibertat negativa) amb sentit restrictiu sobre els processos d'educació moral necessaris i imprescindibles efectuats des de les diverses tradicions. Seria erroni pensar que es pogués donar una educació moral descontextualitzada.

Al nostre judici, MacIntyre accepta implícitament aquesta diferenciació "postconvencional" encara que la tematitza com a diferenciació *intrínseca* entre "tradicions" (component material) i "diàleg entre tradicions" (component metodològico-formal)⁴⁸. Malgrat la defensa d'un model *intern* de racionalitat-lligada-a-la-tradició, MacIntyre no pot evitar un punt de vista "excèntric"

⁴⁶ - Tornant als dos sentits d'"autonomia" kantians, en la possibilitat de la virtualitat per a la crítica de tot sistema moral establert (convencional) es manifesta l'autonomia com a emancipació i en l'exercici de la crítica a partir de principis ètics universals (postconvencionals), l'autonomia com a autodeterminació moral.

⁴⁷ - Cfr. KELLY, M., Habermas, and Philosophical Ethics, p. 70-71.

⁴⁸ - Aquí rau un dels moments més febles del plantejament metodològic de MacIntyre, ja que el sentit universal del que és una tradició ve donat des d'un recorregut filosòfic *particular* que únicament va de Sòcrates a Tomas d'Aquino, però que encarna el *correcte* decurs d'una tradició. Vegeu una crítica semblant des de plantejaments tomistes a MAXWELL, M.P., A dialectical encounter between MacIntyre and Lonergan on the thomistic understanding of rationality, *International Philosophical Quarterly*, 33 (1993) 4, p. 385-399.

a la tradició en reconèixer la necessitat d'un model *atemporal* (i per tant universal) de la veritat⁴⁹ i d'un marc *intersubjectiu* -particularitzat en un model d'activitat acadèmica determinat- on portar a terme el debat entre tradicions rivals⁵⁰. La diferència fonamental entre tots dos models consisteix en el fet que, per a l'il·lustrat, el marc formal de la determinació de la validesa racional ja implica un contingut ètic -aquelles normes d'interacció que fan possible el diàleg en igualtat de condicions de reciprocitat, simetria i respecte mutu-, susceptible de fonamentar una ètica *mínima* d'abast universal; per a MacIntyre, en canvi, es tracta únicament d'"una afirmació modesta, encara que metafísica" respecte a la necessitat de "pressuposar un cert compromís lògic, ontològic i valoratiu"⁵¹ sense el qual és impossible tot diàleg veritable. Aquest pressupòsit mínim comú -sosté MacIntyre- és insuficient per a qualsevol intent de fonamentació ètica, únicament possible des d'una tradició.

Amb aquesta crítica a tot intent d'universalisme ètic postconvencional, MacIntyre no està suggerint un punt de vista escèptic o relativista sinó una postura *dialèctica* certament atrevida: la defensa universalista de la veritat des d'una tradició particular. Partint del posicionament ontològic fundat en la identificació metafísica de l'*ens* i el *bonum* al qual correspon un ordre de veritat, MacIntyre -fins aquí fidel al tomisme més pur- introdueix un criteri hermenèutic nou en sostenir que a aquesta veritat *no s'arriba mitjançant un determinat tipus de racionalitat universalista sinó a través d'un diàleg entre tradicions*. És possible, a través d'aquesta confrontació entre tradicions, determinar la superioritat

⁴⁹ - "The concept of truth, however, is timeless", *WJ*, p. 363.

⁵⁰ - Cfr. *TRV.*, cap. X. Vegeu que el caràcter intersubjectiu d'aquest espai per al debat conté un nucli normatiu universal, ja que les normes d'interacció que regulen el debat entre tradicions no podria venir fixades des d'alguna tradició en particular...

⁵¹ - *Ibid.*, p. 46 (75).

racional d'una tradició sobre una altra mitjançant, una vegada més, un criteri *intern* de racionalitat. En la mesura en què es pot aprendre el llenguatge d'una altra tradició sense haver de deixar la pròpia -com qui aprèn una segona llengua- s'evita la *incommensurabilitat* absoluta de les diverses tradicions. Ens podem familiaritzar amb els estàndars de racionalitat aliens - cosa que només és possible d'una manera rigorosa si tenim els nostres propis més que un estàndard fictici de racionalitat universal- per, des d'aquí comprendre els errors de la tradició aliena millor que els seus propis membres i al mateix temps assumir, des de la nostra condició, aquells elements teòrics de l'altra tradició que poden ajudar a solucionar problemes que té plantejats la nostra tradició⁵². D'aquesta manera es fa possible una instància crítica *des de* les mateixes tradicions, tant pel que fa al diàleg extern entre tradicions com al diàleg intern d'una tradició. Tot això, encara que difícil, resulta més versemblant que la pretensió de poder adquirir aquell punt de vista postconvencional totalment universalista per sobre de qualsevol tradició convencional, a partir del qual individus o grups completament diversos poden arribar a un acord sobre quelcom que els afecta a tots. Atès que tota tradició té els seus estàndards propis de racionalitat, l'"universalisme" de la veritat únicament ha d'entendre's com el pressupòsit mateix de la confrontació entre tradicions.

Aquesta crítica al formalisme abstracte d'un estàndard de racionalitat universal, en canvi, no pot eludir sense autocontradicció el sentit *universalista*, és a dir, intersubjectiu i, per tant, més enllà de les tradicions, de la seva *pròpia* pretensió de validesa. Amb això només volem assenyalar que l'estructura de la nostra condició d'éssers-lingüístics-amb-competència-comunicativa ens obliga a moure'ns, amb els nostres propis arguments, en un horitzó *no ultrapassable*

⁵² - MacIntyre s'ha dedicat a aclarir aquest plantejament metodològic als últims capítols de *Whose Justice? Which Rationality?*.

de pretensions de validesa universals -en tant que intersubjectivament reconegudes- que transcendeixen els límits de les tradicions. En una paraula: la restricció interna que exerceix l'autoritat de la tradició queda transcendida virtualment mitjançant la nostra capacitat d'argumentació, consideració aquesta que, al nostre judici, té implicacions ètico-normatives, com tindrem ocasió d'especificar a l'apartat següent.

Era necessari aquest excursus metodològic per entendre correctament l'abast de les diferents concepcions d'aprenentatge a les quals ens referíem més amunt. Arribats en aquest punt ja podem avançar les conclusions de la nostra reflexió.

2.3. Educació moral, tradició reflexiva, pluralisme cultural i pràctica de la justícia.

MacIntyre ens presenta, a través de les seves obres a les quals ens hem referit, una determinada teoria sobre problemes filosòfics relacionats amb l'àmbit del saber, de la veritat, de la racionalitat i de la comprensió, problemes ja abordats amb profusió per la filofofia hermenèutica continental. MacIntyre col·loca el concepte de "tradició" al bell mig de la seva reflexió, tot elaborant una teoria de la *interpretació des de dins les tradicions*, però que ell tracta ara des d'una perspectiva metodològica que s'inspira clarament en les aportacions més recents de la *filosofia de la ciència*. D'aquesta manera, recull alguns elements del *fallibilisme* popperià i de les teories sobre els *paradigmes científics* de Kuhn (en el sentit dels "jocs lingüístics" de Wittgenstein). Del segon adquireix el sentit hermenèutic de la incommensurabilitat dels paradigmes per aplicar-lo posteriorment al seu concepte de tradició: una

tradició funciona de fet com un paradigma científic⁵³. Però MacIntyre sosté també la possibilitat de la traduïbilitat de les tradicions, o sigui, la vigència d'algun model metodològic que permeti fonamentar la major o menor racionalitat d'una tradició a partir del seu contrast amb altres tradicions. Per a això adopta el punt de vista popperià pel qual la validesa d'una teoria científica es basa tant en la seva fortalesa per a la refutació de teories rivals com en la seva resistència a les possibilitats de falsació⁵⁴.

Tanmateix, d'acord amb aquest model, hauríem esperat de MacIntyre una presentació de la tradició que defensa més oberta a la crítica i a les seves possibilitats d'aprenentatge d'altres tradicions. En una paraula, que aclarís millor el sentit del tomisme com a tradició oberta a desenvolupaments futurs. Només tradicions altament reflexives (és a dir, poc dogmàtiques) poden determinar condicions possibles per al seu desenvolupament perfectiu. Encara que MacIntyre reconegui metodològicament la possibilitat del progrés d'una tradició gràcies a la seva capacitat a solucionar els seus propis problemes -a vegades en virtut de les aportacions de tradicions rivals-, la seva exposició de la tradició tomista sembla que es limita a relatar la fortalesa que aquesta posseeix a desentranyar els errors de dues de les seves tradicions rivals, però no ens diu absolutament res del que podrien ser els problemes que té el tomisme avui plantejats ni què passa amb la resta de les tradicions morals existents. I és que no és fàcil complementar el plantejament de Popper amb el de Kuhn, més aviat s'inverteix el sentit del principi de falsació popperià: de la virtualitat de la crítica universal es passa al reconeixement d'un nucli incommensurable

⁵³ - Cfr. TRV, p. 17 (42).

⁵⁴ - BORRADORI, G., op. cit., p. 144.

(dogmàtic), immunitzat davant la crítica⁵⁵. Hi trobem en un altre autor tomista, per exemple, el sentit de les possibilitats de desenvolupament d'aquesta tradició:

"[L'esforç sintètic de la reflexió de Tomàs d'Aquino] ens dicta la nostra actitud pel que fa als corrents de pensament que s'han desenvolupat des del segle XIII fins als nostres dies. Hem d'estudiar-los amb interès, no solament en vistes a desemascarar els seus errors, *sinó també, i sobretot, per apropiari-nos l'aportació positiva que posseeixen*. El sentit de la tradició ens obliga: pecaríem contra la fidelitat a la tradició si adoptéssim una actitud "antimoderna", igual com ho va fer Descartes quan va rebutjar en bloc l'escolàstica"⁵⁶.

Allò que acceptem plenament de MacIntyre és el rerafons aristotèlico-tomista de la seva concepció d'educació moral, entesa com a *aprenentatge d'un art*, cosa que porta una teoria de les virtuts (lligades a pràctiques) i la recuperació de la idea de tradició (i de comunitat). Tanmateix, no podem acceptar el seu *no-reconeixement* d'aquell ideal il·lustrat de la primacia del que és just sobre el que és bo que hem admès present a la filosofia pràctica de Kant.

⁵⁵ - El text següent il·lustra bé el caràcter d'aquesta limitació, en determinar el sentit de la falsació més com una crítica externa que com una autocrítica: "Què passa, doncs, amb els reptes futurs, o sigui, amb els reptes futurs respecte a Tomàs d'Aquino? La concepció de la veritat entranyada en l'esquema [tomista] requereix que les pretensions de veritat del propi esquema i dels judicis en els quals es recolza, comprometin a aquells que les fan en mantenir que, quan aquest esquema es trobi amb punts de vista alternatius que facin pretensions alternatives i incompatibles, i encara incommensurables, la síntesi dialèctica de Tomàs d'Aquino serà capaç de fer intel·ligibles aquests punts de vista d'una manera que no poden aconseguir els seus propis partidaris des del seu propi punt de vista, i que aquesta síntesi podrà distingir els defectes i les limitacions d'aquests parers de les seves intuïcions i els seus mèrits, d'una manera tal que expliqui l'existència del que aquests mateixos punts de vista haurien de tenir en compte que són els seus defectes i les seves limitacions en qüestions en què les seves pròpies capacitats explicatives careixen de recursos", TRV., p. 125 (164-165).

⁵⁶ - STEENBERGHEN, F.V., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*; Louvain, Publications Universitaires, 1974, p. 244 (la cursiva és nostra).

MacIntyre sembla oblidar que les circumstàncies dramàtiques que va viure Europa després del trencament de la unitat de l'Església als segles XVI-XVII van obligar la recerca d'un àmbit "neutral" on construir la seva convivència. Creiem que MacIntyre, defensor del mètode historicista, reconeixeria en aquesta necessitat de convivència pacífica un element fonamental a tractar per l'ètica. No significa altra cosa la seva defensa del diàleg entre tradicions i la constitució de fòrums on aquest diàleg es pugui desenvolupar efectivament. Coincidim en la seva crítica a la reducció de la moralitat a la defensa de la neutralitat: el diàleg no ha d'eludir la confrontació sinó realitzar-se des de la sinceritat i el reconeixement de les diferències mútues, i això implica respecte i toleràcia com a valors compartits per les tradicions més antagòniques que s'hi esforcen a dialogar *sense renunciar a les seves pretensions de superioritat racional i de veritat*. Però llavors, és precisament el diàleg el valor fonamental. És a dir, hem d'admetre, des del punt de vista moral, no només la possibilitat sinó el deure d'aconseguir un consens sobre aquells valors mínims que són *patrimoni comú* que ens permet construir la nostra convivència en un àmbit de *pluralisme cultural* i no merament mínims de legitimitat per *confrontar* les nostres diferències. La finalitat última d'un diàleg entre tradicions rivals consisteix a permetre la trobada i la fecundació mútua; en una paraula: la capacitat d'autocrítica i d'aprenentatge. Així doncs, la pràctica del diàleg en aquest sentit pressuposa l'aprenentatge de *la virtut de la justícia* com aquell respecte a les normes ètiques d'abast intersubjetiu i supratradicional que regeixen la interacció de la legítima confrontació entre tradicions. Conforme a això, la pretensió de veritat d'una tradició no pot *imposar-se* sinó tan sols *proposar-se* com a oferta de sentit, i aquesta exigència normativa arriba tant *ad extra* com *ad intra*, és a dir, tant als membres d'altres tradicions *com als membres de la mateixa tradició*. Els pressupòsits ideals d'un concepte universalista de veritat van més enllà de l'aspecte estricte lògico-normatiu i

contenen un nucli ètico-normatiu irrenunciable que es pot definir en termes d'una virtut de "justícia mínima" el tret de la qual serien: l'autorenúncia a interessos i conviccions que, en virtut de la seva limitació, enfosqueixen el camí vers la veritat; el reconeixement del dret a la defensa de qualsevol altre punt de vista; el compromís en la recerca cooperativa de la veritat, i una actitud d'esperança en el consens definitiu, que és crítica i garantia dels consensos fàctics⁵⁷. La defensa d'aquest punt de vista epistemològic no nega, tanmateix, tot valor a la tradició, ans al contrari, el seu caràcter *al mateix temps* immanent i transcendent no fa més que reclamar la seva necessitat. Ara bé, es tracta en tot cas d'un concepte *ampliat* de tradició.

Habermas ha introduït la idea d'"una manera reflexiva de tradició que lligui amb força la renovació de les tradicions a la disponibilitat a la crítica i a la capacitat d'innovació dels individus"⁵⁸. Creiem que MacIntyre no podria menys que assentir a aquesta afirmació del filòsof alemany. Aquesta manera reflexiva de tradició n'implica una *concepció fal.libista* que constitueix precisament la garantia moral més apropiada per abordar la nostra situació de pluralisme social⁵⁹. Des d'aquest model obert de tradició (que permet simultàniament el manteniment d'un sentit fal.libista i un inevitable nucli dogmàtic) es pot dissenyar un model respectuós d'educació moral en un doble sentit: amb la riquesa de la pròpia tradició i el reconeixement de l'aliena. Aquest model d'educació moral transcendeix els límits individuals generant tot un procés d'aprenentatge

⁵⁷ - Cfr. CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*; Salamanca, Sígueme, 1985, p. 75-76. L'autora es refereix en aquest lloc a la concepció de la "comunitat d'investigadors" elaborada pel filòsof americà CH. S. Peirce. Un altre autor tomista ha destacat agudament la influència d'aquest filòsof en la concepció de la racionalitat-lligada-a-la-tradició de MacIntyre com una "racionalitat històricament auto-correctiva", HIBBS, TH., *MacIntyre's postmodern Thomism: reflections on Three Rival Versions of Moral Enquiry, The Thomist*; 57 (1993) 2, p. 284.

⁵⁸ - HABERMAS, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1991, p. 89.

⁵⁹ - Segons el nostre entendre, el problema del fal.libisme constitueix el nucli del debat entre substancialisme i procedimentalisme ètic.

col·lectiu que no es pot comprendre adequadament si no és des dels trets de l'*universalisme moral*:

"Però, què significa universalisme? Que es relativitza la pròpia forma d'existència atenent les pretensions legítimes de les altres formes de vida; que es reconeixen drets iguals als altres, als estranys amb totes les seves idiosincràsies i tot allò que en ells ens resulta difícil d'entendre; que un mateix no s'obstina en la universalització de la pròpia identitat; que un mateix no exclou ni condemna tot allò que se'n desvia; que els àmbits de la tolerància han de fer-se infinitament més grans del que ho són avui. Tot això és el que vol dir universalisme moral"⁶⁰.

En resum: L'aportació de MacIntyre en l'àmbit de l'educació moral consistiria en la recuperació del model de *virtut* lligat a una pràctica desenvolupada dins la *comunitat*. Les relacions comunitàries que proporcionen àmbits com la llar, la granja, l'associació de veïns, el taller, l'escola, la parròquia i la clínica són el lloc de l'adquisició de béns i de l'educació de les virtuts. Així mateix, el sentit de la tradició (en tant que vehicle de propostes sobre béns) omple de contingut els nostres processos concrets d'educació moral. Però la realitat plural de les tradicions obliga a complementar la seva confrontació amb l'acceptació d'un mínim de consens sobre els *fonaments ètics* de la nostra convivència social. Aquest punt de vista universalista, tanmateix, ha estat tematitzat com a *principi ètic*, al nostre entendre, per l'ideal il·lustrat. I una educació moral concebuda en un context pluralista com el nostre ha d'incloure, en l'aprenentatge de les virtuts i com una virtut primordial, la *pràctica de la justícia* (en sentit postconvencional) dins la *comunitat democràtica*, no només com a sana iniciació en el conflicte⁶¹ sinó *fonamentalment* com una disposició a aprendre els uns dels altres.

⁶⁰ - HABERMAS, J., *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 218.

⁶¹ - Cfr. TRV, p. 231 (284).

LA PROPOSTA COMUNITARISTA DE A. MACINTYRE: ANÀLISI I CRÍTICA

Begoña Román

En la dècada dels vuitanta, quan A. MacIntyre publica *After Virtue* (1981), es genera una sèrie de reflexions al voltant d'allò que és comunitari; el fet que el llibre del pensador escocès en certa manera tracti sobre el tema, proposant la necessitat de crear formes de comunitat locals inspirades en l'aristotelisme, va influir en el fet que el llibre es convertís en un *best seller* filosòfic traduït ràpidament a d'altres llengües, i fos un punt de referència imprescindible en l'àmbit acadèmic de la filosofia. MacIntyre en els seus llibres denuncia l'individualisme actual -que considera fruit de l'emotivisme subsegüent a la posada en vigor dels preceptes il·lustrats-, i creu que la falta de consens racional sobre el bé i la vida bona acaba privant els individus de responsabilitat. Per a pal·liar aquesta situació no troba altra solució que la creació de comunitats de clara inspiració aristotèlico-tomista, que eviti tant el dogmatisme del tradicionalisme -ell aprova allò consuetudinari merament en raó de la seva facticitat-, com el relativisme -ho consenteix tot en no poder defensar res en rigor-, com el criticisme propi de la Il·lustració, -en el seu afany de crítica i universalitat acaba creant éssers desarrelats, descontextualitzats, que, en consistir en pura abstracció filosòfica, no habiten enlloc-.

Aquest article exposa, en la seva primera part, l'argumentació de MacIntyre, dilucidant a partir de les seves obres, la comunitat que aquest pensador ens proposa com a solució al caos emotivista actual -I.A-, proposta aquesta que no és desvinculable de la crítica a què es sotmet la Il.lustració -I.B- Reservem per a la segona part les nostres objeccions al plantejament macIntyrià, intentant de realitzar una crítica interna a aquest plantejament, o bé, el que és el mateix, que tot acceptant els seus pressupòsits i metodologia, assenyalarem certes incoherències i contradiccions. Acabarem l'article amb alguns suggeriments alternatius a aquella proposta, suggeriments que es mantenen, no obstant, en la necessitat que MacIntyre remarcava de crear formes de comunitat com a única alternativa a l'individualisme, sense renunciar però a allò que creiem que són les consecucions ineludibles de la Il.lustració.

I.A. LA PROPOSTA COMUNITARISTA DE A. MACINTYRE

I.A.1. Trets definitoris d'una comunitat.

En fer la seva proposta comunitària, MacIntyre reprèn les afirmacions aristotèliques segons les quals l'home és un *animal social per naturalesa*, i que el bé específicament humà tan sols és possible en i gràcies a una comunitat: perquè només en el si comunitari podem rebre l'educació que ens permet el desenrotllament mateix de la racionalitat, i en concret, de la racionalitat pràctica; i gràcies a, perquè el bé individual no és desvincula-

ble del bé de la comunitat, esdevenint artificials, segons el parer de MacIntyre, les distincions actuals de "vida pública" i "vida privada". Des d'aquesta perspectiva, els trets que defineixen un grup humà com a una comunitat serien: la *participació en formes d'activitat cooperativa* -on els participants es beneficien dels béns interns generats per aquelles activitats-, la *consciència de grup* que tenen els esmentats participants, la qual cosa suposa un acord fonamental sobre què és el bé, i l'existència de les condicions de possibilitat d'aquest acord -allò que MacIntyre denomina "tradició" (*tradition*)-. Els homes es troben amb d'altres en activitats que són les històricament donades, i que en un primer moment es van constituir per la sociabilitat natural i per la seva mateixa necessitat. Seguint l'estagirita, MacIntyre considera que la comunitat es constitueix inicialment per amistat,¹ i es consolida en l'exercici d'activitats cooperatives encaminades a perseguir el bé de la comunitat, el fi comú, que no es altre que la realització del bé específicament humà. A aquest tipus d'activitats basades en normes (*norm-informed*), en què els participants estan units per la comuna lleialtat als béns interns a la mateixa activitat i a la recerca de l'excel·lència (virtut) en la consecució d'aitals béns, els anomena el nostre autor "pràctiques" (*practice*) i les defineix de la següent manera:

"Per pràctica" entendrem qualsevol forma coherent i complexa d'activitat humana cooperativa, establerta socialment, mitjançant la qual es realitzen els béns

¹ vid. **AV**, p. 155 (196).

inherents a la mateixa, mentre s'intenta aconseguir els models d'excel·lència que són apropiats a aquesta forma d'activitat i la defineixen parcialment, obtenint com a resultat que la capacitat humana d'aconseguir l'excel·lència i els conceptes humans dels fins i béns que comporta, s'estenen sistemàticament."²

Es doncs en el context de la comunitat i a través de pràctiques, on l'individu aprèn a ordenar correctament els fins i a reconèixer els errors d'ordenació. El concepte de pràctica comporta la distinció entre els béns interns que hi són inherents, i els béns externs; els primers tan sols poden aconseguir-se *en* i *gràcies* a la participació en aquelles activitats cooperatives, i només poden ser considerats com a béns pels participants que els obtenen; els béns externs són aquells que poden ser obtinguts per vies alternatives a la pràctica, no essent-hi necessària la participació. Els béns interns són comunitaris, de tots els participants; els segons són béns contingents i individuals³. Són tipus de pràctiques els escacs - els jocs cooperatius en general-, la vida familiar, les ciències, les arts, etc.

Mes la pràctica suposa una *història de la pràctica* a partir de la qual s'estableixen els criteris de progrés en el seu exercici -la història de la pràctica no és desvinculable de la història de la comunitat que aquella ajuda a afiançar-, i una *autoritat* que ensenya, incita i regula aquest progrés. MacIntyre

2 *Ibid.* p.187 (233).

3 *Vid. Ibid.* p.188-191 (234-238).

considera que un cert tipus d'història narrativa és el gènere bàsic i essencial per a caracteritzar les accions humanes, en tant que l'acte tan sols es fa intel·ligible en trobar el seu lloc en narracions com la de la vida individual i la de la vida de la comunitat on aquella es desenvolupa⁴. D'aquesta manera MacIntyre afageix un cert *historicisme* a la teleologia aristotèlica, perquè pensa que el sentit d'una activitat, la mateixa activitat de viure, només pot concebre's en un progrés teleològic, de manera que totes les activitats són enteses a partir del procés històric que les mena al seu fi; MacIntyre afirma explícitament que l'home corrent, a filosòfic, és un protoaristotèlic,⁵ i que la unitat de la vida humana és la unitat d'un relat de recerca inseparable del rerafons de les pràctiques i la tradició que defineixen una comunitat.

Veiem com el concepte de "pràctica" únicament és intel·ligible en el si d'una comunitat, en tant que els seus béns -els interns- tan sols poden ser obtinguts subordinant-los com a participants a la nostra relació amb els altres practicants. La persona corrent aspira a dirigir-se vers el seu fi en companyia d'altres homes, de manera que violar les normes que regulen la relació amb els altres, comporta veure's privat de la cooperació d'aquells en la consecució del seu bé, sobre el qual i precisament de tals persones es pot aprendre; així doncs, per a abastar

4 Vid. *Ibid.* p.208 i p.211-212 (257 i 261).

5 Vid, *Plain Person and Moral Philosophy. Rules, Virtues and Goods; American Catholic Philosophical Quarterly*, LXVI (1992) 1. Citem per la traducció castellana de C. Corral i B. Román en *Convivium*, 5 (1993) p. 65. En aquest mateix sentit afirma MacIntyre que "participar en una o més activitats pràctiques és, si més no, començar a ser aristotèlic" en *Después de Tras la virtud, Atlántida*, 4 (1990) p.89.

la comprensió de mi mateix i dels altres, "hauré d'establir certes relacions sense les quals no podré aprendre, tot exercitant la meva racionalitat pràctica, el que es el bé humà".⁶

Gràcies a aquestes primeres pràctiques es formen petites comunitats jeràrquicament organitzades que s'engloben, cohesionades per la tradició, dins d'una mateixa "macrocomunitat". La tradició és definida de la següent manera:

"Una tradició és un raonament estès al llarg del temps on certs acords fonamentals es defineixen i redefeixen en termes de dos tipus de conflictes: els que es mantenen amb crítics i enemics externs a la tradició que rebutgen tots o gairebé tots els acords fonamentals, i els debats interns i interpretatius, a través dels quals s'arriben a expressar el sentit i el fonament d'aquests acords fonamentals i en el progrés dels quals es constitueix una tradició".⁷

En aquesta tradició, i com a condició de la homogeneïtat doctrinal que crea, hi ha d'existir un conjunt d'"acords fonamentals" (*fonamental agreements*), una determinada concepció de racionalitat i criteris de judici, una autoritat més o menys institucionalitzada exercitada en nom de la comunitat, uns llibres canònics i una hermenèutica específica. Analitzem els primers d'aquests elements integrants de la tradició, reservant per a més endavant tot allò referent a l'hermenèutica i als llibres canònics.

