

A propósito de Alasdair MacIntyre: una propuesta polémica, la vuelta a la tradición

El reciente libro publicado por ediciones Rialp *Tres versiones rivales de la Etica*¹ constituye un reto y, al mismo tiempo, una apuesta irritante al pensamiento ético contemporáneo.

MacIntyre ya nos había sorprendido hace unos doce años con la primera obra *Tras la virtud*² —uno de los análisis quizá más lúcidos y también más provocativos que se han hecho sobre nuestro tiempo— con una proposición valiente y no por eso menos discutida: el rechazo del individualismo liberal y la vuelta al aristotelismo, a través del cual se pueda reconstruir un cierto tipo de comunidad que otorgue unidad de fines a la vida de los hombres para que desde esa

1 *Tres versiones rivales de la Etica. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Presentación de Alejandro Llanos, Traducción de Rogelio Rovira. Ediciones Rialp, Madrid 1992. Cuando el presente comentario estaba en la imprenta ha aparecido en la revista *Diálogo filosófico* n. 26, II/93, pp. 255-257 una reseña de la misma obra, escrita por su traductor, Rogelio Rovira. En ella denuncia enérgicamente las modificaciones que el editor ha introducido a su antojo sin permiso del autor. Sustituciones, dice, que no han mejorado en modo alguno la traducción sino que, todo lo contrario, han cambiado no sólo el sentido de muchas expresiones típicas de MacIntyre, sino que también atentan a la misma naturaleza de la gramática. Por esto y otros motivos, no puede hacerse responsable en absoluto de la traducción española de este libro.

2 *After Virtue* (1.^a edic., 1981), 2.^a edic., Duckworth, London 1985 (trad. cast. Amelia Valcárcel. Crítica, Barcelona 1987).

comunidad emerjan las virtudes perdidas; o lo que es lo mismo, el retorno a una concepción unitaria de la vida humana caracterizada por la búsqueda de un *telos* en el que la virtud ocupe un lugar central; vuelta, por tanto, a la comunidad, a un tipo de racionalidad práctica anterior al inicio de la modernidad, porque ésta ha cercenado todo intento de investigación moral al establecer como objetivo de su pensamiento el sujeto, exaltando la autonomía del individuo frente a otras instancias. En efecto, la modernidad al recalcar como punto central de su pensamiento la libertad del sujeto y, como efecto de ello, resaltar la autonomía y la individualidad del hombre, lo que ha conseguido ha sido crear sujetos abstractos, desarraigados de la comunidad, individuos sujetos de derechos y deberes, es cierto, pero que no saben propiamente lo que es la vida de las virtudes dentro de una comunidad. De ahí, que para fundamentar la moral haya que recabar el contrato social. En la antigua Grecia, por el contrario, el individuo formaba parte, mejor, era parte de una comunidad política; el bien, por tanto, de ella era el bien del individuo, de manera que el hombre sabía qué virtudes tenía que desarrollar. La ética, tanto en la práctica como en el pensamiento aristotélico, fue parte de la política.

Esta es la única manera desde la que hoy podemos realizar la investigación moral, ya que actualmente no es posible hablar ni de ética y ni de virtudes al encontrarnos en una situación en la que todas las propuestas, todas las teorías y todos los conceptos morales que se han expresado no sólo son contradictorios sino también inconmensurables.

Lo que poseemos actualmente son fragmentos de un esquema conceptual moral, «simulacros de la moral», productos todos del fracaso del proyecto ilustrado. Uno de los rasgos más chocantes del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos, debates interminables debido a la inconmensurabilidad conceptual de los argumentos rivales, a la falta de criterios, a la ausencia de razones suficientes. «De este modo, los desacuerdos sobre los desacuerdos se multiplican»³.

3 *Tres versiones rivales de la Etica*, p. 29.

