

A 40 años de *After Virtue*: vigencia y aportes para una reconstrucción del *ethos* social

40 years from *After Virtue*: validity and contributions for a reconstruction of the social *ethos*

Jerónimo José Ramírez
Instituto Bases para el Bien Común, Buenos Aires, Argentina
jeronimoram8@gmail.com
ORCID 0000-0002-6433-7468

Resumen: Podemos sugerir sin temor a equivocarnos que *After Virtue* significó un antes y un después para la investigación filosófica acerca de la moral y generó un renacido interés por la ética clásica, especialmente de las virtudes. Pero lejos de haber quedado en el pasado *After Virtue* es hoy bibliografía obligatoria para quien quiera comprender la ética contemporánea y sus estructuras sociales del orden moral. Es inviable estudiar las características de la ética actual sin un desarrollo histórico de sus raíces filosóficas: que abarca a enemigos de la razón como Hume y Calvino, es continuada por los fundadores de la ilustración y que termina con la crítica letal de Nietzsche a todos los intentos modernos de enmascarar la voluntad de poder bajo formas contractuales o racionalistas de la moral. Además, para todo aquel que camina tras el pensamiento del filósofo Alasdair MacIntyre, esta obra contiene un esbozo y diseño intelectual de lo que serán sus obras posteriores. Por eso, a 40 años de su publicación decidimos evocar sus principales aportes, que mantienen solidez y vigencia a pesar de los años.

Palabras clave: ética de las virtudes, florecimiento personal, fracaso del proyecto ilustrado, ética narrativa, desacuerdo moral contemporáneo.

Abstract: We can safely suggest that *After Virtue* was a before and after for philosophical research on morality and that it generated a renewed interest in classical ethics, especially virtues. But far from being in the past, *After Virtue* is today a mandatory bibliography for anyone who wants to understand contemporary ethics and its social structures of the moral order. It is unfeasible to study the characteristics of current ethics without a historical development of its philosophical roots: it encompasses enemies of reason such as Hume and Calvin, it is continued by the founders of the Enlightenment, and it ends with Nietzsche's lethal criticism of all modern attempts to mask the will to power under contractual or rationalistic forms of morality. In addition, for anyone who walks after the thought of the philosopher Alasdair MacIntyre, this work contains an outline and intellectual design of what his later works will be. For this reason, 40 years after its publication we decided to evoke his main contributions, which remain solid and valid despite the years.

Keywords: Ethics of virtues, human flourishing, failure of the enlightened project, narrative ethics, contemporary moral disagreement.

Recibido: 24/09/20
Aprobado: 05/03/21

Introducción

En medio del desconcierto moral que padecen las sociedades modernas, Alasdair MacIntyre desarrolla un diagnóstico crítico de dicho fenómeno. Si bien su análisis puede parecer desalentador, compensa con firmes propuestas realistas y con la claridad de su discurso. Para MacIntyre, la mayoría de los debates contemporáneos no tienen una posible solución dado que no existen los recursos filosóficos para resolverlos. En una sociedad éticamente subjetivista donde los juicios morales no son más que el resultado de ciertas emociones, cualquier problemática está destinada al fracaso o a resolverse injustamente. Sin un sistema filosófico que establezca una jerarquía de bienes personales o comunes, sin una naturaleza humana que dé razón al actuar moral, sin una antropología que necesite de virtudes para su florecimiento personal, y sin una clara definición de los conceptos como justicia, libertad, derechos, etc. y su respectiva superioridad sobre los sentimientos individuales, se seguirá acrecentando el estado de confusión actual.

He aquí la importancia del pensamiento del filósofo escocés. Hasta el momento de publicación de *After Virtue*¹, en 1981, el debate ético político era monopolizado por el pensamiento liberal de John Rawls. La aparición de *After Virtue* logró revitalizar el pensamiento clásico, adscribiéndose dentro de la Ética de las Virtudes. Además, originó involuntariamente una corriente de pensamiento de gran peso académico, a la cual se adhieren filósofos de renombre como Charles Taylor, Michael Sandel y Michael Walzer (Izquierdo, 2007). El Comunitarismo, título que lleva esta corriente, es un pensamiento reaccionario al individualismo rawlseano y, como su nombre lo indica, pretende tanto la recuperación de las fuentes de identidad comunitarias como la conciencia comunitaria frente al anonimato del Estado Liberal.

Dos aportes fundamentales son los que le ganaron reconocimiento y vigencia al contenido de *After Virtue*, sobre ambos pondremos foco en el trabajo actual, para explicar y analizar en qué medida resuelven la problemática planteada. Por un lado, encontramos un completo diagnóstico contemporáneo que clarifica la imposibilidad de resolver debates sobre cuestiones de orden moral. MacIntyre desarrolla un recorrido histórico en busca de las raíces filosóficas y sucesos históricos que posibilitaron la aparición del emotivismo, pensamiento moral predominante en la actualidad. Por otro lado, propone la recuperación

¹ En nuestro caso, para facilitar la traducción de las citas, utilizaremos la edición castellana traducida de la segunda edición inglesa (1984): MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

de ciertos elementos filosóficos de raíces aristotélicas, ya que su desaparición provocó la crisis del pensamiento moral clásico. La pérdida de estos elementos dejaba a la ética clásica sin una estructura sólida y objetiva, y abría la necesidad a autores ilustrados como Kant, Hume o Kierkegaard a repensar los fundamentos éticos. Esta necesidad asumida por los autores de la ilustración desencadenó la búsqueda de un fundamento moral, esta vez prescindiendo de un orden metafísico. David Hume se cuestionó sobre el origen del pensamiento moral, colocándolo en las pasiones. Ante el fracaso de la propuesta humeana, Immanuel Kant atribuyó las cuestiones morales a la razón práctica del hombre. Años más tarde, el filósofo romántico Soren Kierkegaard, creyó que el verdadero fundamento estaba en la elección personal de las dos alternativas anteriores.