6 *Ibid.* p.79.

7 *WJ*, p.12.

Pel que fa als *acords fonamentals*, el principal d'entre tots ells gira en torn a allò que els membres de la comunitat entenen pel *bé comú* i els mitjans que hi condueixen. MacIntyre defineix el bé d'una manera altament "formal", com més endavant destacarem, afirmant que "la vida bona per a l'home és la vida dedicada a buscar la vida bona per a l'home".⁸ Aquests *acords fonamentals*, el manteniment dels quals és criteri d'ortodoxia de la tradició i mai no poden ser posats en dubte sense fer perillar la vida de la comunitat, també engloben *creences compartides*. En *After Virtue* els *acords fonamentals* no són més explicitats del que nosaltres hem apuntat, potser perquè en aquesta obra el que es pretén és únicament posar de relleu la necessitat d'establir comunitats a la manera aristotèlica, com l'única sortida al caos emotivista actual. Malgrat tot, en obres posteriors MacIntyre deixa molt clar que aquests primers *acords* tenen molt a veure amb la *sindéresis* i els preceptes de la *lleï natural*.⁹

Considera el pensador escocès que el fet de posseir una determinada concepció de racionalitat pertany a la idiosincràsia d'una comunitat, i que és incommensurable amb la de qualsevol altra; la manera de seleccionar les dades, de catalogar-les i judicar-les ordenant-les com mitjans i fins, així com a la comprensió d'allò que sigui la justícia -cal recordar el títol de la seva obra *Whose Justice? Which Rationality?*- son trets específics d'una comunitat i únicament d'ella.

8 *AV*, p. 49 (171).

9 Vid. *Plain Person* p.78.

L' *autoritat* és la salvaguarda de l'ortodoxia que permet que l'acord fonamental ho segueixi essent, però no es tracta d'una autoritat despòtica, sinó que en nom de la comunitat, vetlla pel seu manteniment. Es dedueix de les obres de MacIntyre que aquesta autoritat és el mestre qui ensenya a relacionar-se amb aquests acords fonamentals d'una manera reflexiva, més "autònoma"; en la figura del mestre hi radica la peça clau de l'educació i de l'hermenèutica, i amb ella, el manteniment mateix de la comunitat a través de la creació de la consciència de grup. En efecte, en un primer moment els participants en les pràctiques es veuen abocats a entrar-hi, a acceptar-ne les regles, senzillament per a viure en aquesta comunitat; en aquest primer moment hom accepta les normes, els models d'excel·lència, l'autoritat i la mateixa pertinença a la comunitat en raó de la facticitat: és el que hi ha. És en el procés educatiu quan, més enllà de l'adoctrinament o proselitisme, hom incentiva cada membre de la comunitat per a esdevenir-ne membre actiu, això és, a participar amb un consentiment explícit que anant més enllà de la facticitat, s'esforça per a estrènyer els lligams comunitaris. Aquí radica la importància en el procés d'aprenentatge de la *humilitat* i del *respecte a l'autoritat*, humilitat i respecte que experimenten un canvi quan hom és membre actiu.¹⁰

Certament que és primordial en la comunitat aquest procés d'aprenentatge, pel qual hom passa de ser un membre més o menys circumstancial, ja que un es troba de fet vivint-hi, a ser-ne un membre actiu, convençut de la importància de la comunitat, en

10 *vid. TRV*, p.63 i p.92 (94 i 127).

tant que és l'únic mitjà on pot prosperar la vida bona individual i la de tots els membres, i de la necessitat de defensar-la de possibles agressions. La comunitat és el context ineludible per a fer intel·ligible la mateixa moralitat, perquè està "constituïda pel projecte compartit d'assolir un bé comú"¹¹: només en la comunitat aprèn l'individu les virtuts i les regles, i aconsegueix els béns que donen sentit a la seva vida.

Així doncs, entre *pràctiques, tradició i comunitat* es dona una certa *interacció*: en un primer moment les persones, en la seva sociabilitat natural, s'uneixen per lligams més o menys afectius, però després són les pràctiques i la inherència d'aquestes en el context més ampli de la tradició -ideologia i actituds- les que asseguren el manteniment de la comunitat. D'aquesta manera, la comunitat es forma per les pràctiques i la pertinença a la mateixa tradició que uneix petites comunitats entre si en una estructura jeràrquica dins d'una comunitat més gran que hem anomenat, amb un terme no macIntyrià, "macrocomunitat".

Dins de la macrocomunitat de petites comunitats locals jeràrquicament organitzades, ja que pertanyen a la mateixa tradició, ressalta la tasca important, en tant que vetlla pel manteniment de tota aquesta estructura, d'una d'aquestes subcomunitats: la comunitat il·lustrada (*educated public*).

¹¹ AV, p.174 (217).

I.A.2. La comunitat il.lustrada.

La comunitat constitueix l'espai educatiu per a aprendre a obrar moralment, i on poder actuar i viure dignament com a home; la primera qüestió, l'aprenentatge per a obrar moralment, depèn de l'educació, que depèn al seu torn de l'existència d'una comunitat il.lustrada.¹²

La comunitat il.lustrada o públic il.lustrat és una part essencial d'aquesta macrocomunitat que engloba en el seu si, en tant que pertanyents a la mateixa tradició, a comunitats més petites definides des de les pràctiques. Es una comunitat perquè la mateixa investigació, les ciències i les arts hi són també al seu torn pràctiques; però és un tipus de comunitat essencial per la seva tasca educativa que vetlla pel manteniment de la consciència de grup. MacIntyre defineix d'aquesta manera la comunitat il.lustrada:

"(...) entenc per públic il.lustrat un grup que no comparteix tan sols pressupòsits fonamentals, sobre la base dels quals pot articular desacords i organitzar debats, que llegeix en bona mesura els mateixos textos, que forma les mateixes expressions fetes i que comparteix els criteris de victòria i de fracàs en el debat intel.lectual, sinó que fa tot això amb mitjans i per mitjans institucionalitzats, clubs, societats,

¹² No ha de confondre's l'adjectiu "il.lustrada" (*educated*) amb el que ens referim a la comunitat "intel.lectual" amb l'adjectiu que deriva d'Il.lustració (*Aufklärung*), que per MacIntyre és més o menys un sinònim de liberal.

publicacions periòdiques i institucions educatives més formals"¹³

Els elements que caracteritzen una comunitat il·lustrada són: un grup mitjanament nombrós d'individus educats en el costum i l'oportunitat del debat actiu racional en el si d'una comunitat més àmplia al veredict de la qual apel·la la resta de participants en aquella macrocomunitat, perquè constitueix l'autoritat intel·lectual. Aquest grup d'individus té consciència comunitària en la seva mútua comunicació, comunicació que és possible perquè comparteixen uns acords fonamentals -creences i actituds-, una determinada concepció de racionalitat, és a dir, un consentiment respecte de normes per a judicar l'èxit o bé el fracàs d'una argumentació i una forma de justificació per a jutjar sobre aquell èxit o fracàs. D'aquesta manera, el debat d'una comunitat il·lustrada no consisteix en un debat sense finalitat, dirigida en darrer terme a l'escepticisme, sinó en un debat que té com a finalitat l'acord.

De la mateixa manera es fa necessària en la comunitat il·lustrada l'existència de llibres canònics i una determinada hermenèutica, el desenvolupament de la qual constitueix precisament una de les principals tasques d'aquesta comunitat -elements que venen donats pel marc teòric de la tradició-. En aquest punt, el nostre autor es refereix a la paradoxa del *Menó* platònic, segons la qual sembla que únicament aprenent allò que els textos tenen per a ensenyar-nos, pot arribar l'alumne a llegir-los

13 TRV, p.216-217 (268).

correctament, però tan sols llegint-los correctament, pot aprendre allò que els textos tenen per a ensenyar, el que implica una certa ordenació pre-racional de l'alumne i la seva confiança en el mestre¹⁴, quedant aquí de relleu la relació que en qualsevol pràctica s'estableix entre mestre i aprenent.

Respecte a l'autoritat d'aquesta comunitat il·lustrada - d'ella respecte a la resta de comunitats dins de la macrocomunitat, i dins d'aquesta respecte al darrer tribunal d'apel·lació que és la Universitat-, MacIntyre insisteix en el fet que es fonamenta en el reconeixement unànime d'aquells acords compartits, i que sempre s'exerceix en nom de la mateixa comunitat, per a la seva salvaguarda i desenvolupament. És el mestre l'encarregat de transmetre la tradició creant els lligams comunitaris pertinents, més enllà de l'associació utilitarista. Com veiem, és aquesta una autoritat principalment intel·lectual, però que rep suport d'una estructura institucional on destaca la institució universitària.

Cal subratllar que els participants de la comunitat il·lustrada són força més que un grup d'especialistes i erudits, perquè enfront als especialistes, els membres de la comunitat il·lustrada tenen consciència de que les qüestions debatudes per a ells tenen una significació pràctica de cara a aspectes importants de l'existència social. Es tracta, doncs, que un ampli sector de la societat institucionalitzi els seus debats

¹⁴ Sobre aquesta referència de MacIntyre al *Menó* vid. **TRV**, p.82 (115-116).

sobre el millor mode de vida, de manera que el diàleg sigui un intercanvi entre Universitat i societat en general, perquè la veritat que la primera pugui descobrir, s'incardini en la segona. Hi ha doncs en aquesta comunitat il.lustrada una simbiosi de responsabilitats: la responsabilitat d'apel.lar i respectar els primers acords fonamentals sobre el bé en general, i la responsabilitat de participar activament en els debats i de posar en pràctica el que s'hi ha acordat.

Hem dit que la comunitat il.lustrada engloba en el seu si pràctiques d'aprenentatge, investigació i posada en pràctica de tot plegat, ja que la mateixa investigació hi constitueix una pràctica, una activitat cooperativa que té com a finalitat principal la recerca de la veritat. Doncs bé, una de les investigacions fonamentals en la comunitat il.lustrada és la que porta a terme la Filosofia moral, ja que d'ella en depèn que tot l'engranatge de pràctiques de les diferents investigacions i del mecanisme docent s'encamini vers el fi últim del bé general de la comunitat i de la macrocomunitat en darrer terme. Si es donés el cas que la Filosofia moral ja no tingués la funció de proporcionar acords sobre el bé comú a partir de la definició d'assumptes controvertits en el si dels debats d'una comunitat il.lustrada, aquesta comunitat quedaria privada d'una de les condicions necessàries pel seu floriment; i quan la Filosofia moral perd la seva funció social d'articulació de pressupòsits de debat i desafiament en la Universitat i en general en tot l'àmbit cultural, la macrocomunitat mateixa perd la seva identi-

tat i comença la història del seu declivi i extinció¹⁵. Considera el nostre autor, que un dels motius fonamentals del caos moral és degut a aquesta pèrdua d'orientació en les diferents disciplines i a la falta d'acord sobre el mínim indispensable, sobre què sigui el bé comú i quina és la racionalitat que ens hi condueix. D'aquesta manera, l'absència d'una comunitat il·lustrada als nostres dies constitueix un símptoma més de l'emotivisme moral imperant:

"(...) les arts lliberals i les ciències únicament poden apropiarse amb efectivitat i desenrotllar-se sobre la base proporcionada per una comunitat il·lustrada. Si hom elimina una tal comunitat amb una mesura compartida de justificació, amb una visió compartida del que és el passat de la societat de la qual n'és nucli, amb una habilitat compartida per a intervenir en el debat públic comú, hom haurà reduït la funció de les arts liberals i de les ciències fins al punt que els no especialistes estan només interessats en la provisió d'un tipus de productes de consum rebuts passivament. El consegüent empobriment s'estèn més enllà del públic general, fins al contingut de les disciplines especialitzades."¹⁶

Extremadament important en una comunitat il·lustrada és el *currículum* d'estudis en escoles i universitats, encaminat a formar els futurs membres de la macrocomunitat, la qual cosa significa capacitar-los per a pensar per si mateixos i a desenvolupar un rol social en aquella macrocomunitat. De totes

15 Vid. TRV, p.225-227 (278-280).

16 La idea de una comunidad ilustrada; *Diálogo filosófico*, 21 (1.991) p.336.

maneres, *pensar per sí mateix* només és possible si es pensa amb els altres i molt sovint contra els altres, perquè en la confrontació de pensaments es pot apreciar la superioritat racional d'un sobre els altres; més per a aquesta confrontació es requereix almenys la possibilitat d'enteniment mutu en les diferents argumentacions que s'esgrimeixin, fet que suposa compartir els mateixos models d'objectivitat racional i l'acord sobre les matèries a què s'ha d'aplicar, i la manera d'aplicar-los. Així mateix, preparar per a *dur a terme un determinat rol social* suposa un coneixement i acord sobre els papers de relleu que la macrocomunitat necessitarà. Tots aquests acords, segons el parer de MacIntyre, no són merament intel·lectuals, sinó també morals i també teològics:

"És característic que el desacord racional creatiu tingui lloc sobre un teló de fons d'acord, i l'acord necessari per a constituir una comunitat d'investigació, posseeix sempre dimensions morals a més d'intel·lectuals, amb força freqüència dimensions morals al mateix temps que teològiques(...)"¹⁷.

MacIntyre dedica força pàgines de les seves obres a deixar clars dos punts claus per a comprendre el seu plantejament. El primer és que l'existència d'acords no suposa la inexistència de desacords -tal com es desprèn de la cita anterior- sinó que precisament ambdós, *acords i desacords, són necessaris* per a la vigència i vitalitat d'una tradició, i en darrer terme, de la continuïtat de tota comunitat; una tradició requereix contínua-

17 TRV, p.223 (275).

ment sotmetre's a proves de les quals ha de reeixir, cosa que tan sols aconseguirà amb la constant revisió, amb l'acceptació de tesis noves i amb el rebuig d'altres mantingudes amb anterioritat. Aquesta constant revisió suposa un diàleg amb diferents macrocomunitats amb les quals confrontar els nostres punts de vista, perquè "podem aprendre quins són els nostres fins i propòsits a través del conflicte i algunes vegades únicament a través del conflicte"¹⁸; de totes maneres els acords fonamentals són inalterables en tant que són el punt mínim d'unió de la macrocomunitat.

El segon element es desprèn de l'anterior i es refereix al *diàleg entre comunitats de diferent tradició*; hem vist que el que distingeix una macrocomunitat d'una altra és el conjunt de pràctiques i la tradició on s'engloben, la qual cosa implica una mateixa concepció d'objectivitat racional, de moralitat, i una història i projecte de futur comuns. Precisament per això, la pertinença a una comunitat implica una racionalitat i un llenguatge intraduïble i incommensurable amb el d'altres comunitats de diferent tradició; d'aquesta manera, la comunicació intercomunitària només és possible entre aquells individus que han habitat més d'una macrocomunitat i han après una altra llengua. L'enteniment de l'altra comunitat no és una traducció a la llengua pròpia, sinó l'aprenentatge d'una nova llengua tal com si fós la materna; un clar exemple de "bilingüisme" i de capacitat de superar dues tradicions antagòniques el troba el nostre autor en la figura de Sant Tomàs d'Aquino. Gràcies a

18 **AV**, p.164 (206).

aquesta confrontació, la tradició que caracteritza una comunitat pot enriquir-se o pot enriquir la d'una altra comunitat tot i demostrant-li la seva superioritat racional en sotmetre's al revisionisme, quan en entendre les seves concepcions li posa de relleu les contradiccions on cau inevitablement i sovint sense adonar-se'n. La coherència amb els propis pressupòsits és un criteri per a demostrar la superioritat racional de la tradició d'una comunitat sobre una altra. En aquest diàleg intercomunitari també és possible que constatem la negligència de la nostra pròpia tradició, i així ho fem saber a la nostra comunitat, i en demostrar als seus membres les pròpies incoherències, passem a formar part d'una nova comunitat; si el políglota no aconsegueix fer veure als membres de la seva macrocomunitat, especialment als membres de la comunitat il·lustrada dins d'aquella més àmplia, les incoherències en què es veuen immersos, ja que aquest reconeixement comportaria l'abandó dels acords fonamentals sobre els quals es manté la macrocomunitat, haurà de callar com a marginat, o bé provocar un cisma en la comunitat¹⁹.

El pensador escocès sosté que el lloc de trobada per al debat racional intercomunitari ha de ser la comunitat il·lustrada, i dintre d'aquesta, les universitats han de ser els llocs on s'elaborin concepcions i criteris de justificació racional, concretant-se en pràctiques d'investigació. La Universitat ha d'esdevenir el lloc on els parers rivals sobre la justificació racional tinguin l'oportunitat no tan sols de desenvolupar les

19 D'aquí ve que s'afirmi que "la integritat de la vida d'investigació requereix aitals intervencions per part de l'autoritat". TRV, p.91 (125).

pròpies investigacions en la pràctica i en la teoria, sinó també de dirigir el seu enfrontament intel·lectual i moral²⁰.

D'aquesta concepció de la comunitat i la seva racionalitat, se'n pot desprendre que per a MacIntyre resulti absurd l'aferrissament il·lustrat de fundar una macrocomunitat cosmopolita on es parli l'*esperanto moral*. Des d'aquests pressupòsits, la majoria de les crítiques del nostre autor es dirigeixen contra la concepció de la racionalitat que van mantenir els il·lustrats i, com a conseqüència, a les comunitats que des d'aquella tradició hom va pretendre crear, ja que segons ell, podem acusar aquesta tradició il·lustrada del caos moral i de l'individualisme que es pot constatar avui dia.

I.B. CONFRONTACIÓ AMB LA COMUNITAT LIBERAL

Les principals objeccions que MacIntyre realitza a la Il·lustració, són la seva falta d'autoreconeixement com a una tradició més, i la subsegüent pretensió d'universalitat en els seus pressupòsits, pretensió errònia ja que segons el parer del nostre autor, tota racionalitat és producte de la història de la comunitat a la qual dona lloc i on té vida. Es per això que la pretensió de l'autonomia, de la universalitat de la moralitat i de la racionalitat en general, sigui producte d'una abstracció filosòfica que ha derivat en la falta d'arrelament en comunitats, portant a l'individualisme actual. Per culpa de la Il·lustració

20 *Ibid* p.222 (274).

i la Modernitat ha aparegut la categoria del "jo" com aquell individu que sense els altres, autònomament, pot pensar per ell mateix, fora i al marge de la comunitat. Segons MacIntyre no hi ha individus dotats de racionalitat prèvia al fet comunitari i que decideixin constituir-se en comunitat per mitjà d'un pacte o contracte social originari -hipòtesi a què apel·len constamment els il·lustrats per a legitimar la comunitat política-; per al nostre autor, l'individu roman sempre immers i arrelat en una comunitat, i la seva concepció de la moralitat i de la racionalitat en general depèn de la comunitat on ha estat educat. L'individu s'identifica i constitueix en els seus papers socials, i a través d'ells, aquests papers, pel relleu dels quals ha estat educat, el lliguen a la comunitat, i només així s'obtenen els bens específicament humans: ens enfrontem al món com a membres d'aquesta família, d'aquesta ciutat, d'aquesta nació, i "no hi ha 'jo' fora de tot això"²¹. El jo ha de trobar la seva identitat moral per mitjà de comunitats, perquè l'història de les nostres vides està embeguda sempre en la d'aquelles comunitats de què se'n deriva la nostra identitat.

Així doncs, conclou el nostre autor, "tota moral està sempre en cert grau vinculada a allò socialment singular i local, i (...) les aspiracions de la moral de la modernitat a una universalitat lliure de qualsevol particularitat, són una il·lusió"²².

21 **AV**, p.172 (216).

22 **Ibid.** p.126-127 (161-162).

Pensa McIntyre que en una societat on ja no existeix un concepte compartit de bé de la comunitat definit com a bé per a l'home, tampoc pot existir-hi cap concepte substancial d'allò que contribueixi a la consecució d'aquell bé, però això és el que fa el liberalisme, en considerar l'individu previ i separat de tot paper social, i pel fet d'entendre'l com autònom i aïllat, s'inventa l'individualisme. Enfront a un "nosaltres compromès" propi del sistema aristotèlic apareix en l'esquema liberal un individu que reclama drets²³. Els il·lustrats dignifiquen la inevitabilitat del desacord mitjançant el títol de "pluralisme", però en realitat, el jo democratitzat que no té contingut social, "ni identitat social necessària, pot ser qualsevol cosa, assumir qualsevol rol o prendre qualsevol punt de vista, perquè en sí i per sí mateix no és res."²⁴

En aquest punt considera MacIntyre que és un problema clau en la filosofia moral moderna la reconciliació entre els requeriments impersonals de les normes morals amb els interessos del jo: una cosa és allò que manen les normes i una altra, molt sovint incompatible, allò que el jo vol, de manera que la cooperació amb els altres s'entén, *alternativament*, o bé com a un mitjà per a satisfer els desitjos particulars i individuals, o bé com a quelcom exigit per les normes sense atendre els desitjos del jo. El problema doncs per a aital filosofia rau en unir una certa concepció del jo i dels seus interessos amb una

23 Vid. *Ibid.* p.221 (272-273).

24 *Ibid.* p.32 (51).

certa concepció de les normes morals i la seva obligatorietat, i a això retreu MacIntyre:

"Però la concepció del jo que és a la base d'aquesta formulació és, des del punt del vista del tomisme, la d'un jo abstret ja d'una manera errònia i deformatora -tant en la teoria filosòfica com en la pràctica institucional- del seu lloc com a membre d'una sèrie de comunitats ordenades de manera jeràrquica, dins de les quals els béns s'ordenen i s'entenen de tal manera que el jo no pot aconseguir el seu propi bé si no és a través de la consecució del bé dels altres, i viceversa."²⁵

Per al nostre autor dins d'aquestes comunitats jeràrquicament ordenades les normes morals s'entenen com les lleis constitutives de la comunitat, i en aquest tipus de comunitats el jo té la consideració envers els altres, que mana la *lleí natural*; aquest tipus de consideració es torna problemàtica només per a aquell individu que s'ha aïllat de la comunitat, de tal manera que allò que per al tomisme "era la condició excepcional de l'individu privat i aïllat, es va convertir per a la modernitat, en la condició de l'ésser humà com a tal"²⁶.

Segons l'escocès la Il.lustració i el liberalisme en general han estat incapaços de proporcionar pautes morals suficientment fonamentades. Quan manca un acord pràctic sobre el concepte de justícia, acord que pertany als denominats "acords fonamentals",

25 TRV, p.192 (241).

26 Ibid. p.193 (241).

és impossible fonamentar una comunitat política que aspiri a ser quelcom més que un mer conglomerat d'individus egoistes. Els il·lustrats, en pretendre que és possible un acord racional sobre la moralitat vàlid per a tota persona racional i no haver aconseguit obtenir-lo de fet, van provocar el desacord sobre la moralitat, que no va quedar-se únicament en l'àmbit dels filòsofs, sinó que es va estendre a les actuacions morals quotidianes on regna una greu discrepància i confusió sobre les pautes morals: "la conseqüència és que cada vegada se'ns tracta com a éssers menys responsables"²⁷.

Un altre dels greus defectes del liberalisme segons el nostre autor, és la seva concepció del paper de l'Estat en la comunitat política, que queda reduït a simple àrbitre en les llibertats dels individus; amb paraules de MacIntyre:

"(...) en rebutjar la idea que la vida social necessita per a la seva configuració d'un acord bàsic sobre la naturalesa del bé humà, i subratllar que les institucions públiques han d'ésser neutrals davant les diferents concepcions del bé humà -tot i confiant a cada persona la recerca d'allò que considera el seu propi bé- els individus queden privats de fet de la possibilitat d'aconseguir-ho."²⁸

Per a l'individualisme liberal la comunitat és tan sols el terreny on cada individu persegueix la vida bona que ha triat per si mateix, i les institucions polítiques només existeixen per a

²⁷ Después de Tras la virtud; *Atlántida*, 4 (1990) p.88.

²⁸ *Idem*.

proveir l'ordre que fa possible aquesta activitat autònoma; mes tot romanent neutrals entre les concepcions rivals del bon viure, sense inculcar cap perspectiva moral²⁹, no permeten en realitat la consecució del bé ni de l'individu ni de la comunitat. Des del punt de vista de MacIntyre els pressupòsits il·lustrats que aspiren a crear comunitats cosmopolites on regni la pau perpètua, comunitats fonamentades en el respecte a la dignitat i l'autonomia, fracassen perquè no tenen acords fonamentals que puguin originar la comunitat on pot prosperar la consecució del bé de l'individu i de tots els seus membres; enfront a això ens trobem en els nostres dies amb l'absència de macrocomunitats que permetin la consecució del bé de ningú, perquè cap persona ha après les veritats de l'ètica en conferències, sinó participant des de la infància en pràctiques arrelades en una forma de vida en comú on es van cultivar determinats hàbits.

Enfront a l'universalisme abstracte liberal que pretén crear una comunitat cosmopolita -en terminologia kantiana una *república federal mundial*- el nostre autor proposa un historicisme on les veritats depenguin del context on es generen i on tenen vigència. MacIntyre es mostra taxatiu en aquest sentit: no hi ha arguments vàlids per a qualsevol persona racional i, a més, afirma que quan s'identifiquen amb massa facilitat i completament les que són de fet les causes particulars i parcials d'algú amb les d'algun principi universal a la manera kantiana, normalment s'actua pitjor³⁰:

29 **AV**, p.195 (242).

