

UN SUGGERIMENT INQUIETANT

Alasdair MacIntyre

Traductor: Ignasi Llobera i Trias

Alasdair MacIntyre (1929, Glasgow) és Professor Emèrit de la University of Notre Dame (Indiana, EUA), on és Investigador Sènior Distingit del Centre d'Ètica i Cultura. També és Investigador Sènior del Centre d'Estudis Aristotèlics Contemporanis en Ètica i Política (CASEP, en les seves sigles en anglès) de la London Metropolitan University.

*MacIntyre ha rebut la influència d'un bon nombre de corrents filosòfics, dels quals destaquen autors tan diversos com Karl Marx, Aristòtil i Tomàs d'Aquino. Al llarg de la seva carrera acadèmica, ha publicat més de trenta obres i ha fet contribucions significatives en els camps de la història de la filosofia, la filosofia política, la filosofia de les ciències socials i la filosofia de la religió, per bé que sobretot és reconegut per la seva contribució a la filosofia moral i, més concretament, per la seva obra *Rere la virtut* (*After Virtue*, 1981).*

La primera meitat d'aquesta obra està dedicada a explorar la naturalesa dels desacords morals i l'emotivisme imperant en el món contemporani, com també a analitzar per què el projecte il·lustrat per justificar la moral estava condemnat a fracassar. A la segona meitat, MacIntyre identifica les úniques dues alternatives a aquest projecte: Nietzsche o Aristòtil. Explorant les respectives concepcions de les virtuts, MacIntyre acaba optant per Aristòtil.

*En concret, el text que trobareu a continuació correspon al primer capítol de *Rere la virtut*: "Un suggeriment inquietant". Tal i com reconeix l'autor al pròleg de la tercera edició d'aquesta obra, el primer capítol està inspirat en la novel·la de ciència-ficció post-apocalíptica *Un càntic per a Leibowitz* (*A Canticle for Leibowitz*, 1959), de Walter M. Miller Jr., similar a una obra que us serà més familiar: la catalana *El mecanoscrit del segon origen* (1974) de Manuel de Pedrolo, del qual enguany celebrem el centenari del seu naixement.*

*Aquest és el primer cop que es publica traduït al català algun escrit d'Alasdair MacIntyre. Agraïm a l'autor que ens hagi cedit els drets per traduir i per publicar a *Filosofia Ara!* Revista per pensar aquest primer capítol del seu *Rere la virtut*. Esperem que aquest suggeriment inquietant us faci rumiar i exercitar la imaginació filosòfica, de la qual estem tan mancats, segons MacIntyre.*

Imagina que les ciències naturals pateixen els efectes d'una catàstrofe. S'atribueixen una sèrie de desastres mediambientals als científics. Es produeixen disturbis generalitzats, es cremen laboratoris, es linxen els físics, es destrueixen llibres i instruments. Finalment, el moviment polític Cap-Saber es fa amb el poder i aboleix definitivament la docència científica de les escoles i de les universitats, alhora que s'empresona i s'executa els científics que queden vius. Més endavant, es produeix una reacció contra aquest moviment destructiu i les persones il·lustrades intenten ressuscitar la ciència, tot i que en gran mesura han oblidat què era. Tot el que tenen són fragments: algun coneixement d'experiments sense el coneixement del context teòric que els dotava de sentit; parts inconnexes de teories sense cap relació ni amb fragments d'altres teories que posseeixen ni amb els experiments; instruments l'ús dels quals ha estat oblidat; mitjos capítols de llibres, pàgines soltes

d'articles, no sempre totalment llegibles perquè estan estripades i mig cremades. No obstant això, tots aquests fragments són reincorporats en un conjunt de pràctiques que prenen els noms reviscuts de física, química i biologia. Els adults discuteixen entre ells sobre els mèrits respectius de la teoria de la relativitat, la teoria de l'evolució i la teoria del flogist, tot i que només posseeixen un coneixement molt parcial de cadascuna d'elles. Els infants aprenen de memòria les parts de la taula periòdica que han sobreviscut i reciten com si fossin encanteris alguns dels teoremes d'Euclides. Ningú, o gairebé ningú, s'adona que el que estan fent no és pròpiament ciència natural, ja que tot el que fan i diuen compleix certs cànons de consistència i de coherència, encara que s'han perdut, potser irremeiablement, els contextos que serien necessaris per dotar de sentit el que estan fent.

En aquesta cultura, els homes usarien expressions com 'neutrí', 'massa', 'gravetat específica', 'pes atòmic', d'una manera sistemàtica i sovint interrelacionada, que s'assemblaria en alguna mesura a la manera com aquestes expressions s'usaven en temps anteriors, abans de la pèrdua de gran part del coneixement científic. Però moltes de les creences implícites en l'ús d'aquestes expressions s'haurien perdut i, per sorpresa nostra, apareixeria un element d'arbitrarietat i d'elecció fortuïta en l'aplicació d'aquestes expressions. Serien abundants les premisses aparentment contraposades i excloents que no podrien ser resoltes amb cap argument. Apareixerien teories subjectivistes de la ciència, que serien criticades pels que defensarien que la noció de veritat encarnada en la suposada ciència és incompatible amb el subjectivisme.