En este sentido, la tesis que defenderá Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud* es que el proyecto emprendido por autores de la ilustración fracasó, y no solo eso, sino que estaba destinada a fracasar. La ausencia de un sentido teleológico del hombre y un pobre concepto sobre la naturaleza humana desarmó por completo la ética aristotélica, aunque paradójica y sorprendentemente, los conceptos éticos de Aristóteles continuaron usándose indistintamente. Estos conceptos aristotélicos quedaron vaciados de contenido, habiéndose desvirtuado por completo sus sentidos, pero con vigencia y participación en otros sistemas filosóficos, aun en los mismos autores ilustrados. MacIntyre considera que este desconcierto allanó el terreno para que la crítica de Nietzsche al pensamiento clásico resultara plausible. Tan plausible como correcta, ya que los argumentos nietzscheanos contra las filosofías contemporáneas y clásicas daban en el blanco.

El objetivo de *Tras la virtud* será rever, como lo hace en el capítulo titulado "Nietzsche o Aristóteles", si son legítimas las atribuciones del filósofo alemán al pensador griego o, si únicamente adquieren sentido luego de la debacle del siglo XVIII. Para lograr esto desarrollará el pensamiento de Aristóteles, completo, junto con los varios aportes de filósofos de la misma línea, desde Homero hasta Platón. Finalmente, restará sopesar las posturas debatientes, teniendo en cuenta que, para nuestro autor, la ética nietzscheana cobra validez como crítica negativa, únicamente vencerá por defecto, esto es, si no convence la teoría de las virtudes de Aristóteles.

Como mencionamos anteriormente, se cumplen 40 años de su publicación, sin embargo, su diagnóstico crítico sobre la moral contemporánea y sus contribuciones mantienen vigencia. Por esto, la intención del escrito será, en primer lugar, exponer sus aportes más sobresalientes, y luego, sopesar la actualidad de su pensamiento.

Alasdair MacIntyre: Vida y desarrollo intelectual

Alasdair Chalmers MacIntyre nace un 12 de enero de 1929, en Glasgow, Escocia. Es educado dentro de una familia presbiteriana, heredando una tibia fe que tendrá imprevistas modificaciones en su vida. Cursa sus estudios universitarios en la Universidad de Manchester, lugar en el cual adherirá al marxismo, en gran medida gracias a sus profesores.

En 1953, habiendo escrito su tesis doctoral dos años atrás, escribe *Marxism: an Interpretation*, donde busca conciliar su cristianismo y algunas tesis marxistas. En 1956 se aleja del Partido Comunista Británico, fundando una revista de izquierda alternativa. “MacIntyre intenta buscar un marxismo alternativo a la moralidad liberal y al utilitarismo stalinista pero reconoce los problemas para elaborar dicho proyecto: debía concebir una teoría general de la sociedad que integrara moralidad con historia y valores con hechos” (Fernández, 2017, p. 14).

En 1966 publica *Breve historia de la Ética*, donde demuestra su pensamiento ya maduro y comienza a anticipar ciertas críticas a la filosofía moderna. Hasta la publicación de *Tras la virtud*, en 1981, solo nos parece relevante la publicación *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic* donde critica el irracionalismo del pensador de la Escuela de Frankfurt, y un escrito junto a Paul Ricoeur titulado *The Religious Significance of Atheism*. En esta década estudia a la filósofa Elizabeth Anscombe, cuya influencia veremos en la mayoría de sus escritos morales posteriores (Barceló, 2012).

Su obra más notable y la que parecía el culmen de su desarrollo intelectual fue *Tras la virtud*. Como comentamos en la introducción, MacIntyre adscribe completamente a la filosofía aristotélica, encontrando un pensamiento capaz de resolver las dificultades generadas por el liberalismo, el racionalismo, la modernidad y el emotivismo. A raíz de su intenso estudio de Aristóteles, decide profundizar en Tomás de Aquino al considerarlo como su más fiel comentador. A mediados de 1988 publica *Justicia y racionalidad*, un libro que no solo completa a *Tras la virtud*, sino que aprovecha para rectificar humildemente ciertos pensamientos y prejuicios:

Los lectores de este libro que también han leído *Tras la virtud* se darán cuenta de que he reconocido más de un error [...] aunque no forma parte ninguno de sus principales argumentos. Por ejemplo, pienso ahora que mi crítica anterior a las tesis del Aquinate acerca de la unidad de las virtudes estaba simplemente equivocada, y que se debía en gran parte a una mala lectura del Aquinate. (MacIntyre, 2001b, p. 14)

A *Justicia y racionalidad* le siguió *Tres versiones rivales de la Ética*, publicado en 1990 donde se ve que su constante desarrollo intelectual finalmente aborda el pensamiento de Tomás de Aquino. En este último libro describe las tres corrientes dominantes de filosofía moral, siendo la *Enciclopedia*, representada por Kant; la *Genealogía*, sistematizada por Nietzsche; y la *Tradición*, representada por Aristóteles y Tomás de Aquino, quienes son deudores del pensamiento clásico.

