

PROGRAMA IECO DE LOS GRANDES LIBROS
Formar mentes grandes para el siglo XXI
4ºCURSO: “Retrato de un futuro que está por venir”

SESIÓN 3. Prácticas, tradición y comunidad en *Tras la virtud* de A. MacIntyre

Lectura: *Tras la virtud*, de Alasdair MacIntyre

Ponente: Prof. Dr. Ginés Marco

29 de marzo de 2022, 18:30 h.-20:00 h.

Prácticas, tradición y comunidad en *Tras la virtud* de Alasdair MacIntyre

Temas suscitados: el desorden en el que se halla el lenguaje moral contemporáneo; el emotivismo moral; el concepto de práctica; elogio de una tradición que vaya despojada de todo sesgo conservador; la apelación a los diferentes sentidos de la comunidad; la ambigüedad en torno a la justicia; la nobleza inherente a la noción de virtud.

Textos

CAPÍTULO 2 – La naturaleza del desacuerdo moral actual y las pretensiones del emotivismo.

[...] El rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos; y el rasgo más sorprendente de los debates en que esos desacuerdos se expresan es su carácter interminable. Con esto no me refiero a que dichos debates siguen y siguen y siguen -aunque también ocurre-, sino a que por lo visto no pueden encontrar un término. Parece que no hay un modo racional de afianzar un acuerdo moral en nuestra cultura. Consideremos tres ejemplos de debate moral contemporáneo, organizados en términos de argumentaciones morales rivales típicas y bien conocidas.

1. a) La guerra justa es aquella en la que el bien a conseguir pesa más que los males que llevarla adelante conlleva, y en la que se puede distinguir con claridad entre los combatientes -cuyas vidas están en peligro- y los no combatientes inocentes. Pero en la guerra moderna nunca se puede confiar en un cálculo de su escalada futura y en la práctica no es aplicable la

distinción entre combatientes y no combatientes. Por lo tanto, ninguna guerra moderna puede ser justa y todos tenemos ahora el deber de ser pacifistas.

1. b) Si quieres la paz, prepara la guerra. La única manera de alcanzar la paz es disuadir a los agresores potenciales. Por tanto, se debe incrementar el propio armamento y dejar claro que los planes propios no excluyen ninguna escala de conflicto en particular. Algo ineludible para que *esto* quede claro es estar preparado para luchar en guerras limitadas y no solo eso, sino para llegar más allá, sobrepasando el límite nuclear en ciertas situaciones. De otro modo, no se podrá evitar la guerra y se resultará vencido.

1. c) Las guerras entre las grandes potencias son puramente destructivas; pero las guerras que se llevan a cabo para liberar a los grupos oprimidos, especialmente en el Tercer Mundo, son necesarias y por tanto medios justos para destruir el dominio explotador que se alza entre la humanidad y su felicidad.

2 a) Cada cual, hombre o mujer, tiene ciertos derechos sobre su propia persona, que incluyen al propio cuerpo. De la naturaleza de estos derechos se sigue que, en el estadio en que el embrión es parte esencial del cuerpo de la madre, ésta tiene el derecho a tomar su propia decisión de abortar o no, sin coacciones. Por lo tanto el aborto es moralmente permisible y debe ser permitido por la ley.

2. b) No puedo desear que mi madre hubiera abortado cuando estaba embarazada de mí, salvo quizás ante la seguridad de que el embrión estuviera muerto o gravemente dañado. Pero si no puedo desear esto en mi propio caso, ¿cómo puedo consecuentemente negar a otros el derecho a la vida que reclamo para mí mismo? Rompería la llamada Regla de Oro de la moral, y por tanto debo negar que la madre tenga en general derecho al aborto. Por supuesto, esta consecuencia no me obliga a propugnar que el aborto deba ser legalmente prohibido.

2. c) Asesinar es malo. Asesinar es acabar con una vida inocente. Un embrión es un ser humano individual identificable, que solo se diferencia de un recién nacido por estar en una etapa más temprana de la larga ruta hacia la plenitud adulta y, si cualquier vida es inocente, la del embrión lo es también. Si el infanticidio es un asesinato, y lo es, entonces el aborto es un asesinato. Por tanto, el aborto no es solo moralmente malo, sino que debe ser legalmente prohibido.

3 a) La justicia exige que cada ciudadano disfrute, tanto como sea posible, iguales oportunidades para desarrollar sus talentos y sus otras potencialidades. Pero las condiciones previas para instaurar tal igualdad de oportunidades incluyen un acceso igualitario a las atenciones sanitarias y a la educación. Por tanto, la justicia exige que las autoridades provean de servicios de salud y educación, financiados por medio de impuestos, y también exige que ningún ciudadano pueda adquirir una proporción inicua de tales servicios. Esto a su vez exige la abolición de la enseñanza privada y de la práctica médica privada.