30 vid. **Ibid.** p.221 (272-273).

"(...) la raó tan sols pot encaminar-se a ser autènticament universal i impersonal en la mesura que no és ni neutral ni desinteressada; aquest ser membre d'un tipus particular de comunitat moral, d'una comunitat on ha d'excloure's un dissentiment fonamental, és una condició per a la investigació autènticament racional i, de manera més especial, per a la investigació moral i teològica"³¹.

Per a evitar el relativisme que es pot desprendre de la negació de la universalitat i de la defensa de la intraduïbilitat i incommensurabilitat dels llenguatges morals que parlen les diferents macrocomunitats, MacIntyre proposa la possibilitat de la superioritat racional d'una comunitat quan així ho demostrï en els debats, a costa d'enfrontar-se als nous problemes en donar respostes coherents i fent patent a les comunitats de diferent tradició, amb els seus mateixos termes i metodologia, la contradicció en què incorren en els seus diferents intents de resposta:

"Sempre ha de quedar oberta la possibilitat que en qualsevol camp concret, ja sigui de les ciències naturals, de la moral i de la filosofia moral, o bé de la teoria de teories, aparegui una rival a l'establerta i la desplaci. Per tant, aquest tipus d'historicisme, al contrari que el de Hegel, comporta una forma de fiabilitat; és un historicisme que exclou tota pretensió de coneixement absolut"³².

31 TRV, p.222 (274).

32 AV, p.270 (330).

Aquest historicisme contextualitzat superior al relativisme i universalisme és l'únic capaç de proporcionar pautes morals mitjançant l'educació a través de les pràctiques en la comunitat, retornant als individus la seva responsabilitat i el veritable protagonisme de les seves vides, en fer-ho possible la consecució del bé particular i comú. Així que la proposta de MacIntyre rau en la construcció de formes locals de comunitat a la manera aristotèlica, en el si de la qual puguin sostenir-se la civilitat, la vida moral i la vida intel·lectual. I aquest autor creu que el fet que la tradició de les virtuts aristotèliques hagi pogut sobreviure als embats de la fortuna en l'Edat Mitjana, ens obre l'esperança que també en els nostres dies podrà resistir els del liberalisme.

II. CRÍTICA A A. MACINTYRE

Si adoptem el mateix mètode que aquest autor, i acceptem els seus pressupòsits i metodologia, podem assenyalar algunes incongruències que es desprenen del seu plantejament i que sembla que han passat inadvertides al propi MacIntyre, fent que ell mateix caigui en aquelles pretensions *substantives dogmàtiques* o *subversives* com les que criticava en *Three Rival Version of Moral Inquiry* a la Il·lustració de la Novena Edició de l'Enciclopèdia britànica i a la genealogia nietzscheana respectivament.

Una de les objeccions més rellevants que podem fer-li és la de considerar que, malgrat la seva acèrrima crítica a la

universalitat il·lustrada quan s'aferra a la defensa d'un historicisme no relativista, no pot evitar el nostre autor de mantenir una certa racionalitat "supratradicional" objectiva o universal. Si no existeix cap coneixement absolut, com es desprèn de la cita anterior (cita 32), tampoc són absolutes certes afirmacions que MacIntyre manté inqüestionables com el mateix historicisme, la teleologia i la teologia que defensa des del tomisme, però si existeix aquest coneixement absolut de l'historicisme, la teleologia i la teologia, serà precisament en raó de la seva universalitat. Dit d'una altra manera: MacIntyre es defensa de l'acusació de relativista perquè la seva comunitat apel·la a una tradició que és capaç de mostrar la superioritat racional enfront als adversaris d'altres comunitats, però la demostració de la superioritat racional del tomisme ha requerit l'apel·lació a un historicisme i a una concepció teleològica i teològica que de cap manera pretenen ser relatius, sinó més aviat universals.

Pensem que quan MacIntyre parla del conflicte que ha d'existir entre les diverses tradicions com a necessari per al desenvolupament mateix de la tradició, pretén esquivar l'acusació de relativisme, i per això, malgrat la incommensurabilitat i intraduïbilitat, acudeix a un sistema de demostració de superioritat racional; però llavors s'ha d'admetre almenys la categoria universal de persona i el respecte que se li deu perquè el forani pugui aprendre la llengua amb què s'expressa una altra tradició. La persona que com Sant Tomàs va poder aprendre dues tradicions pertanyia a dues macrocomunitats, fet que suposa la possibilitat

de fer-ho i tenir una actitud reflexiva envers ambdues tradicions, cosa que està més enllà de la relació absolutament mediata -acrítica- que manté amb la tradició l'habitant d'una sola comunitat. Davant d'aquest cas MacIntyre hauria d'arribar a la següent conclusió: o bé la noció internalista de tradició opera en comunitats homogènies i estàtiques, i no és aquesta la noció de tradició que tracta en el seu plantejament, o bé en operar en contextos heterogenis intercomunitaris els subjectes adquireixen un distanciament crític amb respecte a qualsevol comunitat, una actitud reflexiva pròpia d'un subjecte "multitradicional" que pot habitar diverses comunitats; ara bé, aquest subjecte té tot l'aspecte d'un subjecte modern, post-tradicional.

MacIntyre ha d'admetre la següent alternativa: un home que ha viscut en dues macrocomunitats i ha estat capaç d'aprendre la llengua moral d'ambdues, ha perdut la immediatesa de llar que tenia quan tan sols coneixia una macrocomunitat, s'ha convertit en un habitant diferent al que era abans de passar pel procés d'educació en una altra macrocomunitat; llavors, o bé esdevé *crític, il.lustrat* -en el sentit modern de la paraula- o bé *nostàlgic* d'aquella sensació de seguretat que abans posseïa, gira vers un *fonamentalisme tradicionalista*, i abocant-se a la defensa aferrissada d'allò que li és propi, acaba matant la seva pròpia comunitat per tancada i endogàmica. Com que no creiem que el plantejament de MacIntyre es decanti cap aquesta segona opció -la del fonamentalisme tradicionalista-, necessàriament l'hem de titllar d'incoherent des del moment que considerem que és més *liberal i il.lustrat* del que pretén; i si aquest és el cas, no

tenim cap inconvenient a subscriure aquest aristotelisme, si arribem realment a una macrocomunitat il·lustrada moderna i liberal que tan sols pretengui defensar, a través del conflicte constructiu intercomunitari, la possibilitat d'una macrocomunitat cosmopolita i plural.

Certament que podem objectar a MacIntyre el mateix que ell objectava a Nietzsche, quan afirmava que la intel·ligibilitat de la genealogia requereix creences i adhesions d'un cert tipus que ella mateixa exclou:

"Pot la narració genealògica trobar algun lloc dins d'ella mateixa per al genealogista? I pot la genealogia, com projecte sistemàtic, fer-se intel·ligible al genealogista, així com a d'altres, sense un cert reconeixement, almenys tàcit, que és concedit precisament a aquells criteris i lleialtats el propòsit reconegut del qual és trencar i subvertir?³³.

Això mateix podem preguntar-li nosaltres a MacIntyre: en quina llengua estan escrits els seus llibres que són *paradoxalment* entesos per genealogistes, il·lustrats i tomistes, si no és en el llenguatge que suposa una certa *objectivitat* i és conegut almenys per aquells individus que formen *certa comunitat* il·lustrada més enllà de la comunitat on van ésser educats? La incommensurabilitat entre tradicions no és tal, ja que el mateix MacIntyre no pot deixar d'admetre que en totes les comunitats hi ha certa *objectivitat* neutral i universal, il·lustrada, que no

33 TRV, p.55 (85).

és merament lògica o analítica, sinó que també comporta continguts de valor: hi ha uns mètodes, unes teories, uns fets sobre els quals s'haurà de reflexionar d'una certa manera, i més enllà d'aitals condicions d'intel·ligibilitat de la racionalitat pròpia que ha de tenir tota comunitat, s'ha de suposar també l'autonomia, la igualtat, el respecte envers altres comunitats -tolerància a fi de comptes-. Aquests valors van ser posats de relleu especialment pels il·lustrats, perquè més que aïllar l'individu de la seva comunitat, el que van pretendre va ser evitar l'etnocentrisme o bé la xenofòbia que abocava a guerres: el modern pretenia desvincular l'individu d'aquesta comunitat amb la seva tradició per a evitar aquells excessos, però mai no va pretendre desvincular-lo de la comunitat i la racionalitat.

Així doncs, hi ha almenys un sentit en què la Il·lustració no es mostra com una tradició més, perquè és l'única que pren consciència d'allò que pugui ser una tradició, i precisament emergeix com a "tradició" per tal de superar l'etnocentrisme, els fonamentalismes xenòfobs i implantar la tolerància; d'aquí també que la comunitat que pugui legitimar la Il·lustració sigui una comunitat cosmopolita que a l'estil kantià persegueix com a fi últim la pau perpètua. Per això i per a això van trencar amb el particularisme i van adoptar l'universalisme, l'opció de situar-se en el lloc de l'altre com a única manera de crear enteniment³⁴. MacIntyre hauria d'admetre que la distinció entre

34 M. Herrera: Racionalidad y Justicia: en torno a la obra de A. MacIntyre; *Sistema*, 91 (1.989) p.55, encerta a definir el subjecte modern liberal, post-tradicional, amb els següents termes: "(...) en el caso de las culturas tradicionales el 'ponerse en el lugar del otro' resulta no sólo artificial sino imposible, ya que para que un miembro de una cultura tradicional pudiera ver a su cultura como una tradición entre otras tendría

tradició il·lustrada i aristotèlica trontolla quan es trasllada, per exemple, al context de les illes polinèsies a què fa al·lusió ell mateix tantes vegades, on tots nosaltres, aristotèlics i kantians, seriem al cap i a la fi *tradició occidental*. Pensem que C. Thiebaut té raó quan en criticar la proposta comunitarista de MacIntyre afirma:

"(...)lo que está en cuestión no es el programa naturalista, sensista o racionalista de una ilustración concreta, sino la vigencia de las nociones normativas de universalismo ético y de autonomía que se concretaron no sólo en una filosofía sino, sobre todo, en unas instituciones y en unos comportamientos en la larga y dolorosa marcha desde la abolición del antiguo régimen a la constitución de sociedades democráticas cuya utopía, por decirlo con el lenguaje kantiano, es la 'instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho' "³⁵.

Una altra objecció que podem formular tracta del tema de l'autoritat. L'*status* de l'autoritat és en el plantejament macIntyrià realment conflictiu, perquè la flexibilitat que el nostre autor vol suposar en la tradició, no arriba als acords fonamentals, l'estatut del qual és al seu torn un tant sospitós. En efecte: com sorgeixen aquests acords fonamentals? fins a quin

que ser capaz, de alguna manera, de abandonar su propia cultura (y de convertirse en una especie de antropólogo) a través de un proceso de aprendizaje de alguna manera análogo a nuestros 'procesos de ilustración'. Pero al realizar ese aprendizaje habría dejado atrás, inevitablemente, la actitud tradicional ante la tradición".

³⁵ Thiebaut, C, *Los límites de la comunidad*; Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p.111.

punt són invulnerables? L'autoritat, en nom sempre de la tradició i la comunitat, serà qui decidirà, prenent com a punt de partida aquests acords, quines altres comunitats són conflictives i quines altres no en són, i quins són els integrants de la comunitat -si hi ha detractors o nous adeptes- quan es dóna una crisi epistemològica. La mateixa autoritat que ha format un individu i l'ha capacitat per a la crítica racional que ha de vigoritzar la pròpia tradició, condemnarà les conclusions d'aquesta persona capacitada si atempta contra allò que és fonamental. Així doncs, el subjecte que és capaç de viure en dues comunitats de diferent tradició i parla la llengua d'ambdues, o bé les uneix en una síntesi superior on tots conviuen amb certa harmonia -aquest va ser el cas de Sant Tomàs-, o bé és expulsat com heretge per l'autoritat que vetlla pel manteniment de la comunitat, o bé hom el sotmet a un procés de reeducació, o bé senzillament hom el margina perquè s'ha atrevit a posar sota crítica allò que era intocable. Els acords fonamentals són un límit a la virtualitat crítica d'una tradició, de l'ortodòxia de la qual s'ocupa l'autoritat, mes pel que se'n desprèn de les obres del nostre autor, aquesta és una autoritat intel·lectual, la comunitat il·lustrada, envoltada no obstant de certs dogmes religiosos pels que vetllaria, en darrer terme, la institució religiosa. La mateixa noció d'Universitat que MacIntyre defensa és ambigua: d'una banda és comunitat il·lustrada dins d'una macrocomunitat, i d'una altra constitueix el punt de trobada de diferents tradicions.

Tanmateix podem arguir a MacIntyre que si els límits d'allò que en una comunitat es considera moral es determinessin per un supòsit *natural*, no *històric* ni *social*, com passa en l'aristotelisme ortodox, no seria necessària la noció "forta" de comunitat i la consegüent noció de tradició; però és precisament el *reconeixement implícit del pluralisme moral* -fins i tot admet MacIntyre el conflicte de lleialtats entre fins inherents a determinades pràctiques³⁶-, cosa que porta al pensador escocès a substituir el criteri natural pel narratiu-social, criteri aquest darrer poc fonamentat. Efectivament, la mateixa definició de vida bona com a recerca d'allò que és la vida bona, és d'un tal formalisme que podria ésser subscripta per qualsevol comunitat; mes aquest formalisme desapareix amb l'afirmació *dogmàtica* que es fa del tomisme, ja que el pas de les afirmacions *morals de l'aristotelisme* a les *teològiques del tomisme* no ha estat argumentat en cap moment. El màxim que s'ha dit és que les explicacions morals de l'aristotelisme només són certes si l'univers es troba ordenat teleològicament "i l'únic tipus d'univers teleològicament ordenat en què tenim bones raons per a creure és un univers teista"³⁷. Davant d'afirmacions com aquesta no podem deixar de qüestionar-nos quines serien aquestes "bones raons per a creure"; potser això tingui relació amb els acords fonamentals, però llavors no serien aquests acords fonamentals qüestions de fe més que d'argumentació racional, ja que es dóna per suposada la seva inqüestionabilitat crítica? En concluem que hi ha molt de conversió, d'adoctrinament i de

36 Vid. *AV*, p.196-197 i p.201 (244 i 249).

37 *Plain Person*, p.80.

proselitisme i no de convenciment racional quan, a la manera de MacIntyre, una comunitat "demostra" a una altra la seva "superioritat racional".

D'aquesta manera, considerem que cap dels dos objectius fonamentals que es proposa MacIntyre ha estat assolit: el primer consistia a defensar l'aristotelisme tomista com a una tradició viva, i l'altre a criticar les tradicions que n'eren rivals per incoherents. Sobre el primer propòsit cal dir que la seva justificació no deixa de ser dogmàtica, ja que aplica l'esquema aristotèlic a l'explicació de certs fets, com per exemple les pràctiques, per després afirmar que l'existència de pràctiques demostra la validesa de l'aristotelisme tomista, com si només des de l'aristotelisme es poguessin justificar fets tan simples com l'existència d'activitats cooperatives³⁸. Pel que es refereix al segon punt, no podem deixar de constatar que les versions rivals al seu tomisme són gairebé sempre tradicions decimonòniques, trobant a faltar la rivalitat de la proposta de MacIntyre amb Apel i Habermas, per exemple. Així doncs, pensem que l'enyorança de l'escocès, en una societat plural com és la nostra, de comunitats homogènies com la *polis* grega o les comunitats religioses medievals, no deixa de ser precisament això, una enyorança.

No podem concloure aquesta crítica sense defensar la il·lustració de les acusacions massa generalitzades que li va dirigir MacIntyre; així, per exemple, no es pot obviar com ell

38 Vid. la nota 4 del present treball.

ha fet, la importància que concedeix Kant a la comunitat ètica quan en la tercera formulació de l'Imperatiu Categòric parla d'un regne de fins. Si bé es cert que hi ha una gran diferència entre la comunitat ètica que es fonamenta a partir d'aquesta formulació, i la que fonamenta el pensador escocès, ambdós pensadors estan d'acord, malgrat que MacIntyre titlli Kant d'individualista, en la necessitat de la comunitat per al desenvolupament de la moralitat. Per a Kant, la llei moral és prèvia a la formació de la comunitat, però en aquesta es desenvolupa i es posa en pràctica; de totes maneres, els fins que són deures -el foment de la felicitat aliena i el progrés en l'autoperfecció moral- són previs al fet comunitari ja que deriven de la llei moral, *Faktum* des d'on es justifica la mateixa comunitat; segons Kant, i evidentment suposant l'universalitat d'allò que és racional, la comunitat ètica és una comunitat cosmopolita que va més enllà dels fins empírics concrets i relatius que persegueixen els seus membres, fins aquests que tan sols uneixen quan *de facto* succeeix que els seus membres desitgen aitals fins, sense pretendre en el particularisme local cap universalitat. Per a MacIntyre són aquests fins empírics els que formen la comunitat i la mantenen unida: tot el que suposi desvincular l'individu dels seus concrets papers socials, són abstraccions filosòfiques; però tot allò que sorgeixi d'aquí és relatiu a aquesta comunitat, i per tant no hi ha manera de superar el relativisme.

Potser la proposta més idònia pel nostre temps sigui l'aristotèlic *terme mig* que permeti aconseguir una *universalitat contextualitzada* entre particularisme i Il.lustració -universa-

lisme-, però no a la manera macIntyriana. Cal en efecte recollir molts dels seus suggeriments, com és la necessitat de crear formes locals de comunitat on es desenrotlli la moralitat, sense oblidar que aitals comunitats suposen unes pràctiques, una autoritat i una tradició; estem doncs d'acord amb el nostre autor que hem de *contextualitzar*, encarnar els individus en la història de la comunitat i educar-los en el constant diàleg amb d'altres tradicions i comunitats. Però més enllà de MacIntyre no podem deixar de constatar que el mateix desenvolupament i vitalitat d'una comunitat únicament són possibles mitjançant el reconeixement de *la universalitat*, de *la racionalitat* i de *la justícia*, i que no es poden marginar nocions pròpiament il·lustrades i universalistes com són les de persona, autonomia, respecte, dignitat, democràcia, igualtat i tolerància, si hom pretén constituir comunitats morals. MacIntyre té raó quan parla del subjecte modern com d'un subjecte desencarnat, abstracte; però hauria d'haver-se fet ressò de les crítiques il·lustrades a la mateixa Il·lustració, és a dir, les crítiques d'aquells qui, conscients de les objeccions que els romàntics alemanys ja havien fet a Kant en la mateixa direcció que van les crítiques de MacIntyre, no renunciaven al plantejament universalista com a únic camí per tal d'aconseguir una comunitat cosmopolita que administri universalment el dret i faci possible la moralitat. Aquesta és l'única possibilitat d'afrontar els problemes que té una societat plural com la nostra: és necessari integrar la dimensió particularista dins del model universalista il·lustrat "si los sujetos han de entenderse a pesar de sus diferencias y si a la

vez han de entendre-se també com individus en virtut de sus diferències"³⁹.

Si és cert que l'obra de MacIntyre *After Virtue* on proposa un retorn a l'aristotelisme, encara que d'una manera historicista com no es dona en el pensador grec, és molt compatible amb aquesta proposta, el gir dogmàtic vers el tomisme ens defrauda des del moment que exigeix adhesions de tipus teològic, adhesions que impliquen una fidelitat a uns dogmes religiosos invulnerables a la crítica que no podem acceptar si pretenem trobar la solució a una societat on ha de viure gent que no comparteix aitals creences sense que per això no reconegui un mínim d'objectivitat que ja no és teològic sinó purament moral.

Allò que nosaltres proposem consisteix en recuperar suggeriments de MacIntyre, exposats fonamentalment en *After Virtue*, i fer-los compatibles amb supòsits universalistes; perquè a partir d'aquest aristotelisme historicista es pot reprendre el concepte d'autonomia i de tolerància amb l'única condició que el pensador escocès accepti que la validesa d'una norma no vindrà ja donada pel *consentiment* intocable degut a uns acords substantius provinents d'una suposada *lleï natural* a l'estil tomista, sinó que la validesa d'una norma es derivarà del *procediment* d'on hagi sorgit, procediment que no pot ser un altre que el de l'*imperatiu kantian*, és a dir, la possibilitat que tothom el pugui voler assumint el punt de vista de la comunitat cosmopolita. Des d'aquesta proposta, el jo ja no és un *jo sense atributs* que

39 Thiebaut, C., *Op.cit.*, p.139.

únicament *reclama drets*, però tampoc és un *jo compacte* tancat en la seva *racionalitat incommensurable*, sinó que es tracta d'un jo que pensa per sí mateix sempre en companyia dels altres, amb els que interacciona en activitats cooperatives que són demandades per qualsevol vida en comú sense necessitat de ser titllades, com fa MacIntyre, de protoaristotèliques. El subjecte post-tradicional, il·lustrat, pel qual nosaltres optem, no és un subjecte que habita en terra de ningú, sinó que habita comunitats particulars que permeten la consecució del bé particular i comú en tant que són compatibles amb aquells pressupòsits il·lustrats que parlen de la comunitat mundial on han de sorgir i practicar-se les virtuts.

De la mateixa manera, estem totalment d'acord amb MacIntyre en la importància clau que té la comunitat il·lustrada en tot aquest assumpte, i en concret la Universitat i la Filosofia moral dins d'aquesta -com a pràctica d'investigació que té el deure de conscienciar les diferents tradicions i comunitats de la *importància del diàleg intercomunitari*-. La Filosofia moral ha de reconèixer que en una societat oberta els enemics no són els qui són diferents, sinó els qui no respecten allò que és diferent; més allò altre no ha de respectar-se per l'únic fet de ser-ho, sinó perquè, i en això encerta MacIntyre, existeixen uns acords fonamentals, però racionals i universals, acords com són el respecte a la persona humana i als drets que com a tal li corresponen. Hi ha almenys un punt on tots, tomistes, kantians, nietzscheans i marxistes estan d'acord, i és en la necessitat de superar el conflicte amb l'elaboració de teories de justícia en

societats plurals com la nostra; únicament que uns pretenen que aquesta superació es doni en el respecte a la diferència, i d'altres -com sembla ser el cas de MacIntyre- pretenen que s'aconsegueixi amb la seva anihilació. Veiem doncs que la valoració que es fa de la diferència és distinta; no obstant, tots coincideixen en la utilitat pedagògica que aquella té des del moment que ens fa adoptar una posició crític-reflexiva respecte de la nostra cosmovisió, tot suggerint-nos que podria ser d'una altra manera.

CRÍTICA A MACINTYRE: UNA LECTURA KANTIANA

Antoni Bielsa Drotz

Introducció

La proposta filosòfica d'Alasdair MacIntyre no només ha demostrat una destacable cohesió i continuïtat des de la publicació l'any 1981 del que és la seva obra cabdal, **AV**, sinó un merescut reconeixement del seu interès i originalitat. Malgrat això, pensem que en l'arquitectònica conceptual que ofereix MacIntyre és possible detectar algunes esquerdes que afecten els fonaments del sistema.

Moure's en l'entrellat de la filosofia de MacIntyre significa utilitzar uns conceptes i una relació establerta entre ells que giren al voltant d'una tesi nuclear: el defici cultural i de valors actual causat per la modernitat i en especial per la Il.lustració ens aboca a una dicotomia filosòfica: una nova genealogia dels valors (Nietzsche) o una recuperació del plantejament cultural tradicional (Aristòtil). Tenint present aquest eix i la defensa de MacIntyre per la segona d'aquestes opcions, qualsevol lectura de la seva filosofia (crítica o defensora) pot dividir els seus continguts en dues qüestions centrals: *com saber quina tradició és la millor?*, i *quina*

tradició és la millor?. En el capítol I veurem quines són les eines bàsiques que s'utilitzen per respondre la primera pregunta (la més fonamental consisteix en l'actitud historicista que manté l'escocès; a partir d'aquest punt desenvoluparem l'esquema general de les crítiques que apareixen en els apartats II i III); es resumiran els conceptes "guies" que conté el pensament de MacIntyre: el seu historicisme, la noció de tradició i el llenguatge i el progrés que aquesta comporta. En les seccions subsegüents reprendrem l'ús d'aquests conceptes.

En l'apartat II exposem el que ens sembla insuficientment argumentat per MacIntyre pel que fa a punts relacionats amb la primera pregunta. No obstant això, no podem evitar la segona de les qüestions tot just abans d'entrar en el darrer apartat. El motiu d'aquesta necessitat rau en la interdependència entre les respostes a cadascuna de les dues qüestions: hom no pot saber quina tradició és la millor si no investiga amb el mètode adient, però tampoc pot saber quin és el mètode òptim si no s'arrela en la millor de les tradicions (MacIntyre no reflexiona mai sobre aquest cercle viciós).

En l'apartat final (III) analitzem detalladament les ocasions més significatives en les que MacIntyre ha establert un diàleg amb Kant. Quin és el motiu d'aquest enfocament i com s'enllaça amb els apartats anteriors?. Hem intentat mantenir la metodologia filosòfica de MacIntyre mostrada a les seccions I i II, és a dir, la historicista, i hem considerat la resposta que ofereix a la pregunta sobre la millor tradició: el diàleg amb les

tradicions alternatives. Així doncs, el nervi central del sistema de MacIntyre, podríem enunciar-lo així: *la investigació històrica és l'eina adient per identificar la tradició que ofereix millors garanties de comprensió racional i realització de la vida pràctica. Per tant, s'haurà de defensar la tradició aristotèlicotomista davant d'altres tradicions històriques, per mostrar la seva superioritat*¹. Només podem valorar la coherència i consistència de la teoria de MacIntyre envers *quina tradició és la millor*, per tant, si partim i discutim amb aquest filòsof en el mateix pla en el que ell es situa: l'enfrontament amb altres tradicions alternatives que han desplaçat històricament aquella que l'autor d'**AV** pretén ressuscitar.