Aquest món possible imaginari és molt semblant al que alguns escriptors de ciència-ficció han construït. Podem descriure'l com un món en el qual es continua usant el llenguatge de la ciència natural, o com a mínim algunes de les seves parts, encara que de forma greument desordenada. Adonem-nos que, en el cas que en aquest món imaginari prosperés la filosofia analítica, aquesta no seria capaç de revelar tal desordre. Perquè les tècniques de la filosofia analítica són essencialment descriptives, concretament descriuen el llenguatge del seu present. En aquest món imaginari, el filòsof analític podria dilucidar les estructures conceptuals del suposat pensament i discurs científic, de la mateixa manera com ara dilucida les estructures conceptuals de la ciència natural tal com la coneixem.

Tampoc la fenomenologia o l'existencialisme podrien discernir res incorrecte. Totes les estructures d'intencionalitat serien tal com són ara. La tasca de subministrar una base epistemològica per a aquests falsos simulacres de ciència natural no diferiria, en termes fenomenològics, de la tasca tal i com es duu a terme actualment. Un Husserl o un Merleau-Ponty estarien tan enganysats com un Strawson o un Quine.

Quin sentit té construir aquest món imaginari habitat per pseudocientífics ficticis i per una filosofia genuïna i real? La hipòtesi que vull proposar és que, en el món actual que habitem, el llenguatge moral es troba en el mateix estat de greu desordre que el del llenguatge de la ciència natural en el món imaginari que he descrit. El que ara tenim, si aquesta teoria és certa, són fragments d'un esquema conceptual, fragments als que ara els manquen aquells contextos dels quals deriven el seu significat. Tenim, en efecte, simulacres de moral, continuem usant moltes de les expressions clau. Però en gran mesura, si no completament, hem perdut la comprensió tant teòrica com pràctica de la moral.

Però, com pot ser això? L'impuls de rebutjar completament aquest suggeriment serà, de ben segur, molt fort. La nostra

capacitat d'usar llenguatge moral, de guiar-nos pel raonament moral, de definir les nostres transaccions amb els altres en termes morals, és tan central en la visió que tenim de nosaltres mateixos, que per plantejar-nos la possibilitat que siguem radicalment incapaços de dur-ho a terme cal un canvi en la nostra visió del que som i del que fem, canvi que serà difícil d'aconseguir. Però ara ja sabem dues coses sobre la hipòtesi que són inicialment importants per a nosaltres si hem d'aconseguir aquest canvi de punt de vista. Una d'elles és que l'anàlisi filosòfica no ens ajudarà. En el món real, les filosofies dominants actuals, ja sigui la filosofia analítica o la fenomenològica, seran tan impotents a l'hora de detectar els desordres del pensament i de la pràctica moral com ho eren a l'hora de detectar els desordres de la ciència en el món imaginari. Tanmateix, la impotència d'aquest tipus de filosofia no ens deixa completament sense recursos, ja que un requisit per entendre l'estat de desordre del món imaginari era entendre la seva història, una història que s'havia d'escriure en tres etapes diferents. A la primera etapa les ciències naturals van prosperar, a la segona van patir una catàstrofe i a la tercera van ser restaurades, però de forma danyada i desordenada. Tingueu en compte que aquesta història, que és una història de declivi i caiguda, està informada per estàndards. No és una crònica neutra des del punt de vista valoratiu. La forma de la narrativa, la divisió en etapes, pressuposa estàndards d'assoliment i de fracàs, d'ordre i de desordre. És el que Hegel va anomenar història filosòfica i en el que Collingwood considerava que havia de consistir qualsevol narració exitosa de la història. De manera que si busquéssim els recursos per investigar la hipòtesi que he proposat sobre la moral, per estranya i improbable que us pugui semblar ara mateix, hauríem de preguntar-nos si podem trobar el tipus de filosofia i d'història proposada per autors com Hegel i Collingwood –tan diferents com són l'un de l'altre, és clar–, recursos que no podem trobar a la filosofia analítica ni a la fenomenològica.

Però aquest suggeriment ens porta immediatament a considerar una dificultat crucial per a la meua hipòtesi, ja que una objecció al món imaginari que he construït, i encara més a la meua teoria sobre el món real, és que els habitants del món imaginari arriben al punt de no adonar-se de la naturalesa de la catàstrofe que van patir. Tanmateix, ¿segur que un esdeveniment de tals dimensions històriques mundials no pot haver-se perdut de vista, de tal manera que s'hagi esborrat de la memòria i que no consti en els registres històrics? ¿I no és cert que el que s'ha postulat pel món fictici ha de valdre, i encara amb més força, pel nostre món real? Si hagués tingut lloc una catàstrofe capaç de provocar un greu desordre en el llenguatge i en la pràctica de la moral, segur que tots ho sabríem. De fet, seria un dels fets centrals de la nostra història. Tanmateix, es dirà que la nostra història està oberta al nostre escrutini i que no hi consta cap registre de cap catàstrofe així, i que

per tant la meua hipòtesi ha de ser simplement abandonada. He de concedir, com a mínim, que la hipòtesi necessita ser desenvolupada, tot i que en un principi sembli encara menys creïble que abans, perquè la catàstrofe hauria d'haver sigut de tal manera que no va ser ni ha estat reconeguda com a catàstrofe excepte, potser, per uns quants. No haurem de buscar uns quants esdeveniments extraordinaris de caràcter incontestablement clar, sinó un procés més llarg, més complex i menys fàcilment identificable, un procés naturalment obert a interpretacions rivals. Tanmateix, la inversemblança inicial d'aquesta part de la hipòtesi pot veure's reduïda lleugerament gràcies a una altra proposta.