En los últimos años ha publicado ensayos y libros de importancia como *Ética y Política*; *Edith Stein: un Prólogo Filosófico*; *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, manteniendo siempre la atención en las tres cuestiones que más parecieran inquietarle: el liberalismo político, el desacuerdo moral y el cristianismo.

Un recorrido por la ética actual

Un buen ejemplo para comenzar a entender el objetivo del libro aparece al principio de *Tras la virtud*, una hipótesis que el autor describió como una *sugerencia inquietante*. Dicha sugerencia consiste en hacer un paralelismo entre una ficción y la realidad. La ficción es la siguiente: imaginemos un mundo donde se produce una gran catástrofe por culpa de los científicos, resultando devastadores los efectos para la humanidad. Como consecuencia, miles de libros son destruidos, los laboratorios incendiados, cientos de científicos linchados y exiliados, gran parte de instrumentos y manuales son devastados, quedando únicamente fragmentos de libros, partes de teorías incompletas e instrumentos de los que no se conoce su utilidad. Luego de un tiempo, la sociedad se propone reconstruir la física con los elementos sobrevivientes, pero el resultado es menor del esperado. Se recopilan teorías incompletas, se recuperan ciertas expresiones científicas, como peso atómico o gravedad específica, sin entender plenamente su significado, además se prescribe la enseñanza científica en todos los institutos educativos. Mientras se arman investigaciones y grupos de debate científico, nadie en la sociedad comprende profundamente las teorías físicas, solo se repiten expresiones heredadas y frases de fragmentos recuperados de algún manual.

La razón de imaginarse este mundo ficticio es dar pie a la hipótesis central del libro: “en el mundo que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito” (MacIntyre, 2004, p. 16). Lo que poseemos son partes de esquemas conceptuales, simulacros de moral, y si bien se ha perdido gran parte de nuestra comprensión ética, continuamos usando muchas expresiones

morales. Para comprender el estado de desorden, tanto en el mundo ficticio como real, será necesario entender su historia, fácilmente resumible en tres etapas: primero, el florecimiento científico; segundo, el momento de la catástrofe; por último, la restauración teórica, aunque bajo una forma dañada e incompleta.

Desacuerdo moral contemporáneo

El lenguaje moral del que hicimos alusión se utiliza insospechadamente en los debates actuales, ya sea tanto cuestiones políticas o sociales, como morales o religiosas. Pero el rasgo más sorprendente de su utilización es que confiere a las discusiones un carácter interminable. Parece que actualmente no hay modo racional de pactar un acuerdo moral en nuestra cultura, viéndose esto reflejado en la incapacidad de avanzar mínimamente en discusiones inacabables. Véase un ejemplo con tres posturas definidas:

- a) Todo hombre y mujer tiene ciertos derechos inalienables, como la soberanía a decidir sobre su propio cuerpo. Por lo tanto, durante el periodo de gestación, la madre tiene derecho a decidir si aborta o no lo hace.
- b) Nadie desea que su madre lo hubiese abortado durante el embarazo. Si no deseo esto para mí, ¿cómo puedo desearlo para otra persona? Iría en contra de la *regla de oro* de la moral (“no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”). En consiguiente, debo negar que exista un derecho a abortar.
- c) Asesinar es malo, es acabar con una vida inocente. El embrión es una persona, que solo se diferencia de un niño por estar en una etapa más temprana de su vida. Por lo tanto, si el infanticidio es un crimen, lo es también el aborto.

Hay tres consideraciones claves para comprender las características esenciales de este debate contemporáneo. Primero, hay una *incommensurabilidad conceptual* de las argumentaciones rivales. Es claro que cada argumentación sigue una línea deductiva desde premisas verdaderas y lógicas, mientras que la conclusión se desprende efectivamente de los argumentos. Pero no hay forma de sopesar racionalmente las distintas afirmaciones rivales, puesto que cada una invoca un concepto normativo válido, ya sea la libertad, los derechos naturales, o bien, la justicia. Sin una manera de decidir entre las pretensiones rivales, los debates se reducen a afirmación contra afirmación.

Segundo, la falta de criterios impersonales para adherir a una conclusión. Dado el caso de predisponer a una persona a realizar una tarea, debo darle una razón suficiente para que obre del modo que deseo. En un caso donde la

razón para obrar sea simplemente “porque yo lo quiero”, no será un criterio suficiente para, por ejemplo, una conversación de amigos jóvenes, mientras que sí lo será para un teniente que oye nerviosamente la orden de su general. En el caso de brindar una razón que sea “es tu deber” o “es lo más justo”, debo presuponer la existencia de criterios impersonales, en donde estas respuestas se integran en un sistema ético que los convierte en razones suficientes.

La tercera característica problemática, es sobre los conceptos morales y sus distintos sentidos y orígenes históricos. El concepto de justicia ha variado desde su enumeración dentro de las virtudes por Aristóteles, hasta su definición moderna ideada por Stuart Mill. La noción de derecho tiene un antecedente en Locke, debilitado por el imperativo kantiano y con un aporte de la ley moral tomista. Este catálogo de pensadores da indicio de la cantidad amplia y heterogénea de sistemas morales que hemos heredado. Los distintos conceptos a los que recurrimos en las discusiones tuvieron diferentes funciones y usos en los respectivos sistemas de pensamiento. En esta transición de significado, algunas nociones como *virtud*, *deber*, *piEDAD* designan sentidos distintos de lo que alguna vez hicieron mención.