El que intentem mostrar, doncs, són els punts febles de les argumentacions de MacIntyre en la discussió amb aquestes altres tradicions, tot i que de forma parcial ja que només ens centrarem en els punts en què sorgeix l'enfrontament entre la proposta del nostre autor i la de la Il.lustració. L'anàlisi de les relacions entre el Genealogisme i MacIntyre constitueixen el complement necessari, malgrat aquí sigui absent. Nosaltres no podem bastir la resposta genealogista, però no només per motius d'espai, sinó perquè només ha de ser un membre d'aquesta tradició el que manifesti la possible discomformitat respecte de les crítiques

¹Els moments en que MacIntyre afirma amb major determinació aquesta superioritat els hem localitzat a **TRV**, p.120 (158-159) i 201-202 (250-251) on s'afirma que Sant Tomàs és símbol de progrés, i a **WJ**, p.9 i capítol XIX. També vid. **MACINTYRE, A.**, La relación de la filosofía con su pasado. in **R. RORTY** i altres, **La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía**, Barcelona, Paidós, 1990. p.62. Citarem les referències a les obres **AV**, **WJ** i **TRV** segons la segona edició pel que fa a la primera obra (1984) i a la primera edició pel que fa a la segona i tercera, tot traduint els texts de MacIntyre al català.

de MacIntyre.

Però no volem continuar sense deixar clara quina és la nostra concepció resultant de la interpretació de l'obra de MacIntyre. Per tant, i avançant el resultat final de la nostra exposició, direm que *si bé part del seu pensament resulta interessant i original, una altra molt important consisteix a arrencar d'un filòsof i d'una filosofia concretes per acabar arribant al mateix port: el tomisme*. Si mostrem febleses importants en el posicio-nament aristotèlico-tomista de MacIntyre pel que fa al planteja-ment metodològic i al seu resultat immediat (la identificació d'aquesta tradició com la única que adopta fructíferament les estructures de racionalitat teòrica i pràctica per ell defensa-des), alhesores només restarà demostrar acuradament que el descrèdit que li mereix la filosofia il.lustrada, i concretament la kantiana, no està prou justificat; si tenim èxit en aquest darrer propòsit MacIntyre haurà fracassat en la dialèctica filosòfica amb una de les tradicions fonamentals amb la qual discuteix, i es podrà dubtar de la conseqüència necessària que es seguiria si no fos així: tornar a recuperar el tomisme.

I. Peces bàsiques del mètode de MacIntyre.

La metodologia filosòfica de MacIntyre esdevé certament peculiar, novedosa i fins i tot sorprenent si tenim en compte que es defensa, en últim terme, el tomisme:

"Les doctrines, les tesis i els arguments han de ser entesos en el seu context històric... qualsevol afirmació té sentit per a doctrines la formulació de les quals és, en sí mateixa, limitada temporalment; el mateix concepte d'atemporalitat és històric en sí mateix... Així, la racionalitat, en sí mateixa, ja sigui teòrica o pràctica, és un concepte amb una història: en el fons, atès l'existència de diverses tradicions d'investigació, amb les seves respectives històries, també hi ha racionalitats abans que no pas racionalitat"².

Aquestes són, resumidament, les arrels del sistema de MacIntyre. Tanmateix no es pot dubtar de les seves extraordinàries capacitats com a historiador de la filosofia; la seva formació intel·lectual en aquest sentit és deixa notar força al llarg dels seus escrits, on sempre s'ha mantingut fidel a un lema:

"(...) allò que assoleix la filosofia ha de ser jutjat en termes del que assoleix la història de la filosofia. D'acord amb aquesta concepció, la història de la filosofia és la part que domina la resta de la filosofia"³.

²WJ, p.9.

³MACINTYRE, A., *La relación...* p.67. Vid. també p.59, i AV, p.266 (325) (Epíleg a la segona edició anglesa). MacIntyre reconeix el seu deute intel·lectual amb alguns pensadors en relació a aquesta idea. Així, cita a Thomas S. Kuhn com el defensor de la necessitat de la contextualització, en un determinat marc conceptual més general, de qualsevol tesi teòrica o doctrinal. Kuhn formula la seva postura a propòsit de la història de la ciència, però MacIntyre, després de comentar *L'estructura de les revolucions científiques* de l'autor, afirma que "el que és veritat de la investigació en la física, es manté per la teologia i la moral. El que es prenen com dades rellevants i la manera d'identificar-les, caracteritzar-les i classificar-les dependrà de qui estigui realitzant aquestes tasques, i de quin és el seu punt de vista o perspectiva teològic i moral", TRV p.17 (43).

Hem de destacar la seva sinceritat intel·lectual en confessar que l'historicisme filosòfic i cultural al qual s'adhereix, traspassant la corresponent imatge kuhniana de la ciència a la de la filosofia, no és originalment seu; filòsofs fins i tot molt anteriors a Kuhn ja l'havien

En contacte directe amb l'historicisme observat, s'introdueixen uns elements que deriven de la pròpia metodologia d'historiador de la filosofia; el centre de gravetat de tots ells és el de la tradició. Sobre aquest concepte direm breument que MacIntyre el concep com un marc social-institucional-ideològic històricament contingent (evoluciona en el temps) en el qual el pensar i l'obrar, en les seves materialitzacions culturals, participen d'una objectivitat donada i concreta sense la qual no podrien existir. La seva relació amb el plantejament historicista és immediata⁴, i la profundització de MacIntyre en la seva significació és envejable.⁵

A continuació destacarem dos aspectes estretament relacionats amb el concepte de tradició, i als quals MacIntyre els dedica una gran quantitat de línies. El pensador escocès ha posat

desenvolupat. En concret, MacIntyre ens parla d'un trio en més d'una ocasió: Vico, Hegel i Collingwood (AV, p.325 (265) epíleg a la segona edició anglesa. En altres moments, com a WJ, p.252, es refereix només a "Vico i als filòsofs alemanys de la història del segle XIX"). Malgrat no ser els únics autors que influeixen en la seva visió historicista de la filosofia, existeix en ells una idea comuna que fa molt seva: la del valor inevitablement històric dels models de racionalitat i moralitat. Tot i que les nostres discrepàncies respecte de MacIntyre no atorguen importància al següent fet, ens estranya que l'autor d'AV no faci mai cap valoració de la tradició filosòfica en la qual s'hi inscriuen els autors les idees dels quals reconeix heretar, tal i com acabem de veure.

⁴"Apel·lar a una tradició és insistir que no podem identificar adequadament els nostres compromisos i els dels altres en els conflictes argumentatius del present mentre no els situem dins la història que ha fet d'ells el que són ara" WJ, p.17.

⁵ Si hem d'assenyalar quins són els punts de major interès tractats per MacIntyre en relació directa amb aquest concepte, direm que són la descripció dels estadis de desenvolupament inicial d'una tradició (WJ p.355-356), allò que la forma i allò que la destrueix (deduïble de l'exposat en MACINTYRE, A., La idea de una comunidad ilustrada, Diálogo filosófico, 21(1991). Vid. especialment, apartats II i III. També és interessant al respecte WJ, p.361-362), la seva importància en els paràmetres de la nostra actualitat (WJ, p.396-398), la capacitat garantida que posseeix per identificar l'error i la falsedat (ibid, i TRV, p.92 (127)), les vies de superació que potencialment afecten a totes elles (WJ p.348-351), i la seva incomunicabilitat a través d'esquemes universals d'enjudiciament imparcial (ibid. p.362-366).

de manifest freqüentment la importància que atorga al llenguatge i les seves formes contingents (llengües) com els vehicles sense els quals no podrien existir la moral i la racionalitat d'una tradició cultural. El llenguatge i la seva traduïbilitat imposen unes condicions que el coneixement filosòfic d'una tradició no pot oblidar⁶.

En el capítol XIX de **WJ** podem llegir, endemés dels motius de la importància que un llenguatge sigui o no traduïble, la canalització d'aquest tema contra la concepció de l'expressió lingüística en la modernitat. De fet, es defensa una tesi presumptament senzilla: qualsevol traducció implica una interpretació i aquesta no deriva sinó de creences. Ara bé, d'això se'n deriva la incompatibilitat i incommensurabilitat entre interpretacions provinents de diferents sistemes de creences. Igualment,

"l'habilitat per entendre tot el que abasta la cultura humana i la història, més enllà de l'aparentment aliè que ens resulti, és en ella mateixa una de les creences de la cultura de la modernitat"⁷.

⁶El primer i fonamental capítol d'**AV**, per exemple, es narra al voltant de la descripció d'un fenomen moral històric descobert en i a través del llenguatge. En els capítols II, III, IV i V es desenvolupa la resposta a la següent qüestió envers la hipòtesi històrica sobre la pèrdua de significació dels conceptes de virtut, pietat, deure, etc...: "Com hauriem d'escriure la història d'aquests canvis? En tractar de respondre aquesta pregunta es clarifica la connexió entre la meua hipòtesi inicial i els trets del debat moral contemporani. Car si encerto en la meua suposició que el llenguatge moral passà d'un estat d'ordre a un de desordre, aquesta transició segurament es reflexarà, i en part consistirà de fet, en aquests canvis de significat", p.10-11 (25).

⁷**WJ**, p.385. Abans de passar al segon del elements anteriorment anunciats, volem explicar per què hem caracteritzat d'"aparent" la senzillesa de la tesi anterior. L'afirmació de la topada entre tradicions pel que fa a la seva possible traducció mútua és rotundament restringida i matisada, eliminant-se així el possible relativisme historicista que mai no pot ser admès pel tomisme de MacIntyre: "si, i en la mesura que, el concepte d'incommensurabilitat pot aplicar-se a l'elecció entre cossos teòrics contraposats, no disposem de

El progrés s'entén com un tret característic de determinades tradicions (per exemple, del tomisme), i per mantenir aquesta postura peculiar MacIntyre no tindrà més remei que unir els conceptes d'immobilisme i evolució inherents, si més no fins MacIntyre, a la tradició i al progrés respectivament. A **AV**⁸ ja es desestima plenament l'extesa connotació reaccionaria de la noció de tradició, defensada per teòrics polítics com Burke; els aspectes que s'identificarien inicialment com a majorment immobilistes d'una tradició, les creences que sosté i que la sostenen, són essencialment evolutives⁹, i progressistes o no en funció de la solidesa o inestabilitat de les mateixes tradicions¹⁰.

El següent text connecta el concepte de progrés amb el de traducció i caràcter lingüístic d'una tradició. Després de reclamar l'atenció sobre la necessitat de plasmar en uns texts les creences i doctrines d'una tradició, MacIntyre es pregunta en què consisteix el progrés en la interpretació d'aquests texts, i respon:

fonaments racionals per acceptar un d'ells abans que altres. M'agradaria posar en dubte aquesta conseqüència" (MACINTYRE, A., *La relación...* p.61. Existeixen texts igualment significatius en les p. 65 i 66).

⁸ p.222.

⁹ **TRV**, p.116 (153). "... les creences s'aniran articulant, esmenant, modificant i augmentant amb la finalitat que en una forma nova i revisada puguin proporcionar alguna resposta per les qüestions sorgides i d'aquesta forma transcendir les limitacions de la seva versió primerenca".

¹⁰MACINTYRE, A., *La relación...*p.61. "Això és, les teories progressen, o deixen de fer-ho, i ho fan perquè, i en la mesura que, per mitjà de les seves inconsistències i insuficiències, -inconsistències i insuficiències jutjades d'acord amb les normes de la pròpia teoria-, proporcionen una definició dels problemes la solució dels quals proporciona al mateix temps una orientació per formular i reformular aquesta teoria".

"Rau en activitats caracteritzables per un observador extern com a discrepàncies i incoherències en els mateixos texts, en la formulació d'hipòtesis per superar-les i en la recerca d'evidències per confirmar o no aquestes hipòtesis; també en la integració de texts nous descoberts o redescoberts en el cos dels coneixements, i en la constant construcció de formes de classificació i sistematització del que ha estat après"¹¹.

II. Les febleses del sistema

Encetem els apartats pròpiament crítics amb una idea que reclama una gran atenció. Ens referim a una visió filosòfico-antropològica des de la qual MacIntyre s'oposa a la Modernitat. Aquesta visió, generalment implícita en els seus escrits, ocasionalment s'explicita.

"...els homes corrents són, generalment, i en gran mesura, protoaristotèlics, i quan no és així, tal i com ocorre amb freqüència, només des de l'aristotelisme tomista podem explicar adequadament per què no ho són i per què han deixat de ser-ho"¹².

¹¹TRV, p.94-95 (129-130).

¹²MACINTYRE, A., Hombre corriente y filosofía moral. Reglas, virtudes y bienes; *Convivium*, 5(1993), p.65.

Prèviament a l'enunciació del problema en aquest punt, és interessant observar la fàcil transferència d'aquests atributs predicats de l'home corrent a l'individu que es mou en els nivells de l'especulació filosòfica o de la investigació científica, atès que MacIntyre extén sovint íntimes relacions entre aquests dos aspectes de la vida humana, ja sigui per enfrontar-se amb la modernitat, ja sigui en la descripció dels models antics de vida moral i d'investigació filosòfica i científica¹³.

El problema sorgeix, però, en intentar respondre a la qüestió envers el perquè de l'elecció macIntyreana del model protoaristotèlic-tomista com el més generalitzable a l'hora d'entendre l'ésser humà. MacIntyre ofereix dos vessants diferents dels motius que l'indueixen a prendre aquesta decisió. Per una banda la que ens sembla més interessant: per exclusió d'altres possibles concepcions antropològiques en declarar les seves incoherències i conseqüències nefastes. A aquest punt li dedicarem el proper apartat. Per altra banda, en el capítol XIV d'**AV** s'exposa el protoaristotelisme tomista en una visió de la vida humana com usualment incardinada en el desenvolupament de pràctiques, o formes d'activitat en les que destaca l'acceptació incondicional de certs béns inherents o interns a aquestes

¹³"En ocasions els professors de filosofia volen lluir les gales de l'oportunitat i algunes persones amb educació universitària es preocupen amb vagues evocacions de les seves antigues aules. Però tant els uns com els altres es sorprendrien, i el públic més ampli encara més, si algú suggerís, tal i com em dispo a fer ara, que les arrels d'alguns dels problemes que actualment centren l'atenció filosòfica acadèmica, i les arrels d'alguns problemes socials i pràctics centrals de les nostres vides quotidianes, són els mateixos" (**AV**, p.56 (36)). Estem d'acord amb la idea del text, i endemés ens sembla molt atractiva, però el que no podem acceptar és la seva disposició contra els models il·lustrats, com per exemple el kantianisme, on la preocupació pels costums i els problemes dels individus aliens a la vida acadèmica és tan punyent com ho pugui ser en les antigues tradicions (en aquest sentit, vid. **TRV**, p.6 (29-30) i 80, (113-114)).

pràctiques. Així, una virtut en qualsevol d'aquestes pràctiques, o mitjà eficient per aconseguir el referit bé, pressuposa aquest bé¹⁴. En la part final del capítol apreciem "tres motius pels quals la vida humana, si fos informada només pel concepte de virtut..., seria imperfecta"¹⁵, o el que és el mateix, els únics arguments de MacIntyre per decantar-se pel protoaristotelisme-tomisme.

En primer lloc MacIntyre pensa que, excloent aquest model, la vida humana seria sumament conflictiva i arbitrària, i per tant tràgica. Sens dubte, la modernitat ha descobert el desgarrament social i íntim de l'individu, essent constant en la majoria dels autors. Ara bé, optar per l'oblit d'aquesta naturalesa tràgica implicaria desplaçar allò al que impenitentment estem condemnats: la llibertat i la responsabilitat. Aquests valors figuren, doncs, en l'altra cara de la moneda dels moderns, i poden ser criticats o obviats, però mai oblidats després que la Il·lustració fes d'ells el seu estendard.

En segon lloc, si un bé en la forma de fi últim o telos global ordenador de la vida humana no s'accepta, certes virtuts

¹⁴Notem que aquesta postura macIntyreana s'oposa frontalment al que Kant defensa en el segon capítol de l'**Analítica** de la **Crítica de la raó pràctica**, on s'afirma que "el fonament de determinació de l'acció no és l'objecte (el bé o el mal), sinó la llei de la voluntat (que per Kant, en la forma de l'imperatiu categòric, explica la presència de la virtut en un subjecte). (El text és una traducció nostra al català de *Kants Werke*, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968, volum V, pàgina 101. Citarem aquesta edició de l'Acadèmia de Berlín de la forma usual: "Ak.", número de volum i pàgina. Per a les traduccions del text de Kant prenem com a base el text català de Joan Leita (Barcelona, Ed. Laia, 1984) per a la **Fonamentació**, i el text de M. G. Morente per a la **Crítica de la raó pràctica**, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1984).

¹⁵AV, p.201 (249). Entre les p.201-203 (249-251) es presenten aquests tres motius.

esdevenen parcials i incompletes. MacIntyre mostra aquesta segona conseqüència indesitjable a través de dos exemples: el de la justícia, que requereix una jerarquitització de béns per a poder-los assignar segons es mereix i es deu a cadascú, i el de la paciència, que com a virtut no pot dedicar-se a segons qui, en segons quines circumstàncies i per segons quins motius¹⁶.

En aquest cas podem sospitar que la solució a un problema real pot ser pitjor que el mal, ja que les noves qüestions que es plantegen urgentment són *quins béns?; quina jerarquia?*, preguntes a les quals MacIntyre respondrà, pel que fa als criteris de la seva imposició i de forma fonamental, amb la noció d'*autoritat*.

Finalment, s'expressa el seu convenciment que la noció d'integritat de la vida humana, entesa com una virtut sostenidora de l'ordre i cohesió imprescindibles d'aquesta, també es perd més enllà de l'aristotelisme i el tomisme. Si bé seria molt interessant la discussió sobre aquesta valoració històrica del concepte moral d'integritat, aquí només volem observar que l'autor d'**AV** introdueix el concepte de "narrativitat" per defensar la seva postura, i que aquesta noció es lliga intensament amb l'aspecte social de la vida humana. El resultat d'això desemboca en una

¹⁶Aquest apunt de MacIntyre torna a fer-nos pensar en Kant i en la seva forma d'obrir la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, on s'afirma que és un problema força semblant aquell en el qual no pot caure una investigació moral: "La intel·ligència, l'agudesia... el coratge, la decisió, la perseverança... són sens dubte, des de diversos punts de vista, bons i desitjables. Però poden esdevenir també extremament dolents i perjudicials..." (Ak. IV, 393). Si bé el fragment citat expressa una intenció de distinció entre allò moral i allò immoral comuna a Kant i a la tradició defensada per MacIntyre, seria un error deduir d'aquí que ambdues línies de pensament arriben a una noció semblant del que és la virtut.

acusació greu contra la modernitat en la figura de Kant l'exposició i crítiques de la qual reservem per al proper apartat.

La filosofia entesa com una pràctica artesanal¹⁷ és la següent aportació de MacIntyre que presentem, tot i que com ell mateix reconeix, la recuperi de la filosofia antiga i medieval. Aquesta visió de la pràctica filosòfica consisteix a entendre-la com un procediment humà de recerca i acostament a un bé mitjançant una habilitat o tècnica apreses, és a dir, a través de capacitats del subjecte que han de ser assolides amb l'esforç de l'aprenent. El seu fruit serà acreditat per la progressiva adquisició de virtuts morals i intel·lectuals¹⁸. Aquest esforç tornarà a remetre'ns al concepte de *submissió a una autoritat*.

Doncs bé, seguint Sant Tomàs, MacIntyre proposa com a característica específica de la filosofia la seva situació respecte d'altres disciplines d'investigació i aprenentatge. Moltes d'elles són només mitjans per a altres de major importància pel seu caràcter de fins (així, per exemple, la forja d'espases i l'art de la guerra, respectivament). En aquest sentit, el nostre autor entén per "pràctiques mestres" les de major importància (aquelles que subsumeixen major nombre de

¹⁷No trobem, pel terme utilitzat per MacIntyre, "craft", una traducció millor i que retingui totes les connotacions del grec "techne". El llatí ensopega amb les mateixes dificultats en haver d'afegir el mot "liberalis" al de "ars". (Vid. capítol II de TRV).

¹⁸Les intel·lectuals també són imprescindibles, ja que tant un sabater com un músic han de saber, fins un cert punt, raonar el perquè de les seves pràctiques artesanals. Aquest "cert punt" respon a la no possessió d'una de les virtuts intel·lectuals per part de la majoria dels homes, la de la ciència o *episteme*, que consisteix en la investigació de la naturalesa profunda i precisa del bé que configura el fi de les diverses activitats humanes sense la necessitat d'orientar-la a la producció pràctica (en aquest punt MacIntyre segueix a Aristòtil, *Ètica a Nicòmac*, I. 1094a).

pràctiques: la medicina, l'economia, la política,...). Però el que eleva la filosofia (*sapientia*) per sobre d'aquestes disciplines és la recerca delerosa dels primers principis i les primeres causes de les veritats menys restringides per camps particulars de la realitat: "Així doncs, la filosofia és la pràctica artesanal mestra de les pràctiques artesanals mestres"¹⁹. Aquest coneixement en el qual no hi ha límits ni per l'àmbit (és mestre de pràctiques artesanals) ni per la profunditat (és *scientia*), és la filosofia, i els mestres filòsofs són Aristòtil i Sant Tomàs d'Aquino.

MacIntyre descriu detalladament la manera com ens convertim en adeptes d'una pràctica artesanal. Entre les característiques que es van presentant²⁰, n'apareix una de cabdal: "ser adequadament iniciat en una pràctica artesanal és ser adequadament iniciat en una tradició"²¹. Segons MacIntyre, si el filòsof concebís la seva disciplina com autònoma i com a pràctica d'investigació deslligada de regles i paràmetres, de mestres i doctrines superiors imposadores de continguts exigents de respecte i obediència (com si en arquitectura pretenguéssim deixar d'estudiar matemàtiques, o ignoréssim la química en l'aprenentatge de la medicina), es trencaria la columna vertebral que sosté la seva postura essencialment tomista: l'actitud

¹⁹TRV, p.68 (99).

²⁰Algunes de les més destacables són el coneixement de la història de la pràctica, una capacitat de distinció entre allò al que la pràctica pot donar forma i allò al que no pot fer-ho, i la convivència i col.laboració amb altres narracions d'adquisició d'aquella pràctica, és a dir, amb els altres, pel qual passem a formar part d'una comunitat.

²¹TRV, p.128 (167).

inicial d'acceptació incondicional del dogma²² per poder encetar l'aprenentatge de coneixements o comportaments racionals. Vegem-ho més detingudament.

MacIntyre insisteix que, en la tradició augustiniana que haurà d'assumir Sant Tomàs, "la fe en l'autoritat ha de precedir la comprensió racional"²³. La transcendència filosòfica d'aquesta observació ve donada per la possibilitat de la comprensió profunda, que només s'obre a partir de l'acceptació d'una autoritat, tant del que ens envolta com del que som²⁴.

No s'ha d'oblidar que aquesta confiança en la necessitat d'una autoritat com a condició de possibilitat de la racionalitat i de la vida pràctica moral no és exclusiva de la tradició cristiana que MacIntyre defensa. Ell mateix l'identifica en les expressions culturals més importants de l'antiguitat (per exemple, en els models culturals i morals homèrics). L'autor emfasitza, però, de quina forma l'autoritat exerceix el seu poder en el pensament filosòfic d'Aristòtil a través de la figura de les lleis i els costums sistemàticament organitzats per la polis grega: "La manca de racionalitat pràctica fora de la polis és l'equivalent al extra ecclesiam nulla salus"²⁵.

²²"Dogma" significa aquí qualsevol proposició doctrinal que es proclama autoritàriament, és a dir, innegable i inqüestionable en l'aprenentatge d'una ciència o sistema de coneixements o actituds.

²³TRV, p.84 (117).

²⁴Ibid., p.92 (127).

²⁵WJ, p.141.

Tot i que la forma de l'autoritat no és única, MacIntyre l'entén sota el signe d'allò necessari per la comprensió formativa d'un mateix²⁶. La presència ineludible de l'autoritat serà, tanmateix, l'encarregada de trencar el cercle viciós que ja el Sòcrates del **Menó** platònic denunciava: només podem entendre racionalment una realitat moral si vivim en una tradició, però viure-la plenament requereix a la vegada explicar-nos racionalment qualsevol qüestió plantejada durant la investigació²⁷. A **AV** MacIntyre expressa concisament el que, malgrat estar afegit a la comprensió racional i a la pràctica de la virtut, és indeslligable d'elles:

"Endemés de la recerca de béns, tota pràctica aporta models d'excel·lència i obediència a regles. Entrar en una pràctica és acceptar l'autoritat d'aquests models i la insuficiència de les meves pròpies actituds jutjades sota aquests criteris"²⁸.

Ara, però, hem de ressaltar un aspecte fonamental de l'ús de la noció d'autoritat en MacIntyre. Aquest està convençut que els afegits i esmenes a la teoria d'Aristòtil per part de l'aquinat es realitzen "no perquè Sant Tomàs estigués rebutjant Aristòtil, sinó perquè estava intentant ser millor aristotèlic

²⁶MacIntyre ens parla de "Self-education", i cita Sant Tomàs al respecte: "un mestre porta algú vers el coneixement del que era desconegut de la mateixa forma que algú es porta a sí mateix vers el coneixement del desconegut en el transcurs del descobriment" (traduït de **TRV**, p.129 (168), on MacIntyre cita **SANT TOMÀS, Quaestiones Disputatae De Veritate**, XI, 1).

²⁷**TRV**, p.130 (170).

²⁸**AV**, p.190 (236).

que Aristòtil"²⁹. Però si aspirem a interpretar Aristòtil amb aquestes intencions, les virtuts morals tal i com les descriu l'autor de l'*Ètica a Nicòmac* hauran de ser transformades sota la rúbrica religiosa de la següent perspectiva:

"Un coneixement de Déu és, en la visió tomista, adquirible des del principi de la nostra investigació moral, i juga una part crucial en el progrés de la nostra investigació"³⁰.

