

Dependent Rational Animals:
la virtue ethics aristotèlico-tomista
d'Alasdair MacIntyre

Treball de final de màster presentat per: Ignasi Llobera Trias

Sota la direcció de: Dra. Margarita Mauri Álvarez

En el marc del Màster Oficial de Pensament Contemporani

Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona
2009

L'any **2010** aquest treball obtingué una **Menció**
al **XXIX Premi de Filosofia Arnau de Vilanova**
organitzat pel Col·legi Oficial de Doctors i Llicenciats en Filosofia
i Lletres i en Ciències de Catalunya

Agraïments

A la Dra. Mauri, la meva tutora: per la seva empenta i professionalitat, per les converses filosòfiques compartides, per la correcció del manuscrit del present treball i, sobretot, pel seu suport i dedicació incondicionals.

Al grup d'investigació Ètica, Literatura i Art, dirigit per la Dra. Anglès: per l'oportunitat de participar en les seves activitats, pel respecte i pel 'bon rotllo' amb els companys i per la vinculació durant aquest curs promoguda per la beca de col·laboració.

A tots els qui m'envolten: dels qui depenc i als qui, d'alguna manera, depenen de mi.

“When philosophers have said “It must be so”
and those with the relevant kind of experience say “It is not so”,
the philosophers have not always been in the right.”ⁱ

ⁱ MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*; Chicago, Open Court, 1999, p. 18. D’ara endavant, citarem aquesta obra amb l’abreviació ‘DRA’.

Índex

	pàgina
1. Introducció	1
2. La represa contemporània de la virtut	7
2.1. L'ètica de la virtut: panoràmica històrica	7
2.2. <i>Virtue ethics</i> o <i>virtue theory</i> ?	8
2.3. Reclamant la <i>virtue ethics</i>	9
2.4. Consideracions sobre la <i>virtue ethics</i>	10
2.5. Alasdair MacIntyre	11
3. <i>Dependent Rational Animals</i>, una proposta contemporània de <i>virtue ethics</i>	15
3.1. <i>DRA</i> primera part: naturalesa humana i ètica	18
3.1.1. Naturalesa humana animal	18
3.1.2. Argumentació en tres parts	19
3.1.3. Primera part de l'argumentació: descripció	20
3.1.4. Segona part de l'argumentació: arguments	21
<i>Els animals mancats de llenguatge poden tenir creences?</i>	21
<i>Com n'és de pobre el món dels animals mancats de llenguatge?</i>	23
3.1.5. Tercera part de l'argumentació: distincions conceptuals, naturalesa humana i <i>virtue ethics</i>	24
<i>Distincions conceptuals</i>	24
<i>Naturalesa humana i virtue ethics</i>	26
3.1.6. Consideracions sobre la primera part de <i>DRA</i>	29
3.2. <i>DRA</i> segona part: les implicacions ètiques, socials i polítiques	32
3.2.1. Triple funció de la virtut en relació al floriment humà	32
3.2.2. Les xarxes de relacions de donar i rebre	34

3.2.3. Les virtuts de la independència i les virtuts del reconeixement de la dependència	35
3.2.4. La família, l'estat i la comunitat local	37
3.2.5. La importància de l'altre en l'adquisició i l'exercici de la virtut	40
3.2.6. Alternativa radical: Nietzsche o les virtuts del reconeixement de la dependència?	41
3.2.7. Consideracions sobre la segona part de <i>DRA</i>	42
3.3. <i>DRA</i>: valoració de l'obra	48
4. Conclusions	51
5. Bibliografia	57

1. Introducció

L'objectiu principal del present treball és estudiar la *virtue ethics* aristotèlico-tomista que Alasdair MacIntyre presenta a la seva obra *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (1999), i identificar-ne les seves tesis principals.

Aquest objectiu concret sorgeix a partir de certes inquietuds i qüestions que se'ns van presentar anteriorment, totes elles referents a la represa contemporània del tema de la virtut:

- a. Què és la represa contemporània del tema de la virtut?
- b. En el pensament contemporani hi ha ètiques de la virtut que es reclamin hereves d'Aristòtil i de la tradició aristotèlica? O només hi ha ètiques deontològiques o utilitaristes que tracten el tema de la virtut?
- c. Existeix alguna proposta d'ètica de la virtut aristotèlica contemporània que tingui pretensió d'omnicomprensivitat i de sistematicitat?

Per tal de donar resposta a aquest seguit de qüestions i per tal de complir l'objectiu marcat, el treball s'ha estructurat en dues parts, a més de la introducció i la conclusió final.

La primera part del treball, titulada "La represa contemporània de la virtut", està dedicada a donar resposta a les qüestions anteriorment formulades. En primer lloc s'exposarà una molt breu panoràmica de la història de l'ètica de la virtut. També es tractarà el primer article que va reclamar la represa contemporània de la virtut: 'Modern Moral Philosophy'¹ de G.E.M. Anscombe. Amb això, s'haurà ofert una resposta panoràmica a les qüestions *a* i *b*. A continuació, des de la convicció que una ètica de la virtut en el pensament contemporani és possible i pertinent, s'afrontarà la qüestió *c*: existeix alguna proposta d'ètica de la virtut aristotèlica contemporània que tingui pretensió d'omnicomprensivitat i de sistematicitat? La resposta serà afirmativa i acompanyada del nom propi d'un filòsof contemporani: Alasdair MacIntyre. La seva proposta d'una ètica contemporània de la virtut té pretensió d'omnicomprensivitat i de sistematicitat, alhora que es reclama hereva de la tradició aristotèlico-tomista. D'entre les obres que aquest autor dedica a l'ètica de la virtut, centrarem el nostre treball en l'estudi de *Dependent Rational Animals* per tres motius. Primer: perquè

¹ ANSCOMBE, G.E.M., Modern Moral Philosophy; *Philosophy*, 33 January(1958)124, p. 1-19.

aquesta obra presenta certes novetats de gran rellevància per a l'ètica de la virtut de MacIntyre. Segon: perquè planteja qüestions que semblen oblidades tant en el terreny de l'ètica contemporània de la virtut², com també en el terreny de l'ètica contemporània en general: la naturalesa humana animal i les seves conseqüències ètiques, socials i polítiques. Tercer: perquè aquesta obra encara no ha rebut l'atenció que creiem que es mereix per part de molts dels acadèmics que es dediquen tant a la represa contemporània de la virtut com també a l'ètica contemporània en general.

La segona part del treball, titulada "*Dependent Rational Animals*, una proposta contemporània de *virtue ethics*", està dedicada a realitzar l'objectiu del treball, és a dir, a estudiar la *virtue ethics* aristotèlico-tomista que Alasdair MacIntyre presenta a la seva obra *Dependent Rational Animals*. Així doncs, en aquesta segona part del treball s'exposarà el contingut d'aquesta obra respectant el seu l'ordre expositiu, tot centrant-nos en aquells aspectes que tenen relació més directa amb l'ètica de la virtut de MacIntyre. A continuació, es recolliran les observacions que han escrit els acadèmics que s'han dedicat a l'estudi d'aquesta obra, com també es presentaran les nostres pròpies reflexions.

Finalment, la conclusió del treball, on recollirem tant les consideracions fetes durant el treball, com les tesis principals de l'obra analitzada.

Aquest treball s'ha dut a terme mitjançant la lectura i anàlisi de *Dependent Rational Animals* en la seva versió original. Només en la fase de redacció del treball s'ha consultat esporàdicament la traducció castellana per tenir una referència de la traducció d'alguns termes clau a idiomes llatins.

A més de la lectura atenta i de l'anàlisi filosòfica de la font, s'ha fet la cerca de bibliografia secundària exhaustiva tant en els idiomes llatins com en anglès i s'ha treballat tota la bibliografia secundària disponible.

² CRISP, R., *Modern Moral Philosophy and the Virtues* in CRISP, R. [ed.], *How Should One Live? Essays on the Virtues*; Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 9-11.

Abans de donar pas al cos del treball, cal explicar alguns criteris que s'han seguit i que no s'han explicitat en la seva redacció.

Per una banda, cal dir que s'ha intentat presentar el treball en català traduint tot allò que s'ha considerat necessari, conservant expressions en l'idioma original només quan són expressions fixades que designen quelcom concret, quan la perífrasi catalana per anomenar-ho és considerablement més llarga que l'expressió anglesa. Per exemple, reservem '*virtue ethics*' en anglès per designar les ètiques contemporànies de la virtut. Així doncs, usem 'ètica de la virtut' per referir-nos a tota ètica d'aquest tipus que s'hagi donat al llarg de la filosofia de la història, mentre que '*virtue ethics*' designa només aquelles ètiques de la virtut que s'han donat en el marc del pensament contemporani. En alguns casos, després de la traducció, s'ha conservat el terme en versió original entre parèntesi. S'ha usat aquesta solució de compromís només quan s'ha considerat convenient per a la plena comprensió del lector. Per exemple, en termes de traducció equívoca o imprecisa que apareixen esporàdicament i que, per tant, la seva traducció no mereix una llarga explicació.

Per altra banda, és important introduir l'ús tècnic que es fa en tot el treball del terme 'florir'³. S'ha optat per traduir '*to flourish*' per 'florir', conscients com som que aquesta traducció no és res més que la menys dolenta de les disponibles. En català, el terme 'florir' recull tres accepcions⁴. Per una banda, significa el treure flor de les plantes (exemple: les roses floreixen a l'abril). Per altra banda, significa el cobrir-se de floridura una cosa (exemple: aquest formatge s'ha florit). Finalment, 'florir' també admet una accepció que no ens sembla d'ús corrent: prosperar, estar en ple vigor (exemple: fer florir l'agricultura, el comerç, d'un país. Florir les arts, els estudis). Així doncs, traduint '*to flourish*' per 'florir' fem ús d'aquesta tercera accepció del terme; en fem un ús lax, ja que ho apliquem al prosperar dels animals i de les persones, significat que no recull específicament el diccionari. És important fer notar que en anglès '*to flourish*' sí que recull el significat de prosperar una persona.

³ La següent discussió sobre el terme 'florir', '*to flourish*', 'εὐδαιμονία', 'felicitat', etc., en bona part es basa en dues conferències impartides a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona per la Dra. Velayos Castelo, professora de la Universidad de Salamanca: "¿Correctos e infelices?: dos acercamientos a la relación entre la corrección moral y la felicidad en la ética contemporánea" (13.11.2008); "Eudaimonía y felicidad" (14.11.2008).

⁴ Discussió feta amb l'ajuda del Diccionari de la llengua catalana, segona edició, de l'Institut d'Estudis Catalans. Accessible de forma gratuïta mitjançant el web: <http://dlc.iec.cat>.

Ara bé, el terme anglès ‘*to flourish*’ és alhora una traducció del terme grec ‘εὐδαιμονία’. Aquest terme grec també es pot traduir per ‘felicitat’ o ‘vida bona’. Sens dubte, qualsevol d’aquestes traduccions necessita d’una nota explicativa; en elles mateixes no copsen el sentit originari del terme grec. Per exemple, en el món contemporani sembla que generalment s’entén que la felicitat és quelcom ben diferent a l’εὐδαιμονία grega: és un estat subjectiu, sovint passatger, de benestar, relacionat amb la satisfacció dels propis plaers o amb la manca de dolor.

Desconeixem el grau de precisió que significa en llengua anglesa traduir ‘εὐδαιμονία’ per ‘*to flourish*’. Ara bé, sembla clar que la traducció de ‘*to flourish*’ per ‘florir’ és una traducció artificiosa, inadequada. Tampoc s’han considerat adequades traduccions com ara ‘felicitat’, ‘vida bona’, ‘plenitud de la vida’ o similars. En no trobar cap solució satisfactòria, hem recorregut a la traducció espanyola de *Dependent Rational Animals* per saber com s’ha traduït ‘*to flourish*’ al castellà. Aquesta traducció de l’obra ha solucionat el problema plantejat tot traduint ‘*to flourish*’ per ‘florecer’:

“We have so far then identified two crucial respects in which the virtues are indispensable to *human flourishing*: [...]”⁵

“Hasta ahora se han identificado dos aspectos fundamentales en los que las virtudes resultan indispensables para el *florecimiento humano*: [...]”⁶

Finalment, prenent exemple de la traducció castellana i avaluant que aquesta és la solució menys dolenta d’entre les disponibles, en el present treball també hem optat per la traducció literal de ‘*to flourish*’ per ‘florir’. Ara bé, hem cregut necessari assenyalar, en aquesta nota introductòria, dues coses: el sentit originari que el terme ‘florir’ vol mantenir (el sentit anglès de ‘*to flourish*’, i també el sentit grec de ‘εὐδαιμονία’) i el problema de la traducció catalana mateixa, problema no resolt encara més que circumstancialment i artificial. Havent donat aquesta extensa explicació, esperem que el lector previngut pugui llegir ‘florir’ i entendre a què es fa referència, a què se li dóna tal nom.

⁵ MACINTYRE, A., *DRA*, p. 97. El subratllat és nostre.

⁶ MACINTYRE, A., *Animales racionales dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*; Tr. Beatriz Martínez de Murguía, Barcelona, Paidós, 2001, p. 116. El subratllat és nostre.

En últim lloc, cal advertir al lector de les abreviacions usades a l'hora de referir-se a les obres d'Alasdair MacIntyre. D'ara endavant només ens hi referirem amb el nom complert el primer cop que s'esmentin. A partir de llavors, sempre s'usarà una abreviació per referir-s'hi, tant al cos del text com també a les notes de peu de pàgina. L'abreviació sempre es referirà a la versió original de l'obra:

After Virtue (AV)

Whose Justice? Which Rationality? (WJ?WR?)