Ética emotivista

Todo el diagnóstico que se ha desarrollado sobre el desacuerdo moral y la confusión en torno al uso del bagaje ético tiene como estructura una teoría filosófica denominada *emotivismo*. Esta teoría afirma que los juicios de valor, específicamente los juicios morales no son más que expresiones de algunas emociones y sentimientos personales. Por lo tanto, los juicios morales al ser expresiones de emociones carecen de un carácter de verdad o falsedad. “C. L. Stevenson, el expositor individual más importante de dicha teoría, afirmó que la proposición *esto es bueno* significa aproximadamente lo mismo que *yo apruebo esto, hazlo tú también*” (MacIntyre, 2004, p. 27). Esta corriente, aunque teóricamente desconocida, posee un reconocimiento general, implícito en la práctica cotidiana, desprecia las pretensiones de objetividad tanto como los criterios impersonales antes descritos. El rechazo a tales criterios impersonales tiene su fundamento en que los juicios morales no tienen carácter racional, sino emocional, por lo que sería vano buscar justificaciones externas y criterios de razón.

Toda filosofía moral se encarna dentro de una sociología específica que le permite florecer, por lo que estudiar tal campo resulta relevante para la comprensión completa de la teoría en cuestión. Una de las características principales de la sociología emotivista aparece a raíz de la falta de dis-

tinción entre relaciones manipuladoras y no manipuladoras. Cuando trato a un hombre como un fin en sí mismo, es el caso de la filosofía kantiana, se debe a que poseo razones o criterios para proceder de ese modo. Mientras que, si mi comprensión del otro me lleva a tomarlo como un simple medio, no me guío por criterios impersonales, más bien, utilizaré reglas de persuasión. Por lo tanto, al no distinguir entre las relaciones no manipuladoras y aquellas de manipulación, se facilitó el predominio de una concepción del plano social como un simple foro para voluntades individuales, “en último término, el campo de batalla en donde lograr su propia satisfacción, que interpretan la realidad como una serie de oportunidades para su gozo y cuyo postrer enemigo es el aburrimiento” (MacIntyre, 2004, p. 42). Quizá, dos personajes ejemplares de este comportamiento sean el joven Rameau de Diderot y el *Enter Eller* de Kierkegaard, que comparten aspectos de esta actitud estética, en la cual predominan tanto el gozo como el ocio.

Otro elemento de la sociología emotivista es la influencia de los criterios de la organización burocrática, que conlleva una definición explícita o implícitamente de costos y beneficios, en la que se ubican los criterios de eficacia. Para Max Weber, teórico de la organización burocrática, no hay autoridades ni principios de valor que legitimen un dictamen, salvo por la autoridad burocrática que genera eficacia.

El *yo* moderno, o emotivista, careciendo tanto de criterios racionales de acción, que remedien el carácter irracional de su actuación, como de fines últimos dados, que imposibilitan una comprensión teleológica de la vida humana, carece también de continuidad histórica personal, puesto que ninguna sus acciones pueden medirse siguiendo una secuencia lógica. No puede haber en él una historia racional, una unidad personal que recoja sus transiciones de un estado de compromiso moral a otro. Es un *yo* sin continuidad en el tiempo, que asume cierta apariencia abstracta y fantasmal, donde sus actos, no son más que acciones independientes sin inteligibilidad comprensiva. Esta antítesis de una concepción del hombre de forma completa y como “sujeto primario de una valoración que aporta el contenido que permite juzgar las acciones y proyectos particulares de un individuo dado, dejó de ser generalmente practicable en algún punto del progreso -si podemos llamarlo así- hacia y en la modernidad” (MacIntyre, 2004, p. 53). Por consiguiente, será beneficioso para la investigación abordar la cultura ilustrada en busca del momento en que comenzó el declive de esta concepción de la vida humana.

El fracaso del proyecto iluminista

Quizá, varios paradigmas morales, sumados con algunos elementos que aparecen en el lenguaje cotidiano, así como la falta de varios de ellos, son el resultado del fracaso de una cultura precedente, en la que tanto el pensamiento como la actividad social tomaron nuevos rumbos marcados por la filosofía coetánea. Varios filósofos de las culturas de los siglos XVIII y XIX se comprometieron en proveer nuevas justificaciones para la acción humana, acordes a los tiempos de libertad e igualdad que se respiraban. Las teorías en torno a la búsqueda de un nuevo fundamento ético no se reducen únicamente a la Ilustración francesa, sino que poseen un papel principal autores de la Ilustración escocesa, como Hume y Adam Smith, y pensadores post ilustrados como el danés Kierkegaard. La importancia de este movimiento es bien reconocida en la actualidad, hasta el caso que abunda la bibliografía sobre la época y la cultura, pero ninguna enfocada desde la óptica del proyecto de fundamentación ética. El estudio de la Ilustración desde esta perspectiva en *Tras la virtud* es de importancia indispensable, dado que una “tesis central de este libro es que la ruptura de este proyecto proporcionó el trasfondo histórico sobre el cual llegan a ser inteligibles las dificultades de nuestra cultura” (MacIntyre, 2004, p. 59-60).

Una de las obras que mejor presenta la tarea de dicho proyecto, descrito por MacIntyre como el *epitafio* del designio ilustrado, es *Enten Eller*. La propuesta de Kierkegaard es dotar al lector de dos opciones fundamentales de vida, la alternativa ética o la estética. La elección moral, es quizá, uno de los aspectos más relevantes del yo moderno. Elegir entre el punto de vista ético o estético, no es elegir entre el bien o el mal, sino elegir si se decide o no en términos de bien y mal. La personificación del modo estético es el enamorado romántico que se guía por sus pasiones e instintos. Mientras que el paradigma ético es el matrimonio, la sumisión a obligaciones y compromisos estables. Antes de la elección, el hombre no tiene ninguna razón para preferir uno sobre el otro, es más, si para él tiene fuerza vivir según el deber, decir la verdad, etc. ya ha elegido la alternativa ética.