Nogensmenys, el que no podem deixar de reconèixer a MacIntyre és la valentia amb la que assumeix tot el que implica aquesta perspectiva moral, ja que ha de sumar a les seves afinitats aristotèliques la possibilitat de l'exigència de responsabilitats a través d'interrogatoris i acusacions d'heretgia³¹, així com la necessitat de la gràcia divina, de Crist i de l'Esperit Sant perquè virtuts com la justícia puguin reeixir plenament³²; també reunirà la possibilitat de l'autèntica excel·lència de les virtuts morals amb

"...el tipus de coneixement que proporciona la fe, el tipus d'expectació que proporciona l'esperança, i la

²⁹TRV, p.137 (178).

³⁰Ibid., p.141 (183). El text continua així: "I seria molt sorprenent si no fos així: l'esquema unitari amb el que l'enteniment de nosaltres mateixos, dels altres, i del que ens envolta progressa, traça seqüències de causalitat final, formal, eficient i material, i sempre ens remet a una causa unificada de la que brolla tot allò que és bo i tot el que és ver d'allò que surt al nostre encontre".

³¹Ibid., 201 (250). "En aquesta tradició filosòfica els interrogatoris i les acusacions d'heretgia són, ambdós, mètodes d'exigència de responsabilitats".

³²A WJ, p.205, llegim que la justícia no és possible sense la virtut de la caritat, i aquesta, a la vegada, és un do diví.

capacitat d'amistat amb altres éssers humans i amb Déu..."³³.

Més amunt transcribim unes paraules de MacIntyre molt eloqüents pel que fa a l'esperit amb el qual fa dialogar Aristòtil amb Sant Tomàs (s'afirma que s'intenta ser més aristotèlic que Aristòtil). Ara bé, no ha de passar desapercebut que MacIntyre rebassa l'estagirita en declarar-se tomista, i que accepta el desafiament filosòfic de la justificació d'aquesta opció amb les seves conseqüències més radicals (com acabem de veure). El problema rau en l'establiment del marge que delimita els plantejaments del mestre grec i del mestre cristià i, pel que hem desenvolupat en aquesta part de la nostra exposició, el cas concret de la frontera que separa el paper que juga l'autoritat en aquests dos pensadors. En relació amb tot això, estem convençuts que l'autoritat, tal i com l'entengué Aristòtil, dista enormement de com la va concebre Sant Tomàs; en el primer cas se'ns presenten uns hàbits socials³⁴, i en el segon l'acceptació d'unes creences religioses. Aquestes poden no donar-se, i si es donen, poden ser qüestionades, reformulades o inclús rebutjades. Ara bé, en Aristòtil, al caràcter quotidià i subreptici dels costums de presència inesquivable d'una comunitat se li afegeix que el legislador polític ha de defensar i homogenitzar unes pràctiques concretes; la forma d'adherir-se a aquests hàbits per

³³TRV, p.140 (181-182).

³⁴Entre els quals no s'exclou la possibilitat de la pràctica de la religió (així, en el Llibre VII, Cap. VIII de la *Política*, Aristòtil inclou els sacerdots entre els membres d'una polis juntament als pagesos, soldats, funcionaris i jutges). No obstant això, la tasca confiada al coneixement sobrenatural i religions per part del tomisme i de MacIntyre mai apareix en Aristòtil.

part dels ciutadans, però, no serà la fe sinó el convenciment racional de la conveniència respecte dels fins polítics que ha d'assolir la res pública³⁵. Per tant, en aquest cas podríem dubtar de l'èxit en l'afany macIntyreà per ser més aristotèlic que Aristòtil.

A continuació hem d'analitzar els motius principals que aboquen MacIntyre al tomisme. No és suficient aturar-se en els resultats de l'extens treball que aquest autor ha desenvolupat, especialment a **AV**, per entendre *perquè el tomisme és l'alternativa vàlida*. Passem, doncs, a l'estudi profund dels motius que empènyen MacIntyre per l'opció d'aquesta tradició filosòfica i religiosa.

III. La inestabilitat d'uns arguments

MacIntyre no accepta certs punts clau de l'Edat Moderna que es consagraran en la Il·lustració com a lemes inspiradors del seu esperit: els més destacats els podem identificar en el mestratge científic i filosòfic d'una facultat, *la raó*, repartida ubícuament i equitativament entre els homes, i en l'*universalisme moral*, assolit progressivament pels moderns fins culminar la seva forma més radical en el criticisme moral kantià. En rebutjar-se aquesta actitud doblement universalista, es proposa una alternativa que gira al voltant de l'eix de la tradició, sotmesa a crítica en el

³⁵ARISTÒTIL, *Política*, Llibre VIII, Cap. I.

capítol I i II. Tot i això, la part crítica resta incompleta si no analitzem el repàs que aquest autor duu a terme de les tesis kantianes. La importància d'aquest anàlisi rau en el fet que, sense oblidar la confiança depositada en el seu model de racionalitat i comportament ètic, el fruit del descrèdit que li mereix el plantejament kantià no serà un altre que la necessitat d'acceptar la proposta neotomista de la tradició i la discursivitat històrica. Així doncs, si posem en dubte els motius del descrèdit, trontollaran els efectes indicats.

Haurem fracassat si el lector interpreta que intentem mostrar de quina manera la filosofia d'arrels kantianes invalida el plantejament de MacIntyre. Aquest propòsit obeiria a un altre tipus de treball sobre el qual no ens pronunciem.

Observem el següent text de l'epíleg a la segona edició anglesa d'**AV**; tot preludiant la "conversió" filosòfica al tomisme que seguirà a aquesta obra, en ell es respon a l'objecció que rebé el nostre autor per la manca de tractament adient de la relació entre tradició aristotèlica i religió i teologia bíbliques:

"Evitar les qüestions que suscita Sant Tomàs d'Aquino en combinar la fidelitat teològica a la Torah amb la fidelitat filosòfica a Aristòtil hauria enfosquit o distorsionat allò fonamental en la darrera part de la meva exposició: la naturalesa complexa i variada de les reaccions protestants i jansenistes a la tradició aristotèlica i, com a posterior seqüela, l'intent kantià d'establir sobre una base secular racional una

moral de la llei que pressuposa l'existència de Déu, però implicant no només el rebuig de l'aristotelisme, sinó la seva identificació com a font primordial de l'error moral"³⁶.

Hem citat aquestes paraules de MacIntyre perquè són un testimoni evident de la importància que concedeix al pensament de Kant com a vertebrador i a la vegada originador de corrents culturals destructores del projecte tradicionalista. Aquesta postura encaixarà amb els continguts de les seves obres posteriors, la qual cosa esdevé central per a la tesi crítica que presentem ara³⁷.

Prèviament a aquesta tasca, hem d'anotar una possible al·legació a favor de MacIntyre molt recurrent en aquest moment: les seves lectures d'altres autors i tradicions no poden ser acusades de malinterpretar cap filosofia (i així tampoc la de la Il·lustració ni la de Kant, tal i com denunciarem) perquè una postura historicista com la seva no pot sinó situar-se en

³⁶AV, p.278, (339). El subratllat és nostre.

³⁷ Les següents línies haurien de ser ampliadades per l'obvia raó que la Il·lustració no és únicament Kant, tant per MacIntyre com per nosaltres. Però hem escollit aquest autor per tractar la relació entre MacIntyre i la Il·lustració perquè, per una banda, l'escocès acaba, amb repetida freqüència, parlant de Kant quan discuteix amb ella, i per una altra banda perquè si Kant no és "la Il·lustració" sí és, en certa manera, la seva culminació i el seu colofó històric.

Les referències de MacIntyre a Kant acostumen a ser directes, però sovint podem reconèixer una velada confrontació amb el kantisme sota la persistència macIntyreana del tractament de qüestions relacionades amb els aspectes normatius i deontològics de la moral; així, com a exemple, vid. WJ p.196.

Onora O'Neill ha identificat quatre grans blocs d'oposició de MacIntyre enfront Kant. Tots quatre són tractats en aquesta tercera secció, tot i que sense seguir el mateix ordre ni classificació. En l'article d'O'Neill la reflexió es decanta bàsicament, però, vers l'exposició de certes punts polèmics de la filosofia pràctica kantiana (Kant After Virtue, *Inquiry*, 26 (1983) 4, 387-405, i reeditat a O'NEILL, O., *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 145-164).

determinats punts de vista, i per tant és inevitable una major o menor especificitat interpretativa (també podem parlar de "distorsió" si considerem la intenció original de l'autor o tradició interpretats).

Aquest recurs suposadament afavoridor de MacIntyre arrossega uns dilemes molt greus. En efecte, si partim d'aquest historicisme pur i cras, harmònic amb la tesi d'incompatibilitat i incommensurabilitat de les tradicions, ens veiem abocats a un relativisme sense fons. Però nosaltres ja sabem que MacIntyre no cau en aquest pou perquè existeix la possibilitat que alguns mestres aconseguixin fondre dues tradicions a través de les seves capacitats traductores de les estructures i principis fonamentals d'aquestes tradicions³⁸ (el cas paradigmàtic per MacIntyre és Sant Tomàs). De fet MacIntyre parteix constantment de la possibilitat de comprensió dels texts d'una tradició des d'una altra, i per això és possible comprendre Kant, Nietzsche, Flaubert, Franklin, Homer, Lenin o Kierkegaard, per exemple, des de l'aristotelisme tomista en el qual es situa el nostre autor, i no fer-ho unilateralment, és a dir, com si només es redactés un llenguatge i un discurs per a aristotèlico-tomistes³⁹.

Confiant que quan MacIntyre escriu ho fa pels nietzscheans, o romàntics, o emotivistes, o musulmans, considerem kantianament la seva lectura de Kant (perquè pensem que aquesta és la nostra

³⁸Vid. nota 7.

³⁹El "metanivell" en el qual es situa MacIntyre per a poder judicar la història de la filosofia i valorar altres tradicions que no són aquella de la qual es declara membre, és una qüestió delicada que en el seu pensament defineix una llacuna importantíssima.

tradició, i si més no la del racionalisme universalista d'arrels il·lustrades⁴⁰).

Dividim aquesta darrera part de l'exposició en dos subapartats a fi i efecte de separar allò que ens sembla mancat de rigor i profunditat en el tractament de la filosofia moral kantiana (III. A) de la defensa d'algunes interpretacions alternatives a les que MacIntyre duu a terme respecte de punts centrals de les doctrines de Kant (III. B).

III. A

La següent valoració crítica d'un dels punts essencials de la filosofia pràctica kantiana es pot enquadrar perfectament en la descripció de MacIntyre segons la qual en les morals modernes s'ha perdut l'esquelet estructurador i només ens queden peces aïllades i desordenades:

"En aquest context (en el teisme clàssic) els judicis morals eren, en la seva forma, a la vegada hipotètics i categòrics. Eren hipotètics ja que expressaven un judici sobre la conducta teleològicament apropiada d'un ésser humà: "has de fer això i això altre atès que el teu telos és tal i tal" o potser "has de fer això i això altre si no vols que els teus desitjos essencials es frustrin". Eren categòrics, ja que assenyalaven els continguts de la llei universal

⁴⁰No voldríem confondre el lector amb aquesta darrera afirmació: això no significa que el tarannà de MacIntyre participi de cadascun d'aquests prototips culturals, sinó que la seva proposta filosòfica pot ser compresa per tots ells.

ordenada per Déu: "has de fer això i això altre; això és el que ordena la llei de Déu"⁴¹.

En un context diferent d'aquell en què es troba, aquest fragment podria entendre's en un sentit recte, ja que l'autor és lliure d'atorgar als termes que emprà el significat que cregui convenient. Però el text s'escriu immediatament després de la referència explícita a la teoria kantiana de l'expressió universal de la moralitat a través dels imperatius categòrics, i aleshores es provoca un equívoc evident⁴². Pensem que MacIntyre ignora impropediment el convenciment kantianà que els imperatius categòrics no signifiquen el que s'afirma en el text, ans perden tot el seu valor moral quan la seva obligatorietat i continguts deriven en última instància d'una causa suprema sobrenatural⁴³.

Una altra ocasió en la qual MacIntyre atribueix a Kant una tesi que ha de ser formulada amb major precisió per no desvir-

⁴¹AV, p.60 (85).

⁴²Veiem repetida la mateixa idea amb major claredat però concebuda més ampliament, quan llegim, també a AV, que "el caràcter deontològic dels judicis morals és el fantasma dels conceptes de llei divina" p.111 (143).

⁴³Referint-se al concepte buit i indeterminat, però com a mínim purament racional, de "perfecció", Kant escriu que "...és tanmateix millor que el concepte teològic que dedueix la moralitat d'una voluntat divina absolutament perfecta, no solament perquè nosaltres no intuïm pas la perfecció divina, ans només la podem deduir dels nostres conceptes, entre els quals el de la moralitat és el principal, sinó perquè sinó fem això (i fer-ho seria recórrer en un cercle matusser en l'explicació), l'únic concepte que ens resta de la voluntat divina, derivat dels atributs de l'amor a la glòria i a la dominació, unit a les representacions terribles del poder i de la còlera, posaria necessàriament els fonaments d'un sistema dels costums que seria exactament el contrari de la moralitat" (*Fonamentació de la metafísica dels costums*, Op. cit. Ak., IV, 443; vid. *Crítica de la raó pràctica*, Ak. V, 226, on la voluntat divina queda inclosa en la taula dels fonaments de determinació pràctics materials del principi de la moralitat).

tuar-la és la que apareix en l'epíleg a la segona edició d'**AV**:
"...no hi han argumentacions a priori exitoses que puguin garantir amb anterioritat la impossibilitat d'una situació... el contrari comportaria la resurrecció del projecte transcendental kantianà"⁴⁴. La important matisació que aquí s'ha d'introduir és la que distingeix les qüestions de *facto* respecte de les de *iure*; en efecte, aquesta valoració del projecte transcendental només pot tenir validesa si l'entenem com una consideració del segon tipus, ja que ni a Kant ni a cap il·lustrat no se li acudiria mai de negar les possibilitats de situacions en les que les accions morals dels individus obeïssin a principis diferents dels argumentats per Kant. El que sí nega el projecte transcendental és la possibilitat d'un discurs racional que no sigui el del formalisme moral capaç d'argumentar millor sobre el bé i el mal pràctics. Per tant, no podem limitar les "situacions possibles" que es poden donar *de fet*, amb o sense suport institucional, des del punt de vista moral (la realitat rebasa contínuament la imaginació en aquest aspecte, i malauradament no sempre per bé). Però sí podem confiar que la mentida, la venjança o l'avarícia,

⁴⁴p.277. En aquest mateix epíleg, p.325-326, es sintetitzen dos cercles d'objeccions contra Kant: l'ensorrament de la pretensió d'universalisme de l'ètica de Kant per la identificació d'aquesta amb "la versió secularitzada del protestantisme que proveï a l'individualisme liberal modern d'un dels seus esquemes fonamentals"; i "la impossibilitat de sostenir els conceptes de necessitat, de *a priori* i de relació dels conceptes i categories amb l'experiència que exigia el projecte transcendental kantianà", ja que la història del kantisme ha estat la de les seves successives crítiques i redefinicions d'aquest projecte. El tema del primer cercle ja ha estat tocat amb tot l'exposat fins ara. Iniciem a partir d'aquest moment el tractament del segon.

L'universalisme moral, eix de la filosofia pràctica kantiana, és objecte reiterat de les crítiques de MacIntyre amb referències de vegades molt poc minucioses, tot i que el fet de l'acusació sigui clar i punyent; això ocorre, per exemple, quan es descriu l'èxit socràtic del *Gòrgies* de Plató en rebutjar la retòrica de Pèricles, i assegurar que aquesta es repeteix en formes bàsiques "d'alguns tipus recents de filosofia pràctica" (WJ, p.71; en el context del passatge de MacIntyre, el que s'entén per retòrica de Pèricles és fàcilment relacionable amb l'universalisme il·lustrat i kantianà).

i la gratitud, la beneficència o l'amistat, podran ser sempre defensa-des racionalment i en si mateixes, (és a dir, mentre no restin condicionades per altres valors morals superiors o inferiors en una situació moral donada) com a dolentes i bones respectivament.

Una de les denúncies principals de MacIntyre contra el pensament il.lustrat és la de l'individualisme que enclaustra el subjecte modern en una torre d'ivori des de la qual pretén el títol d'únic jutge legislador de la realitat teòrica i pràctica. Aquest individualisme tindria un dels seus majors baluards en la figura de Kant, acèrrim defensor de l'autonomia del pensament i de l'agent moral:

"Els enciclopedistes varen aprendre de Kant que ser racional significa pensar per un mateix, emancipar-se un mateix del tutelatge de l'autoritat. Tota noció que jo només pugui pensar per mi mateix, en tant és pensada en companyia d'altres que al seu torn han d'estar d'acord amb una autoritat, és aliena als enciclopedistes"⁴⁵.

Si bé és cert que l'autonomia del pensament i de la voluntat és un dels punts arquimèdics del sistema kantià, discrepem de la connotació d'indirigible i solipsista que MacIntyre afegeix a aquest concepte en la seva afecció kantiana. Per aquest il.lustrat alemany, la promoció del "pensar per un mateix" és indeslligable del control metòdic que ha d'exercir-se sobre aquesta

⁴⁵TRV, p.64 (95).

pràctica. Recordem que per Kant el pensar per un mateix no és sinó un pensar públic, i que això és fonamentar la categoria de comunitat i d'altres pensadors autònoms que jutgen el pensament lliure de jous autoritaris o d'usos privats de la raó⁴⁶. La concepció de MacIntyre del que és la Il.lustració també podria corregir-se en aquest aspecte si saltem a la **Crítica del Judici** i observem el sentit complet del que Kant anomena *sensus communis*, o facultat que ha d'exercir-se amb vistes a la instauració de la Il.lustració, i que defineix com "el pensar per un mateix": Kant suma a aquesta capacitat de judici "el pensar en el lloc d'un altre" i "el pensar sempre d'acord amb un mateix"⁴⁷.

Perquè la concepció macIntyreana de la història de la filosofia resulti màximament coherent, es defensa la idea que els pensadors il.lustrats veuen en la tradició que s'aixeca des d'Aristòtil tot un munt de falsedats teòriques que han de ser superades. Estirant el fil d'aquesta idea, MacIntyre afirma que "Kant condemnà doctrines aristotèliques centrals"⁴⁸.

És cert que alguns punts bàsics de les morals aristotèlica i kantiana xoquen irrevocablement, però pensem que és factible llegir la crítica del prussià a les morals heterònomes sense haver de pensar necessàriament que l'eudemonisme aristotèlic n'és la víctima propícia. Aquí només mantindrem la nostra tesi constatant que el nom d'Aristòtil no apareix ni una sola vegada

⁴⁶KANT, I., **Resposta a la pregunta: Què és Il.lustració?**, Ak. VIII, 33-42.

⁴⁷AK. V, 294.

⁴⁸TRV, p.176 (222). Vid. també la cita de la nota 36.

en la **Fonamentació de la metafísica dels costums**, i una vegada en una nota a peu de pàgina en la *Crítica de la raó pràctica*⁴⁹. En la tercera i última obra magna de filosofia moral de Kant, la *Metafísica dels costums*, de les diverses referències crítiques que es fan a l'ètica aristotèlica (concretament tres) només podem deduir que Kant va copsar molt deficientment el contingut de les idees morals del grec⁵⁰. Així doncs, mantenim que quan Kant refusa els sistemes morals heterònoms és molt més encertat i profitós pensar en les ètiques utilitaristes, sentimentalistes o teològiques (contra algunes de les quals MacIntyre es rebel·la amb la mateixa vehemència que Kant), que no pas en l'ètica aristotèlica⁵¹.

Observem a continuació de quina forma s'introdueixen en els texts de MacIntyre algunes descripcions de la filosofia kantiana que han de ser corregides, i que en conseqüència no poden emprar-se com a arguments contra Kant ni contra els Il·lustrats:

"...la particularitat no pot ser mai deixada simplement enrera o negada. La noció d'escapar d'ella cap a un domini de màximes enterament universals que pertanyin a l'home en si... és una il·lusió de conseqüències

⁴⁹AK. V, 231. Només es diferencia Aristòtil de Plató pel que fa a l'origen dels conceptes morals del primer. En el text es deixa entendre que és superior al proporcionat pel cristianisme.

⁵⁰Aquestes crítiques, que versen sobre el concepte aristotèlic de virtut i vici com a terme mitjà i extrems respecte d'accions i passions, les podem localitzar a AK. VI, 404 i 432. Una tercera i última referència a l'estagirita la podem trobar a la p.470, on se l'invoca per defensar el difícil que es trobar un autèntic amic.

⁵¹No pretenem insinuar que les ètiques d'Aristòtil i de Kant coincideixin en la seva globalitat, però mantenim que no s'exclouen mútuament de la forma que entén MacIntyre, i sobretot que els escrits d'aquest no demostren amb claredat llur tesi.

doloroses. Quan homes i dones identifiquen amb excessiva facilitat i massa completament les que de fet són les seves causes parcials amb la causa d'algun principi universal, normalment actuen pitjor"⁵².

Tot i que el nom de Kant no aparegui en aquest fragment, l'ambigüïtat sembla clara. Però ens sembla tant o més clar que per Kant, la simple identificació d'una màxima que respon exclusivament a motivacions particulars, és criteri d'immoralitat. I si reconeixem obertament la tendència a interpretar la proposta de vivència moral kantiana com un oblit de la circumstancialitat inevitable de cadascuna de les nostres accions, tampoc podem deixar de recordar els esforços kantians per tendir un pont entre el nivell universalista en el que es mouen els principis d'enjudiciament moral, i el marc concret d'aplicació d'aquests a través de regles i facultats específiques com les que Kant descriu a la *Crítica de la raó pràctica* i a la *Metafísica dels costums*⁵³.

Finalment destacarem l'ús de dos tòpiques acusacions contra el deontologisme moral que, en la ploma de MacIntyre, prenen aquesta forma: per un costat, "actuar virtuosament no és, com pensaria Kant més tard, actuar contra la inclinació... L'educació

⁵²AV, p.220-221 (272-273).

⁵³AK. V, 119-126 (*De la típica del Judici pur pràctic*). La segona d'aquestes dues obres inclou set "Qüestions casuístiques" en la seva segona part, on l'autor referma el seu interès pels problemes d'aplicació pràctica dels principis de la seva moral; aquest interès ja havia estat demostrat en obres anteriors on abunden els exemples i els problemes casuístics i situacionals. En relació al tema de la casuística i de la importància dels exemples concrets en el pensament de Kant, Vid. les *Vorlesungen über Ethik* (Hi ha traducció castellana a Barcelona, Ed. Crítica, 1988, de R. R. Aramayo i C. Roldán).

moral és una *éducation sentimentale*"⁵⁴. Per l'altra, l'ètica kantiana queda reduïda a "una tendència vers una moral exclusivament normativa"⁵⁵.

El problema d'una discussió sobre aquestes consideracions de MacIntyre rau en l'insuficient nombre de línies dels seus escrits que acompanyen aquestes aseveracions, en comparació a la seva categoricitat i importància. En conseqüència sols anotem que, encara que tot tòpic tingui el seu punt de contacte amb la realitat (i aquests no són cap excepció), s'ha d'anar amb compte a l'hora de defensar sense més que per Kant, que insisteix en la seva admiració per filòsofs com Epicur, l'home virtuós es defineix *únicament* com un destructor d'inclinacions. De la mateixa manera, haurem de tenir present la seva dedicació al tractament dels conceptes morals del bé, del mal, de la virtut o del vici⁵⁶ per acceptar amb reserves el segon tòpic (que la moral de Kant està basada exclusivament en normes); respecte d'aquest punt no podem fer costat a MacIntyre perquè la moral kantiana, tot i estar basada en la normativitat i les regles morals, no ens permet afirmar, en contra del que es desprèn de les paraules de MacIntyre, que és una filosofia pràctica *solament* "composada de" o "consistent en" normes.

⁵⁴AV, p.149 (189).

⁵⁵Ibid., p.236 (290).

⁵⁶La religió dins els límits de la simple raó s'ocupa, en varies de les seves parts (especialment I i II), dels primers dos conceptes, i la segona part de la *Metafísica dels costums* porta per títol "Principis metafísics de la doctrina de la virtut".

III.B

En aquest darrer apartat exposarem críticament els dos moments en els quals MacIntyre examina amb major deteniment algunes de les tesis kantianes. El primer d'ells comença amb l'anunci de dos punts centrals de la filosofia de l'autor crític amb els quals MacIntyre discrepa:

"Si les regles de la moral són racionals, han de ser les mateixes per tots els éssers racionals, tal i com ho són les regles de l'aritmètica; i si les regles de la moral *obliguen* a tot ésser racional, no importa la capacitat contingent d'aquests éssers per a realitzar-les, ans la voluntat de fer-ho"⁵⁷.