Three Rival Versions of Moral Enquiry (TRV)

Dependent Rational Animals (DRA)

2. La represa contemporània de la virtut

Tal i com s'ha explicat a la introducció, aquesta primera part del treball està dedicada a donar resposta a les inquietuds i qüestions referents a la represa contemporània de la virtut ja exposades:

- a. Què és la represa contemporània del tema de la virtut?
- b. En el pensament contemporani hi ha ètiques de la virtut que es reclaminhereves d'Aristòtil i de la tradició aristotèlica? O només hi ha ètiques deontològiques o utilitaristes que tracten el tema de la virtut?
- c. Existeix alguna proposta d'ètica de la virtut aristotèlica contemporània que tingui pretensió d'omnicomprensivitat i de sistematicitat?

Per tal de respondre-hi ordenadament, aquesta primera part del treball s'ha dividit en cinc apartats. Indicarem, després del títol de cada apartat i entre parèntesi, a quina d'aquestes qüestions pretén donar resposta: 2.1. L'ètica de la virtut: panoràmica històrica (*a*); *Virtue ethics* o *virtue theory*? (*b*); 2.2. Reclamant la *virtue ethics* (*a* i *b*); 2.3. Consideracions sobre la *virtue ethics* (*c*); 2.4. Alasdair MacIntyre (*c*).

2.1. L'ètica de la virtut: panoràmica històrica

Les arrels primeres de l'ètica de la virtut es troben a la Grècia Clàssica; els pares fundadors en van ser Plató i, més concretament, Aristòtil. L'ètica de la virtut va ser una de les aproximacions ètiques dominants des dels inicis de la filosofia moral occidental fins a l'Il·lustració, passant per l'Edat Medieval on cal destacar-ne un autor cabdal: Sant Tomàs d'Aquino.

Durant la Il·lustració, l'ètica de la virtut va ser desterrada de la filosofia ja que es considerava que els temes de la virtut i del vici no formaven part del treball fonamental de la filosofia moral. L'ètica contemporània és, en gran mesura, hereva de la Il·lustració i, per tant, en principi aliena a l'ètica de la virtut.

Ara bé, en el marc de la filosofia moral contemporània ha sorgit la represa del tema de la virtut. Sovint els acadèmics situen l'inici de tal represa en l'article de G.E.M. Anscombe

‘Modern Moral Philosophy’ publicat l’any 1958. Des de llavors, cal reconèixer un augment progressiu i notable en el tractament del tema de la virtut per part d’autors tant importants i influents com ara: Elizabeth Anscombe, Roger Crisp, Julia Driver, Philippa Foot, Peter Geach, Rosalind Hursthouse, Alasdair MacIntyre, Iris Murdoch, Martha Nussbaum, Yves R. Simon, Michael Slote, Georg Henrik von Wright, entre d’altres.

2.2. *Virtue ethics o virtue theory?*

Adoptant la distinció terminològica proposada per Roger Crisp⁷, en la represa contemporània del tema de la virtut podem diferenciar la *virtue theory* i la *virtue ethics*. ‘*Virtue theory*’ designa l’àrea d’investigació que tracta de les virtuts en general, mentre que ‘*virtue ethics*’ designa l’àrea d’investigació més concreta i prescriptiva que aposta clarament a favor de les virtuts. Així doncs, anomenem ‘*virtue theory*’ a totes aquelles propostes filosòfiques que donen compte del rol que les virtuts juguen en la moral; algunes propostes deontològiques o utilitaristes contemporànies incorporen el tema de la virtut i, per tant, formen part de la *virtue theory*. Un exemple n’és la proposta utilitarista de *virtue theory* defensada per Julia Driver⁸. Per altra banda, anomenem ‘*virtue ethics*’ a totes aquelles ètiques contemporànies que els seus arguments últims relatius a la moral estan íntimament relacionats amb la virtut. Així doncs, la *virtue ethics* es contraposa a les filosofies contemporànies que ofereixen arguments últims relatius a la moral íntimament relacionats amb el deure (ètiques deontològiques) o amb la utilitat (ètiques utilitaristes). Crisp afirma que els dos autors moderns més influents de la *virtue ethics* són Anscombe i MacIntyre⁹.

Reconeixent que diverses propostes ètiques deontològiques i utilitaristes actualment tracten el tema de la virtut i per tant formen part de la *virtue theory*, la present investigació s’inseriu estrictament en el camp de la *virtue ethics*. Centrem-nos, doncs, d’ara en endavant, en la *virtue ethics*.

⁷ CRISP, R., *op. cit.*, p. 5.

⁸ DRIVER, J., The Virtues and Human Nature in CRISP, R. [ed.], *op. cit.*, p. 111-129.

⁹ CRISP, R., *op. cit.*, p. 5.

2.3. Reclamant la *virtue ethics*

Fins ara hem vist una breu panoràmica històrica de l'ètica de la virtut, que desemboca a la represa contemporània de la virtut, i hem diferenciat la *virtue ethics* de la *virtue theory*, tot aclarint que el nostre treball s'inscriu en el marc de la *virtue ethics*. A continuació, i com a breu introducció a la *virtue ethics*¹⁰, tractem del primer article que reclama la represa contemporània de la virtut i, més concretament, un gir de l'ètica contemporània vers la *virtue ethics*.

Tal i com ja s'ha apuntat, sovint es situa l'inici de la represa de la virtut en la filosofia contemporània en l'article de G.E.M. Anscombe 'Modern Moral Philosophy' de 1958. En aquest article, Anscombe, autora de tradició analítica, vol trencar amb la filosofia moral imperant i reclama que l'ètica es torni a ocupar de la virtut. Defensa tres tesis, anunciades ja a l'inici de l'article¹¹: i) la filosofia moral contemporània no és profitosa i per tant s'hauria d'abandonar fins que no tinguem una filosofia adequada de la psicologia; ii) ens hem de desfer dels conceptes morals de 'deure', 'obligació moral', etc., perquè són conceptes supervivents d'una concepció anterior de l'ètica que ja no sobreviu¹²; iii) tota la filosofia moral anglesa que s'ha fet després de Henry Sidgwick és totalment irrellevant. Després, l'autora dirigeix fortes crítiques contra els filòsofs morals moderns (Butler, Hume, Kant, Bentham, Locke, Mill...), descriu breument els grans canvis que han articulat la història de l'ètica (la incidència del cristianisme en la filosofia moral, etc.), i discuteix la interpretació que des de la filosofia moral moderna i contemporània s'ha fet de l'haver de (*ought to*) tot

¹⁰ Per ampliar el coneixement sobre la *virtue ethics*:

Vid. BLUM, L., Community and Virtue in CRISP, R. [ed.], *How should one live? Essays on the Virtues*; Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 231-250.

Vid. CRISP, R [ed.], *op. cit.*

Vid. JAMES, D.N., The Acquisition of Virtue; *The Personalist Forum*, Fall-II(1986)2, p. 101-121.

Vid. MAYO, B., Virtue or Duty? in SOMMERS, Ch. & SOMMERS, F., *Vice & Virtue in Everyday Life. Introductory Readings in Ethics*; Fort Worth, Harcourt Brace College Publishers, 1985³, p. 231-236.

¹¹ ANSCOMBE, G.E.M., *op. cit.*, p. 1.

¹² Diversos filòsofs de la *virtue ethics* han defensat que el vocabulari moral imperant en el món contemporani ens resulta inadequat perquè ha perdut el marc de referència que li donava sentit:

Vid. MACINTYRE, A., *After Virtue*; Indiana, University of Notre Dame Press, 2007³, cap. 1: A Disquieting Suggestion, p. 1-5. D'ara endavant, citarem aquesta obra amb l'abreviació 'AV'.

Vid. MURDOCH, I., Against Dryness in MURDOCH, I., *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*; New York [etc.], Allen Lane, 1998, p. 290.

contraposant-lo amb la concepció grega de la justícia i de l'home just. A continuació, Anscombe conclou que cal abandonar l'ètica moderna i contemporània d'arrel kantiana i utilitarista. L'autora aposta per una ètica íntimament relacionada amb una filosofia de la psicologia, és a dir, una *virtue ethics* d'arrel platònica i aristotèlica. Ara bé, Anscombereconeix que no es pot tornar estrictament a l'ètica aristotèlica, sinó que se n'ha de fer una reinterpretació contemporània:

“That is roughly how Plato and Aristotle talk; but it can be seen that philosophically there is a huge gap, at present unfillable as far as we are concerned, which needs to be filled by an account of human nature, human action, the type of characteristic avirtue is, and above all of human “flourishing”.”¹³

Partint d'aquest article d'Anscombe, Roger Crisp exposa¹⁴ una breu anàlisi i diagnosi de la filosofia moral moderna. Crisp en distingeix dues tradicions: la kantiana i la utilitarista. Ambdues estan fortament influenciades per la concepció legalista pròpia de la moral del judeo-cristianisme, que es pregunta ‘com s’ha d’actuar?’ (*how should one act?*) i respon sempre amb un llistat d’obligacions. En oposició tant al kantisme com a l'utilitarisme, i seguint Anscombe, Crisp també proposa una reinterpretació actual de l'ètica aristotèlica de la virtut, que es pregunta ‘com s’ha de viure?’ (*how should one live?*) i respon sempre amb un exemplar de caràcter moral¹⁵ o amb el nom de certes qualitats morals.

2.4. Consideracions sobre la *virtue ethics*

Cal reconèixer que durant els últims 50 anys, des de l'article d'Anscombe, hi ha hagut un augment progressiu i notable de la *virtue ethics* en la filosofia moral, jugant cada cop un paper més important en els debats ètics contemporanis. Tot i això, ens adonem que la gran majoria de bibliografia contemporània sobre la virtut consisteix en articles o llibres que tracten d'alguns aspectes concrets, que molt sovint no ofereixen una proposta filosòfica ni sistemàtica de conjunt.

¹³ ANSCOMBE, G.E.M., *op. cit.*, p. 19.

¹⁴ CRISP, R., *op. cit.*, p. 5-8.

¹⁵ *Ibid.*, p. 8: “[...] the right action in any circumstances is what a virtuous person would do in those circumstances. This is a fundamentally Aristotelian position, [...]”

Sembla imprescindible reivindicar una proposta de *virtue ethics* completa, coherent i sistemàtica, ja que la represa contemporània de la virtut rebrota a partir de les ètiques de la virtut clàssiques, que són sistemàtiques i que pretenen donar una proposta de conjunt, omnicomprendiva i coherent tant amb ella mateixa com amb allò que volen explicar. Segurament pel fet que la literatura referent a la *virtue ethics* generalment no és sistemàtica ni omnicomprendiva, sinó que més aviat és de naturalesa apedaçada, Ph. Foot aconsella al lector que,

“In spite of this recent work, it is best when considering the virtues and vices to go back to Aristotle and Aquinas. I myself have found Plato less helpful, because the individual virtues and vices are not so clearly or consistently distinguished in his work. It is certain, in any case, that the most systematic account is found in Aristotle, and in the blending of Aristotelian and Christian philosophy found in ST. Thomas.”¹⁶

Ara bé, enmig de la literatura de naturalesa apedaçada de la *virtue ethics* destaca un autor que fa una proposta de *virtue ethics* que té la pretensió de sistematicitat, omnicomprendivitat i de coherència: Alasdair MacIntyre¹⁷.

2.5. Alasdair MacIntyre

Alasdair MacIntyre va néixer el 1929 a Glasgow, Escòcia. Va estudiar en el Queen College de la Universitat de Londres, i el 1947 va ingressar al Partit Comunista. Del 1951 al 1969 fou professor de filosofia, filosofia de la religió i sociologia a diverses universitats: Manchester, Oxford, Leeds, Princeton, Essex. A continuació, havent abandonat el Partit Comunista, va emigrar als Estats Units on va ensenyar filosofia a diverses universitats fins el 1984: Brandeis, Boston, Wellesley College, Vanderbilt, Yale. A partir de 1988, es va instal·lar definitivament a la *Notre Dame University*, que ha abandonat només durant alguns períodes curts per tal de donar classes a altres universitats com ara la *Duke University*. Actualment MacIntyre és professor emèrit de la *Notre Dame University*.

¹⁶ FOOT, Ph., *Virtues and Vices* in FOOT, Ph., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*; Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 1.

¹⁷ HAUERWAS, A., *The Virtues of Alasdair MacIntyre*; *First Things*, October (2007)176, p. 35-36.

En una entrevista concedida l'any 1991 a la revista *Cogito*¹⁸, Alasdair MacIntyre divideix la seva pròpia trajectòria filosòfica en tres etapes¹⁹: 1949-1971, 1971-1977 i 1977-actualitat.

La primera etapa (1949-1971) es caracteritza pel caràcter erràtic dels seus interessos filosòfics i de la seva vida: cerca una teoria global sobre la realitat, s'interessa pel cristianisme, per la psicoanàlisi, pel marxisme, segueix la metodologia pròpia de la filosofia analítica, milita el Partit Comunista, etc. MacIntyre reconeix que durant aquesta primera etapa intel·lectual va viure entre dos móns: per una banda, el món tradicional, propi de la seva educació basada en l'herència cultural escocesa; per altra banda, el món modern i el compromís polític, que el portà a adscriure's al marxisme, on diu que trobà l'inici de la resolució de certs conflictes i incoherències personals. Una obra representativa d'aquesta primera etapa és *Marxism and Christianity* (1968), que és la revisió del seu primer llibre *Marxism: An Interpretation* (1953), en què l'autor pretén analitzar els punts comuns i discrepants entre el marxisme i el cristianisme. MacIntyre també reconeix que les investigacions filosòfiques de la primera etapa són desordenades, mal organitzades i heterogènies. Tot i així, diu haver-ne après moltes coses. Lorenzo Izquierdo afirma que,

“La historicidad, el contexto, la práctica, la religión, la sociedad, etc., y su relación esencial con la filosofía son hallazgos y caminos de reflexión indicados durante esos años, algunos de los cuales abrieron a nuestro autor vías fecundas.”²⁰

¹⁸ MACINTYRE, A., An Interview for *Cogito* in KNIGHT, K., *The MacIntyre Reader*; Cambridge, Polity Press in association with Blackwell Publishers, 1998, p. 267-275.