Para comprender este pensamiento ambiguo e incoherente es preciso retroceder para encontrar las raíces heredadas por el filósofo danés. Para llegar al filósofo racionalista que mejor sistematizó un pensamiento racionalista desde el orden moral, debemos retroceder hasta 1788, en la ciudad de Königsberg, año de publicación de la *Crítica de la Razón Práctica* por Immanuel Kant. En la filosofía kantiana, comienza a aparecer la pretensión moderna de universalizar las reglas morales, dado que “si las reglas de la moral son racio-

nales, deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como lo son las reglas de la aritmética” (MacIntyre, 2004, p. 65). Por lo tanto, Kant comienza una búsqueda para fundamentar el sentido de obedecer a las máximas impuestas, rechazando, tal vez, una de las concepciones mayormente considerada en la cultura occidental. Para Kant, la felicidad no puede proveer una razón para la prosecución del imperativo categórico, debido a que, la obediencia a la ley se daría de modo condicional, siempre y cuando el hacerlo nos produjese felicidad. En el afán de mantener a la razón como principio rector del obrar, Kant, postula que es esencial a la razón principios universales y categóricos, que todo hombre pueda cumplir independientemente de las circunstancias. Todo agente racional se debería cuestionar ¿deseo, actuando de esta manera, que todos los demás hombres del orbe actuaran de tal manera en las mismas circunstancias? Pero inocentemente fallaba es en dos cuestiones básicas; por un lado, no daba una respuesta a la razón del obrar humano, simplemente prescribía cuál era el mejor modo de obrar que podría tener un agente racional; en segundo lugar, máximas y principios contradictorios cumplían fielmente los requisitos del imperativo categórico. La máxima “di siempre la verdad” era tan válida como “cumple todas las promesas en tu vida, excepto una” o “persegue a aquellos que mantienen falsas creencias filosóficas”.

La filosofía moral kantiana elaboró un sistema tan inconsistente, en el que abundaban distintos tipos de aporías, máximas fácilmente burlables y difícilmente practicables. La incoherencia del sistema racionalista fracasa y así como “el fracaso de Kant proporciona un punto de partida a Kierkegaard: se acudió al acto de elección para que hiciera el trabajo que la razón no había podido hacer” (MacIntyre, 2004, p. 69). Del mismo modo que Kierkegaard respondía al proyecto kantiano, también Kant contestaba a una iniciativa filosófica anterior, que tenía como responsables a Hume y Diderot.

Para Alfredo Cruz, en coincidencia con MacIntyre, “Hume concebía la razón de tal modo –como mero cálculo instrumental– que desde ella solo podía obtenerse un craso utilitarismo como doctrina moral” (Cruz Prados, 2015, p. 126). Por eso, frente a este concepto de razón instrumental, solo la pasión podía paliar las insuficiencias de ese utilitarismo, mediante la aportación de los sentimientos de compasión y simpatía. De este modo, se clarifica el panorama kantiano, ante la alternativa humeana, Kant procede inversamente: “busca fundamentar la moral –una auténtica moral, que sea algo más que simple utilitarismo– en la sola razón, porque ha excluido la posibilidad de fundamentarla en las pasiones” (p. 126). Kant busca una moral que supere los límites del utilitarismo, y que, no obstante, tenga una base que no sea meramente sentimental.

Si bien los cuatro filósofos son herederos y comparten la misma iniciativa de llevar adelante el proyecto de justificación moral moderno, tanto Kant como Kierkegaard son reaccionarios del respectivo fracaso de sus predecesores. Queda por ver a que se debió este fracaso y a donde nos condujo.

¿Por qué ha llegado a su fin la Moral Ilustrada?

Cabe aclarar que la tarea de rastrear los sucesos históricos y las filosofías que contribuyeron al desacuerdo moral contemporáneo no debe entenderse como una cuestión meramente historiográfica, sino que es parte del proyecto de solución moral. Uno de los aportes más significativos que le podemos agradecer a Alasdair MacIntyre, es que, para el autor, como la antropología cumple un papel determinante en la Ética, todos los autores ilustrados al compartir una pésima concepción de la naturaleza humana destinaban anticipadamente al fracaso todo el proyecto ilustrado.

Consideremos el esquema de naturaleza humana, compartido por todos los autores clásicos hasta el principio de la modernidad. En la estructura básica del esquema, plenamente aristotélico, es fundamental la distinción entre *el hombre tal como es* y *el hombre tal como podría ser si realizara su telos*. Para los autores clásicos, “la ética es la ciencia que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo” (MacIntyre, 2004, p. 76). En este esquema, la razón nos instruye sobre cómo identificar nuestro fin y, a partir de las virtudes, conseguir el florecimiento personal.