Després de comentar breument alguns aspectes de l'ètica kantiana, i centrant-se de nou en les dues denúncies citades, la primera es justifica mostrant, en primer lloc, com ha de recórrer Kant a arguments inversemblants per a mostrar la correcta aplicació en casos concrets dels principis de la moral universalista que defèn. Però tot i escollir exemples utilitzats per Kant, no s'avaluen mai les proves proporcionades per aquest com les fonamentals (en el cas del suïcidi, per exemple, no es comenta la prova de la universalització de l'acte suïcida ni la de l'ús de l'home com un simple mitjà, sinó una tercera, i pensem que malaurada prova de la seva immoralitat, consistent en la pressuposició d'impulsos de vida implantats en nosaltres sobre

⁵⁷AV, p.43-44 (67).

els que MacIntyre ironitza encertadament⁵⁸). En segon lloc MacIntyre interpreta la fòrmula de l'imperatiu categòric kantianà en la seva primera formulació (la de la universalitat: "obra de tal manera que puguis al mateix temps voler que la màxima de la teva acció esdevingui una llei universal"⁵⁹), i pels comentaris que realitza, pensem que acaba desvirtuant completament el significat d'aquesta fòrmula: així, se'ns diu que l'imperatiu "menja musclos tots els dilluns de març"⁶⁰ superaria la prova de la universalització que exigeix la moral kantiana perquè podem universalitzar sense problemes una màxima d'aquest tipus. Però Kant no acceptaria mai com una possible màxima moral aquest hàbit alimentici, ja que si bé podem pensar universalment un tipus d'actitud com aquesta, com podem desitjar que aquesta màxima esdevingui universal?. No hi ha, en efecte, *contradicció lògica* en la màxima, però sí que hi ha *contradicció de la voluntat amb sí mateixa* en cas que sigui desitjada, ja que alhora voldria i no voldria: voldria la regla i voldria l'excepció (l'excepció, per exemple, de tots aquells possibles dilluns en els que estiguem patint una gastroenteritis)⁶¹.

⁵⁸"(Kant)... ha d'utilitzar argumentacions clarament deficientes, la culminació de les quals és la seva afirmació que qualsevol home que admetés la màxima "em mataré quan les meves expectatives de dolor siguin superiors a les de felicitat" seria inconsistent perquè aquesta voluntat "contradiria" un impuls de vida implantat en tots nosaltres. Això és com si algú afirmés que qualsevol home que admetés la màxima "portaré sempre el cabell curt" és inconsistent perquè tal voluntat "contradiu" un impuls de creixement del cabell implantat en tots nosaltres". AV, p.45 (65).

⁵⁹KANT, I., *Fonamentació de la metafísica dels costums*, AK. IV-402, 421.

⁶⁰AV, p.46 (67).

⁶¹Kant insisteix en la necessitat de no només poder pensar les màximes com a universals, sinó també de poder-les desitjar com a tals (en altres paraules: pensar és una condició de la moralitat que és necessària, però no és suficient; tanmateix, això proporciona a Kant la important distinció entre deures estrictes i deures amplis): "Algunes accions són de tal índole que llur màxima mai no pot ser pensada sense contradicció com una llei universal de la naturalesa, deixant de banda que hom pugui voler que hagi d'esdevenir. En

MacIntyre encara afegeix, en tercer lloc, una altra objecció al formalisme kantià, però aquesta vegada dirigida indirectament contra la fórmula de l'imperatiu categòric deliniada per la figura de la humanitat com a fi en si mateix. L'escocès demostra de nou moure's en un pla de discurs totalment diferent al de Kant i el seu imperatiu categòric; aquest pla es constitueix en la vida pràctica a través d'una raó entesa com a voluntat o facultat de desitjar, i en ell les pures lleis lògiques no són suficients. Si no *desitgessim*, i només *penséssim* situacions possibles, MacIntyre tindria raó en admetre la consistència moral de la màxima "Que cadascú excepte jo sigui tractat com un mitjà". Però segons Kant, tot i que podem pensar un món així, moralment no el podem desitjar. També és convenient adonar-nos que si l'agent d'una acció moral es tracta com un mitjà tot i respectar els altres com a fins de les seves accions, la idea d'humanitat inviolable a la qual Kant fa referència resta incomplerta en excloure's precisament la seva participació en la mateixa⁶².

La segona part del rebuig de Kant que podem llegir en el text de la nota 57 que estem analitzant, segons el qual el kantisme expressa el valor moral únicament centrant-se en

altres accions no pot trobar-se certament aquesta impossibilitat intrínseca, però és sens dubte impossible de voler que llur màxima sigui elevada a la universalitat d'una llei de la naturalesa, per tal com una voluntat com aquesta es contradiria ella mateixa". Com que la possibilitat que una màxima sigui desitjada implica que pugui ser pensada (el que no pot ser pensat com a llei universal no pot desitjar-se), Kant escriu: "Hom ha de poder voler que una màxima de la nostra acció esdevingui una llei universal: aquest és el cànon del judici moral de la nostra acció en general" (**Fonamentació de la metafísica dels costums**, AK. IV-424; edició catalana de J. Leita, Op. cit. p.113-114; tots els subratllats són de Kant.

⁶²"Actua de tal manera que tractis la humanitat, tant en la teva persona com en la persona de qualsevol altre, sempre al mateix temps com a fi, mai simplement com a mitjà" (**Fonamentació de la metafísica dels costums**, AK. IV-429, edició catalana Op. cit. p.121-122. El subratllat és nostre).

aspectes intencionalistes i no conseqüencialistes, no és desenvolupada per MacIntyre més enllà de les paraules que hem citat, per la qual cosa no podem saber quin és l'enfocament exacte que el seu autor les hi confereix. Nogensmenys, recordem unes paraules de la *Fonamentació* amb les quals s'aludeix al tema de la insuficiència de les actituds d'intenció no efectiva: de la bona voluntat ens diu Kant que l'hem d'entendre "certament, no pas com un simple desig, sinó com la convocació de tots els mitjans que es trobin a la nostra disposició"⁶³.

Passem, finalment, a l'anàlisi del segon dels moments en els que MacIntyre considera minuciosament la tradició il·lustrada deontologista. Tot i localitzar-se en la seva forma més extensa i precisa a **AV**, les seves resonàncies s'escolten també a **WJ** i a **TRV**. Segons el nostre autor en l'esquema tradicional aristotèlic de la teoria teleològica i hilemòrfica de l'activitat pràctica s'interrelacionen tres elements clau: una idea de la naturalesa humana tal-com-és, és a dir, en el seu estat inicial no educat; la naturalesa humana tal-com-hauria-d'ésser-si-acomplís-el-seu-telos, o perfecta idea de l'home amb totes les seves facultats i fins essencials realitzats; i una concepció d'un conjunt de preceptes que configuren una ètica capaç de transformar el primer element en el segon⁶⁴. Després d'alguns comentaris sobre aquesta estructura, MacIntyre sosté que un dels defectes de la tradició moderna i il·lustrada de Kant, Diderot, Adam Smith o Kierkegaard, entre d'altres, consisteix en que

⁶³AK. IV, 394. (Edició catalana Op. cit. p.69).

⁶⁴AV, p.52-53 (75-76).

"(...) tots rebutgen qualsevol visió teleològica de la naturalesa humana, qualsevol visió de l'home com a posseïdor d'una essència que defineixi el seu vertader fi"⁶⁵.

Fins i tot MacIntyre precisa que

"(...) la conjunció del rebuig laic de les teologies protestants i catòliques i el rebuig científic i filosòfic de l'aristotelisme eliminà qualsevol noció de l'home-com-podria-ser-si-realitzés-el-seu-**telos**"⁶⁶.

La claredat amb la qual s'estableix aquesta idea queda malmesa quan MacIntyre defensa, simultàneament, que és comuna a tots els il·lustrats una intenció metodològica que parteix de "la naturalesa humana tal i com ells l'entenen"⁶⁷. No podem fer-nos forts, però, en aquesta crítica, ja que és impossible saber amb seguretat si en parlar-nos en aquest cas de "naturalesa humana tal i com ells l'entenen" MacIntyre està pensant en la idea d'una naturalesa-humana-tal-com-hauria-d'ésser (si fóra així s'estaria contradint), o si s'està referint a la naturalesa humana-tal-com-és. En aquest segon cas seguiríem mantenint l'actitud crítica, tot i que desviant-la, notant que resulta sumament complicat pensar en la possibilitat d'un conjunt de prescripcions morals i en el seu sentit si no posseïm cap concepte de com

⁶⁵Ibid., p.54 (78).

⁶⁶Idem.

⁶⁷Ibid., p.52 (75).

hauria d'ésser l'home, i no només de com és⁶⁸.

Però, ¿és cert que en la moral kantiana és absent una idea de la naturalesa de l'home perfecte que possibiliti una estructura teleològica de l'obrar humà?; aquesta és la veritable qüestió perquè recull l'esperit central d'aquesta darrera part de la crítica de MacIntyre a Kant i a la Il·lustració; i responem que *no*.

L'argument complet desenvoluparia els següents apunts que aquí només podem esbossar: en primer lloc, la idea del Bé Suprem, com a suprem fi de totes les nostres accions morals no pot deslligar-se de la idea d'un home que no es correspon amb la mera naturalesa humana-tal-com-és, sinó amb un model perfecte del que aquesta naturalesa hauria-de-ser i al qual ens podem apropar asimptòticament. En segon lloc, Kant insisteix que l'home no pot complir una llei i *només* complir-la, ja que també ha de voler una matèria de l'acció, (element representable sota la categoria de

⁶⁸El problema que MacIntyre posa de relleu en ocasions és el de la fal·làcia naturalista, obstacle per a les teories deontològiques modernes que, en apartar-se de l'esquema metafísico-hilemòrfic, no poden assegurar la connexió entre els dos tipus de naturalesa (la del ser i la del deure). Realitzem aquesta observació en aquests moments perquè sota la naturalesa-humana-tal-com-hauria-d'ésser i la naturalesa-humana-tal-com-és s'amaguen, respectivament, els conceptes de potència i acte.

Kant, que certament coneix el problema per haver-se endinsat en la filosofia de Hume, no té més remei que postular la distinció entre les esferes de la teoria i de la pràctica. En la segona d'elles fonamenta un sistema de la moralitat que destaca per definir un discurs filosòfic que parteix de la realitat pràctica (o de la voluntat, que per Kant és raó pràctica) sense prendre mai suport en constatacions fàctiques que provocarien la caiguda en la fal·làcia referida.

Per altra banda, el concepte de naturalesa humana de la que parteix Kant es desenvolupa minuciosament a l'**Antropologia en sentit pràgmat**. En aquesta obra es manté un esquema tripartit que apareix al final de l'extensa Introducció de la tercera crítica kantiana, la **Crítica del Judici**, on es defèn que el tret definidor de l'home són tres facultats constitutives del seu esperit: facultat de conèixer, facultat del sentiment de plaer i de dolor, i facultat de desitjar.

fi⁶⁹ i que rep el seu corresponent estudi filosòfic en la **Doctrina de la virtut de la Metafísica dels costums**⁷⁰). Això significa que l'esquema en el que MacIntyre enquadra Kant no és l'adient, ja que si només contingués unes normes morals i una noció de la naturalesa humana-tal-com-és, no podríem encabir enlloc aquesta doctrina teleològica de la virtut.

En tercer lloc, i sense sortir-nos de la **Metafísica dels costums**, Kant referma l'existència de fins purament morals que han de regir la vida virtuosa i ordenar-la vers la naturalesa humana-tal-com-hauria-d'ésser: la santedat i la perfecció moral⁷¹.

Conclusió

Hem intentat mostrar que la proposta filosòfica d'Alasdair MacIntyre pot ser qüestionada bàsicament per dos motius molt relacionats entre ells. En l'apartat II hem vist que la resposta

⁶⁹El concepte de *fi* en el pensament moral kantià és tan complex com vital. Una divisió general dels significats més importants que s'atorguen al terme *Zweck* consisteix en A) *fi en sí o absolut* (la humanitat), B) *fi relatiu o empíric* (matèria d'una acció, efectes pràctics de caire concret i circumstancial), i C) *fi conseqüència* (projectat en abstracte i concebut a través dels processos descrits en la filosofia de la història i de la religió de Kant). En el text ens referim a B, però també és factible oposar-se a MacIntyre des de C.

⁷⁰Kant afirma textualment que estem obligats "a tenir, endemés del principi formal de determinació de l'arbitri (com el que conté el dret), encara un fonament material, un *fi* que pugui oposar-se al *fi* procedent dels impulsos sensibles..." (VI, 381).

⁷¹**Metafísica dels costums**, Secció 21 (VI, 446). Per "santedat moral" Kant entén la puresa en la intenció de l'acompliment del deure, i per "perfecció moral" l'extensió absoluta d'aquesta puresa a tots els aspectes morals de la vida.

a la qüestió *com saber quina tradició és la millor?* ha de recórrer a una síntesi entre Aristòtil i Sant Tomàs que es desequilibra ostensiblement en favor de postures dogmàtiques i fideistes. I en l'apartat III hem intentat mostrar que la sortida filosòfica que li resta a MacIntyre (la discussió sobre la necessitat de tornar sobre tradicions que no resultin tan problemàtiques i incoherents com la kantiana; per tant, la qüestió *quina tradició és la millor?*), no s'exposa amb la rigorositat i eficàcia argumentativa que es podria esperar. Però aquesta era l'única via d'enfortiment racional en favor de la tesi tradicionalista.

La nostra conclusió la resumirem, doncs, així: *l'equilibri que MacIntyre intenta mantenir entre la defensa d'una tradició d'esquemes no crítics (en el tomisme no és possible sotmetre les pròpies tesis a un interrogant metòdic), i l'actitud filosòfica d'intercanvi i discussió d'idees amb altres concepcions de la racionalitat i de la moral, topa amb grans obstacles que fomenten la sospita de la seva inviabilitat.* La tercera part de l'exposició ha estat decisiva per mantenir aquesta conclusió, ja que hem oferit una quantitat i varietat destacable d'imprecisions necessitades d'esmenes importants en la dialèctica sostinguda per MacIntyre amb les línies de pensament el rebuig de les quals comportaria la recuperació de la tradició cristiana tomista.

No volem tancar l'escrit sense deixar constància de la direcció inicial i alternativa que pot prendre una resposta global a MacIntyre. Certament, una de les lliçons que MacIntyre ensenya és que la crítica no és suficient. Per això cloem

l'article amb unes paraules d'un filòsof amb el qual MacIntyre mai no polemitza: Popper. Aquest pensador d'inspiració il·lustrada no ha estalviat cap esforç en la seva obra el sentit del qual s'orientés vers el millorament de la vida humana; malgrat això, també ha mantingut que les apreciacions catastrofistes des de les quals arrencar una reflexió sobre els valors occidentals són prescindibles.

"Crec que, malgrat tots els errors que justificadament poden trobar-se en ella, la nostra civilització occidental és la més lliure, la més justa, la més humanitària i la millor de totes les que hem conegut durant la història de la humanitat. És la millor perquè és la que té més capacitat de millorar"⁷².

⁷²POPPER, K., *En busca de un mundo mejor*; Barcelona, Paidós, 1994, p.157. (Conferència del 25è aniversari del Tractat de l'Estat d'Àustria).

conceptual", de manera que "prendre postura sobre les virtuts serà prendre postura sobre l'estil narratiu que més quadra a la vida humana"⁹. Encara que una de les etapes d'aquest argument passa per l'anàlisi de quina cosa siguin les "pràctiques"¹⁰ i de la relació que aquestes mantenen amb el desenvolupament de les virtuts, no m'estendré en aquest tema, sinó que em centraré en la seva proposta de retorn a la noció pre-moderna d'"unitat de la vida" com a forma d'establir prioritats en relació amb les virtuts. Aquí radica un dels primers problemes que sorgeixen respecte del tema que s'està tractant: de quin tipus d'unitat es parla? Resulta curiós apel·lar a una "unitat" quan cada vegada es defensa més en el terreny de la sociologia¹¹ o de la filosofia de l'acció l'atomització de l'individu i la disgregació de la identitat en diferents papers. Sembla difícil defensar una identitat ferma quan ja gairebé no és discuteix la separació entre l'àmbit públic i el privat, amb la consegüent assumpció de diferents manifestacions del jo. Però la jugada insistent de l'autor passa per entendre el jo com un tot la unitat del qual depèn d'una narració que posa en connexió el moment de néixer i

9 AV. p. 144 (182).

10 Recordem com defineix MacIntyre "pràctica": "Per 'pràctica' entenem qualsevol forma coherent i complexa d'activitat humana cooperativa, establerta socialment, mitjançant la qual es realitzen els béns inherents a la mateixa, mentre s'intenta assolir els models d'excel·lència que són apropiats a aquesta forma d'activitat i la defineixen parcialment, amb el resultat que la capacitat humana d'assolir l'excel·lència i els conceptes humans dels fins i els béns que comporta s'estenen sistemàticament". *Ibid.*, p. 187 (233).

11 Precisament MacIntyre discuteix reiteradament la noció d'Erving Goffman del jo com "un clau", del qual penjen els vestits de paper", d'un jo que posseeix diferents atributs segons el context on visqui. *Ibid.*, p. 32 (51).

el de morir¹² i per tant, el seu "mostrar-se" en tots els àmbits.

Així doncs, MacIntyre creu que el comportament i l'acció humana s'han d'entendre d'una manera narrativa: només explicant una història es poden posar en relació les intencions d'un agent prèvies a l'acció i el context on aquesta té lloc. Resulta obvi que hi ha més d'una història que ens permet portar a terme aquesta identificació de les intencions i les circumstàncies, però tan sols n'hi haurà una que serà l'adequada i que ens permetra explicar correctament el comportament¹³. És aquí on entra en joc la "intel.ligibilitat" de l'acció humana, doncs només mitjançant una història es poden encadenar els diferents esdeveniments que d'una altra manera quedarien aïllats sense llançar cap llum sobre el present. Però, què entén MacIntyre per "intel.ligibilitat?:

"Intel.ligibilitat és una propietat de les accions en les seves relacions amb les seqüències on es donen. Algunes vegades es tracta d'una relació temporal immediata... però d'altres, l'acció pot ser una seqüela intel.ligible o inintel.ligible de quelcom ocorregut molts anys abans.

...Un fragment de comportament inintel.ligible pot constituir una acció, és a dir, pot ser informat per intencions i ser executat d'una manera deliberada i voluntària. Tanmateix provocarà en els altres algun tipus de resposta desconcertant, i l'agent tan sols

12 MacIntyre parla d'un jo "la unitat del qual resideix en la unitat de la narració que enllaça naixament, vida i mort com començament, desenvolupament i fi de la narració". *Ibid.*, p. 205 (254).

13 *Ibid.*, p. 207-208 (256).

serà capaç d'oferir una enumeració limitada dels motius que el varen portar a fer allò que va fer"¹⁴.

Del text anterior es dedueix que hom ha d'"identificar la intel.ligibilitat d'una acció amb el seu lloc en una seqüència narrativa", de tal manera que la noció d'intel.ligibilitat constitueix el "lligam vinculant entre la noció d'acció i la de narració"¹⁵. A més a més, la narració permet que el concepte de "jo" esdevingui també intel.ligible; la vida de l'agent només té sentit quan es poden encadenar en una narració els esdeveniments que van des del naixement fins a la mort. Es aquesta història única la que permet a MacIntyre parlar d'"una unitat de la vida". En fonamentar la identitat del subjecte moral en la doble cara que ens presenta la narració (explicar la història d'una acció i la d'una vida), el subjecte no podrà eludir les exigències de responsabilitat que provinguin dels altres:

"Així, la meva identitat com una i la mateixa persona requereix a vegades de mi que faci intel.ligible davant de mi mateix i de les altres persones que estan a les meves comunitats, què era allò que estava fent quan em comportava com ho vaig fer en certa ocasió, i que estigui preparat en algun temps futur, per a tornar a valorar les meves accions a la llum dels judicis proposats per d'altres. D'aquesta manera, part de ser una i la mateixa persona al llarg d'aquesta vida corporal, consisteix en estar constamment subjec-

14 MACINTYRE, A. The Intelligibility of Action, *in* J. MARGOLIS, M. KRAUSZ, i R.M. BURIAN, (eds), *Rationality, Relativism and the Human Sciences*; Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986, p. 64-5. Prenem la cita del text de R. MCMYLOR, *Alasdair MacIntyre critic of Modernity*; London, Routledge, 1994, p. 157.

15 AV, p. 214 (264).

te a respondre de les meves accions, actituds i creences davant d'altres persones que formen part de les meves comunitats"¹⁶.

D'altra banda, la identitat del jo no es troba sotmesa a canvis psicològic-temporals, no existeix el jo de fa una setmana, ni el jo d'ara, ni el jo de demà: el subjecte la història del qual ha de ser no tan sols intel·ligible, sinó que ha de mostrar també com és compatible la seva acció amb allò que els altres saben d'ell, és sempre un únic jo¹⁷. Cada història particular ha de ser coherent amb aquelles altres que poblen la meua vida. Així, "solament puc contestar a la pregunta, què faré? si puc contestar a la qüestió prèvia, ¿de quina història o històries em trobo formant-ne part?"¹⁸. L'argument de MacIntyre continua després de reprendre la pregunta "¿en què consisteix la unitat d'una vida individual?", pregunta que tan sols pot ser contestada dient que "és la unitat de la narració encarnada per una vida única"¹⁹. "Unitat d'una vida" que el porta a afirmar que allò que és bo per a un individu és allò que li permet de viure millor aquella unitat i de portar-la a la seva completa realització.

16 TRV, p. 197 (245).

17 MacIntyre s'expressa de la següent manera: "No hi ha forma de trobar la meua identitat -o la meua mancança- en la continuïtat o discontinuïtat psicològica del jo".AV, p. 217 (267).

18 Ibid., p. 216 (266).

19 Ibid., p. 218 (269).

Els fets i els valors, segons MacIntyre, estan *re-conectats* en la praxis humana mitjançant l'acció²⁰: preguntar què és el bé per a l'home és trobar allò que tenen en comú les narracions de la vida individual. I aquestes posseeixen molt en comú, car totes es troben inserides en contextos particulars condicionats històricament. Cal destacar aquí que certament la narració es dirigeix a un fi, però no a qualsevol fi, sinó a la resolució i realització de la narració mateixa. Tota narració humana ha d'incloure algun propòsit o telos que constantment ens impel·leixi a dirigir-nos-hi. MacIntyre afirma que es necessita alguna concepció de la vida bona per a l'home, a fi que la narració tingui sentit. La seva resposta a què entenem per "vida bona" per a l'home és, en apariència, tautològica, ja que afirma que "la vida bona per a l'home és la recerca de la vida bona per a l'home". Però en aquest moment la perplexitat davant l'argument prové del fet que ens trobem amb una anàlisi que encara ens resulta incompleta, car manca del seu component final: la tradició. És evident que la concepció de la vida bona varia si la concebem en un espai i un temps determinats, o en un altre. L'agent segons MacIntyre sempre pertany a una o diverses comunitats: és fill o germà d'algú, ciutadà d'un país, membre d'alguna tradició religiosa, política o bé intel·lectual. Aquests elements s'oposen al pensament de l'individualisme liberal que afirma que tots som lliures per a escollir sobre què volem sentir-nos responsables. Però malgrat aquest contrast amb el

20 MacIntyre afirma que "mitjançant les seves intencions, els individus expressen amb les seves accions cossos de creença moral, ja que qualsevol intenció pressuposa, amb una complexitat més o menys gran, amb major o menor coherència, cossos més o menys explícits de creences i algunes vegades de creences morals". *Ibid.*, p. 28 (46).

liberalisme no pot entendre's la posició de MacIntyre com necessàriament determinista i conservadora. El seu argument no es fonamenta en acceptar les limitacions d'una tradició tal com la trobem. Hom pot rebel·lar-se contra una tradició adoptant-ne una altra, de la mateixa manera que pot dissentir en el si d'una tradició. Des del punt de vista de MacIntyre, la tradició es compon en gran part del debat entorn dels elements que la constitueixen. El punt crucial del plantejament respecte de la tradició radica doncs, tant en la seva futilitat com en el risc d'intentar ignorar la seva presència. Tenim un passat que ens dona identitat històrica i social i no podria haver-hi un moviment envers els béns i les veritats culturalment constituïdes sense una particularitat tal per a començar des d'algun lloc, des d'algun referent que doni d'identitat històrica-social a l'individu. Reconèixer aquesta premisa és posar-nos de nou en connexió amb el propi passat, la qual cosa pot renovar la confiança en el present, al mateix temps que evita la possible arrogància d'un observador objectiu que no ve d'enlloc i no va enlloc²¹, d'un espectador sense passat i sense futur, ahistòric, que es veu a sí mateix incòmode. Prendre com a punt de partida aquest "pes" del passat, permet abordar una altra important qüestió moral: la responsabilitat respecte del passat.

²¹ MacIntyre pot ser objecte d'aquesta mateixa crítica, ja que sembla considerar-se a si mateix com aquest espectador neutre que pot dilucidar què cal entendre per tradició, tot situant-se en el seu exterior. Així, quan parla de tradició sembla fer-ho des d'un lloc a-tradicional. La pregunta que se li ha de fer a MacIntyre és: no s'hi esquitlla un supòsit en intentar delimitar què és una tradició des d'un referent tradicional donat? Evidentment no crec que MacIntyre caigui en la ingenuïtat de pensar en un exterior de la tradició; tanmateix quan parla de comunitat, de traducció i d'interrelació entre tradicions, sí que es troba a faltar una concepció d'"altres" tradicions que no s'identifiquin tant amb la seva pròpia. Cfr. per aquest aspecte les darreres pàgines del text de Begoña Román en aquest mateix volum.

Per altra part, la importància que té la instància narrativa en l'argument de MacIntyre passa per establir un límit al nombre i al tipus d'històries que s'expliquen sobre un individu i sobre els seus actes. Tal límit és el que estableix la tradició com referent últim que dóna sentit a les narracions que puguin explicar-se en el seu si. La tradició és, en darrer terme, el lloc teòric que permet aplicar la noció d'intel.ligibilitat a les històries dels subjectes i a les narracions que conformen aquesta tradició. No m'estendré ara en una anàlisi més àmplia de la concepció de tradició que proposa MacIntyre²², encara que al final d'aquestes pàgines tornaré sobre el tema a fi de mostrar quina relació hi ha entre narració i tradició.