Història, en l'actualitat i en la nostra cultura, vol dir història acadèmica, i la història acadèmica té menys de dos segles d'antiguitat. Suposem que fos el cas que la catàstrofe de la qual parla la meua hipòtesi, s'hagués produït abans o molt abans de la fundació de la història acadèmica, de tal manera que els pressupòsits morals i valoratius de la història acadèmica derivessin de les formes de desordre que va provocar la catàstrofe. Suposem, per tant, que el punt de vista de la història acadèmica fos de tal manera que, des de la seva posició de neutralitat valorativa, el desordre moral esdevingués, en gran mesura, invisible. Tot el que l'historiador –i el que és cert per a l'historiador també val per a les ciències socials– podrà percebre d'acord amb cànons i amb les categories de la seva disciplina serà que a una moralitat en succeeix a una altra: el puritanisme del segle XVII, l'hedonisme del segle XVIII, l'ètica victoriana del treball, i així successivament, però sense poder fer servir el llenguatge propi de l'ordre i del desordre. Si això fos així, com a mínim explicaria el motiu pel qual el que jo entenc com a món real i la seva dissort no han estat reconeguts pels estudis acadèmics. La manera de dur a terme els estudis acadèmics es convertiria en un dels símptomes del desastre, l'existència del qual no poden reconèixer els propis estudis acadèmics. La major part de la història acadèmica i de la sociologia acadèmica –la història d'un Naimer o d'un Hofstadter i la sociologia d'un Merton o d'un Lipset– estan, al cap i a la fi, molt allunyades de la manera de Hegel i de Collingwood d'entendre la història, tant com la major part de la filosofia acadèmica ho està de les seves respectives teories filosòfiques.

A molts lectors els pot semblar que, a mesura que he anat elaborant la meua hipòtesi inicial, m'he anat privant de gairebé tots els aliats que podria tenir en aquesta discussió. Però, no és justament això el que requereix aquesta hipòtesi? Perquè si la hipòtesi és certa, necessàriament ha de semblar inversemblant, ja que una de les maneres com es presenta part de la hipòtesi és precisament afirmant que ens trobem en una condició que gairebé ningú reconeix i que potser ningú pot reconèixer del tot. Si la meua hipòtesi inicialment semblés plausible, sens dubte seria falsa. I, com a mínim, si el simple

fet d'entretenir aquesta hipòtesi em posa en una posició antagònica, aquesta posició resulta ser molt diferent de la del radicalisme modern, per exemple. Perquè el radicalisme modern té tanta confiança en l'expressió moral de les seves posicions i, per tant, en els usos assertius de la retòrica de la moral, com la que té qualsevol conservador. Sigui el que sigui el que el radicalisme modern denunciï de la nostra cultura, ho fa amb la convicció que encara posseeix els recursos morals que necessita per denunciar-ho. Tota la resta, des del seu punt de vista, pot estar en desordre; però el llenguatge moral, tal i com l'entén, ha d'estar en ordre. Que el radicalisme modern també pugui ser traït pel llenguatge que usa és una idea que no pot contemplar. L'objectiu d'aquest llibre és posar aquesta idea a l'abast tant dels radicals com dels liberals i dels conservadors. Tanmateix, no puc esperar que aquesta idea resulti atractiva perquè, si fos veritat, tots nosaltres ens trobaríem en un estat molt desastrós, per al qual no hi podrien haver grans remeis.

Ara bé, no suposem que la conclusió a la qual s'arribarà serà de desesperació. L'angoixa és una emoció que es posa de moda periòdicament i la interpretació errònia d'alguns textos existencialistes ha convertit la desesperació en una mena d'experiència psicològica comuna. Però de fet si ens trobem en un estat tan dolent com el que em sembla, el pessimisme serà un altre luxe cultural del qual haurem de prescindir per sobreviure en aquests temps difícils.

Per descomptat no puc negar –de fet, la meua tesi ho implica– que el llenguatge moral i l'aparença de la moral persisteixin, encara que la substància íntegra de la moral en gran mesura s'hagi fragmentat i també, en part, destruït. Per aquesta raó, no hi ha cap inconsistència quan parlo, tal com faré a continuació, dels arguments i de les actituds morals contemporànies. Simplement tindrè la cortesia, a l'hora de parlar del present, d'usar el seu propi vocabulari.