Esta triple estructura de la naturaleza humana — un primer estado de naturaleza inadecuado, una naturaleza humana llevada a su plenitud y el papel de una ética racional— comienza a perder peso a partir del pensamiento anti aristotélico renacentista, pero sobre todo con la corrupción de la razón concebida por el calvinismo. La razón no tiene las herramientas para comprender la naturaleza ni buscar el fin del hombre, y mucho menos para intuir rasgos teleológicos en el mundo. De esta manera, sin poder plantear un finalismo en la naturaleza, los preceptos morales que nos instruían hacia *el hombre tal como podría ser si realizara su telos*, perdían sentido y se mantenían bajo obediencia con una actitud estoica. Era cuestión de tiempo para que tales preceptos comenzaran a ser cuestionados por imparcialidad, ya que, sin este sentido teleológico del hombre, los mandatos morales pierden autoridad y aparecen como meros medios de manipulación externos. Ante esta pérdida de contenido, los juicios morales perdían la legitimidad que una vez el contexto le había conferido, pero paradójicamente varias reglas

morales y gran parte del lenguaje ético sobrevivieron, cooperando con la dosis de confusión que padecemos actualmente.

Varios filósofos percatados de las pérdidas de justificaciones morales vivieron este periodo como una liberación, pues, se desprendían de las reglas del teísmo clásico y de las jerarquías rivales de felicidad. El yo “se liberaba de las formas de organización social desfasadas que lo habían aprisionado” (MacIntyre, 2004, p. 85), ganaba autonomía o, mejor dicho, anomia. La construcción del yo emotivista, o moderno, estaba en la fase final.

Nietzsche o Aristóteles

Hasta ahora hemos descrito el desconcierto en que se encontraba el lenguaje moral, ya a principios del siglo XVIII. En este estado confuso, las teorías éticas predominantes, no podían explicar ni las normas deontológicas, ni los criterios impersonales, no obstante, seguían dando razones que enmascaraban y ocultaban su irrealidad. Por lo tanto, la moral sin su carácter objetivo se colocaba al servicio de alguna voluntad arbitraria, bajo la máscara de imparcialidad.

Para comprender este diagnóstico ayudará el significado del concepto *tabú* y su historia. Cuenta el capitán Cook, que, en su tercer viaje a las islas polinesias, quedó sorprendido por algunas peculiares costumbres de los polinesios. Una de aquellas costumbres era la prohibición de una comida compartida entre hombres y mujeres. Atónito, al presenciar tal conducta, preguntó cuál era la causa por la que comían separados, a lo que le contestaron que era *tabú*. Y cuestionando el significado de ese concepto, nadie le supo responder. La abolición de estas costumbres, respetadas aun sin saber cómo justificarlas, por Kamehameha II, no obtuvo resistencia ni consecuencias sociales adversas.

Para pensadores como Steiner y Douglas, la historia de los *tabúes* tiene dos etapas. Primero aparecen en un contexto que les proporciona inteligibilidad, pero una vez que las costumbres son privadas de tal contexto, aparecen como un conjunto de prohibiciones arbitrarias. El carácter ininteligible que adquieren estas reglas o costumbres facilita su abolición en alguna etapa posterior.

Ante este panorama, cabe hacerse algunas preguntas que resultan ineludibles en este momento, ¿no existe la posibilidad de que, del mismo modo en que los polinesios mantenían costumbres que no podían justificar, el mundo moderno utilice preceptos y vocabularios morales, que una vez privados de su contexto inicial, resulten ininteligibles tanto teórica como prácticamente? ¿Sería legítimo pensar en Nietzsche como el Kamehameha II del pensamiento occidental?

Para MacIntyre, el pensamiento de Nietzsche es sumamente relevante y agudo, y su mérito histórico fue entender con “más claridad que cualquier otro filósofo [...] no solo que lo que se creían apelaciones a la objetividad en realidad eran expresiones de la *voluntad subjetiva*, sino también la naturaleza de los problemas que ello planteaba a la filosofía moral” (MacIntyre, 2004, p. 146). De este modo, Nietzsche acertaba en su análisis del estado moral coetáneo, pero no en generalizar tal estado a la naturaleza ética como tal. Este modo de entender la moral, llevo a Nietzsche a entender la moral como expresión de alguna voluntad de poder, por lo tanto, mi moral solo debe ser aquella que responde al deseo de mi propia voluntad. Tanto las tablas de la ley, el imperativo categórico, o el craso utilitarismo, aparecían como voluntades arbitrarias, preceptos con carácter manipulador, ante los que el agente moral se debatía si deseaba ser dominado o dominador.

La tesis central nietzscheana reza que todas las máximas morales son expresiones de voluntades particulares y que todos los sistemas filosóficos son estructuras de manipulación. Como dijimos antes, la respuesta de Nietzsche aparecía como legítima frente a la alternativa del proyecto ilustrado. Pero, cabe cuestionarse no solo si tiene valor independientemente de su aspecto de crítica a la Ilustración, sino si es posible atribuir los mismos predicados a la ética aristotélica, con todos sus componentes completos, incluido el carácter teleológico. En síntesis, ¿puede reivindicarse la ética de las virtudes de Aristóteles y el pensamiento clásico, sin poder atribuirle ningún componente de voluntad de poder?