MacIntyre necessita introduir un element històrico-social que serveixi com a base de la seva teoria de la virtut fonamentada en les pràctiques i en la narrativa. Resulta obvi que els béns inherents a les pràctiques estan determinats tan històricament com contextual. De la mateixa manera, les narracions també depenen de contextos històrics i culturals, que possibiliten el fet que una història resulti o no intel.ligible per als membres d'un grup, cadascun dels quals posseeix la seva pròpia història que li permet d'interpretar allò que se li diu com intel.ligible o no. Ni les pràctiques ni les narracions tenen sentit fora d'un context, i per tant, tan sols en un context donat les virtuts

22 Remeto per a aquesta anàlisi a l'article de Margarita Mauri en aquest mateix volum.

troben el seu significat i propòsit²³. Per a MacIntyre una disposició qualsevol és una virtut si sosté pràctiques amb béns interns a aquesta pràctica, si ajuda a completar una vida íntegra, al mateix temps que serveix com a base de les tradicions i contextos on es pot viure aquesta vida íntegra.

Amb tot el que s'ha dit fins ara, cal destacar que l'acció tan sols pot ser entesa si és situada en dos tipus de contextos. En primer lloc, hom l'ha de localitzar en referència a la pròpia història de l'agent i en segon, hom l'ha de remetre al rol de l'actor en la història del context o contextos on es troba. El comportament, per tant, forma part de dues històries narratives particulars, i d'això s'ha de deduir que no pot ser entès si no es coneixen les intencions que el varen motivar, d'igual manera que no es poden entendre les intencions amb independència del context que les fa intel·ligibles per als mateixos agents. La narració actua aquí en dos fronts: estableix una relació entre les intencions individuals i el context on s'emmarquen, i insereix aquestes històries particulars en la història més àmplia que constitueix la vida de l'individu. Per últim, cada història particular s'ha de posar en relació amb les històries de vida d'aquells altres que envolten l'individu i que, pel fet d'estar en el seu entorn, també formen part de la seva història personal.

23 "Les virtuts troben el seu fi i propòsit no tan sols en mantenir les relacions necessàries per què s'aconsegueixi la multiplicitat de béns interns a les pràctiques, i no tan sols en sostenir la forma de vida individual on l'individu pot buscar el seu bé en tant que bé de la vida sencera, sinó també en mantenir aquelles tradicions que proporcionen, tant a les pràctiques com a les vides individuals, el seu context històric necessari". AV, p. 223 (274).

Després d'aquesta primera posta en escena de l'estratègia teòrica de MacIntyre, queda encara per veure com relaciona entre si tots aquests elements, i per això cal analitzar la connexió que estableix la narració entre l'acció i la identitat, narració que remet, en darrer terme, a aquesta tradició donadora de sentit.

III. L'ANÀLISI

A.- L'ACCIÓ I EL CONTEXT

Ja he dit abans que per a poder explicar l'acció humana des del punt de vista de MacIntyre cal identificar els propòsits de l'agent: "necessitem saber quina intenció o intencions són les primordials, és a dir, amb quina d'elles es dona el fet que si l'agent en tingués una altra, no hauria realitzat tal acció"²⁴. Però no es pot descriure del tot un comportament recurrent tan sols a l'explicació de les intencions. Tant les accions com les intencions, adquireixen sentit quan es remeten a certs contextos. Explicar una acció vol dir, per tant, explicar també el context on s'hi realitza: explicar la història del context en el qual l'acció resulta significativa. Així doncs, en narrar la història que situa les intencions de l'agent en el seu context, estem narrant també la història d'aquest determinat context. Només mitjançant narracions que impliquin intencions, contextos i la

24 *Ibid.*, p. 207 (255-6).

història d'aquests contextos, pot esdevenir intel·ligible una acció:

"Identifiquem una acció particular només quan invoquem dos tipus de context, implícitament si no explícita. Situem les intencions de l'agent dins de l'ordre causal i temporal per referència al seu paper en la seva història; i les situem també per referència al seu paper en la història de la situació o situacions on hi intervenen"²⁵.

Aquesta és la principal oposició entre l'anàlisi de MacIntyre i les teories de l'acció procedents de la filosofia analítica. Per a aquestes últimes, allò que és important és l'acte singular, l'acció "bàsica", aquest acte únic és precisament aquell que hom ha d'analitzar i estudiar per a, prenent-ho després com a punt de partida, explicar el comportament humà com un encadenament d'actes individuals²⁶. En canvi, per a MacIntyre un acte aïllat de la seva història resulta intel·ligible: una acció només s'entén com a tal "en tant que possible element d'una seqüència", seqüència que, a més a més, "exigeix el context per a ser intel·ligible"²⁷. Escriu a *After Virtue*:

25 *Ibid.*, p. 208 (257).

26 A l'article esmentat en la nota 6 Danto estableix una semblança entre la filosofia de l'acció i la teoria del coneixement: "Una acció bàsica és totalment simple, en el mateix sentit que es deia que ho eren les antigues "idees simples", que no es composaven de res que fos més elemental que elles mateixes i que eren, altrament, els elements més simples i últims a partir dels quals es composaven d'altres idees". *Op.cit.*, p. 81-2. Així, seguint amb la similitud de Danto, les accions més complexes parteixen d'un encadenament d'accions bàsiques.

27 *AV*, p. 209 (258).

"Identificar un esdeveniment com a acció és en el seu exemple paradigmàtic, identificar-lo amb una descripció que ens el faci intel·ligible a partir de les intencions, motius, passions i propòsits d'un agent humà. Per tant, és entendre una acció com quelcom imputable a algú, en referència al qual sempre és apropiat interrogar l'agent a fi que ens en doni compte intel·ligible.²⁸

Tot acte només es pot entendre quan troba un lloc en una història que sigui capaç d'establir les relacions entre l'acte, les intencions de l'agent i els escenaris on aquest actua. L'argument narratiu de MacIntyre sobre la necessària contextualització de les accions humanes depèn, en aquest primer moment, de la identificació de les intencions de l'agent i del seu ordenament causal. Afirmar, com fa MacIntyre, que les nostres intencions són causa de les nostres accions constitueix, potser, una manera incompleta d'explicar la nostra vida quotidiana, en la qual no sempre som conscients de les nostres intencions. L'anàlisi de MacIntyre pot semblar de moment insuficient, però hom no pot oblidar que el seu argument va més enllà. Fins aquí s'entenia per "història narrativa" la contextualització de les accions que les fa intel·ligibles, i el fet que, en fer referència a les intencions de l'agent, és aquest qui esdevé responsable d'explicar la història d'allò que fa. Tanmateix, és en aquest punt que MacIntyre necessita introduir una referència a la identitat personal que complementi la seva anàlisi de l'acció: la tesi de la integritat narrativa de la vida. La "narració" es refereix ara a l'explicació de la vida en el seu

28 *Idem.*

conjunt, no tan sols a un acte concret, de tal manera que perd importància la història que l'agent narra sobre la seva acció. Es gràcies a les intencions d'un agent que adquireix sentit una seqüència, però quan explica una història, quan unifica les intencions en la història de la vida d'un agent, el narrador no els adjudica cap paper, sinó que aquest prové del context on es realitzen. La contextualització històrica i social és la que il·lumina sobre la intencionalitat de les accions²⁹.

Cal afegir també l'existència d'una altra problemàtica inherent a l'acció que no afecta al fet de convertir una acció en intel·ligible, sinó a la possibilitat de veure de quina manera es pot parlar de "predictibilitat" en el fet de relacionar l'acció d'un agent amb la presència d'altres. En iniciar una acció l'agent no només no sap amb seguretat i d'una forma completa, les conseqüències que aquesta tindrà en el terreny individual, sinó que tampoc no coneix de quina manera aquestes conseqüències interfereixen en les accions dels altres: "la impredictibilitat d'assegurar llurs accions futures per part de cada agent individual, genera un altre element d'impredictibilitat en el món social"³⁰. A fi de poder donar raó de la "predic-

29 María Herrera ho explica de la següent manera: "El sentido y propósito de la acción sólo puede establecerse por medio de información proporcionada por el contexto de la misma, ello la hace inteligible para el agente y para los demás. De este modo se establecen relaciones internas entre la dimensión intencional de la conducta y su situación social e histórica. Las intenciones de los agentes deben situarse en órdenes causales y temporales para que pueda establecerse la pertinencia y eficacia de sus acciones. Por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, es posible sostener que las dimensiones histórica y pragmática no son "externas" a la argumentación filosófica". Racionalidad y Justicia en torno a la obra de Alasdair MacIntyre; *Sistema*, (1989), 91, p. 48.

30 AV, p. 95 (125).

tibilitat", MacIntyre necessita interrelacionar la seva concepció de l'acció amb la noció de identitat.

B.- L'ACCIO I LA IDENTITAT

B.1- LA UNITAT D'UNA VIDA

Recordem que la proposta de MacIntyre pren com a punt de partida la necessitat de trobar una manera que permeti establir prioritats entre els diferents béns, cosa que només és possible si es reconstrueix la noció d'unitat d'una vida, tot reprenent una idea d'identitat. Si això no es porta a terme, no es troba un criteri de decisió racional que uneixi els diferents fragments que conformen una vida. Des d'un jo dividit, fragmentat, com és el cas del jo emotivista, és impossible trobar aquest criteri, ja que en el cas d'haver-n'hi un, fluctuaria entre el jo actual, el jo passat i el jo futur.

Com recuperar llavors la noció unitària del "jo"? Evidentment no des de la filosofia analítica, que encara accentua més el caràcter fragmentari de l'acció en concebre la vida com una seqüència formada per diferents episodis no necessàriament relacionats entre sí. Una altra possibilitat al davant de la qual es troba MacIntyre és la disjuntiva que es planteja entre entendre el jo com independent dels rols que representa, o entendre'l com la mera suma d'aquests papers. En ambdues concepcions el jo es mostra com quelcom buit, mancat de la

necessària identitat social i històrica. D'aquesta manera la noció unitària del jo no pot prendre com a punt de partida cap d'aquests posicionaments, més ben dit, és contra aquest jo fantasmagòric, resultat de l'expressió de preferències, contra qui presenta MacIntyre la seva reinvidicació d'una identitat, d'un jo tradicionalment determinat i arrelat socialment:

"En moltes societats tradicionals premodernes, es considera que l'individu s'identifica a si mateix i és identificat pels altres a través de la seva pertinença a una multiplicitat de grups socials. Sóc germà, cosí, nét, membre d'una família, d'un poble, d'una tribu determinats. No són característiques que pertanyin als éssers humans accidentalment, ni de les quals s'hagin de despullar per tal de descobrir el "jo real". Formen part de la meva substància, defineixen parcialment, i en ocasions completament, les meves obligacions i deures. Els individus hereten un lloc concret dins d'un conjunt interconnectat de relacions socials; a falta d'aquest lloc no són res, o com a molt, un foraster o un sense casta. El fet de conèixer-se com a persona social no consisteix, tanmateix, en ocupar una posició fixa i estàtica"³¹.

Per a un defensor del jo modern -MacIntyre pren a Sartre com a tal, encara que no considero que aquesta identificació sigui del tot vàlida- resulta insostenible que el concepte d'"història narrativa" pugui ser tan fonamental com el d'acció. Si el jo no pot ser identificat amb cap rol, la vida estarà composta per diferents accions que no porten enlloc. El jo modern, sartrià, narra històries que no són res més que ficcions, car imposen un ordre retrospectiu, un ordre del que no tenien les accions en el moment que es varen realitzar.

31 *Ibid.*, p. 33-34 (52-53).

¿Com pot escapar la proposta narrativa de MacIntyre del risc d'esdevenir també una ficció? Podria admetre's que encara que totes les narracions poden semblar fictícies, només algunes són útils. Tanmateix no és des de la utilitat des d'on hom ha de recuperar "la integritat del jo", per això, la proposta macintyreana ha de donar un pas endavant, i afirmar que la vida mateixa és narrativa, que l'ordre narratiu forma part de la vida, que no s'imposa mirar enrera. A *After Virtue* escriu:

"La narrativa no és l'obra dels poetes, dramaturgs i novel·listes, que reflecteix esdeveniments que no tenen cap més ordre narratiu anterior que aquell que els és imposat pel poeta o bé per l'escriptor; la forma narrativa no és una disfressa ni una decoració. Bárbara Hardy ha escrit que "somniem narrativament, imaginem narrativament, recordem, anticipem, esperem, desesperem, creem, dubtem, plantegem, revisem, critiquem, construïm, xafardegem, aprenem, odiem i estimem sota espècies narratives"³².

MacIntyre escapa del risc de la ficció quan estableix una continuïtat entre la narració i la vida: les nostres vides estan dotades d'un ordre narratiu. Per a ell, la narració ja no és tan sols l'explicació necessària que fa intel·ligible un cert comportament, sinó que la narració esdevé ara una característica pròpia dels éssers humans i de la realitat en la qual s'inscriuen. La tradició ha de vincular doncs la noció d'identitat personal i moral amb la permanència en el temps (per mitjà de la memòria) d'una narrativa del jo. Tal narració canviant és homogènia en la mesura que les seves referències socials i morals ho són. En cas contrari, el jo es pluralitza i perd la pròpia dimensió, perd

32 *Ibid.*, p. 211 (261).

perspectiva moral, perd identitat. Aquest és l'argument que MacIntyre presenta als seguidors nietzscheans³³. L'ésser humà ha de ser entès com "una narrativa encarnada" i els esdeveniments que li succeeixen tenen una estructura narrativa pròpia que no és imposada pels agents en mirar enrera. Es per aquesta raó que hom pot entendre el comportament d'una forma narrativa, ja que la vida mateixa és una narració:

"Perquè vivim narrativament les nostres vides i perquè entenem les nostres vides en termes narratius, la forma narrativa és l'apropiada per a entendre les accions dels altres. Les històries es viuen ("are lived") abans de ser expressades en paraules, excepte en el cas de les ficcions"³⁴.

Per a MacIntyre no només són importants les històries que el subjecte explica sobre la seva vida, sinó també el fet que posseeixi la capacitat de narrar històries, capacitat aparellada al reconeixement d'una caracterització particular de la vida. La narració no és tan sols allò que aconsegueix un individu, sinó la manera com se li manifesta la vida: les nostres històries particulars no són res més que petits "robatoris" a la vida.

En exposar la teoria de l'acció de MacIntyre hom s'adonava que el nucli el constituïa el fet que és el subjecte qui ha d'explicar la seva pròpia història, mentre que ara, en explicar la seva teoria de la identitat, pot observar-se que les històries

33 TRV, p. 196 i ss (245 i ss).

34 AV, p. 212 (261), (Cursiva meva).

ja estan escrites a les configuracions de la vida. Si en parlar d'acció el subjecte era agent i autor d'accions i d'històries, ara el subjecte passa a ser tan sols co-autor de la seva pròpia vida:

"Comença a sorgir una tesi central: l'home, tant pel que fa a les seves accions i a les seves pràctiques, com a les seves ficcions, és essencialment un animal que explica històries. Allò que no és essencialment, encara que arribi a ser-ho a través de la seva història, és un narrador d'històries que aspira a la veritat. Però la pregunta clau per als homes no versa sobre la seva autoria; només puc contestar a la pregunta què faré? si puc contestar a la pregunta prèvia ¿de quina història o històries em trobo formant part?³⁵.

Perquè MacIntyre realitza la transició d'un subjecte autor a un subjecte co-autor? La resposta radica en la seva idea que som "personatges" (*characters*) sempre situats socialment. Ja havia anunciat que per a MacIntyre les històries contades s'inscriuen en contextos històrico-socials. Ningú no pot negar el fet que neixem en societats regulades per patrons de comportament que generen determinats estils de vida. Però, ¿és aquesta una raó suficient perquè MacIntyre canviï la seva noció de subjecte? Probablement no sigui tan sols el fet de reconèixer aquestes limitacions, tant històriques com socials, el que el porti a entendre la noció de "subjecte" des d'una perspectiva, com a co-autor abans que autor. Allò que no es pot oblidar en cap

35 *Ibid.*, p. 216 (266).

moment és que l'objectiu que persegueix MacIntyre no és un altre que la determinació del discurs moral, i és des d'aquest punt des d'on es poden entendre algunes de les contradiccions internes que presenta la seva proposta, contradiccions tals com el trànsit que efectua d'un subjecte autor a un altre de *co-autor*.

B.2- ELS PERSONATGES

Hem vist com la narració dona explicació de la identitat personal, de la mateixa manera que abans ho havia fet amb l'acció, en assenyalar que la noció de identitat només pot ser entesa mitjançant la narració d'històries, mitjançant l'organització de l'experiència en unitats narratives coherents que forneixen una descripció de la vida del subjecte. Si aquestes narracions fossin tan sols meres ficcions imposades amb caràcter retrospectiu sobre l'experiència, no hauria calgut abandonar el jo emotivista. Evidentment no és aquest l'objectiu de MacIntyre, sinó que en afirmar que les narracions mostren un ordre que és independent del subjecte, pretén superar aquest jo modern envoltat de ficcions. Però, ¿en què es fonamenta aquest ordre?

En el seu argument, l'ordre narratiu de la vida és del mateix tipus que la unitat de la vida que mostren els personatges de les dramatitzacions³⁶. Igual que en les obres dramàtiques, on el personatge té davant d'ell diferents opcions de comportament sense que pugui realitzar-les totes, en la vida real, nosaltres

36 Cfr. **AV**, p. 211 i ss (261 i ss).

qua personatges també ocultem i descobrim diferents alternatives a l'hora d'actuar. A més a més, des del moment que assumim un personatge, l'experiència adquireix un ordre que poc o res té a veure amb les deliberacions que porta a terme l'individu³⁷.

En afirmar això sembla com si MacIntyre no es distanciés massa de les propostes existencialistes de Sartre, segons les quals en assumir certs rols, apareix un determinat camp de possibilitats existencials. Però MacIntyre afirma que la noció de "personatge" fonamenta la noció d'identitat, mentre que Sartre sostenia que els rols assumits pel jo li pertanyien només de forma accidental, de tal manera que el jo no podia ser identificat amb cap dels seus rols. Per a MacIntyre els personatges són:

"un tipus molt especial de paper social, que imposa una certa classe de constrenyiment moral sobre la personalitat dels qui els habiten, en un grau no present en molts altres papers socials(...). En el cas d'un personatge, paper i personalitat es fonen en grau superior a l'habitual: en el cas d'un personatge, les possibilitats d'acció estan definides de forma més limitada"³⁸.

37 No puc deixar de mencionar aquí les primeres línies de *Un personaje* de Felipe Alfau que expressen, en un altre context, la problemàtica del personatge i de les seves accions: "La historia que pretendo escribir es una historia que lleva algún tiempo en mi mente. Sin embargo, el carácter rebelde de mis personajes me ha impedido escribirla. Al parecer, mientras enmarco a mis personajes y sus acciones en mi mente, los tengo firmemente por la mano, pero basta poner a un personaje en el papel para perder de inmediato el control sobre él. Tira por su propio camino, me elude y hace lo que quiere de sí mismo, dejándome absolutamente indefenso". *Locos. Una comedia de gestos*; Barcelona, Seix Barral, 1990, p. 25.

38 *AV*, p. 27-28 (45-46).

Un personatge no és tan sols un *rol*, una funció social; un personatge remet a teories morals que trascendeixen la vida social. A més a més, ser un personatge no és quelcom independent d'allò que hom és, no és un paper, una ocupació aliena a allò que nosaltres som. Per a MacIntyre, *un personatge és allò que hom és*. En darrer terme, la noció de "personatge" depèn de la narració: no es fa patent la identitat només quan es narren històries, sinó que un individu és allò que és en funció de les històries de les quals forma part.

"(...) la història de la meua vida està sempre impregnada d'aquelles comunitats de les quals en deriva la meua identitat. He nascut amb un passat, i intentar desfer-me'n a la manera individualista és deformar les meves relacions presents"³⁹.

MacIntyre continua explicant aquesta remissió al passat de la següent manera:

"Així doncs, jo sóc en gran part allò que he heretat, un passat específic que està present d'alguna manera en el meu present. Em trobo formant part d'una història, i en general, això és afirmar, tant si m'agrada com si no, tant si ho reconec com si no, que sóc un dels suports d'una tradició"⁴⁰.

Només d'aquesta manera el jo retroba la seva identitat social i històrica, al mateix temps que només així retroba la

39 *Ibid.*, p. 221 (272).

40 *Idem* (273).

seva unitat, se li dóna unitat. Cal destacar aquest darrer punt: retrobar la unitat no és una consecució del jo, sinó que és quelcom que li succeeix pel fet de tenir un passat, pel fet de ser "un dels suports d'una tradició".

Es aquí on MacIntyre posa el fonament de l'objectivitat dels judicis morals. En reconèixer el jo la seva identitat, el bé per a aquest jo serà la consecució dels fins prefixats:

"L'objectivitat pressuposa que podem entendre la noció de "bo per a X" i les seves nocions afins en termes d'algun concepte de la unitat de la vida de X. Allò que sigui millor o pitjor per a X dependrà del caràcter del relat intel·ligible que proporciona unitat a la vida de X"⁴¹.

En definitiva, una acció és bona per a algú si condueix a la preservació i realització de la unitat de la seva vida. La pregunta per la identitat remet a la pregunta per la felicitat, i per la manera d'aconseguir-la⁴².

A fi que la vida tingui sentit, és necessari que hom es pugui comprometre en projectes futurs, el que implica autopossessió, no ser titelles dels projectes, intencions i desitjos dels altres. En aquests dos moments es conjuga l'autopossessió

41 *Ibid.*, p. 225 (277).

42 "Preguntar quiénes somos es preguntar por el sentido del juego en el que apostamos nuestra vida. (...) Nuestra identidad se construye de un modo narrable, inteligible y contrastable y en un conjunto de prácticas interaccionales y comunicativas. No sería, pues, un producto, cuanto un proceso". THIEBAUT, C., *Cabe Aristóteles*; Madrid, Visor, 1988, p. 42-3.

de la identitat i la relació que es manté amb els projectes d'identitats alienes a un mateix:

"Si la vida ha de tenir sentit, és necessari que ens poguem comprometre en projectes a llarg termini, i això requereix predictibilitat; si la vida ha de tenir sentit, és necessari que ens posseïm a nosaltres mateixos i que no siguem meres creatures dels projectes, intencions i desitjos del demés, i això requereix impredictibilitat (...) dissenyar generalitzacions que capturen la conducta dels demés i moldegen la nostra en formes que eludeixin les generalitzacions que forgen els demés"⁴³.

Per a aconseguir trobar una solució a aquest problema, en primer lloc cal plantejar-se la pregunta "quin tipus de persona seré?. L'afirmació de MacIntyre per donar resposta a aquesta qüestió és que "explicar històries és el mitjà principal de l'educació moral", narracions que constitueixen una tradició en el si de la qual la virtut adquireix un sentit com herència d'aquesta mateixa tradició. La tradició per a MacIntyre és quelcom obert, així el present és intel·ligible com comentari i resposta al passat, com possibilitat de corregir-lo i transcendir-lo, però al mateix temps, el present resta obert davant d'un futur que mostri una perspectiva més adequada capaç alhora de corregir i transcendir aquest present⁴⁴.

43 *AV*, p. 104 (135).

44 "Pel concepte d'aquesta tradició, és central que el passat no sigui mai quelcom simplement rebutjable, sinó que el present sigui intel·ligible com comentari i resposta al passat, en la qual el passat, si és necessari i possible, es corregeixi i trascendeixi, però de tal manera que quedi obert el present a fi que sigui, al seu torn, corregit i trascendit per algun futur punt de vista més adequat". *Ibid.*, p.146 (185).

Estem davant d'un jo que insereix la narració de la seva vida en la narració de la tradició que forneix sentit al seu relat vital. Així doncs, el jo que actua no tan sols és actor, sinó que l'agent "està profundament afectat pel fet que mai no som res més que *co-autors* de les nostres narracions"⁴⁵. I ho som perquè som "el personatge principal del nostre propi drama", però restem subordinats, som els actors secundaris, en els drames dels altres. D'aquí que les característiques principals de la narració siguin la impredictibilitat i el seu intrínsec caràcter teològic, la impossibilitat que hi hagi un present que no estigui informat per alguna imatge futura, per alguna pregunta sobre la identitat venidora. Per aquesta raó només explicant històries es pot respondre a la pregunta inicial "què faré?", només d'aquesta manera la resposta té en compte la història de la que forma part cada individu, què permet entendre la identitat com una identitat narrativa.

"Sóc per sempre qualsevol cosa que hagi estat en qualsevol moment pels altres, i puc en qualsevol moment ser cridat a fi de respondre'n, no importa quan hagi pogut canviar(...) El jo habita un personatge del que la unitat es produeix com unitat de personatge"⁴⁶.

Si entenem d'aquesta manera la identitat, es permet la unió de la impredictibilitat i la predictibilitat, tan pròpia com aliena. Només si s'entén la identitat com un jo capaç de retre

45 *Ibid.*, p. 213 (263).

46 *Ibid.*, p. 217 (267).

comptes del passat, al mateix temps que projecta el futur des d'un determinat present, es pot comprendre la proposta moral de MacIntyre i el paper que hi juguen les virtuts i l'educació⁴⁷.

Crec pertinent recordar en aquest punt quines són les dimensions de la identitat personal per a MacIntyre. El concepte narratiu del jo requereix assumir que, en primer lloc, el jo és el tema d'una història, la qual cosa implica que és responsable de les accions i experiències que formen una vida entesa en termes narratius. En segon lloc, el jo forma part d'altres històries, de tal manera que pot demanar comptes als demés. Per últim, el jo és "unitat":

"la meua vida s'ha d'entendre com una unitat ordenada de manera teleològica, com un tot del qual he d'aprendre a descobrir-ne la naturalesa i el bé, la meua vida té la continuïtat i la unitat d'una recerca; recerca que té com objectiu descobrir aquesta veritat sobre la meua vida com un tot que és una part indispensable del bé d'aquesta vida. (...) I aquest tercer aspecte de la unitat i la continuïtat d'una vida humana és inseparable dels altres dos, de la mateixa manera que aquests ho són mútuament i respecte d'aquell"⁴⁸.

De tot això es pot deduir que:

47 MacIntyre afirma en la seva darrera obra: "El coneixement només es posseeix en la participació en una història d'encontres dialèctics". TRV, p. 202 (251). Sobre el tema de l'educació remeto a l'article de Joan Carles Elvira en aquest mateix volum.