Posteriormente, en el año 1988, publica la obra *Who Justice? Witch Rationality?*⁴, en la que completa lo que ya estaba anunciado en *Tras la virtud*, seguir las huellas de la tradición que va desde el pensamiento moral de Aristóteles y san Agustín hasta santo Tomás, «una concepción de investigación racional encarnada en una tradición». Pero no se trata de recuperar la tradición muerta como ya apuntaba María Herrera L.,⁵ sino de continuar la discusión interna a una tradición viva; esa tradición, como dice Alejandro Llano, «es el requisito real del progreso científico; progreso que sólo acontece en una comunidad de aprendizaje»⁶; o, como MacIntyre anota, la tradición que nos muestra algo de lo que hay que *aprender* si es que queremos recuperar nuestro *telos* tanto de manera teórica como práctica.

En la obra actual *Tres versiones rivales de la Etica, Enciclopedia, Genealogía y Tradición* nos presenta ya de manera más acabada la propuesta definitiva y, por tanto, más polémica, más provocativa si cabe, esto es, la vuelta a la tradición, pero en este caso, a la tradición genuina del santo Tomás de la *Suma teológica*.

Tres versiones rivales de la Etica es el fruto de diez conferencias pronunciadas en 1988 en la Universidad de Edimburgo, que corresponde a las «Conferencias Gifford». MacIntyre, «al rebufo» de tales conferencias, hace un análisis minucioso de los últimos ciento cuarenta años de la situación intelectual en el desarrollo de la investigación moral, cosa que había hecho ya en sus obras anteriores, pero en ésta analiza a sus predecesores en las «Conferencias Gifford». Si en el testamento que dejó Adam Gifford como guía para los conferenciantes era preceptivo tratar el tema de la investigación moral como si se tratara de una ciencia empírica en sentido estricto: «quiero que sea considerado el tema de la moral exactamente igual que la astronomía o la química»⁷, tal proposición le sirve de excusa para mos-

4 Nôtre Dame Indiana, University of Nôtre Dame Press, 1988.

5 'Racionalidad y justicia: en torno a la obra de Alasdair MacIntyre', *Sistema*, n. 91, julio 1989, p. 48.

6 *Tres versiones...*, p. 14.

7 *Ibid.*, p. 34.

trar a los oyentes y, por tanto, a sus patrocinadores, que desde esas premisas lo único a lo que se puede llegar es a «una especie de museo de conflictos intelectuales». MacIntyre cree obviamente que con tales principios las ciencias naturales han progresado en los últimos cien años, pero si aplicamos esas premisas a la investigación moral —entiende por investigación moral lo que por tal endienden en las universidades americanas, esto es, todo aquello que se relaciona con el hombre, como cuestiones históricas, antropológicas y sociológicas— no sólo no ha habido progreso sino que ni tan siquiera hay acuerdo sobre cuál ha de ser el criterio de progreso racional. —Piénsese, nos dice en la Introducción⁸, en la teoría política, en la teoría e historia literaria, en la psicología—. La causa de ello está en la mínima concepción de racionalidad actualmente compartida —crisis epistemológica—, lo que provoca la división irreconciliable entre los pensadores, los desacuerdos interminables. Lo único que podría decirse de manera clara es lo que ya Kuhn o Feyerabend llamaban «tesis de la inconmensurabilidad» o «intraducibilidad», esto es, puntos de vista rivales, desacuerdos en cuestiones sobre métodos, desacuerdos en explicaciones sobre el significado, sobre la referencia, o sobre el lenguaje... «no es exagerado hablar de concepciones rivales de la racionalidad tanto teórica como práctica»⁹.

«Hoy ya no podemos aceptar ni la tal concepción de la ciencia ni la correspondiente concepción de racionalidad como algo unitario». Si los herederos de Adam Gifford, «hijos» de la Novena Edición de la *Encyclopaedia Britannica*, defendieron las ideas de la Enciclopedia dando por sentado el asentimiento a una única concepción de la racionalidad, estableciendo un único método de investigación científica de acuerdo con la armonía del cosmos, todo ello formando parte de una historia de progreso, actualmente nosotros vivimos en una cultura en la que cohabitan muchas concepciones de racionalidad y en la que se debate hasta el mismo concepto de racionalidad;

8 Ibid., p. 29.

9 Ibid., p. 34.

vivimos en una cultura en la que nos enfrentamos a un sin número de clases de investigación de la moral y todas ellas con probadas pretensiones veritativas; en definitiva, el contexto en que se mueven los herederos de Adam Gifford «no son ni pueden ser nuestras suposiciones ni nuestra cultura».