La propuesta de MacIntyre

Para Alasdair MacIntyre, la cuestión ética es posible resolverla desde una vuelta a la ética de las virtudes, entendida como una tradición de pensamiento que ha sido mejorada a través de la historia. Al comenzar a plantear la naturaleza de las virtudes y su concepto capital, surge fácilmente una objeción que podría frustrar la empresa. A lo largo de la historia hay demasiados catálogos de virtud, varios de ellos incompatibles y excluyentes. Ciertas conductas que eran virtudes para Homero, como la aptitud guerrera, no lo son para Aristóteles y mucho menos para nosotros. Otras virtudes que Aristóteles enumera, los Padres de la Iglesia las colocan como vicios, además aportan virtudes sobrenaturales que el mundo griego no conoció. La lista de autores que enumeraron virtudes éticas es larga: Homero, Aristóteles, los Padres de la Iglesia, Cicerón, Tomás de Aquino, Jane Austen y Benjamin Franklin, etc. Aun así, podríamos resumir tres conceptos rivales de virtud:

la virtud es una cualidad que permite a un individuo desempeñar su papel social (Homero); la virtud es una cualidad que permite a un individuo progresar hacia el logro del telos específicamente humano, natural o sobrenatural (Aristóteles, el Nuevo Testamento y Tomás de Aquino); la virtud es una cualidad útil para conseguir el éxito terrenal y celestial (Franklin). (MacIntyre, 2004, p. 231).

Para eludir esta objeción habría que hallar la estructura común entre tales listas aparentemente contrarias. Servirá aquello que comentamos sobre la antropología pertinente para la ética, donde describimos un triple esquema compuesto por una naturaleza inacabada, un concepto de naturaleza pleno, final, y una serie de virtudes que posibilitaban el paso del primer estadio al segundo. Este mismo esquema aparece dentro de las tres escuelas rivales: en la interpretación homérica, la virtud tiene la función de un medio propedéutico respecto al papel social que debe desempeñar cada uno; en la de Aristóteles, cumple una función práctica respecto a la vida buena del hombre; y en Franklin, también tiene una función práctica con respecto a la utilidad de la vida. Para las tres alternativas la virtud aparece como una cualidad que conduce al logro del *telos* humano. Para poder definir más extensamente la virtud, MacIntyre propone identificar tres fases claves del desarrollo del concepto:

Prácticas

En una fase primaria aparece el aspecto de virtud entendida como *práctica*:

Por *práctica* entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente. (MacIntyre, 2004, p. 233)

Dentro del concepto de práctica aparecen la albañilería, la agricultura, el estudio, la pintura, la música, la acción política, mantener una familia, etc. Por la realización de estas prácticas podemos conseguir tanto bienes internos, como externos. Estos últimos, son aquellos bienes contingentes y secundarios respecto al fin de la práctica, como el dinero o la fama, aunque

útiles para el mantenimiento de las instituciones que dan contexto a las prácticas. La diferencia elemental que habrá con los bienes internos será que la adquisición de estos puede conseguirse de varias formas, mientras que los bienes internos solo se consiguen en la realización de la práctica. La técnica de trazado adquirida por un pintor, la agudeza analítica de un niño jugando al ajedrez, son bienes auténticos logrados por la constancia de su realización. Por lo tanto, definir a la virtud como práctica (por ahora una definición incompleta, que necesita ser ampliada) es reconocer que únicamente a través de la ejecución de virtudes es posible alcanzar cierta clase bienes internos.

Unidad de vida

Cuando comentamos anteriormente algunas características del “yo moderno” mencionamos que se tiene una visión fragmentaria de la vida, ya que al separar cada una de las acciones como episodios individuales y aislados, no deja lugar a criterios de evaluación para su personalidad. Esta visión atomística de las acciones del hombre reduce la vida a una serie de eventos sin conexión, liquidando el yo (MacIntyre, 2004) como pretende el existencialismo sartreano. En este esquema se tornan totalmente desechables las virtudes, a lo sumo cumplen la función de mera *técnica*.

Como contracara de la visión sartreana, MacIntyre nos invita a pensar el yo de modo narrativo, situado en un contexto histórico, familiar, con papeles sociales determinados, que hacen inteligibles la praxis humana. Las acciones humanas encuentran su lugar en una narración que les confiere inteligibilidad, que permite a la vez, una preciada identidad personal. La vida completa del hombre, en su totalidad, desde el nacimiento hasta la muerte, es testigo de su búsqueda de algún bien superior, al que quedan subordinados los demás bienes y adquieren sentido todas sus conductas.

Tradicición

La búsqueda del bien personal no es algo puramente abstracto, sino que está determinada por el contexto en el que me encuentro, desde pertenecer a esta tribu o nación, ser parte de un gremio o colegio, hasta la historia familiar en la que nací. Por lo tanto, los bienes que pretendo no son independientes de aquella comunidad de la que deriva mi identidad personal. Así como la historia de mi vida se enmarca en una narrativa personal, a la vez soy parte de una historia o narración más grande, formo parte de una tradición en continuo

desarrollo. Soy heredero de una historia específica donde la búsqueda de los bienes se desarrolla a través de generaciones, por eso

la búsqueda individual de lo bueno se lleva típicamente a cabo dentro de un contexto definido por esas tradiciones en que participa la vida individual, y esto se cumple tanto respecto de los bienes que son internos a las prácticas cuanto respecto de los bienes de la vida individual. (MacIntyre, 2004, p. 274)

De este modo, ya en la última fase del concepto, se puede definir de forma más completa la noción de virtud: del mismo modo en que las virtudes ayudan al logro de los bienes internos a las prácticas y a buscar su bien en tanto que bien de una vida entera (Aristóteles, II *Ethic.*, c. VII, 1098a), también permiten mantener aquellas tradiciones que proveen a las prácticas y al hombre su contexto de inteligibilidad. El concepto de tradición también pretende ser el fondo sociológico que exige el papel de las virtudes, considerando lo dicho anteriormente, que toda filosofía moral requiere de una sociología específica.