3. b) Todo el mundo tiene derecho a contraer las obligaciones que desee y solo éstas, a ser libre para realizar el tipo de contrato que quiera y a determinarse según su propia libre

elección. Por tanto, los médicos deben ejercer su práctica en las condiciones que deseen y los pacientes ser libres de escoger entre los médicos. Los profesores deben ser libres de enseñar en las condiciones que escojan y los alumnos y padres de ir a donde deseen en lo que a educación respecta. Así, la libertad exige no solo la existencia de la práctica médica privada y de la enseñanza privada, como las que se imponen mediante licencias y reglamentos emitidos por organismos como la universidad, la facultad de medicina, la Asociación Médica Americana y el Estado.

Basta con el simple enunciado de estas argumentaciones para reconocer la gran influencia de las mismas en nuestra sociedad. Por supuesto, cuentan con portavoces expertos en articularlas: Herman Cahn y el papa [Juan Pablo II], Che Guevara y Milton Friedman se cuentan entre los varios autores que han expuesto distintas versiones de ellas. Sin embargo, es su aparición en los editoriales de los periódicos y los debates de segunda enseñanza, en los programas de radio y los discursos de los diputados, en bares, cuarteles y salones, lo que las hace típicas y por lo mismo ejemplos importantes aquí [...].

MACINTYRE, ALASDAIR (1999), *Tras la virtud*, Crítica, pp. 19-21

CAPÍTULO 3 – Emotivismo: contenido social y contexto social

[...] Una filosofía moral -y el emotivismo no es una excepción- presupone característicamente una sociología. Cada filosofía moral ofrece implícita o explícitamente por lo menos un análisis conceptual parcial de la relación de un agente con sus razones, motivos, intenciones y acciones, y al hacerlo, presupone generalmente que esos conceptos están incorporados o pueden estarlo al mundo social real. Incluso Kant, que a veces parece restringir la actuación moral al dominio íntimo de lo nouménico, se expresa de otro modo en sus escritos sobre derecho, historia y política. Así, sería por lo general una refutación bastante de la filosofía moral el demostrar que la acción moral, al dar cuenta de una cuestión, no podría ser nunca socialmente encarnada; y se sigue también que no habremos entendido por completo las pretensiones de una filosofía moral hasta que podamos detallar cuál es su encarnación social. Algunos filósofos morales del pasado, quizá la mayoría, entendieron esta explicitación como parte de la tarea de la filosofía moral. Así lo hicieron, aunque no haga falta decirlo, Platón y Aristóteles, como también Hume y Adam Smith. Pero al menos desde que la estrecha concepción de Moore se hizo dominante en filosofía moral, los filósofos morales pudieron permitirse el ignorar tal tarea; es bien notorio que así lo hicieron los defensores del emotivismo. Por lo tanto, debemos llevarla a cabo por ellos.

¿Cuál es la clave del contenido social del emotivismo? De hecho el emotivismo entraña dejar de lado cualquier distinción auténtica entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras. Consideremos el contraste en este punto entre la ética de Kant y el emotivismo. Para Kant -y se puede establecer un paralelismo con muchos otros filósofos morales anteriores- la diferencia entre una relación humana que no esté informada por la moral y otra que sí lo esté, es precisamente la diferencia entre una relación en la cual cada persona trata a la otra como un medio para sus propios fines primariamente, y otra en la que cada uno trata al otro

como fin en sí mismo. Tratar a cualquiera como fin en sí mismo es ofrecerle lo que yo estimo buenas razones para actuar de una forma más que de otra, pero dejándole evaluar esas razones. Es no querer influir en otro excepto por razones que el otro juzgue buenas. Es apelar a criterios impersonales de validez que cada agente racional debe someter a su propio juicio. Por el contrario, tratar a alguien como medio es intentar hacer de él o de ella un instrumento para mis propósitos aduciendo cualquier influencia o consideración que resulte de hecho eficaz en esta o aquella ocasión. Las generalizaciones de la sociología y la psicología de la persuasión son lo que necesitare para conducirme, no las reglas de la racionalidad normativa.

Si el emotivismo es verdadero, esta distinción es ilusoria. Los juicios de valor en el fondo no pueden ser tomados sino como expresiones de mis propios sentimientos y actitudes, tendentes a transformar los sentimientos y actitudes de otros. No puedo apelar en verdad a criterios impersonales, porque no existen criterios impersonales. Yo puedo creer que lo hago y quizás otros crean que lo hago, pero tales pensamientos siempre estarán equivocados. La única realidad que distingue al discurso moral es la tentativa de una voluntad de poner de su lado las actitudes, sentimientos, preferencias y elecciones de otro. Los otros son siempre medios, nunca fines.