¹⁹ Vid. *Ibid.*, p. 267-268: “Any adequate narrative of my life would have to emphasize a radical change in it around 1971. Before then I had had a number of disparate and sometimes conflicting sets of concerns and beliefs[...] So my life as an academic philosopher falls into three parts. The twenty-two years from 1949, when I became a graduate student of philosophy at Manchester University, until 1971, were a period, as it now appears retrospectively, of heterogeneous, badly organized, sometimes fragmented and often frustrating and messy enquiries, from which nonetheless in the end I learned a lot. From 1971, shortly after I emigrated to the United States, until 1977 was an interim period of sometimes painfully self-critical reflection, strengthened by coming to critical terms with such very different perspectives on moral philosophy as those afforded by Davidson in one way and by Gadamer in quite another. From 1977 onwards I have been engaged in a single project to which *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* and *Three Rival Versions of Moral Enquiry* are central, a project described by one of my colleagues as that of writing *An Interminably Long History of Ethics*.”

Vid. LORENZO IZQUIERDO, D., *Comunitarismo contra Individualismo. Una revisión de los valores de occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*; Navarra, The Global Law Collection, 2007, p. 51-67.

Vid. MURPHY, M.C. [ed.], *Alasdair MacIntyre*; USA, Cambridge University Press, 2003, p.1-9.

²⁰ LORENZO IZQUIERDO, D., *op. cit.*, p. 61-62.

La segona etapa (1971-1977) es caracteritza per ser un període de revisió, d'autocrítica, de reflexió i de diàleg amb autors contemporanis. Una obra representativa en seria *Against the Self-Images of the Ages* (1971), llibre en què l'autor analitza i critica els seus propis estudis sobre filosofia marxista, psicoanàlisi i doctrina cristiana, tot traient-ne conclusions en forma negativa. En aquesta segona etapa, MacIntyre ja no és militant del Partit Comunista i es trasllada a viure a Estats Units. Per primer cop es convenç que la història de l'ètica moderna només es pot escriure i explicar des de l'aristotelisme. També reflexiona sobre la base de les ciències socials, la fonamentació general de l'ètica, l'actualitat política i l'ètica de la medicina. Cal dir que el 1972 l'autor ja comença a treballar en la seva obra més coneguda i polèmica, *After Virtue* (1981).

La tercera etapa (1977-actualitat) està constituïda per un projecte unitari que va evolucionant, iniciat a *AV* (1981) i desenvolupat a *WJ?WR?* (1988), *TRV* (1990) i *DRA* (1999). Aquestes obres constitueixen el camí intel·lectual de reelaboració aristotèlica constant, com també d'acostament i adaptació progressius al tomisme. MacIntyre no pren el tomisme a la manera antiga, rígid, ni tampoc fent eclecticisme contra altres corrents oposats i incompatibles, sinó com a punt de partida per dialogar amb els grans corrents contemporanis. Lorenzo Izquierdo afirma que MacIntyre defensa que “Hay que retomar el tomismo adaptándolo a los problemas contemporáneos, partiendo de ellos y de los pensadores que los representan.”²¹ Tot i l'evolució intel·lectual de reelaboració aristotèlica i d'apropament al tomisme que caracteritza la tercera etapa intel·lectual de l'autor escocès, dues idees d'*AV* romanen clarament inalterades: la crítica radical al liberalisme postil·lustrat i la convicció que els problemes morals, polítics i metafísics només poden resoldre's adequadament des d'un sistema aristotèlic.

Centrem el present treball en l'estudi minuciós de *DRA*, obra que pertany a la tercera etapa intel·lectual de MacIntyre. Tal i com ja s'ha dit, aquesta obra presenta certes novetats de gran rellevància en la *virtue ethics* del nostre autor: representa un pas més en l'evolució intel·lectual vers el tomisme, tal i com veurem a continuació. A més, planteja qüestions que

²¹ Ibid., p. 67.

semblen oblidades tant en el terreny de la *virtue ethics* com en l'ètica contemporània: la naturalesa humana animal i les seves conseqüències ètiques, socials i polítiques.

3. *Dependent Rational Animals*, una proposta contemporània de *virtue ethics*.

Tal i com ja s'ha dit, la proposta filosòfica que caracteritza la tercera etapa intel·lectual d'Alasdair MacIntyre²² s'inicia amb *After Virtue* i es desenvolupa al llarg de les obres: *Whose Justice? Which Rationality* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) i *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (1999).

Aquesta última obra, que constitueix l'objecte d'estudi de la present investigació, és la publicació revisada i ampliada de tres *Carus Lectures* que el nostre autor va impartir l'any 1997²³.

DRA és una obra clau en el pensament de MacIntyre perquè representa la culminació de l'evolució filosòfica que es va gestant des d'*AV*: la reelaboració de l'aristotelisme i l'apropament progressiu al tomisme²⁴. Al prefaci de *DRA*, l'autor exposa i argumenta certes rectificacions filosòfiques que fa respecte les seves obres anteriors²⁵.

Pel que fa a *AV*, MacIntyre reconeix que en aquella obra estava equivocant pel que fa a la possibilitat de fer una ètica independent de la biologia. Dóna dues raons per les que caracteritza d'error l'intent de fer una ètica independent de la biologia: per una banda, afirma que no pot fer-se una caracterització adequada dels béns, normes i virtuts definidores de la nostra vida moral si no es té en compte la constitució biològica dels éssers humans i el seu desenvolupament; per altra banda, fer una ètica independent de la biologia implica no entendre la condició humana inicial des de la qual ens desenvolupem, és a dir, no entendre la

²² Per a una bona síntesi del desenvolupament filosòfic que MacIntyre desplega en les obres *AV*, *WJ?WR?* i *TRV*: Vid. LORENZO IZQUIERDO, D., *op. cit.*

Vid. KNIGHT, K., *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*; Cambridge, Polity Press, 2007, cap. 4: A Revolutionary Aristotelianism, p. 102-221.

Vid. DUNNE, J., Ethics Revised: Flourishing as Vulnerable and Dependent. A Critical Notice of Alasdair MacIntyre's *Dependent Rational Animals*; *International Journal of Philosophical Studies*, 10(2002)3, p. 339- 363.

Vid. MAURI, M., Conocimiento, Vida y Virtud Moral; *Convivium*, 16(2003), p. 159-174.

²³ MACINTYRE, A., *DRA*, p. ix.

²⁴ Vid. MEILAENDER, G. C., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues and the MacIntyre Reader. Still Waiting for Benedict*; *First Things* 96, October(1999), p. 50.

²⁵ MACINTYRE, A., *DRA*, p. x-xi.

naturalesa humana ni la importància de la seva vulnerabilitat i dependència intrínseques. A *DRA* MacIntyre proposa una *virtue ethics* en estreta relació amb la biologia.

Respecte les obres posteriors a *AV*, és a dir, respecte *WJ?WR?* i *TRV*, MacIntyre reconeix haver subestimat les diferències d'actitud d'Aristòtil i de Sant Tomàs d'Aquino envers el reconeixement de la dependència humana²⁶. A *DRA*, l'autor escocès reelabora la relació que havia postulat entre la proposta filosòfica d'ambdós filòsofs: defensa que Sant Tomàs no només complementa la proposta moral aristotèlica, sinó que també la corregeix en alguns aspectes. Així doncs, és a partir d'aquesta obra que MacIntyre proposa un apropament clar al tomisme en la seva proposta moral, sobretot pel que fa a la importància de vincular la virtut a la naturalesa animal dependent de l'ésser humà.

En el prefaci de *DRA* MacIntyre exposa les dues preguntes que intentarà respondre durant l'obra: 1) Per què és important atendre a i entendre què tenen en comú els éssers humans amb els membres d'altres espècies d'animals intel·ligents? 2) Per què és important per als filòsofs morals atendre a la vulnerabilitat i discapacitat humanes?²⁷

MacIntyre diu que ell mateix ha estat el primer a no tenir en compte la importància que aquestes qüestions tenen per a la filosofia moral. Havent ja reconegut la importància que aquestes qüestions tenen per a la filosofia moral, l'autor escocès convida a la resta de filosofies morals (kantianes, utilitaristes, contractualistes, com també a altres corrents d'aristotelisme) a donar explicació d'aquestes qüestions sobre la naturalesa humana i, per tant, sobre la vulnerabilitat i a la dependència humanes²⁸.

Amb la voluntat d'esmenar els seus errors, l'autor planteja *DRA* com la continuació i alhora correcció de les seves obres anteriors. Aquestes importants correccions al seu propi plantejament anterior afectaran directament la seva proposta de *virtue ethics*, com veurem a continuació.

²⁶ Vid. HALDANE, J., Review: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*; *Mind*, Jan.110(2001)437, p. 225-226.

²⁷ MACINTYRE, A., *DRA*, p. ix: “‘Why is it important for us to attend to and to understand what human beings have in common with members of other intelligent animal species?’ and ‘What makes attention to human vulnerability and disability important for moral philosophers?’”

²⁸ *Ibid.*, p. xi–xii.

El contingut de *DRA* està dividit en dues parts ben diferenciades, cadascuna destinada a respondre una de les preguntes que l'autor s'ha plantejat i que vertebrin l'obra. La primera part de *DRA* (capítols 1-7) conté la descripció científica i la defensa filosòfica d'allò que els éssers humans tenim de comú amb la resta d'animals. La segona part (capítols 8-13) està dedicada al desenvolupament de les conseqüències ètiques i polítiques de la concepció de la naturalesa humana defensada.

En el present treball aprofitem aquesta estructura per a l'exposició i comentari del contingut de *DRA*. Així, a continuació exposarem cadascuna de les parts de *DRA* en una secció diferent: 3.1. *DRA* primera part: naturalesa humana i ètica; 3.2. *DRA* segona part: les implicacions ètiques, socials i polítiques. Després, es farà una valoració del conjunt de l'obra: 3.3. *DRA*: valoració de l'obra.

L'exposició i comentari de l'obra està fet des de la voluntat d'estudiar la proposta de *virtue ethics*, per la qual cosa ens centrarem en determinats capítols i temàtiques, mentre d'altres seran exposats i comentats només de forma general. Abans de passar a l'exposició i comentari de *DRA*, cal dir que tota l'obra està farcida de referències als textos d'Aristòtil i de Sant Tomàs. Tant aquestes referències com les observacions que podríem fer-ne resulten impertinents donada la temàtica del treball, per la qual cosa seran omeses en la mesura del possible.

3.1. DRA primera part: naturalesa humana i ètica

Tal i com ja s'ha dit, la primera part de *DRA* (capítols 1-7) està dedicada a l'exposició científica i defensa filosòfica de la concepció de naturalesa humana que MacIntyre presenta en aquesta obra. En el capítol setè, l'autor fa el trànsit entre naturalesa humana (biologia) i ètica, mostrant-ne les implicacions.

L'exposició de la primera part de *DRA* l'hem dividida en cinc apartats, respectant l'ordre expositiu de l'obra original. El primer dels apartats (3.1.1. Naturalesa humana animal) conté una breu caracterització de la naturalesa humana que MacIntyre defensa. El segon apartat (3.1.2. Argumentació en tres parts) introdueix la línia argumentativa amb què MacIntyre defensarà aquesta concepció de naturalesa humana, línia argumentativa que es desenvoluparà en els apartats tercer (3.1.3. Primera part de l'argumentació: descripció), quart (3.1.4. Segona part de l'argumentació: arguments) i cinquè (3.1.5. Tercera part de l'argumentació: distincions conceptuals, naturalesa humana i *virtue ethics*). Ja a l'apartat cinquè es veurà la vinculació que l'autor mostra entre aquesta concepció de la naturalesa humana i l'ètica.

Després, al sisè apartat (3.1.6. Consideracions sobre de la primera part de *DRA*) exposem les consideracions que alguns acadèmics han fet respecte aquesta primera part de *DRA*, a les que hi sumem les nostres pròpies observacions.

3.1.1. Naturalesa humana animal

MacIntyre parteix de la constatació que en les cultures occidentals modernes s'acostuma a usar el terme 'animal' per a designar el conjunt dels animals no humans. Aquest fet és un bon indicador de la concepció que es té de l'ésser humà com a radicalment diferent de la resta d'éssers vius, cosa que resulta estranya tant a la filosofia aristotèlica com també al darwinisme²⁹.

A *DRA*, MacIntyre s'oposa a aquesta concepció de l'home com a radicalment diferent de la resta d'éssers vius. A l'inici de l'obra, l'autor presenta una contundent constatació de com és la naturalesa humana:

²⁹ Ibid., p. 11-12.

“We human beings are vulnerable to many kinds of affliction and most of us are at some time afflicted by serious ills. How we cope is only in small part up to us. It is most often to other that we owe our survival, let alone our flourishing, as we encounter bodily illness and injury, inadequate nutrition, mental defect and disturbance, and human aggression and neglect.”³⁰

MacIntyre afirma que la vulnerabilitat i la dependència són característiques evidents de la naturalesa humana. Consta que en la filosofia moral se'n parla només excepcionalment, tot i que reconeix que l'*ethics of care* ha plantejat aquesta concepció de naturalesa humana en la filosofia moral occidental contemporània.

Segons MacIntyre, hem heretat els hàbits mentals de no pensar en la dependència i vulnerabilitat humanes, de no pensar en la dimensió corporal de la nostra existència, de no pensar en la condició animal de l'ésser humà³¹. L'autor reclama l'animalitat humana i proposa retornar als textos d'Aristòtil i Sant Tomàs, ja que cap altre filòsof ha pres l'animalitat humana de forma més seriosa. MacIntyre reconeix que certs passatges de l'obra d'Aristòtil semblen no reconèixer la vulnerabilitat i la dependència intrínseca de l'ésser humà (per exemple, la seva concepció de l'home magnànim). Per això proposa partir de la filosofia d'Aristòtil i de Sant Tomàs tot enfrontant-la a certs passatges del mateix Aristòtil³².