La Ilustración nos ha dejado un mundo intelectual de «ficción unitario» que directamente ha heredado la *Encyclopedia Britannica* como lo ha recogido todo el siglo posterior hasta la publicación de la Novena Edición imbuida además del racionalismo empirista, esto es, el atenerse a los «hechos sigue siendo el primer mandamiento de la ética científica»¹⁰. Con estos presupuestos MacIntyre piensa que es imposible una investigación sistemática de la fundamentación de la moral. Pero es que es igualmente imposible, nos dice, fundar la misma investigación moral desde los presupuestos contrarios tan en boga actualmente, esto es, desde la exacerbada crítica a la modernidad que mantiene la «genealogía subversiva» de Nietzsche en su obra *Genealogía de la moral*. Lo que esta obra «proporcionó, fue no sólo un argumento a favor, sino un paradigma de la construcción de un tipo de narrativa subversiva encaminada a socavar los supuestos centrales de la Enciclopedia, tanto en el contenido como en el género»¹¹. Efectivamente, desde estos presupuestos nietzscheanos no sólo se hace imposible la investigación moral porque se carece de la actitud de búsqueda del sentido moral, sino que falta la definición del *telos* y, por ende, el sentido de narración comunitaria.

Tanto la versión de la Enciclopedia como la versión nietzscheana son actitudes antagónicas que resumen más o menos adecuadamente nuestra cultura y, que por lo mismo, han influido decisivamente en nuestra universidad contemporánea. Ambas posturas son dos modos antagónicos, inconmensurables, de entender la realidad y de mostrarnos por qué caminos han vagado la razón ilustrada por una parte y la contrarrazón posmoderna por otra, alimentada esta

10 Ibid., Presentación, p. 12.

11 Ibid., p. 51.

última, como es bien sabido, por los genealogistas o deconstructores posmodernistas, especialmente franceses.

En efecto, si en la ética, para la versión primera, existe un conjunto de concepciones del deber, de la obligación, de lo correcto y de lo bueno, para la versión del genealogista tal concepción es un signo de maldad, de rencor y de resentimiento inadecuadamente conducido; si, por lo mismo, en la versión enciclopedista las cosas tienen una estructura única y se concibe la verdad en relación a nuestro conocimiento con el mundo mediante las reglas de la racionalidad, la versión del genealogista, por el contrario, defiende que hay una multiplicidad de perspectivas, que no existen reglas de racionalidad a las que apelar, que lo que existe son un conjunto de «estrategias de evidencia» y «estrategias de subversión». Donde el enciclopedista ve una historia unificada de progreso, el genealogista ve una historia unificada con una función distorsionante y represiva al servicio de los intereses de la voluntad de poder. Para el enciclopedista el genealogista reproduce tesis y temas irracionales; por el contrario, para el genealogista el enciclopedista se halla constreñido por un mundo metafórico no reconocido ni tan siquiera como metafórico.

Aunque la cultura de la Novena Edición sea actualmente una «cultura desvanecida y vencida», sin embargo, su ausencia se hace presente de hecho en nuestra época en instituciones culturales, en disposiciones intelectuales, en modos de investigación, en creencias... Por contra, escribe irónicamente, «los genealogistas ocupan ahora cátedras profesionales con una manifiesta facilidad que podría haber desconcertado a Nietzsche...»¹².