¿Qué aspecto presentaría el mundo social cuando se mirara con ojos emotivistas? ¿Y cómo sería el mundo social si la verdad del emotivismo llegara a ser ampliamente aceptada? El aspecto general de las respuestas a estas preguntas está claro, pero el detalle social depende en parte de la naturaleza de los contextos sociales particulares; habrá que diferenciar en qué medio y al servicio de qué intereses particulares y específicos, ha sido dejada de lado la distinción entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras [...].

MACINTYRE, ALASDAIR (1999), *Tras la virtud*, Crítica, pp. 40-41

CAPÍTULO 15 – Las virtudes, la unidad de la vida humana y el concepto de tradición.

[...] Cualquier intento contemporáneo de encarar cada vida humana como un todo, como una unidad, cuyo carácter provee a las virtudes de un *telos* adecuado, encuentra dos tipos diferentes de obstáculos: uno social y otro filosófico. Los obstáculos sociales derivan del modo en la modernidad fragmenta cada vida humana en multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos sometido a sus propias normas y modos de conducta. Así, el trabajo se separa del ocio, la vida privada de la pública, lo corporativo de lo personal. Así, la infancia y la ancianidad han sido separadas del resto de la vida humana y convertidas en dominios distintos. Y con todas esas separaciones se ha conseguido que lo distintivo de cada una, y no la unidad del individuo que por ellas pasa, sea lo que nos ha enseñado a pensar y sentir.

Los obstáculos filosóficos derivan de dos tendencias distintas, una de ellas más domesticada que pensada por la filosofía analítica, y la otra radicada tanto en la teoría sociológica como en el existencialismo. La primera es la tendencia a pensar atomísticamente sobre la acción humana y a analizar acciones y transacciones complejas descomponiéndolas en

elementos simples. De ahí la recurrencia en más de un contexto de la noción de “acción básica”. Que las acciones particulares derivan su carácter en tanto que partes de conjuntos más amplios, es un punto de vista ajeno a nuestra manera habitual de pensar y, sin embargo, es necesario considerarlo para empezar a considerar cómo una vida puede ser algo más que una secuencia de acciones y episodios individuales.

Así, también la unidad de la vida humana se nos torna invisible cuando se realiza una separación tajante entre el individuo y los papeles que representa, separación característica no solo del existencialismo de Sartre, sino también de la teoría sociológica de Ralf Dahrendorf (o entre los papeles o cuasi-papeles desempeñados en una vida individual, de tal manera que la vida termina por parecer una serie de episodios sin conexión, en una liquidación del yo [...]).

MACINTYRE, ALASDAIR (1999), *Tras la virtud*, Crítica, pp. 252-253

CAPÍTULO 18 – Tras la virtud: Nietzsche o Aristóteles, Trotsky y San Benito

[...] Las argumentaciones en filosofía difícilmente adoptan la forma de prueba; y los argumentos más acertados sobre temas centrales de la filosofía nunca lo hacen. (El ideal de la *prueba* es en filosofía relativamente estéril). En consecuencia, quienes desean resistirse a una conclusión concreta rara vez carecen por completo de recursos. Me apresuro a añadir inmediatamente que no quiero decir que no haya en filosofía temas centrales resolubles; al contrario, a menudo podemos establecer la verdad en áreas donde no se dispone de pruebas. Pero cuando *se resuelve* un problema, a menudo es porque las partes contendientes, o alguna de ellas, cede en la disputa y busca de modo sistemático los procedimientos racionalmente apropiados para resolver este tipo de disputas en particular. Mi opinión es que una vez más se hace imperioso llevar a cabo esta tarea en la filosofía moral, aunque no pretendo haber llegado a tanto en el presente libro. Mis valoraciones positivas y negativas de argumentos concretos, en realidad *presuponen* una concepción sistemática, aunque aquí inexpresada, de racionalidad

MACINTYRE, ALASDAIR (1999), *Tras la virtud*, Crítica, pp. 318-319

Breve bibliografía

BEADLEY, RON & MOORE, GEOFF (2020). *Learning from MacIntyre*. Eugene: Pickwick Publications.

HORTON, JOHN & MENDUS, SUSAN (1994). *After MacIntyre. Critical perspectives of the work of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MACINTYRE, ALASDAIR (2001). *Tras la virtud*. Trad. de Amelia Valcárcel. Prólogo de Victoria Camps, 2ª ed. Barcelona: Crítica. [orig. con el título de *After virtue*: 1981].

MACINTYRE, ALASDAIR (1994). *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Traducción de Alejo Sison. Madrid: EIUNSA. [orig. con el título de *Whose Justice? Which Rationality?*: 1988].

MACINTYRE, ALASDAIR (1992). *Tres versiones rivales de la ética*. Traducción de Rogelio Rovira. Madrid: Rialp. [orig. con el título *Three rival versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*: 1990].

BELLO RODRÍGUEZ HERNANDO JOSÉ; GIMÉNEZ AMAYA, JOSÉ MANUEL (2018). *Valoración ética de la Modernidad según Alasdair MacIntyre*. Pamplona: EUNSA.