En aquesta obra, MacIntyre vol defensar tres tesis principals³³: i) els éssers humans tenim bona part comuna amb altres animals: el nostre cos és un cos animal i la nostra identitat és corporal i per tant animal; ii) el reconeixement de la vulnerabilitat humana i de la consegüent dependència humana és quelcom important per a la filosofia moral; iii) aquesta concepció de la naturalesa humana té importants conseqüències per a la teoria social i política.

3.1.2. Argumentació en tres parts

A continuació, MacIntyre afirma que “When philosopher have said “It must be so” and those with the relevant kind of experience say “It is not so”, the philosophers have not always been

³⁰ Ibid., p. 1.

³¹ Ibid., p. 5.

³² Ibid., p. 5-7.

³³ Ibid., p. 8-9.

in the right.”³⁴ Partint d’aquesta constatació, MacIntyre divideix en tres parts l’argumentació filosòfica que sosté la seva concepció de naturalesa humana i que desenvoluparà al llarg d’aquesta primera part de *DRA*³⁵.

Primera part: descripció de la conducta dels membres d’una espècie d’animals no humans, concretament dels dofins³⁶, a partir d’un gran nombre de bibliografia científica sobre aquests mamífers aquàtics. Aquestes descripcions científiques adscriuen certes capacitats i característiques als dofins, com ara tenir creences.

Segona part: exposició dels arguments filosòfics que neguen que estigui justificada l’adscripció de certes capacitats i característiques, com ara l’adscripció de creences, als animals no humans mancats de llenguatge. Tals arguments filosòfics contradiuen les descripcions científiques exposades a la primera part de l’argumentació.

Tercera part: resolució de la tensió sorgida entre la primera i la segona part de l’argumentació. Caldrà preguntar-se si les descripcions de la primera part justifiquen algunes distincions conceptuals que obligarien a negar o matisar els arguments exposats a la segona part de l’argumentació. Aquestes distincions conceptuals tindran fortes implicacions per a les conclusions filosòfiques referents tant a l’animalitat de l’ésser humà com a l’animalitat intel·ligent no humana.

A continuació, tractem breument de cadascuna de les tres parts d’aquesta argumentació. Posarem especial èmfasi en la tercera part, perquè és on MacIntyre justifica la seva concepció de la naturalesa humana caracteritzada en l’apartat anterior.

3.1.3. Primera part de l’argumentació: descripció

Tal i com ja hem dit, la primera part de l’argumentació consisteix en la descripció científica de la conducta de dofins³⁷.

Mitjançant diversos exemples, es constata que els dofins tenen una conducta complexa: tenen un bon nombre de capacitats (percepció, atenció perceptual, reconeixement,

³⁴ Ibid., p. 18.

³⁵ Ibid., p. 18-19.

³⁶ Per a trobar la justificació de per què s’usa l’exemple dels dofins en aquesta obra: Vid. Ibid., p. 21-22.

³⁷ Vid. Ibid., p. 21-27.

identificació i reidentificació, etc.) i actuen buscant certes finalitats que constitueixen el seu bé específic. Les seves actuacions exhibeixen desigs, emocions, judicis, intencions i raons per actuar³⁸. Els dofins estan dotats d'un sistema molt sofisticat de comunicació, a més de tenir certes capacitats per a la comprensió lingüística (certa capacitat sintàctica, etc.).

Ens adonem que descrivint científicament la conducta dels dofins, els hem atribuït pensaments i creences³⁹.

3.1.4. Segona part de l'argumentació: arguments

La segona part de l'argumentació està constituïda per l'exposició dels arguments filosòfics que contradueixen la descripció científica de la conducta dels dofins feta a la primera part. Aquests arguments neguen que estigui justificada l'adscripció de certes capacitats i característiques als animals no humans mancats de llenguatge, com ara l'adscripció de creences.

En aquesta segona part de l'argumentació, MacIntyre s'enfronta a dues problemàtiques contemporànies. Per una banda, discuteix amb els filòsofs analítics de la ment si els animals mancats de llenguatge poden tenir creences. Per altra banda, dialoga amb Martin Heidegger sobre com n'és de pobre el món dels animals mancats de llenguatge. Tractem aquestes dues problemàtiques per separat.

Els animals mancats de llenguatge poden tenir creences?

Si els animals mancats de llenguatge poden tenir creences, MacIntyre ho discuteix⁴⁰ amb filòsofs analítics de la ment tant reconeguts com ara Norman Malcolm⁴¹, Donald Davidson⁴², Stephen Stich⁴³. El nostre autor recull i analitza els arguments que aquests filòsofs

³⁸ Ibid., p. 27.

³⁹ Ibid., p. 27-28.

⁴⁰ Vid. Ibid., p. 29-42.

⁴¹ Vid. MALCOLM, N., Thoughtless Brutes in ROSENTHAL, D.M., *The Nature of Mind*; EEUU, Oxford University Press, 1991, p. 454-461.

⁴² Vid. DAVIDSON, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*; Oxford, Clarendon Press, 1984, capítol 11: "Thought and Talk", p. 155-170.

⁴³ Vid. STICH, S., *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*; Cambridge, Mass. MIT Press, 1983, capítol 5.5 "Animal Beliefs", p.104-110.

Vid. STICH, S., Do Animals Have Beliefs?; *Australasian Journal of Philosophy*, 57(1979)1, p. 15-28.

esgrimeixen per defensar que no estem justificats a atribuir creences als animals mancats de llenguatge⁴⁴. MacIntyre també dialoga amb John Searle⁴⁵, amb qui reconeix estar en deute pel que fa a aquest debat⁴⁶, qui defensa que sí que estem justificats a atribuir creences als animals mancats de llenguatge.

L'autor de *DRA* fa una molt bona síntesi dels arguments esgrimits per Malcom, Davidson, Stich i Searle, alhora que ofereix contraarguments pertinents, interessants i filosòficament fèrtils. El nostre autor defensa que hi ha dos motius pels quals els arguments adduïts per aquests filòsofs analítics de la ment no mostren de forma definitiva que els animals mancats de llenguatge no puguin tenir creences.

Per una banda, MacIntyre accepta que pot ser complicat caracteritzar les creences dels animals mancats de llenguatge. Ara bé, defensa que això no és filosòficament rellevant. En comptes d'això, cal que ens fixem en la possibilitat de reconèixer les distincions i creences que tenen aquests animals: afinen les seves distincions i corregeixen les seves creences a través de la seva pròpia experiència.

Per altra banda, el nostre autor accepta que les creences dels animals mancats de llenguatge, justament pel fet d'ésser mancats de llenguatge, no poden ser determinades (no poden tenir creences que incorporin quantificadors com ara 'tots els esquirols'). Ara bé, defensa que aquests animals tenen creences indeterminades: "Indeterminate beliefs are beliefs and changes in indeterminate belief are changes in belief."⁴⁷ Aquest tipus de creences no són exclusives dels animals mancats de llenguatge; els humans freqüentment tenim creences indeterminades. Els éssers humans expressem creences indeterminades mitjançant diverses formes amb què ens movem prereflexivament o irreflexivament en el món natural i social. Així doncs, a voltes, la manera com hem de descriure les creences d'altres éssers humans és tan problemàtica com la manera com hem de descriure les creences d'alguns animals mancats de llenguatge.

⁴⁴ Vid. MACINTYRE, A., *DRA*, p. 29-35.

⁴⁵ SEARLE, J., *Animal Minds* in FRENCH, P.A. [ed.]; UEHLING, T.R.Jr. [ed.]; WETTSTEIN, H.K. [ed.], *Midwest Studies in Philosophy XIX: Philosophical Naturalism*; Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 206-219.

⁴⁶ MACINTYRE, A., *DRA*, p. 35.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.

A més, cal reconèixer una altra similitud entre els éssers humans i alguns animals mancats de llenguatge: en les seves creences indeterminades que guien la seva acció, utilitzen i expressen el mateix tipus de reconeixement, discriminacions i exercicis d'atenció perceptiva. MacIntyre conclou que gran part d'allò que l'ésser humà té d'animal intel·ligent no és quelcom específicament humà⁴⁸.

L'autor de *DRA* insisteix que hi ha exemples que mostren que la capacitat que tenen els dofins per reconèixer referències a objectes pot arribar a adoptar forma lingüística. Això només és possible en virtut de les seves capacitats prelingüístiques. És a dir, certs animals mancats de llenguatge estan dotats de capacitats prelingüístiques mitjançant les quals poden adquirir certa comprensió lingüística.

MacIntyre conclou que tenint tot això en compte se'ns fa molt més entenedor tant la conducta animal com la humana.

Com n'és de pobre el món dels animals mancats de llenguatge?

A continuació, es dialoga amb Martin Heidegger sobre com n'és de pobre el món dels animals mancats de llenguatge⁴⁹.

MacIntyre afirma que Heidegger exagera les diferències que existeixen entre els humans i la resta d'animals. A més, no atén a les grans diferències que existeixen entre diverses espècies d'animals. És a dir, Heidegger tracta de les diferències que existeixen entre els éssers humans i la resta d'animals sense tractar ni de les similituds que hi ha entre ells ni de les diferències que existeixen entre les diverses espècies d'animals. Segons l'autor escocès, això porta a Heidegger a ometre aspectes crucials de l'existència humana (*dasein*). Heidegger defensa que allò que els manca als animals –no humans– no és només el llenguatge, sinó també la capacitat conceptual que fa possible el llenguatge⁵⁰. MacIntyre s'oposa radicalment a aquesta afirmació de Heidegger tot dient que no és gens evident que certs animals, com ara els dofins o els ximpanzés, estiguin mancats de capacitat conceptual. El nostre autor ha defensat

⁴⁸ Ibid., p. 40.

⁴⁹ Vid. Ibid., p. 43-52.

⁵⁰ Ibid., p. 46.

que alguns animals mancats de llenguatge sí que tenen creences indeterminades. A més, ha constatat que els dofins poden desenvolupar certa capacitat de comprendre el llenguatge. Això implica que alguns animals mancats de llenguatge tenen capacitats prelingüístiques, d'entre les quals hi figura la capacitat conceptual que Heidegger nega en tots els animals –nohumans– i que és condició de possibilitat del llenguatge.

Segons MacIntyre, Heidegger i molts altres filòsofs contemporanis tracten només d'allò que diferencia els éssers humans de la resta d'animals; tracten concretament de la capacitat lingüística de l'ésser humà. Obliden, però, allò que els éssers humans tenim de comú amb la resta d'animals: la corporalitat i l'animalitat. L'autor escocès defensa que els éssers humans tenim una primera naturalesa animal i una segona naturalesa cultural formada per l'ús del llenguatge, que es sobreposa a la primera i la modifica només parcialment:

“(...) our initial bodily comportment towards the world is originally an animal comportment and then where, through having become language-users, we under the guidance of parents and others restructure that comportment, elaborate and in new ways correct our beliefs and redirect our activities, we never make ourselves independent of our animal nature and inheritance.”⁵¹

“Our second culturally formed language-using nature is a set of partial, but only partial, transformations of our first animal nature.”⁵²

És imprescindible que els filòsofs que tracten de l'home tinguin en compte la seva naturalesa animal, perquè sempre subjau parcialment intacta a aquesta segona naturalesa cultural: “We remain animal selves with animal identities.”⁵³

3.1.5. Tercera part de l'argumentació: distincions conceptuals, naturalesa humana i *virtue ethics*

MacIntyre matisa o anul·la tant els arguments esgrimits pels filòsofs analítics de la ment com per Heidegger tot usant diverses distincions conceptuals basades en la part descriptiva científica de l'argumentació. En aquesta tercera part de l'argumentació, l'autor exposa

⁵¹ Ibid., p. 49.

⁵² Idem.

⁵³ MACINTYRE, A., *DRA*, p. 49.

sistemàticament i reelabora aquestes distincions conceptuals, com també defensa la concepció de naturalesa humana presentada a l'inici de *DRA* tot vinculant-la, mitjançant l'educació moral, a la seva *virtue ethics*.

Distincions conceptuals

En primer lloc, MacIntyre ha distingit entre les creences determinades i les creences indeterminades. Les creences determinades només són pròpies dels animals lingüístics, els éssers humans, i poden tenir quantificadors, etc. Les creences indeterminades no poden tenir quantificadors, etc., i són les creences pròpies de certs animals intel·ligents, no necessàriament lingüístics, entre els quals també figuren els éssers humans. Amb això, l'autor defensa que certs animals mancats de llenguatge, com ara els dofins i els ximpanzés, sí que tenen creences: tenen creences indeterminades.

En segon lloc, MacIntyre ha distingit entre les capacitats lingüístiques, que només tenim els éssers humans, i les capacitats prelingüístiques que sí que tenen certs animals no humans intel·ligents. Aquestes capacitats prelingüístiques són necessàries, però no són suficients, per a l'ús del llenguatge. Sembla clar que entre aquestes capacitats prelingüístiques hem de comptar-hi la capacitat de tenir creences indeterminades i la capacitat conceptual que possibilita el llenguatge. Amb això l'autor defensa que el llenguatge és una característica específica dels éssers humans, però que alhora els animals intel·ligents tenen capacitats prelingüístiques que els assimilen als humans més del que Heidegger defensa.

En tercer lloc, l'autor escocès ha exposat la identitat de l'ésser humà en dues etapes diferenciades. Primer, l'ésser humà té identitat purament animal: "Human infants, like dolphins, have prelinguistic reasons for actions (...)"⁵⁴. Amb el temps, però, va adquirint cultura i llenguatge, que constitueixen la segona identitat humana. Aquesta modifica parcialment la primera identitat animal de l'ésser humà. MacIntyre, però, posa èmfasi en el fet

⁵⁴ Ibid., p. 56.

que hi ha certa identitat animal de l'ésser humà que és permanent, que resta inalterada. Com a exemples, potser trivials, posa la necessitat de dormir i la de menjar.

Naturalisa humana i virtue ethics

El capítol setè de *DRA* és la culminació de tota la primera part de l'obra. En aquest capítol MacIntyre es val de cadascuna de les afirmacions i de cadascun dels conceptes que ha tractat durant els primers sis capítols per tal de poder formular i defensar la seva explicació de la naturalesa humana, a més de vincular-la amb la *virtue ethics*.