Seres dependientes y vulnerables

El concepto de virtud macintieriano ha ido, al igual que su vida, completándose posteriormente. Quizá, uno de los trabajos más relevantes al respecto es *Animales racionales y dependientes* (MacIntyre, 2001a), donde detalla la necesidad de adquirir virtudes en la niñez para llegar a ser razonadores prácticos independientes. El modo en que hemos sido ayudados en la edad más temprana por nuestros padres o tutores, guiándonos con su cooperación a ser razonadores autónomos, nos coloca dentro de *redes de reciprocidad*. Al igual que en la niñez, el hombre es un ser potencialmente dependiente en la adultez o tras padecer una lesión o enfermedad, por lo que mantiene su ayuda a los demás sin necesidad de recibir algo a cambio. Reconocer estas *redes de reciprocidad* ayuda al hombre a mirar a *ellos* (discapacitados, enfermos o personas dependientes) como potenciales *nosotros*. En este contexto, MacIntyre describe la virtud de mayor importancia para los papeles sociales, la *justa generosidad*, que permite reconocer de manera justa no solo las ayudas recibidas en la niñez, sino a reconocernos como seres vulnerables y potencialmente dependientes. Además, la justa generosidad, comprendida dentro de las virtudes de reconocimiento de la dependencia, nos imperan a obrar generosamente con aquellos que compartimos redes de reciprocidad.

Conclusión

En la introducción comentábamos las consecuencias inmediatas de la publicación de *Tras la virtud* ligadas a su precisa exposición del panorama contemporáneo, pero sobre todo gracias a sus aportes prácticos respecto a la virtud. El estudio atento de sus ideas posibilita entender desde otra perspectiva este complicado paradigma y, a su vez, plantear o recuperar elementos para una verdadera solución práctica. Haber entendido la virtud como una práctica en el marco de una unidad narrativa y tradición histórica reperfila totalmente su función y le asigna un papel útil e inteligible nuevamente.

Consideramos que otro aspecto que merece mucha atención del pensamiento de MacIntyre es la dialéctica entre Aristóteles y Nietzsche. La comparación hecha entre la ética de Aristóteles y el *superhombre* nietzscheano nos obliga a elegir entre dos opciones fundamentales del vivir ético, que se disputan las formas en que nos relacionamos socialmente. La ética de Aristóteles, especialmente en el tema de las virtudes, permite la búsqueda cooperativa de objetivos, bienes y del florecimiento personal, si y solo si, se encuadra dentro de una comunidad donde se consiguen cierta clase de *bienes internos* y bienes comunes que individualmente no podríamos conseguir. Opuestamente, la conducta inhumana del *superhombre* excluye las virtudes, los bienes compartidos y auténticas relaciones sociales, por eso mismo, continuar en esa línea es condenarse a un solipsismo moral cuyo precio a pagar por esta liberación es de un desacuerdo irreversible.

Por último, ante el desafío que tiene nuestra generación por solucionar problemas éticos y evitar algunos otros, debemos profundizar en la concepción del *hombre tal como podría ser si realizara su telos*. Concebir que la naturaleza humana aparece incompleta y que busca constantemente su felicidad, es lo que permite juzgar con valor moral al hombre: “solo si *ser hombre* consiste en realizar una función concreta, las apreciaciones valorativas sobre los hombres —bueno, malo, virtuoso, vicioso...— pueden constituir proposiciones factuales [...] y ser, así, susceptibles de verdad o falsedad” (Cruz Prados, 2015, p.149-150). Descubrir el concepto funcional del hombre es volver a comprender que estamos llamados a vivir la felicidad, que solo se encontrará en el camino de las virtudes.

Con estas pequeñas contribuciones, MacIntyre lega al mundo moderno un renovado esquema, el trinomio *naturaleza-virtud-felicidad*, y así, por primera vez se vislumbra un rayo de esperanza, en una cultura que mató a Dios, pero que revivió a Aristóteles.

Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Barceló, R. (2012). De la ética al derecho en la obra de Alasdair MacIntyre. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (35), 527-545.
- Cruz Prados, A. (2015). *Ethos y Polis: la base para la reconstrucción de la filosofía política*. Navarra: EUNSA.
- Fernández, J. M. (2015). *Aproximación al pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Barcelona: Logos.
- (2017). *Persona y comunidad*. Rosario: Logos.
- Fernandez-Llebreg, F. (2010). Una lectura interpretativa de *Tras la virtud* de Alasdair MacIntyre. *Foro Interno*, 29-49.
- Izquierdo, D. (2007). *Comunitarismo contra individualismo. Una revisión de los valores de occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Barcelona: Aranzadi.
- MacIntyre, A. (1953). *Marxism: An Interpretation*. London: SCM Press.
- (1970). *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*. New York: The Viking Press.
- (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Notre Dame University Press. Trad. al castellano: MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- (1992). *Tres versiones rivales de la Ética: Enciclopedia, genealogía y tradición*. Madrid: Rialp.
- (2001a). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.
- (2001b). *Justicia y racionalidad*. Madrid: Eiuinsa.
- (2006). *Edith Stein. A philosophical prologue (1913-1922)*. New York: Rowman & Littlefield.
- (2008). *Ética y política. Ensayos escogidos II*. Granada: Nuevo Inicio.
- (2009). *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- (2012). Teorías del Derecho natural en la cultura de la Modernidad avanzada. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 513-526.
- Moreno, C. (2001). La virtud tradicional contramoderna: Alasdair MacIntyre. *Teorías Políticas Contemporáneas*, 191-208.