48 Ibid., p. 197 (245).

"els conceptes de narració, intel·ligibilitat i responsabilitat pressuposen l'aplicabilitat del concepte d'identitat personal, de la mateixa manera que aquest pressuposa el dels altres, i en realitat cadascun d'ells pressuposa l'aplicabilitat dels altres dos"⁴⁹.

D'aquesta interrelació sorgeix la persecució d'allò que és bo, d'allò que permet viure millor aquesta unitat que constitueix la identitat a fi de poder-la portar a la seva plenitud. Aquesta recerca constitueix ja una educació moral, una educació tant del personatge que es pretén, com una educació en l'autoconeixement⁵⁰. Així doncs, tal com ja es va anunciar, "la vida bona per l'home és la vida dedicada a buscar la vida bona per a l'home".

IV. LA CRITICA

En aquest darrer apartat vull destacar alguns dels punts que resulten conflictius en l'argumentació de MacIntyre. En la seva proposta es presenta una certa tensió entre la teoria de l'acció i la teoria de la identitat. En la teoria de l'acció el subjecte és autor de les històries que forneixen explicació del seu comportament, mentre que en la teoria de la identitat es retalla la seva autoria. Sembla com si les històries que explica el subjecte fossin necessàries per a dir allò que fa, però inútils per a explicar qui és. Aquesta ontologització que MacIntyre fa

49 *AV*, p. 218 (269).

50 *Ibid.*, p. 219 (270).

de la vida en afirmar que l'experiència pertany a la vida mateixa, que no és el resultat dels poders de decisió del subjecte, el porta, en darrer terme, a fonamentar l'objectivitat del judici moral en una instància independent de l'agent humà.

L'anhel que MacIntyre té per mostrar la possibilitat que existeixi aquesta objectivitat, el porta a refusar la decisió que pot fer un individu sobre quin tipus de vida viure, refús que es basa en el fet que l'individu prendria aquesta decisió sense un criteri justificable, a menys que existís una instància des d'on pogués decidir objectivament.

Per a MacIntyre els límits al tipus d'històries que es poden explicar venen establerts per la tradició, per una tradició que prevé contra la generació de llistes incompatibles de virtuts, una tradició que subministra un nombre limitat de personatges i d'històries compatibles entre sí. Apel·lar a la tradició és:

"insistir que no podem identificar adequadament els nostres propis compromisos, ni els dels altres, en els conflictes argumentatius del present, a menys que els situem en el si de les històries que els han fet ser allò que ara són"⁵¹.

MacIntyre rebutja com un "sense sentit" que pugui proporcionar-se un concepte de racionalitat independent de situacions històriques concretes o bé fora d'una tradició d'investigació⁵².

51 **WJ**, p. 13.

52 **Ibid.**, p. 205.

En establir que la tradició és la narració que limita la resta de narracions, apareixen alguns problemes que convé assenyalar. L'ús que MacIntyre fa de les nocions de passat-present-futur, articulades en un esquema narratiu, ha de ser analitzat des d'un punt de vista crític, ja que els tres moments no mantenen una relació d'igualtat amb la tradició on s'articulen. En l'obra de MacIntyre la perspectiva teleològica prima al futur per sobre de les altres instàncies temporals, el passat tan sols adquireix valor quan es *re-dirigeix* vers el futur; el passat no té un significat intrínsec com a tal. El significat de la vida per a MacIntyre només es pot comprendre com unitat on el significat del passat es descobreix en el futur.

Respecte d'aquesta valoració del passat, es poden assenyalar, des del meu punt de vista, almenys dues maneres d'entendre el terme "valoració", ja que es pot entendre:

- com a *significat* de la vida; valoració que es realitza amb relació al passat, al present o al futur, car depèn del punt des d'on s'atribueixi significació.

- valoració que prové dels béns que la vida ha ofert. Aquest judici només es pot realitzar si ens situem en una instància posterior que ens permeti veure el lloc on hem arribat i allò que hem portat amb nosaltres.

En definitiva, mirar al passat amb ulls de futur, com fa MacIntyre, és encarar-se amb el passat dels vencedors, amb aquell pretèrit que millor ha sobreviscut. És en aquest sentit que es pot afirmar que MacIntyre parla d'una tradició "superior", d'una

tradició que s'ha mantingut superant els conflictes, però és una tradició que també ha oblidat l'experiència dels vençuts, experiències que mereixen ser tingudes en compte i valorades des d'un present que prengui en consideració la seva ubicació en el passat.

A l'altra part, la tradició de què ens parla MacIntyre a *Three Rival Versions* exemplificada en la tradició tomista, definidora tant de la moral apropiada per un individu com per una comunitat, és una tradició que, amb paraules de Carlos Thiebaut, "da mejor cuenta de las posibles narrativas del bien que deben darse en nuestra sociedad una vez fracasados, por inanidad o vaciedad, los intentos de formular hiperrelatos omniabarcantes y neutrales, como los de la Ilustración"⁵³. El problema és: pot establir-se ara una tradició així? D'aquesta manera resulta conflictiu assenyalar de quina manera aquesta tradició preserva la coherència i objectivitat del debat moral. No es tracta de recuperar una tradició morta, sinó de continuar la discussió interna a una tradició viva, una tradició que presenta quelcom que s'ha d'aprendre si es vol recuperar el telos tant de manera teòrica com pràctica.

No entraré aquí en aquests debats "externs" a l'argument narratiu de MacIntyre, sinó que desitjo mostrar alguns dels conflictes "interns" que apareixen en la seva teoria de la identitat. Aquests conflictes seran plantejats a manera de

53 THIEBAUT, C., *Los límites de la comunidad*; Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 109.

preguntes obertes a la proposta macintyreana, interrogants que permeten seguir pensant-hi en prendre-la com a punt de partida de posteriors debats polítics i morals. En primer lloc, si MacIntyre aspira a determinar amb la seva argumentació el discurs moral, ¿com pot fonamentar-ho en quelcom tan indeterminat com és la narració? Les històries, per a resultar comprensibles, necessiten tant la configuració del narrador com la de l'oient, de manera que quedin fora de la història "fets irrellevants", és a dir, les històries presenten com a requisit aquesta coherència dissenyada pel narrador i per l'oient, coherència que pot entrar en conflicte amb la veracitat històrica. Ara bé, ¿pot tractar el discurs moral algun fet com "irrellevant"?, ¿pot obviar algun esdeveniment a causa de la coherència narrativa? A més a més, el conflicte entre la narració i la veritat històrica augmenta quan la història que hom ha d'explicar és la de la pròpia vida, que està plena d'esdeveniments entre els quals s'hi troben ficcions, somnis i ideals. Sorgeix doncs una qüestió "inquietant" en relació amb la narració de la pròpia vida: ¿poden identificar-se sempre les intencions i el context en què es porten a terme les accions? Així mateix resulta evident que en la vida de cadascú el passat mai no hi està clausurat, el seu significat mai no es decideix per sempre, sinó que es revisa una vegada i una altra des de les noves experiències, de manera que els fets només tenen importància pel subjecte en la mesura que formen part d'una narració que tan sols té sentit per a ell. És cert que no es pot deixar enrera el món social per a centrar-se únicament en l'individu, però si es vol descriure mitjançant quins processos s'adquireix la identitat, hom ha d'invertir la

relació que MacIntyre estableix entre personatge i trama, entre individu i context. Cal invertir aquesta relació tot donant èmfasi a "l'activitat de formar trames" que posseeix l'individu, la seva habilitat per a configurar històries diferents. MacIntyre reconeix aquesta habilitat en la teoria de l'acció, i l'abandona en endinsar-se en la teoria de la identitat, fet que converteix la seva argumentació en problemàtica, car presenta una apariència contradictòria.

Des de l'argument narratiu, tampoc no és fàcil veure de quina manera es conjuguen les "diferències" amb la identitat com a "unitat d'una vida". La pregunta que s'ha de plantejar a MacIntyre és si en aquesta concepció d'identitat que ell defensa coexisteixen sense problemes tant la universalitat com la particularitat, si en la seva concepció de la tradició les diferències no queden excloses des del començament⁵⁴.

Una altra de les crítiques fetes a MacIntyre és la que proposa Michael Bell, en suggerir que el nostre pensador empra el concepte de narració d'una manera que és essencialment metafòrica, "com si" la vida de les virtuts fos regida per una narrativa teleològica que no es troba a la vida. Escriu Bell:

"L'ús que fa MacIntyre de la narració com model de la vida moral em sembla justificat pel seu propòsit, però la necessitat que té aquesta metàfora de ser profunda i subliminal per tal de no aparèixer com totalment metafòrica li dóna un valor enganyós i relliscós quan

54 Vid. la nota 21 d'aquest text.

intenta extrapolar-la del seu context. El principal problema rau en el fet que la narrativa ha de ser diferent de la temporalitat viscuda, o altrament no pot establir-se cap analogia entre elles"⁵⁵.

Totes aquestes problemàtiques potser provenen del fet que no hi ha una ruta moral neutra des de l'acció i la unitat de la vida fins a la tradició. I no és neutra perquè MacIntyre parla de "tradició" des d'una instància prèvia, una *determinada* tradició que possiblement no pot ser explicada, ja que, amb tota probabilitat, és la "gran narradora", la darrera instància de l'argument narratiu. D'altra manera, qui és el narrador de la tradició? Iniciàvem aquest text amb una cita de Walter Benjamin sobre la figura del narrador, narrador que està absent en la darrera etapa de l'argumentació de MacIntyre quan aquesta es remet a la tradició. Per tant, es fa necessari revisar la proposta de MacIntyre, la seva viabilitat i encert, des de les diferents crítiques i debats que genera en el si d'una tradició, de la "nostra" tradició. Tal com escriu MacIntyre:

"Contribuir a escriure la història d'aquests debats inacabables és també i de forma inevitable participar-hi"⁵⁶.

55 BELL, M., How Primordial is Narrative? *in* C. Lash (ed) ., *Narration and Culture*; London, Routledge, 1990, p. 174.

56 TRV, p. 215 (266).

B I B L I O G R A F I A

OBRES D'ALASDAIR MACINTYRE

Marxism: An Interpretation; London, SCM Press, 1953.

The Uncouncious, Conceptual Analysis; London, Routledge & Kegan Paul, 1958.

Difficulties in Christian Belief; London, SCM Press, 1959.

New Essays in Philosophical Theology; London, SCM Press, 1963,
(Ed. by A. Flew).

A Short History of Ethics; London, Routledge and Kegan Paul, 1967
(**Historia de la ética;** Traducció de Roberto Juan Walton, Barcelo-
na, Paidós, 1991⁴)

Secularization and Moral Change; London, Oxford University Press,
1967 (publicat juntament amb P. Ricoeur)

Marxism and Christianity; New York, Schocken Books, 1968.

The Religious Significance of Atheism; New York, Columbia
University Press, 1969.

Metaphysical Beliefs; Ed. by S. Toulmin, London, SCM Press, 1970.

Marcuse; London, Collins, 1970.

Sociological Theory and Philosophical Analysis; ed. by D. Emmet,
introd. by A. MacIntyre, London, MacMillan, 1970.

**Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and
Philosophy;** London, Duckworth, 1971

Hegel, a Collection of Critical Essays; Garden City, New York,
Anchor Books, 1972.

After Virtue: A Study in Moral Philosophy; Notre Dame, University
of Notre Dame Press, 1981, 1984².
(**Tras la virtud;** Traducció d'Amèlia Valcàrcel, Barcelona, Editor-
ial Crítica, 1987)

Revisions, Changing Perspectives in Moral Philosophy; Notre Dame,
Notre Dame University Press, 1983.

Whose Justice?, Which Rationality?; London, Duckworth, 1988.
(Traducció castellana en preparació)

Three Rival Versions of Moral Enquiry; London, Duckworth, 1990.
(**Tres versiones rivales de la ética;** Traducció de Rogelio Rovira,
Madrid, Rialp, 1992).

ARTICLES

Visions, a FLEW, A. i MACINTYRE, A. (eds.), **New Essays in
Philosophical Theology;** London, SCM Press, 1955.

Notes from the Moral Wilderness I, **New Reasoner;** 7 (1958-59)
Winter.

Notes from the Moral Wilderness II, **New Reasoner;** 8 (1959)
Spring.

Breaking the Chains of Reason, a THOMPSON, E. P. (ed.) **Out of
Apathy;** London, New Left Books,
Stevens & Sons, 1960.

The Strange Death of Social Democratic England, publicat originalment a **The Listener**; (1968) i reeditat a WIDGERY, D., (ed.), **The Left in Britain 1956-1968**; Harmondsworth, Penguin, 1976.

Praxis and Action, **Review of Metaphysics**; 25, (1972) June.

Ideology, Social Science and Revolution, **Comparative Politics**; 5 (1973), 3.

The Essential Contestability of Some Social Concepts, **Ethics**; 84 (1973-74).

Medicine and Society, How Virtues Become Vices, **Encounter**; (1975) July.

La idea de una ciencia social, in **La filosofía de la explicación social**; ed. per A. Ryan, México, Fondo de Cultura Económico, 1976, p. 27-53.

Epistemology Crisis, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science, **The Monist**; 60 (1977).

¿Es posible una ciencia política comparada?, in **La filosofía de la explicación social**; México, Fondo de Cultura Económico, 1976, p. 267-293.

Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority, in M. S. FALCO, (ed.) **Through the Looking Glass: Epistemology and the Conduct of Inquiry**; Washington, University Press of America, 1979.

Alasdair MacIntyre on the Claims of Philosophy, **London Review of Books**; (1980) 5-18th June.

The Idea of America, **London Review of Books**; (1980), 6-19th November.

Causalidad e historia, in **Ensayos sobre explicación y comprensión**; ed. per J. Manniner, i R. Toumela, Madrid, Alianza Universidad, 1980.

Dr Kunk's Fiasco, **London Review of Books**; (1981), 5-18th February.

Review of V. Descombes' **Modern French Philosophy** (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), in **London Review of Books**; (1981) 16th March-6th May.

Philosophy, the "Other" Disciplines and their Histories: A Rejoinder to Richard Rorty, **Soundings**; (1982) 45.

Public Virtues, **London Review of Books**; (1982) 18th February-3rd March.

Review of E Dipple's, **Irish Murdoch: Work for the Spirit**, (London, Methuen, 1982), a **London Review of Books**; (1982), 3rd-16th June.

Intelligibility, Goods and Rules, **Journal of Philosophy**; 75 (1982) 663-665.

The Magic in the Pronoun "My", **Ethics**; 94 (1983) October.

Moral, Rationality, Tradition and Aristotele: A Replay to O. O'Neill, R. Gaita and R. L. Clark, **Inquiry**; 26 (1983) 4, December, p. 447-466.

After Virtue and Marxism: A Response to Wartofsky, **Inquiry**; 27 (1984) 2-3, July.

Bernstein's Distorting Mirrors: A Rejoinder, **Soundings**; 67 (1984).

The Relationship of Philosophy to its Past, in R. RORTY, J. B. SCHNEEWIND i Q. SKINNER (eds.) **Philosophy**

in History; Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

La relación de la filosofía con su pasado, **in La Filosofía en la Historia**; ed. per R. RORTY, J. SCHNEEWIND, B. i Q. SKINNER, Barcelona, Paidós, 1990).

Positivism, Sociology and Practical Reasoning: Notes on Durkheim's Suicide, **in** A. DONAGAN, A. N. PEROVICH Jr. i M. V. WEDIN (eds.), **Human Nature and Natural Knowledge**; Boston, Reidel, 1986.

The Intelligibility of Action, **in** J. MARGOLIS, M. KRAUSZ i R. M. BURIAN, R. M. (eds.) **Rationality, Relativism and the Human Sciences**; Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986.

Past Conflicts and Future Direction, **Proceedings of the American Philosophical Association**; 61 (1987).

The Idea of an Educated Public, a HAYDON, G. (ed.) **Education and Values**; London University, Institute of Education, 1987.

(La idea de una comunidad ilustrada; **Diálogo Filosófico**, 7 (1991) 3, 324-342).

Education and Values, a HAYDON, G. (ed.) **Education and Values**; London University, Institute of Education, 1987.

Relativism Power and Philosophy, **in** J. BAYNES, H. BOHMAN i M. MCCARTHY (eds.), **After Philosophy: End or Transformation?**; Cambridge Mass., Harvard University Press, 1987.

Sophrosune: How a Virtue Can Become Socially Disruptive, **Midwest Studies in Philosophy**; 13 (1988) p. 1-11.

Individual and Social Morality in Japan and the United States: Rival Conceptions of the Self, **Philosophy East and West**; 40 (1990) 4, p. 489-497.

Conceptions of the Self, **Philosophy East and West**; 40 (1990) 4, p. 489-497.

Précis of **Whose Justice?, Which Rationality?**, **Philosophy and Phenomenological Research**; 51 (1991) 1, p. 149-152.

Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods, **American Catholic Philosophical Quarterly**; 66 (1992) 1, p. 3-20.

(Hombre corriente y Filosofía moral. Reglas, Virtudes y Bienes. Traducció de B. Roman i C. Corral; **Convivium**, 5 (1993)).

BIBLIOGRAFIA SOBRE MACINTYRE

Recensions, notes crítiques i entrevistes.

International Philosophical Quarterly, 22 (1982) p. 215-219 (W. Gowans)

The New Scholasticism, 56 (1982) p. 385-390 (R. Hittinger)

Teaching Philosophy, 5 (1982) p. 245-246.

The Thomist, 46 (1982) p. 313-322 (S. Hauerwas i P. Wandell)

Ethics, 93 (1983) p. 579-587 (W. Frankena)

- The Philosophical Review**, 92 (1983) p. 443-447 (S. Scheffler)
- Australasian Journal of Philosophy**, 61 (1983) p. 426-429 (G. Mackenzie)
- Journal of the History of Philosophy**, 61 (1983) p. 450-454 (A. Edel i E. Flower)
- Revista de Filosofía**, 6 (1983) p. 315-322 (J. Montoya Sáez)
- Nedernalns Theologisch Tijdschrift**, 37 (1983) p. 136-149 (A. Ben Den Beld)
- Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie**, 26 (1984) p. 256-275 (J. Stout)
- Mind**, 93 (1984) p. 11-124 (D. Z. Phillips)
- International Journal of Applied Philosophy**, 2 (1984-85) 2, p. 97-107 (D. Sherer)
- Philosophische Rundschau**, 32 (1895) p. 1-7 (H. G. Gadamer)
- Philosophische Jahrbuch**, 92 (1985) p. 431-436 (B. Haller)
- The Journal of Value Inquiry**, 19 (1985) p. 13-26 (S. L. Ross)
- Revue Thomiste**, 85 (1986) p. 137-141 (S. Pinckaers)
- Erkenntnis**, 25 (1986) p. 61-76 (B. N. Waller)
- The Southern Journal of Philosophy**, 24 (1986) p. 307-320 (S. Feldman)
- Atlántida**, 1 (1990) p. 95-97 (J. G. Colbert)
- Atlántida**, 4 (1990) p. 87-95 (Entrevista amb R. Yepes)

Obres i articles

- ALMOND, B., A. MacIntyre: The Virtue of Tradition; **Journal of Applied Philosophy**, 7 (1990) 1, p. 99-103.
- ANNAS, J., MacIntyre on Traditions; **Philosophy and Public Affairs**, 18 (1989), p. 388-404.
- BAIER, A, MacIntyre on Hume; **Philosophy and Phenomenological Research**, 5 (1991) 1, p. 159-163.
- BEINER, R., Do We Need a Philosophical Ethics? Theory, Prudence and the Primacy of "Ethos"; **Philosophical Forum**, 20 (1989) 3, p. 230-243.
- BORRADORI, G. **The American Philosopher**; Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994.
- BRADLEY, J., A. MacIntyre on the Good Life and the "Narrative Model"; **Heythrop Journal**, 31 (1990) 3, p. 324-326.
- CHANSKY, J. D., Reflections on **After Virtue** after Auschwitz; **Philosophy Today**, 37 (1993) 3.
- CLARK, R. S. L., Morals, Moore, and MacIntyre; **Inquiry**, 26 (1986) 4, p. 425-445.
- COERS, K. F., MacIntyre and Vico; **New Vico Studies**, 4 (1986), p. 131-136.
- DE MERCHANT, B., Moral Philosophy in the Post-Modern Age; **Contemporary Philosophy**, 13 (1990) 4, p. 19-23.
- DOODY, J., MacIntyre and Habermas on the Practical Reason; **American Catholic Philosophical Quarterly**, 65 (1991) 2, p. 143-158.

- FELDMAN, S., Objectivity, Pluralism and Relativism. A Critique of MacIntyre's Theory of Virtue; **Southern Journal of Philosophy**, 24 (1986) p. 307-319.
- GAITA, R., Virtues, Human Good, and the Unity of Life; **Inquiry**, 26 (1983) 4, p. 407-424.
- GEORGE, R. P., Moral Particularism, Thomism, and Traditions; **Review of Metaphysics**, 42 (1989) 167, p. 593-605.
- GERWEN, J. Van, Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme? D'A. MacIntyre à S. Hauerwas; **Revue Philosophique de Louvain**, 89 (1991) 81, p. 129-143.
- GEWIRTH, A., Rights and Virtue; **Review of Metaphysics**, 38 (1984-85), p. 739-762.
- GIORGINI, G., Crick, Hampshire and MacIntyre or Does an English-Speaking Neo-Aristotelianism Exist?; **Praxis International**, 9 (1989) 3, p. 249-272.
- GREBLO, E., Delle regole alla virtù. L'etica post-analitica di A. MacIntyre; **Aut-Aut**, (1988) 228, p. 101-116.
- GREIFF, P., MacIntyre: Narrativa y tradición; **Sistema**, 92 (1989), p. 99-116.
- HERRERA, M., Racionalidad y Justicia: en torno a la obra de A. MacIntyre; **Sistema**, 91 (1989), p. 45-56.
- HITTINGER, R., After MacIntyre: Natural Theory, Virtue-Ethics, and Eudaimonia; **International Philosophical Quarterly**, 29 (1989) 116, p. 449-462.
- KELLY, M., MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics;

Philosophical Forum, 21 (1989-90), p. 70-93.

KENNEDY, C. S. R., The Intelligibility of Moral Tradition in the Thought of A. MacIntyre; **Studia Moralia**, 29 (1991), p. 305-321.

LEVINE, D. H., Sociology after MacIntyre; **American Journal of Sociology**, 89 (1993) 3.

LÓPEZ SANTAMARÍA, J., A propósito de A. MacIntyre: Una pregunta polémica, la vuelta a la tradición; **Estudios Filosóficos**, 43 (1993), p. 529-538.

LUCAS, G. R., Agency After Virtue; **International Philosophical Quarterly**, 28 (1988), p. 293-311.

MACDONALD, M., After Virtue, Talking Rights Seriously; **Journal of Business Ethics**, 5 (1986), p. 21-28.

MONASTERIO, X. O., On MacIntyre, Rationality, and Dramatic Space; **Proceedings of the American Catholic Association**, 58 (1984) p. 150-164.

McMYLOR, P., **Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity**; London, Routledge, 1994.

MOUW, R. J., Alasdair MacIntyre on Reformation Ethics; **Journal of Religious Ethics**, 13, (1985) p. 243-257.

NIELSEN, K., Critique of Pure Virtue: Animadversions on a Virtue-based Ethics, in **Virtue and Medicine**; ed. by E. Schelp, Dordrecht, Reidel Pub., 1985, p. 133-150.

NORMAN, T., MacIntyre's Problem of Aristotelian Entelechy and Winter's Notion of the Transformative Potential of Law; **Southwest Philosophical Studies**, 13 (1991), p.

54-64.

- ROSALES, J. M., Más acá de la modernidad crítica: la filosofía moral del comunitarismo; **Estudios Filosóficos**, 42 (1993) p. 155-161.
- SCHNEEWIND, J. B., Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality; **Journal of Philosophy**, 75 (1982) p. 653-664.
- MacIntyre and the Indispensability of a Tradition; **Philosophy and Phenomenological Research**, 51 (1991) 1, p. 165-168.
- SEDGWICK, P., An Ethical Dance - A Review of Alasdair MacIntyre's **After Virtue**, in **The Socialist Register**; ed. by E. MARTINE i D. MASSON, London, Merlin, 1982.
- SERFONTEIN, P., MacIntyre and the Liberal Tradition; **South African Journal of Philosophy**, 11 (1992) 2, p. 32-40.
- SHERMAN, N., The Virtues of Common Pursuit; **Philosophical Phenomenological Research**, 53 (1993) 2, p. 277-300.
- SILVEIRA, P., Aristote, MacIntyre et le role de la norme dans la vie morale; **Revue Philosophique de Louvain**, 91 (1993) 92, p. 548-575.
- SWINDLER, J. K., MacIntyre's Republic Thomist; **Thomist**, 54 (1990) 2, p. 343-354.
- THIEBAUT, C., Tradición y contramodernidad: Alasdair MacIntyre, in **Los límites de la comunidad**; Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 103-141.
- VOKEY, D., MacIntyre and Rawls: Two Complementary Communitarians;

Philosophy and Education: Proceedings, 48 (1992), p.
336-341.

WOLF, U., **Das Problem des moralischen Sollens**; Berlin, New York,
Walter de Gruyter, 1984.

WORSFOLD, V. L., MacIntyre and Bloom: Two Complementary
Communitarians; **Philosophy and Education:
Proceedings**, 48 (1992), p. 328-335.

ÍNDEX

Introducció.....	p.	2
Tradició i Autoritat, <i>Margarita Mauri</i>	p.	9
Pràctica de la Virtut i Ideal il·lustrat, <i>Joan Carles Elvira</i>	p.	30
La proposta comunitarista de A. MacIntyre: anàlisi i crítica, <i>Begonya Roman</i>	p.	64
Crítica a MacIntyre: una lectura kantiana, <i>Antoni Bielsa</i>	p.	102
Acció, Identitat i Narrativitat, <i>Carme Corral</i>	p.	141
Bibliografia.....	p.	177