Aquest capítol s'inicia amb la constatació que els dofins són vulnerables, és a dir, que estan potencialment sotmesos a certs perills. Segons l'autor, aquesta constatació pressuposa certa noció de floriment pels dofins:

“When we identify the harms and dangers to which dolphins are exposed and the nature of their vulnerability to those harms and dangers, we presuppose a certain notion of dolphin flourishing, of what it would be for an individual dolphin to flourish as a member of various groups in turn during a life in which the activities and achievements of natural and normal development were exemplified.”⁵⁵

MacIntyre adverteix que el concepte de floriment no és un concepte anàleg, sinó unívoc: el mateix concepte pot ser aplicat als membres de diferents espècies d'animals i plantes. Així, els dofins floreixen en tant que dofins i els éssers humans, en tant que éssers humans. L'autor no dóna més explicació sobre què és florir, ja que “(...) what it is to flourish has to be answered in part through evaluative and conceptual enquiry.”⁵⁶ El que interessa a l'autor és afirmar que els dofins floreixen en tant que dofins, cosa que està íntimament relacionada amb el seu bé en tant que dofí (és objecte del seu desig, finalitat de la seva acció, contribueix i constitueix el seu benestar). Cal tenir en compte que el bé es diu de tres maneres diferents⁵⁷:

⁵⁵ Ibid., p. 63.

⁵⁶ Ibid., p. 64.

Per a veure una proposta de en què consisteix florir per a un ésser humà segons Alasdair MacIntyre:

Vid. MACINTYRE, A., *AV*, p. 219: “We have then arrived at a provisional conclusion about the good life for man: the good life for man is the life spent in seeking for the good life for man, and the virtues necessary for seeking are those which will enable us to understand what more and what else the good life for man is.”

⁵⁷ MACINTYRE, A., *DRA*, p. 65-67.

1) bo en tant que mitjà adequat per a un fi bo en ell mateix; 2) bo en tant que algú duu a terme cert rol que inclou certs béns interns genuïns (exemples: bona mare, bon pintor); 3) bo en tant que ésser humà, en relació al seu floriment (exemple: la jerarquia de béns que defensem com a millor per a un individu o per a una comunitat). I és clar que en parlar del bé del dofí, l'autor tracta d'aquesta tercera caracterització de bé.

A continuació, es considera el cas particular dels éssers humans: la naturalesa humana i la seva relació amb l'educació moral.

Els éssers humans comparteixen certes característiques amb alguns animals i alhora tenen algunes característiques particulars: tant els dofins com els éssers humans són animals vulnerables i dependents que necessiten de les relacions socials per a florir; la vulnerabilitat dels dofins i dels éssers humans és diferent, com també és diferent el seu floriment. S'ha defensat que l'ésser humà té una doble naturalesa: una primera animal i una segona cultural, formada mitjançant l'ús del llenguatge, que modifica parcialment la primera. Conseqüentment, una característica pròpia del floriment humà té a veure amb el llenguatge i el raonament:

“Human beings need to learn to understand themselves as practical reasoners about goods, about what on particular occasions it is best for them to do and about how it is best for them to live out their lives.”⁵⁸

El llenguatge capacita els éssers humans per a distanciar-se de les primeres raons que es tenen per actuar (els desigs) i poder-los avaluar. Ja des de la infància els nens aprenen la distinció entre allò que es vol i allò que és bo, tot reconeixent que ells mateixos no són l'última autoritat en aquest tipus de judici (l'autoritat serà el professor, l'entrenador, els amics, etc.).

L'educació moral té com a objectiu la transició que va des de l'acceptació d'allò que ens ha ensenyat la figura d'autoritat fins al confeccionar els nostres propis judicis racionals independents sobre el bé. Així, esdevenim raonadors pràctics independents, una de les característiques necessàries per al floriment humà. És important fer notar que aquesta transició es dona en un individu vulnerable i dependent. Aquest individu adquireix el

⁵⁸ Ibid., p. 67.

llenguatge, que el capacita per a la transformació a què apunta l'educació moral. Aquesta transformació consta de tres moviments⁵⁹:

- 1) Aprendre a reconèixer el ventall de la diversitat de béns a l'abast.
- 2) Des de tenir mers desigs presents, fins a poder-los avaluar racionalment com a raons per actuar. Això requereix separar-se dels propis desigs.
- 3) Des de la mera preocupació només del present, fins a la preocupació (informada per la imaginació) també del futur. Així es podrà escollir tenint en compte diferents futurs possibles que comporten diferents conjunts de béns aconseguits. En aquest tercer moviment juguen un paper crucial tant el coneixement pràctic com la imaginació.

MacIntyre afirma que la relació que existeix entre les tres dimensions d'aquesta transformació moral és complexa, però que tots tres moviments són necessaris perquè un infant arribi a ser un raonador pràctic independent.

Es posa èmfasi en el paper important que desenvolupen els altres éssers humans en l'educació moral de l'infant: els altres proveeixen a l'infant dels recursos que necessita per a superar els obstacles, les dificultats i els perills amb què es va trobant. És a dir, els altres éssers humans ajuden a l'infant en la seva vulnerabilitat, dependència i invalidesa (*disability*). El nostre autor recorda que la invalidesa, la vulnerabilitat o la dependència és una qüestió de grau, que en diferents moments de la vida tots sempre ens trobem en algun grau d'invalidesa. Aquesta invalidesa es fa especialment notòria a l'inici i al final de la vida⁶⁰.

Així doncs, per al floriment d'un ésser humà és necessari que tinguin cura d'ell els éssers humans que l'envolten. Aquests éssers humans han de tenir, en alguna mesura, certes virtuts que els capacitin per a tenir cura d'aquest individu, educar-lo, etc.

MacIntyre acaba el capítol setè de *DRA* preguntant-se a mode aristotèlic⁶¹ quinarelació hi ha entre el floriment de l'ésser humà, les virtuts i viure el tipus de vida que requereixen les virtuts:

⁵⁹ Vid. *Ibid.*, p. 71-75.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁶¹ Vid. *Ibid.*, p. 77-79.

“So having raised the question of what specifically human flourishing consists in, we find almost immediately, just as Aristotle did, that it has become the question of what the virtues are and of what it is to live the kind of life that the exercise of the virtues requires.”⁶²

3.1.6. Consideracions sobre la primera part de *DRA*

En aquesta primera part de *DRA* MacIntyre vol donar resposta la pregunta: per què és important atendre a i entendre què tenen en comú els éssers humans amb els membres d'altres espècies d'animals intel·ligents?⁶³ MacIntyre respon tot dient que atendre a i comprendre què tenen en comú els éssers humans amb els membres d'altres espècies d'animals intel·ligents ens fa molt més entenedor tant la conducta animal com la humana.

Al llarg dels primers set capítols de l'obra, l'autor exposa i defensa la seva concepció de naturalesa humana: descriu científicament la conducta dels dofins i n'indueix la seva naturalesa, discuteix la interpretació que tant els filòsofs analítics de la ment com Martin Heidegger fan dels animals com a radicalment diferents dels éssers humans, introdueix distincions conceptuals que es basen en les descripcions donades i l'ajuden a matisar o anul·lar els arguments discutits. Finalment, el nostre autor mostra, tot caracteritzant l'educació moral, que la seva concepció de naturalesa humana té fortes implicacions ètiques.

El desenvolupament de la primera part de *DRA* és altament suggerent: l'exposició i defensa d'aquesta concepció de naturalesa humana és minuciosa i molt ben argumentada. També és molt interessant els diàlegs que MacIntyre estableix tant amb els filòsofs analítics de la ment com amb Heidegger; els contraarguments que presenta són pertinents, convincents i filosòficament interessants, ja que l'autor introdueix distincions conceptuals justificades i crucials. Sens dubte, la concepció de naturalesa humana que defensa MacIntyre és digne de ser tinguda en compte, donada la potent argumentació i justificació que en dona.

⁶² Ibid., p. 77.

⁶³ Ibid., p. ix.

Al capítol setè MacIntyre mostra la gran novetat de *DRA* respecte les obres anteriors: la relació entre naturalesa humana i moral, entre biologia i ètica. El nostre autor reconeix que ell mateix ha estat el primer a no adonar-se de la importància que aquesta qüestió té per a la filosofia moral. Ara bé, aquesta relació entre l'ètica i la biologia es dóna al capítol setè, però no es tematitza ni tan sols s'esmenta. Per tota explicació i justificació, l'autor escocès assenyala al prefaci de l'obra dues raons de caràcter general per les quals és un error fer una ètica independent de la biologia⁶⁴: per una banda, afirma que no pot fer-se una caracterització adequada dels béns, normes i virtuts definidores de la nostra vida moral si no es té en compte la constitució biològica dels éssers humans i el seu desenvolupament; per altra banda, fer una ètica independent de la biologia implica no entendre la condició humana inicial des de la qual ens desenvolupem, és a dir, no entendre la naturalesa humana ni la importància de la seva vulnerabilitat i dependència intrínseques.

Defensar que és un error fer una ètica independent de la biologia esgrimint només aquestes dues raons de caràcter general resulta clarament insuficient. Per això, Joseph Dunne fa una crítica radical i encertada: "I do not see so clearly how he [MacIntyre] moves on from biology to ethics."⁶⁵

A *DRA* MacIntyre no tracta de la relació que postula entre la biologia i l'ètica, però la insinua amb aquestes dues raons de caràcter general i la mostra al capítol setè de l'obra. Induïm, doncs, que la relació entre biologia i ètica que opera a l'obra és la següent: la biologia (primera naturalesa humana animal, modificada només parcialment per la segona naturalesa humana cultural) és la base material en la que es dóna la moralitat (allò de què tracta l'ètica) i per tant la condiciona; l'ètica no pot ignorar la base material en la que es dóna la moralitat, ja que en bona mesura en depèn. És clar que cal aprofundir en *com* la biologia condiciona l'ètica, és a dir, *com* l'ètica depèn de la biologia. Aquesta obra, però, no sembla que ens doni respostes clares a aquestes preguntes.

Tot i així, com que *DRA* és la primera obra on MacIntyre vincula l'ètica i la biologia, i com que aquesta relació és molt controvertida en la filosofia moral contemporània, el lector ha de reclamar l'explicació i la justificació pertinents, que no troba suficientment

⁶⁴ Ibid., p. x.

⁶⁵ DUNNE, J., *op. cit.*, p. 347.

desenvolupades en l'obra treballada; ha de reclamar que es tematitzi la relació que es postula entre biologia i ètica. Per una banda, caldria considerar quins autors han partit de d'aquesta vinculació, com l'han entesa i com l'han justificada. Per altra banda, seria molt interessant considerar els arguments que autors moderns i contemporanis han esgrimit en contra d'aquesta vinculació. Finalment, caldria contraposar aquests dos tipus d'arguments i avaluar aquesta oposició.

En relació a aquesta observació, Shane Nicholas Glackin fa una crítica mordaç a certs conceptes usats a *DRA*: “[...] virtues –insofar as they name a biological or ethological category– do not name a morally significant one.”⁶⁶

Glackin manifesta estar d'acord amb MacIntyre amb la consideració que ‘virtut’, ‘floriment’, etc., són conceptes biològics. Ara bé, Glackin objecta que aquests conceptes siguin ètics, perquè en tal cas, l'ètica passaria a ser part de la biologia i de les ciències del comportament.

Considerem que la crítica mordaç de Glackin és desencertada, ja que a *DRA* no s'afirma que ‘virtut’ i ‘floriment’ siguin conceptes biològics. En comptes d'això, l'autor defensa que són conceptes ètics que necessiten en part de discussió racional: “(...) what it is to flourish has to be answered in part through evaluative and conceptual enquiry.”⁶⁷ En aquesta obra, MacIntyre no defineix què és la virtut i què és el floriment en l'ésser humà. Per trobar tals definicions, podem acudir a obres anteriors de l'autor escocès inscrites en un mateix projecte intel·lectual⁶⁸.

⁶⁶ GLACKIN, S.N., Dolphin Natures, Human Virtues: MacIntyre and Ethical Naturalism; *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 39(2008), p. 292.

⁶⁷ MACINTYRE, A., *DRA*, p. 64.

⁶⁸ Per floriment de l'ésser humà: Vid. MACINTYRE, A., *AV*, p. 219.

Per virtut: Vid. *Ibid.*, p. 191: “A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods.”

3.2. DRA segona part: les implicacions ètiques, socials i polítiques

La segona part de *DRA* (capítols 8-13) respon a la pregunta: per què és important per als filòsofs morals atendre a la vulnerabilitat i discapacitat humanes?⁶⁹ Aquesta segona part s'inicia amb el capítol vuitè, que fa de frontissa entre ambdues parts de l'obra: recull les conclusions de la primera part, exposades al capítol setè, alhora que planteja les preguntes que articularan la segona part.

L'exposició d'aquesta segona part de l'obra l'hem dividit en els següents sis apartats: 3.2.1. Triple funció de la virtut en relació al floriment humà; 3.2.2. Les xarxes de relacions de donar i rebre; 3.2.3. Les virtuts de la independència i les virtuts del reconeixement de la dependència; 3.2.4. La família, l'estat i la comunitat local; 3.2.5. La importància de l'altre en l'adquisició i l'exercici de la virtut; 3.2.6. Alternativa radical: Nietzsche o les virtuts del reconeixement de la dependència?

Després, al setè apartat (3.2.7. Consideracions sobre la segona part de *DRA*) exposem les consideracions que alguns acadèmics han fet respecte aquesta segona part de *DRA*.