Ante esta situación actual, que califica de deplorable, si queremos recuperar la unidad cultural perdida, tan necesaria por otra parte, es obligatorio abogar por otra alternativa a las dos mencionadas, esto es, la tradición tomista; abogar, en concreto, por algo parecido a lo que antaño fue la Universidad del siglo XIII en París, «la universidad en la que tanto los agustinianos como los aristotélicos

12 Ibid., p. 270.

llevaron sus propias investigaciones sistemáticas al tiempo que tomaban parte en la controversia sistemática»¹³. MacIntyre cree que la posición tomista conduce a la vuelta de la comunidad en el sentido que apuntábamos arriba.

Si las dos versiones anteriores tenían sus propios textos fundacionales, la tercera también lo tiene, la carta encíclica del papa León XIII, *Aeterni Patris*.

Reconoce que «al aire» de la *Aeterni Patris* proliferaron alegremente una serie de tomismos con las mismas pretensiones epistemológicas como las tuvieron antes los idealismos, los materialismos, los racionalismos, los empirismos, no obstante la encíclica también «generó una serie de empresas intelectuales muy diferentes, a saber, las que, recobrando tramo a tramo de modo erudito la comprensión histórica de lo que el mismo santo Tomás dijo, escribió e hizo, recuperaron para nosotros la comprensión de lo que es distintivo del modo de investigación que el Aquinate elaboró en su forma más clásica y más adecuada»¹⁴. Para Alasdair MacIntyre es entonces santo Tomás la figura paradigmática que resolvió en su tiempo de manera magistral lo que atañe actualmente al problema de la investigación moral. En efecto, por una parte, santo Tomás integra, en una nueva síntesis dialéctica, dos modos de investigación rivales: la filosofía de Aristóteles y la teología de san Agustín; dos tradiciones rivales; en él culminan y se funden dos historias, una de las cuales pasa por Platón y san Agustín y la otra por Platón y Aristóteles y los comentaristas islámicos; ambas historias están envueltas o arropadas por una gran variedad de platonismos, por una multiplicidad de interpretaciones de Aristóteles, por ciertas versiones del atomismo y posiciones estoicas¹⁵. Por otra parte,

13 Ibid., p. 285.

14 Ibid., p. 109.

15 Lo que santo Tomás ha hecho es «resumir sobre cada cuestión los argumentos más fuertes a favor y en contra de cada respuesta particular formulada hasta ese momento, extrayendo todos los textos y todas las ramas del argumento en desarrollo que han influido en las tradiciones de las que es heredero: la patristica primitiva, la agustiniana, la platónica, la aristotélica, los comentarios de Averroes y de Avicenna, las contribuciones de Maimónides y, naturalmente los textos de la Sagrada Escri-

«santo Tomás fue el filósofo *par excellence* de la investigación teórica de la vida práctica»¹⁶.

La narración tomista genuina¹⁷, al contrario de las otras dos, no trata el pasado ni como prólogo a la manera enciclopedista ni como algo contra lo que hay que luchar a la manera genealogista, sino como algo que hay que *aprender* si es que queremos recuperar nuestro *telos* tanto de manera teórica como práctica. El *telos* de la investigación moral requiere, no sólo un arte, sino un arte guiado por la virtud, porque la investigación moral tal como la entendieron Sócrates, Platón, Aristóteles y santo Tomás, aspira a responder tanto teórica como prácticamente a la pregunta ¿qué es lo bueno para el hombre en general y para el hombre en particular en estas circunstancias determinadas?

Para MacIntyre la tradición tomista cumple los requisitos actuales para mantenerse como postura idónea en el desarrollo de la investigación moral frente a las otras dos versiones, primero porque es ella la que mantiene la concepción metafísica de la identidad y continuidad de la persona; segundo porque ella mantiene igualmente que es en la comunidad donde se comparten las creencias; tercero porque la tradición tomista sostiene la existencia de una verdad más allá de las verdades particulares y la existencia de verdades prácticas —«primeros principios del entendimiento práctico»—; cuarto mantiene la concepción del *telos* de la vida y la concepción de una serie de géneros de expresión en los que existen unos criterios soberanos en los que se aprende la verdad. Sólo dentro de la comunidad es como uno puede ser responsable en la investigación y tener que dar por

tura. Pero, cuando Tomás de Aquino ha llegado a una conclusión suya, el método deja abierto la posibilidad de volver sobre esta cuestión con algún nuevo argumento». *Ibid.*, pp. 163-164.