3.2.1. Triple funció de la virtut en relació al floriment humà

Tal i com s'ha dit, l'inici d'aquesta segona part de *DRA* està destinada a recollir les conclusions de la primera part, tot ampliant-les i completant-les. La primera part del capítol vuitè està destinada a exposar breument com els éssers humans esdevenim raonadors pràctics independents, tot fent servir els conceptes i distincions guanyades en la primera part de l'obra. MacIntyre afirma que un cop l'ésser humà ha esdevingut raonador pràctic independent, desapareixen moltes de les seves dependències anteriors. Ara bé, l'autor posa especial èmfasi en el fet que sempre tenim algun tipus de dependència en algun grau respecte els altres: fins i tot quan hem esdevingut raonadors pràctics independents necessitem els altres, amics o companys, que ens protegeixen tant de l'error intel·lectual o moral del nostre raonament (sovint l'error intel·lectual del nostre raonar té com a base un error moral, comenta

⁶⁹ Ibid., p. ix.

MacIntyre), com també ens protegeixen dels perills externs que ens poden torbar⁷⁰. Ara bé, l'autor precisa que això no implica que haguem de pensar sempre el mateix que els que ens envolten:

“That we generally and characteristically continue to be dependent on others in our practical reasoning does not mean that we should not from time to time defend and act upon conclusions that are at variance with the judgments of everyone else, including those on whose concurrence we normally rely most. Independence of mind requires this. But we always require exceptionally good reasons for so doing.”⁷¹

A continuació, es torna a formular la pregunta amb què acabava el capítol setè: quina relació existeix entre la virtut, la vida virtuosa i el floriment humà? En aquesta ocasió, l'autor escocès respon que la virtut té una triple funció que encamina l'ésser humà vers el floriment⁷²: només mitjançant el desenvolupament d'un cert conjunt de virtuts intel·lectuals i morals, hom pot,

- 1) assolir el raonament pràctic independent i continuar exercint-lo;
- 2) tenir cura i educar adequadament els altres per tal que assoleixin el raonament pràctic independent i continuïn exercint-lo;
- 3) protegir-se a si mateix i als altres de l'abandonament, de la falta de compassió, de l'estupidesa, de la cobdícia i de la malícia.

Per tal de comprendre plenament en què consisteixen aquestes tres funcions de les virtuts respecte el floriment humà, cal donar comptes de⁷³: per una banda, de quin és l'ordre social que necessita la pràctica de les virtuts; per altra banda, de la importància que tenen algunes virtuts que no sempre s'han tingut en compte en l'explicació convencional de la virtut⁷⁴.

Els capítols restants de *DRA* estan dedicats a tractar d'aquests dos aspectes que cal tenir en compte per comprendre plenament les tres funcions de les virtuts respecte el floriment humà: els capítols 9 i 11 tracten de l'ordre social que necessita la pràctica de les

⁷⁰ Ibid., p. 96.

⁷¹ Ibid., p. 97.

⁷² Ibid., p. 97-98.

⁷³ Ibid., p. 98.

⁷⁴ Idem.

virtuts; els capítols 10, 12 i 13, de les virtuts del reconeixement de la dependència, sovint omeses en l'explicació convencional de la virtut.

Respectarem estrictament l'ordre expositiu de *DRA* perquè cadascun dels capítols pressuposa allò que s'ha exposat en l'anterior. Això implicarà, però, que aquestes dues temàtiques seran exposades de forma entrelaçada.

3.2.2. Les xarxes de relacions de donar i rebre

MacIntyre insisteix en el fet que “We become independent practical reasoners through participation in a set of relationships to certain particular others who are able to give us what we need.”⁷⁵ També remarca que en esdevenir raonadors pràctics independents ens fem capaços de donar als altres allò que necessiten.

Partint d'aquestes constatacions, es mostra com evident que l'adquisició i la pràctica de la virtut es dona en xarxes de relacions de donar i rebre. Aquestes es caracteritzen per ser asimètriques: no es basen en una estricta reciprocitat, sinó que, respecte un mateix individu, hom dona i rep coses ben diferents (l'exemple que es dona és el cas dels pares: donen educació i cura als seus fills durant la infància, dels que reben una cura ben diferent en la sevavellesa). L'autor escocès afegeix que, tot i que sabem amb qui estem en deute (qui ens ha donat què), mai podem saber de qui ens haurem de fer càrrec ni de les necessitats que aquest tindrà⁷⁶. A més, afirma que generalment som capaços de donar en el grau en què hem rebut, de la qual cosa se'n segueix que aquell que no ha rebut no està capacitat ni obligat a donar.

A continuació, el nostre autor tracta de les relacions de poder que es donen en aquestes xarxes de donar i rebre, tot fent referència a la filosofia de Michel Foucault. També exposa els perills intrínsecs de la institucionalització d'aquestes xarxes⁷⁷.

El nostre autor reemprèn la defensa de la importància de l'altre en el raonament pràctic: “Practical reasoning is by its nature (...) reasoning together with others, generally within some

⁷⁵ MACINTYRE, A., *DRA*, p. 99.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 102-107.

determinate set of social relationships.”⁷⁸ Essent així, el bé d’hom està íntimament relacionat amb el bé comú de la xarxa de donar i rebre, com el floriment d’hom està íntimament relacionat amb el floriment de la comunitat:

“But it is also important that in our practical reasoning we often have to answer not only the question ‘What is it best for me to do?’ but also the question ‘What is it best for us to do?’ And we are commonly able to pose, let alone to answer, this latter question only because of the extent of our underlying agreements about goods and about the good.”⁷⁹

“For we cannot have a practically adequate understanding of our own good, of our own flourishing, apart from and independently of the flourishing of that whole set of social relationships in which we have found our place.”⁸⁰

L’autor aclareix que el bé de l’individu no està subordinat al bé de la comunitat. També afirma que el bé de la comunitat no consisteix en el conjunt dels béns individuals dels seus membres. En comptes d’això, defensa que els membres de les comunitats de donar i rebre comparteixen certs acords respecte els béns i el bé, com també comparteixen cert conjunt de normes. L’individu ha de fer-se seu el bé de la comunitat tot transformant els seus desigs inicials i transcendint tant l’egoisme com l’altruisme:

“But if we need to act for the sake of such common goods, in order to achieve our flourishing as rational animals, then we also need to have transformed our initial desires in a way that enables us to recognize the inadequacy of any simple classification of desires as either egoistic or altruistic.”⁸¹

3.2.3. Les virtuts de la independència i les virtuts del reconeixement de la dependència

Fins ara s’ha esbossat una explicació sobre quin ordre social necessita l’adquisició i la pràctica de les virtuts: les comunitats de donar i rebre. També s’ha defensat que el bé dels membres d’aquestes comunitats està íntimament relacionat amb el bé comú, que han de fer seu tot transcendint tant l’egoisme com l’altruisme. A continuació, el nostre autor es pregunta quines qualitats són necessàries per a participar en la recerca del bé comú.

⁷⁸ Ibid., p. 107.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ MACINTYRE, A., *DRA*, p. 107-108.

⁸¹ Ibid., p. 119.

Responent a aquesta pregunta, MacIntyre distingeix dos tipus de virtuts⁸²: per una banda, les virtuts de la independència; per altra banda, les virtuts del reconeixement de la dependència.

Les virtuts de la independència són aquelles que juguen un paper indispensable en el trànsit des de la dependència del raonament d'altri (pares, professors, etc.) fins arribar a ser raonadors pràctics independents. Aquestes virtuts són les que més s'han tingut en compte en l'ètica de les virtuts, com per exemple en la filosofia moral aristotèlica. Alguns exemples en són: la justícia, la templança, el coratge, la veracitat, etc.

Les virtuts del reconeixement de la dependència són aquelles que, mitjançant tal reconeixement de la dependència intrínseca a la naturalesa humana, ens capaciten per a participar en les xarxes de donar i rebre, mitjançant les quals aconseguim les finalitats que ens marquem com a raonadors pràctics. Aquestes virtuts tenen dues vessats: les virtuts del donar (la generositat, la veracitat, etc.) i les virtuts del rebre (la gratitud, la cortesia, la paciència, etc.). Les virtuts del reconeixement de la dependència són alienes a la concepció convencional de les virtuts; són oposades, per exemple, a la il·lusió d'autosuficiència que té l'home magnànim segons Aristòtil. D'entre les virtuts del reconeixement de la dependència MacIntyre en destaca com a virtut central el que a Lakota s'anomenava 'Wancantognaka'⁸³, el que l'autor tradueix com 'justa generositat'.

La justa generositat consisteix a atendre i a considerar l'altre tot actuant segons la templança en el donar, aconseguida mitjançant un prudent càlcul. Aquesta virtut requereix l'educació de les afeccions, simpaties i inclinacions de l'individu⁸⁴. Aquesta virtut està íntimament relacionada amb la *miseritordia* tomista⁸⁵.

⁸² Vid. Ibid., p. 119-122.

⁸³ Ibid., p. 120: "There is a Lakota expression 'Wancantognaka' that comes much closer than any contemporary English expression. That Lakota word names the virtue of individuals who recognize responsibilities to immediate family, extended family, and tribe and who express that recognition by their participation in ceremonial acts of uncalculated giving, ceremonies of thanks-giving, of remembrance, and of the conferring of honor. 'Wancantognaka' names a generosity that I owe to all those others who also owe it to me (Lydia Whirlmind Soldier, 'Wancantognaka: the continuing Lakota custom of generosity', *Tribal College* VII, 3, Winter 1995-6.)"

⁸⁴ Ibid., p. 122.

⁸⁵ Vid. Ibid., p. 123-126.

MacIntyre destaca tres característiques de les relacions conformades per la justa generositat⁸⁶: 1) són relacions comunitàries que involucren les nostres afeccions; 2) inclouen les relacions d'hospitalitat envers els estranys; 3) es donen en relació amb tots aquells necessitats de qui els membres de la comunitat han de tenir cura. Les necessitats poden ser de dos tipus⁸⁷: en primer lloc, necessitat de menjar, beure, vestir, tenir refugi, etc.; en segon lloc, necessitat de ser admès o readmès en alguna comunitat en la que hom es pugui reconèixer com a membre participant d'una comunitat deliberativa.

3.2.4. La família, l'estat i la comunitat local

Havent donat resposta a la pregunta de quines qualitats són necessàries per a participar en la recerca del bé comú, MacIntyre reemprèn la qüestió de quin ordre social és necessari per a l'adquisició i la pràctica de les virtuts.

En primer lloc s'exposen tres condicions que han de complir les estructures socials i polítiques per tal de possibilitar les xarxes de donar i rebre, mitjançant les quals es pot aconseguir tant el bé individual com el bé comú. En segon lloc, s'analitza si les estructures socials i polítiques actuals, l'estat-nació i la família, són adequades per a tal cosa. En constatar que no ho són, MacIntyre exposa la seva proposta de solució social i política: la comunitat local.

Les tres condicions que han de complir les estructures socials i polítiques per poder donar lloc a relacions de donar i rebre mitjançant les quals es pugui aconseguir tant el bé individual com el bé comú són les següents⁸⁸:

- i) Han de permetre que els membres raonadors independents d'una comunitat arribin a una mateixa manera de pensar mitjançant la deliberació racional compartida, sobretot en els assumptes que així ho requereixin. Així doncs, és necessari que existeixin formes institucionalitzades de deliberació, alhora que els procediments per prendre decisions

⁸⁶ Ibid., p. 126.

⁸⁷ Ibid., p. 127-128.

⁸⁸ Ibid., p. 129-130.

hauran de ser acceptables per a tots, de manera que tant les deliberacions com les decisions puguin ser reconegudes com obra del conjunt.

ii) Les normes de justícia establertes han de ser coherents amb l'exercici de la justa generositat, que ha de ser una de les virtuts fonamentals d'aquesta estructura social i política. Les normes de justícia que operin entre raonadors pràctics independents han de satisfer el criteri de justícia plantejat per Marx per a una societat socialista: allò que hom repha de ser proporcional a la seva contribució. Ara bé, les normes de justícia que operen entre els raonadors pràctics independents i els que són raonadors dependents, han de satisfer el criteri de justícia que Marx proposa per a una societat comunista: de cadascú segons les seves capacitats, a cadascú segons les seves necessitats, en la mesura del possible⁸⁹. MacIntyre afegeix 'en la mesura del possible' perquè reconeix que l'aplicació d'aquest criteri de justícia sempre serà imperfecte pel fet que la font de riquesa econòmica sempre és limitada.

iii) Tant aquells que posseeixen capacitat de raonament pràctic independent com també aquells que només poden exercir un raonament limitat, i fins i tot aquells que n'estiguin totalment mancats, tots han de tenir veu en les deliberacions comunitàries sobre el que requereixen les normes de justícia. Aquells als que els manca la capacitat de raonament pràctic només podran tenir veu en les deliberacions comunitàries si són representats per altres persones, raonadores pràctiques independents.

Queda clar que la proposta social i política de MacIntyre passa per un reconeixement de la dependència i de la incapacitat en tots els seus graus:

“What I am trying to envisage then is a form of political society in which its taken for granted that disability and dependence on others are something that all of us experience at certain times in our lives and this to unpredictable degrees, and that consequently our interest in how the needs of the disabled are adequately voiced and met is not a special interest, the interest of one particular group rather than of others, but rather the interest of the whole political society, an interest that is integral

⁸⁹ Ibid., p. 130: “From each according to her or his ability, to each, so far as is possible, according to her or his needs.”

to their conception of their common good. What kind of society might possess the structures necessary to achieve a common good thus conceived?”⁹⁰

L'autor escocès constata que la teoria social i política modernes i contemporànies en general han ignorat el reconeixement de la dependència i la seva relació amb el bé comú.

A continuació MacIntyre analitza si les dues estructures polítiques i socials modernes i contemporànies, l'estat-nació⁹¹ i la família⁹², són formes adequades per a les relacions de donar i rebre en què es pugui desenvolupar la virtut de la justa generositat.

Segons l'autor, l'estat-nació està governada per compromisos entre interessos econòmics i socials. Per això l'estat-nació no pot proveir el marc polític que possibiliti la justa generositat, necessària per aconseguir els béns comuns de les relacions de donar i rebre. Ara bé, l'autor també assegura que l'estat-nació és quelcom ineliminable, ja que és l'única manera possible de superar certs obstacles.

Per altra banda, les relacions que es donen en el si la família són el model de les relacions que sostenen les virtuts del reconeixement de la dependència. Ara bé, cal constatar que les famílies no són autosuficients, sinó que floreixen en relació amb el seu entorn social, en relació amb les comunitats locals. Per tant, la família no pot sostenir les relacions de donar i rebre en què es puguin desenvolupar la virtut de la justa generositat.

Havent fet l'anàlisi d'aquestes estructures socials i polítiques modernes i contemporànies, l'autor diagnostica: “Neither the state nor the family then is the form of association whose common good is to be both served and sustained by the virtues of acknowledged dependence.”⁹³

MacIntyre exposa la seva proposta de solució social i política: la comunitat local. El bé comú de la comunitat local s'aconsegueix i es manté en el temps gràcies a les virtuts del

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Vid. MACINTYRE, A., *DRA*, p. 130-133.

⁹² Vid. *Ibid.*, p. 133-135.

⁹³ *Ibid.*, p. 135.

reconeixement de la dependència⁹⁴, ja que en la comunitat local es pot donar tant el reconeixement de la dependència, com també l'aprenentatge individual respecte el bé propi i el bé comú.

A continuació, l'autor ens adverteix del doble error comunitarista⁹⁵, que ell defuig. Per una banda, intentar que l'estat-nació tingui els valors de la comunitat local. Per altra banda, suposar que la comunitat local és bona en ella mateixa.

Finalment, el nostre autor fa unes precisions històrico-socials respecte les comunitats locals –aquest és el moment en què les discussions ètiques i polítiques poden beneficiar-se d'esdevenir històriques i sociològiques⁹⁶–. Per una banda, que la comunitat local sempre és imperfecta. Per altra banda, que en la comunitat de donar i rebre l'economia ha d'estar subjugada a consideracions socials i morals. Així, des de les comunitats locals de donar i rebre es pot exercir certa resistència al consumisme intrínsec del capitalisme imperant⁹⁷.

3.2.5. La importància de l'altre en l'adquisició i l'exercici de la virtut

Després de preguntar-se per l'ordre social i polític que necessita la pràctica de les virtuts, les xarxes de donar i rebre que es donen en la comunitat local, descartar-ne tant l'estat-nació com la família contemporanis, MacIntyre reprèn el tema de les virtuts del reconeixement de la dependència. Amb la següent explicació, l'autor escocès dóna per acabada l'exposició tant de quin és l'ordre social que necessita la pràctica de les virtuts com de la importància que tenen les virtuts del reconeixement de la dependència, els dos temes cabdals per comprendre plenament en què consisteixen les tres funcions que les virtuts tenen respecte el floriment humà. A continuació, es tematitza la importància de l'altre a l'hora d'esdevenir raonador pràctic independent.

MacIntyre defensa que hom aprèn a parlar per boca d'altri tot aprenent a parlar per ell mateix com a raonador pràctic independent, cosa que és més complicada del que normalment es reconeix⁹⁸. Cadascú de nosaltres té la necessitat de fer-se intel·ligible tant a un mateix com

⁹⁴ Ibid., p. 135-142.

⁹⁵ Ibid., p. 142.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ MACINTYRE, A., *DRA*, p. 145.

⁹⁸ Ibid., p. 147.

als altres. Ens fem intel·ligibles tot explicant la nostra història, per a la qual cosa la veracitat és una virtut indispensable; la veracitat és també una virtut del reconeixement de la dependència⁹⁹. A continuació es tracta de la virtut de la veracitat i es fa una crítica radical de la proposta rortyana de la ironia¹⁰⁰.

3.2.6. Alternativa radical: Nietzsche o les virtuts del reconeixement de la dependència?

Per acabar l'obra, l'autor exposa l'alternativa radical a la proposta ètica que s'ha desenvolupat a *DRA*: les virtuts del reconeixement de la dependència o Nietzsche? Aquesta disjuntiva es basa en dues maneres antagòniques d'entendre les virtuts de la independència.

Per una banda, Nietzsche defensa que les virtuts de la independència enteses de forma correcta exclouen la possibilitat que hi hagi cap virtut autèntica del reconeixement de la dependència; la vertadera independència racional i moral exclou tota possibilitat de reconèixer la dependència pròpia o aliena. Nietzsche considera que tot allò relacionat amb la dependència és empresonament i, per tant, cal rebutjar-ho de forma radical. Des del plantejament de Nietzsche cal rebutjar la deliberació comunitària compartida¹⁰¹.

Per altra banda, a *DRA* MacIntyre defensa que tant les virtuts de la independència com també les virtuts del reconeixement de la dependència són necessàries per al floriment humà. Recordem que l'autor escocès parteix de la constatació que la naturalesa humana és intrínsecament vulnerable i, per tant, l'ésser humà és sempre dependent en algun grau.

Aquestes dues maneres antagòniques d'entendre les virtuts de la independència impliquen dues maneres antagòniques d'entendre l'amistat¹⁰². Per a Nietzsche, la independència exclou la possibilitat de l'amistat basada en la necessitat mútua. En canvi, per a la tradició aristotèlica, entre d'altres, els éssers humans necessitem l'amistat i les virtuts del reconeixement de la dependència que hi van relacionades.

⁹⁹ Ibid., p. 151.

¹⁰⁰ Vid. Ibid., p. 151-154.

¹⁰¹ Vid. Ibid., p. 158-165.

¹⁰² Vid. Ibid., p. 160-161.

MacIntyre afegeix que no es pot respondre a Nietzsche en els seus propis termes. D'aquesta disjuntiva radical, l'autor escocès n'extreu una ensenyança: l'adhesió a qualsevol concepció del bé comú requereix tant les virtuts del raonament pràctic independent com les virtuts del reconeixement de la dependència.

La concepció nietzscheana de les virtuts de la independència, que neguen les virtuts del reconeixement de la dependència, exclou també la investigació racional conjunta del bé comú. Per això, l'alternativa radical a la que ens veiem confrontats és: Nietzsche o les virtuts del reconeixement de la dependència?

Segons MacIntyre, el bé comú és tant pels joves com pels vells i pels adults, és pels paraplàtics, pels discapacitats, pels atletes i pels que es dediquen al treball intel·lectual; és un bé que ha de tenir en compte qualsevol de les vulnerabilitats a les que els éssers humans es troben exposats donada tant la seva identitat i naturalesa animal, com també la seva condició específicament humana¹⁰³. "It is because and insofar as rational enquiry serves and partly constitutes that common good that it [common good] is itself the good that it is."¹⁰⁴

3.2.7. Consideracions sobre la segona part de *DRA*

En aquesta segona part de *DRA* MacIntyre vol donar resposta la pregunta: per què és important per als filòsofs morals atendre a la vulnerabilitat i discapacitat humanes?¹⁰⁵ L'autor respon tot dient que la vulnerabilitat i discapacitat humanes condicionen el floriment humà, que està íntimament relacionat amb l'exercici de les virtuts i, per tant, condicionen notablement l'ètica.

Al principi de la segona meitat de l'obra, l'autor afirma que les virtuts tenen una triple funció en relació al floriment humà, i que no es comprendrà plenament aquesta triple funció fins que no s'entengui, per una banda, quin és l'ordre social que necessita l'adquisició i la pràctica de les virtuts (les xarxes de donar i rebre exemplificades en comunitats locals) i, per altra banda,

¹⁰³ Vid. *Ibid.*, p. 166.

¹⁰⁴ *Idem.* Aquesta és l'última sentència de *DRA*.

¹⁰⁵ MACINTYRE, A., *DRA*, p. ix.

la importància de les virtuts del reconeixement de la dependència (íntimament relacionades amb la deliberació racional conjunta sobre el bé comú; la virtut central n'és la justa generositat). Al llarg de la segona meitat de l'obra, es desenvolupen i s'interrelacionen aquestes dues temàtiques. Per acabar, MacIntyre planteja una disjuntiva radical basada en dues maneres oposades d'entendre les virtuts de la independència: Nietzsche o les virtuts del reconeixement de la dependència i, per tant, el bé comú?

Recollim a continuació algunes observacions sobre els tres temes que vertebraven la segona meitat de *DRA*: en primer lloc, unes consideracions sobre les virtuts del reconeixement de la dependència; a continuació, les crítiques que Dunne fa a la proposta macintyreana de l'ordre social i polític en què les virtuts s'adquireixen i es practiquen; finalment, unes reflexions entorn la disjuntiva radical: Nietzsche o les virtuts del reconeixement de la dependència?

En primer lloc, pel que fa a les virtuts, MacIntyre introdueix la distinció entre virtuts de la independència i virtuts del reconeixement de la dependència. De les virtuts de la independència no en tracta més que superficialment, ja que són aquelles que en la tradició de l'ètica de la virtut han estat més tractades. En canvi, dedica bona part de la segona meitat de *DRA* a caracteritzar les virtuts del reconeixement de la dependència. L'autor defensa que ambdós tipus de virtuts són necessàries per al floriment humà¹⁰⁶. Tal i com sintetitza clarament Mauri:

“Para vivir una vida buena al ser humano le son imprescindibles las virtudes que le permitirán llegar a ser una persona moralmente independiente, y también las virtudes que le permiten reconocer su dependencia de los demás.”¹⁰⁷

MacIntyre afirma que la virtut central de les virtuts del reconeixement de la dependència és la justa generositat, que constitueix un dels temes principals de *DRA*.

¹⁰⁶ Ibid., p. 85.

¹⁰⁷ MAURI, M., Review: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues; Convivium*, 14(2001), p. 199.

Dunne relaciona la justa generositat macintyreana amb la proposta que Gaita, Taylor i Murdoch fan de la virtut de l'amor¹⁰⁸. A més, es mostra sorprès de l'absència de Sant Agustí d'Hipona, gran teòric de la virtut teològica de l'amor, a *DRA*: "(...) the most remarkable feature of *DRA* is precisely *Agustine's absence* from it."¹⁰⁹ MacIntyre afirma que les virtuts del reconeixement de la dependència són alienes a la concepció convencional de la virtut, tot oposant-les a la il·lusió d'autosuficiència que pateix l'home magnànim segons Aristòtil. Ara bé, seguint a Dunne caldria estudiar de quina manera la justa generositat (o les virtuts del reconeixement de la dependència en general) està relacionada amb la virtut de l'amor, tant en la seva versió teològica (Sant Agustí d'Hipona) com en la seva versió secularitzada (Taylor o Murdoch).

Aprofitem per apuntar un altre paral·lel entre el pensament de MacIntyre i el de Murdoch: mentre l'autor escocès proposa que l'individu ha de superar tant l'altruisme com l'egoisme per fer-se seu el bé comú, l'autora irlandesa defensa que l'autodescentrament és un requisit indispensable per a la virtut i la bondat.

Després d'aquestes consideracions sobre les virtuts del reconeixement de la dependència, recollim i comentem les crítiques que Dunne fa respecte la proposta macintyreana de l'ordre social en què les virtuts s'adquireixen i es practiquen. Recordem que la importància d'aquest tema rau en que l'autor defensa, tal i com sintetitza clarament Clark, que "Human animals can reasonably hope to flourish only in a society where others will care for them at times and situations where it is not to the immediate profit of the carers."¹¹⁰ I la materialització adequada per aquesta forma social de la cura mútua no és ni l'estat-nació ni la família, sinó la comunitat local.

Dunne fa dues crítiques a la proposta social i política exposada a *DRA*. En primer lloc, en critica la seva simplificació, ja que la relació entre ètica i política és més problemàtica i complicada de com l'autor escocès la presenta en aquesta obra¹¹¹. En segon lloc, critica que és

¹⁰⁸ DUNNE, J., *op. cit.*, 356-360.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 359.

¹¹⁰ CLARK, S.R.L., Review: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*; *The Philosophical Quarterly*, Apr. 51(2001)203, p. 268.

¹¹¹ DUNNE, J., *op. cit.*, p. 352-356.

utòpic fonamentar la política en l'expectativa que els individus reconciliïn el seu bé amb el bé comú.

Pel que fa a la primera crítica formulada per Dunne, considerem que cal matisar-la. Per una banda, acceptem que a *DRA* la relació entre ètica i política es tracta amb poc detall i amb caracteritzacions sempre generals. Per altra banda, hem de tenir en compte tres fets: 1) que *DRA* forma part d'un projecte intel·lectual unitari iniciat amb *AV*; 2) que la proposta social i política de MacIntyre (crítica de les institucions contemporànies, defensa de la comunitat local) no és una novetat de *DRA*, com sí que ho és la justa generositat, sinó que és una de les qüestions transversals dels seus escrits; 3) en aquesta obra MacIntyre tracta de qüestions socials i polítiques només des de la seva relació amb les virtuts. Essent així, considerem que no es pot criticar a MacIntyre que simplifiqui la seva filosofia política i social en aquesta obra, ja que se'n tracta només en relació al tema principal: les virtuts, i més concretament les virtuts del reconeixement de la dependència. Per tant, defensem que la proposta social i política de la tercera etapa intel·lectual de l'autor escocès no s'ha de buscar només en aquesta obra, sinó que s'ha de complementar amb el que es defensa a *AV*, *WJ?WR?* i *TRV*.

Respecte la segona crítica formulada per Dunne, que és utòpic fonamentar la política en l'expectativa que els individus reconciliïn el seu bé amb el bé comú, cal dir que la creiem com a mínim ambigua: si la crítica es refereix a la política estatal, cal rebutjar-la com a desencertada (MacIntyre afirma que la conciliació entre el bé personal i el bé comú no es dona en l'estat-nació, recordem els errors comunitaristes que l'autor vol evitar); si es refereix a la política a nivell de comunitat local, cal que esgrimeixi més raons per les quals defensa que la conciliació entre el bé personal i el bé comú és una utopia, donada l'extensa i convincent justificació que MacIntyre ofereix d'aquest aspecte al llarg de l'obra.