¹⁶ *Ibid.*, p. 113.

¹⁷ La tradición tomista genuina es aquella, como nos dice MacIntyre, en «la que nos encamina a la conclusión de que la *Summa* sólo se puede leer como un todo y sólo como un todo se puede valorar... Según esta concepción, es, por tanto, mucho más difícil de encontrar, por no decir valorar, el pensamiento de Tomás de Aquino de lo que a veces se han figurado los tomistas o sus oponentes». *Ibid.*, p. 175.

ello explicación de lo que se ha hecho y dicho, de quién lo ha dicho y a quién lo ha dicho y, por tanto, defenderlo, explicarlo o, si es necesario, ampliarlo o modificarlo. En una comunidad donde se comparte esta concepción de la responsabilidad en la investigación la educación es la iniciación a la interrogación dialéctica y confesional.

Evidentemente, esta manera de concebir la tradición tomista contrasta con las concepciones de las versiones enciclopedista y genealogista; porque para la versión primera tanto la verdad como la racionalidad son independientes de las peculiaridades de lo personal; para el enciclopedista lo importante es lo que se ha declarado, quién lo ha expresado o cómo se ha expresado son asuntos secundarios; para la versión del genealogista posnietzscheano, allí donde el tomista entiende los textos en función de una serie de sentidos y de géneros relativamente fijos, el genealogista ve una indefinida multiplicidad de posibilidades interpretativas nacidas de la voluntad de poder, frutos, quizá, del resentimiento.

Por último, la ética que propone MacIntyre es aquella ética que tanto en la práctica griega como en el pensamiento aristotélico fue parte de la política, o aquella misma ética, que tanto en el pensamiento medieval como tomista, fue parte de la teología, «abstraer la ética de su lugar natural de esos todos es ya falsearla»¹⁸. No es sorprendente que la filosofía moral haya perdido importancia dentro de los planes de estudios modernos, porque si cada vez se hace más necesario el acuerdo, especialmente, en la ética aplicada, la diversidad moral —pluralismo político o politeísmo axiológico— de la sociedad contemporánea y los presupuestos de la universidad liberal hacen imposibles tales acuerdos, «la universidad moderna preliberal era una universidad de acuerdos forzosos. La universidad liberal aspiró a ser una universidad de acuerdos libres y de ahí su abolición de las pruebas y las exclusiones morales y religiosas, de ahí también su estado de peligro»¹⁹.

18 Ibid., p. 240.

19 Ibid., p. 283.

El tipo de universidad que propone MacIntyre está en lo que la tradición tomista supuso, una recreación de la universidad como un lugar donde «es necesario no sólo releer los textos que constituyen esa tradición, sino hacerlo de una manera que asegure que los textos ponen en cuestión al lector como el lector a los textos»²⁰. La universidad tiene que «volver al marco de los debates teóricos y éticos reales. Cualquier proyecto serio de renovación educativa y científica habrá de tener en cuenta sus propuestas»²¹.

La propuesta de MacIntyre en *Tres versiones rivales de la Ética*, tal como la he resumido, pudiera parecer inconsistente y hasta ridícula —así la han calificado unas cuantas reseñas de revistas—; pero tal acusación, a mi nodo de ver, obedece más a antojos ocasionales que a las consecuencias de las premisas sustentadas por MacIntyre. Podremos estar o no estar de acuerdo con MacIntyre, pero lo que sí podemos estar seguros es de la rigurosidad de su pensamiento y de la valentía en manifestarlo.

JUSTINO LÓPEZ SANTAMARÍA
Valladolid

20 *Ibid.*, p. 286.

21 *Ibid.*, p. 17.