A continuació, en tercer lloc, pel que fa a la disjuntiva radical que es planteja al final de *DRA*, Nietzsche o les virtuts del reconeixement de la dependència, cal dir que sembla que no ha interessat especialment a cap dels comentadors d'aquesta obra. Dunne justifica no tractar

d'aquesta qüestió pel fet que no aporta res nou respecte les seves obres anteriors¹¹². Nosaltres defensem que la disjuntiva radical que MacIntyre planteja al final de *DRA* sí que aporta novetats respecte *AV*, on un dels temes vertebradors és 'Nietzsche o Aristòtil?', com per exemple l'amistat entesa des de Nietzsche o des de la tradició aristotèlica. A continuació exposarem dues reflexions entorn la disjuntiva radical presentada a l'obra treballada: 'Nietzsche o les virtuts del reconeixement de la dependència?'

Per una banda, tot i que MacIntyre no ho esmenta, sembla clar que les dues alternatives presentades es basen en concepcions radicalment diferents de la naturalesa humana i de la raó.

Segons MacIntyre, Nietzsche defensa una naturalesa humana i una racionalitat individuals i autosuficients en elles mateixes. Ara bé, MacIntyre a *DRA* ens adverteix que la naturalesa humana és dependent i per tant sempre necessita d'altres éssers humans per sobreviure, per desenvolupar-se i per florir. En una altra obra anterior, MacIntyre havia defensat més extensament que no pas ho fa a *DRA* que la racionalitat humana no és individual, sinó col·lectiva¹¹³.

¹¹² DUNNE, J., *op. cit.*, p. 362: "I pass over here the final two chapters of the book, in which MacIntyre takes up the deconstructionist challenge of Rorty and Nietzsche. Though severe, his strictures on both of them seem to me warranted; but they hardly advance what he has already argued, particularly in *TRVME*, against the genealogical project. (He finds Rortian irony to be a type of 'offence against truthfulness' and a 'species of moral evasion'; and Nietzsche is still, as he was in *AV*, the ultimate antithetical figure for the whole tradition of the virtues, who presents us in this case with an 'inverted mirror-image' of what it is to live the virtues of acknowledged dependence.)"

¹¹³ MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*; Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, [d'ara endavant, citarem aquesta obra amb l'abreviació 'WJ?WR?'], p. 9-10:

"So rationality itself, whether theoretical or practical, is a concept with a history. Indeed, since there is a diversity of traditions of enquiry, with histories, there are, so it will turn out, rationalities rather than rationality, just as it will also turn out that there are justices rather than justice. And it is at this point that a third consideration has to be borne in mind, for it is on this that the adherents of the Enlightenment will understandably fasten. You reproach us, so those adherents will say, with an inability to resolve the disagreements between rival claims concerning principles to which any rational person must assent. But you are instead going to confront us with a diversity of traditions, each with its own specific mode of rational justification. And surely the consequence must be a like inability to resolve radical disagreement.

To this the proponent of the rationality of traditions has a twofold reply: that once the diversity of traditions has been properly characterized, a better explanation of the diversity of standpoints is available than either the Enlightenment of its heirs can prove; and that acknowledgment of the diversity of traditions of enquiry, each with its own specific mode of rational justification, does not entail that the differences between rival and incompatible traditions cannot be rationally resolved. How and under what conditions they can be resolved is something only to be understood after a prior understanding of the nature that such traditions has been achieved.

Sens dubte aquestes temàtiques són de gran importància per a la filosofia pràctica, donades les conseqüències radicalment diferents que comporten. En aquesta obra MacIntyre ha defensat que l'ésser humà és social per naturalesa, en la línia que defensa la tradició aristotèlica, concepció radicalment oposada al pensament nietzscheà.

Per altra banda, constatem que la *virtue ethics* d'Alasdair MacIntyre pressuposa una ontologia realista i la capacitat humana de conèixer el món tal i com és, amb el seu ordre immanent. Sens dubte, la primera meitat de *DRA* és una mostra clara d'això. La citació que encapçala aquest treball també és una mostra clara del realisme ontològic i epistemològic de MacIntyre: "When philosopher have said "It must be so" and those with the relevant kind of experience say "It is not so", the philosophers have not always been in the right." (aquesta citació resulta molt suggerent també per altres implicacions filosòfiques molt rellevants). No podem fer res més que suposar el realisme ontològic i epistemològic com a teló de fons de la proposta filosòfico-moral de MacIntyre. I és tant a *AV*, com també a *WJ?WR?* i a *DRA* trobem passatges que clarament pressuposen aquest realisme ontològic i epistemològic¹¹⁴.

From the standpoint of traditions of rational enquiry the problem of diversity is not abolished, but it is transformed in a way that renders it amenable of solution."

¹¹⁴ Vid. MACINTYRE, A., *AV*, p. 129.

Vid. MACINTYRE, A., *WJ?WR?*, p. 99-101.

3.3. *DRA*: valoració de l'obra

Fins el moment s'ha exposat el contingut de l'obra dividit en dues parts i s'han fet les consideracions pertinents de cadascuna d'elles.

A continuació, es durà a terme la valoració del conjunt de *DRA*. Aquesta obra recull una gran varietat de temes i de propostes filosòfiques; només alguns d'ells, els més rellevants, seran comentats. S'exposaran i es comentaran les consideracions que s'han trobat a la bibliografia secundària de *DRA*.

De la bibliografia secundària treballada en destaquem quatre consideracions sobre aquesta obra: en primer lloc, una crítica d'estil literari amb implicacions filosòfiques per part de Meilaender i d'Almond; a continuació, una observació filosòfica de caràcter general formulada per Almond; en últim lloc, un comentari sobre el concepte de 'dependència'.

En primer lloc, recollim la crítica d'estil literari, vinculada a certa crítica filosòfica, que Meilaender i Almond dirigeixen contra *DRA*.

Meilaender critica que aquesta obra està escrita amb un estil recarregat, sobretot a causa de l'excessiva repetició dels pronoms personals en ambdós gèneres. Aquest autor ironitza:

“More generally, each potential reader herself or himself, contemplating whether she or he wishes to spend her or his time reading *Dependent Rational Animals* or books still perhaps to follow it, would be given great encouragement were MacIntyre, independent thinker as he is, to rediscover the potential for generic uses of the personal pronoun.”¹¹⁵

Almond critica que el feminisme de MacIntyre només és aparent: afecta a la seva manera d'escriure i no al contingut de la seva proposta filosòfica. Segons Almond, parlant de l'autor escocès, el seu “(...) fashionable regard for feminist concerns is expressed in style rather than in substance via the obtrusively heavy use of a she/he, hers/his formula (...)”¹¹⁶.

¹¹⁵ MEILAENDER, G.C., *op. cit.*, p. 4.

¹¹⁶ ALMOND, B., Alasdair MacIntyre. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues; Philosophy*, 76(2001)1, p. 164.

Subscrivim la crítica estilística de l'obra¹¹⁷: les reiteracions dels pronoms personals masculí i femení fa la lectura carregosa. Ara bé, defensem que la crítica filosòfica que Almond hi relaciona és desencertada: MacIntyre no afirma enlloc que sigui un autor feminista. En comptes d'això, en el prefaci de *DRA*, com també en el primer capítol, l'autor escocès esmenta els autors feministes per reconèixer-los la tasca d'haver introduït la temàtica de la dependència humana en el debat ètic contemporani. Ara bé, en la resta d'obra no fa cap més referència a cap autor feminista. Així doncs, defensem que no es pot criticar que el feminisme de MacIntyre sigui només aparent, ja que no és un autor feminista. En canvi, sí que es pot criticar la redacció carregosa de l'obra.

Després de subscriure la crítica estilística apuntada per Meilaender, i després de negar-ne la transcendència filosòfica que li atorga Almond, passem a considerar una constatació feta per Almond respecte el contingut de *DRA*:

“There is implicit reference in the book to more familiar philosophical themes: to theories of personal identity, of perception, the fact-value distinction and the reality or otherwise of character traits, but MacIntyre does not develop his criticism of these positions in this work.”¹¹⁸

Considerem que aquesta constatació del caràcter general de l'obra és encertada: *DRA* és una obra en la que s'apunta a un gran nombre de qüestions cabdals per a la ètica contemporània, però moltes d'elles no són tractades ni extensament ni minuciosa. Un exemple, que ja s'ha assenyalat anteriorment, és que MacIntyre afirma que l'ètica està condicionada per la biologia, però que no exposa en què consisteix la relació que es dona entre la biologia i l'ètica.

¹¹⁷ Un exemple extrem i alhora anecdòtic de la crítica estilística que ens n'ocupa és la citació que MacIntyre fa, en tractar de les normes de justícia que haurien d'imparar en l'estructura social i política que doni lloc a les relacions de donar i rebre mitjançant les quals es puguin aconseguir tant el bé individual com el bé comú, de Marx: “From each according to *her or his* ability, to each, so far as is possible, according to *her or his* needs.” (MACINTYRE, A., *DRA*, p. 130. El subratllat és nostre). Aquesta citació de Marx és presentada com a literal, però no se'n dona la referència completa; només es fa referència a l'autor (Karl Marx) i a l'obra (*Critique of the Gotha Program*), obviant la traducció, l'edició, l'any i la pàgina d'aquesta citació. Comparant-ho amb totes les edicions d'aquesta obra a què hem tingut accés, resulta evident que MacIntyre, en el seu afany de repetir el pronom personal en ambdós gèneres, ha modificat la citació de Marx (a més d'afegir-hi, tal i com ja s'ha comentat, ‘so far as is possible’).

¹¹⁸ ALMOND, B., *op. cit.*, p. 164.

Com que és clar que no tots els temes cabdals de l'ètica poden ser tractats en una sola obra de filosofia, subscrivim la constatació que Almond fa del caràcter general de *DRA* sense considerar que pugui ser una crítica a l'obra. Ara bé, alhora defensem que el lector ha de reclamar el tractament minuciós de les qüestions filosòficament rellevants que només s'apunten a l'obra. Un cop més, cal tenir en compte que *DRA* és la quarta obra d'un projecte filosòfic més ampli, iniciat amb *AV*.

En últim lloc, després de considerar la crítica estilística i la crítica general al contingut de *DRA*, tractem breument d'un dels conceptes capitals de l'obra: la dependència. Tot i que la dependència és un tema recurrent a *DRA* i molt rellevant per a l'argumentació de l'obra, MacIntyre no dona una caracterització detallada de la dependència dels animals ni de la dependència dels éssers humans.

L'autor no usa el concepte 'dependència' de forma unívoca, sinó que l'usa de forma anàloga i sense fer notar al lector de quin tipus de dependència es tracta en cada cas.

Circumstancialment, a falta d'una caracterització feta per MacIntyre adoptem la proposta de Haldane respecte la dependència humana, ja que és la més completa i sistemàtica de les que disposem:

“From conception, through gestation, in birth and in infancy, through our inclining and in our declining years, we depend on others: materially, educationally, intellectually and morally. We are, to borrow MacIntyre's phrase, 'dependent rational animals'.”¹¹⁹

La classificació que Haldane fa de quatre àmbits respecte els quals els éssers humans som dependents dels altres ens ajuda a sistematitzar la proposta filosòfica de MacIntyre, ens ajuda a comprendre millor alguns fragments de *DRA* on l'autor no discrimina explícitament de quin tipus de dependència tracta.

Ara bé, aquesta classificació, si bé ens ajuda a entendre quin tipus de dependència es dona en els éssers humans, no ens serveix ni de definició formal d'aquest concepte ni de criteri de l'ús anàleg que MacIntyre en fa.

¹¹⁹ HALDANE, J., *Recognising Humanity*; *Journal of Applied Philosophy*, 25(2008)4, p. 302.

4. Conclusions

Recordem que cadascuna de les dues parts del treball responen a objectius marcats a la introducció.

La primera part, “La represa contemporània de la virtut”, vol respondre a un seguit d’inquietuds i de qüestions referents a la represa contemporània del tema de la virtut:

- a. Què és la represa contemporània del tema de la virtut?
- b. En el pensament contemporani hi ha ètiques de la virtut que es reclamin hereves d’Aristòtil i de la tradició aristotèlica? O només hi ha ètiques deontològiques o utilitaristes que tracten el tema de la virtut?
- c. Existeix alguna proposta d’ètica de la virtut aristotèlica contemporània que tingui pretensió d’omnicomprensivitat i de sistematicitat?

D’aquestes inquietuds, en sorgeix l’objectiu que regeix la segona part del treball, “*Dependent Rational Animals*, una proposta contemporània de *virtue ethics*”: estudiar la *virtue ethics* aristotèlico-tomista que Alasdair MacIntyre presenta a la seva obra *DRA* identificar-ne les seves tesis principals.

A continuació, mostrem com cadascun d’aquests objectius ha estat aconseguit al llarg del present treball.

A la primera part del treball, tot donant resposta a aquestes qüestions, hem constatat la importància que la represa contemporània de la virtut ha tingut en el marc de la filosofiamoral contemporània: algunes ètiques deontològiques i utilitaristes han tractat el tema de la virtut, és a dir, han fet *virtue theory*; l’ètica contemporània de la virtut, la *virtue ethics*, ha anat prenent importància progressivament i cada cop més autors se n’han ocupat, arribant així a constituint una de les propostes ètiques contemporànies que cal tenir en compte.

També hem constatat que molts dels autors que tracten de la *virtue ethics* ho fan parcialment, ocupant-se d’alguna qüestió en concret, sense oferir una filosofia moral coherent, sistemàtica i amb pretensió d’omnicomprensivitat.

Enmig de la literatura de naturalesa apedaçada de la *virtue ethics*, hem destacat un autor que sí que pretén donar una proposta filosòfico-moral sistemàtica, omnicomprensiva i coherent de l'ètica contemporània de la virtut: Alasdair MacIntyre.

Així hem emmarcat i justificat la segona part del treball, dedicada a *DRA*, una obra de MacIntyre que representa un pas més en la seva evolució intel·lectual de reelaboració aristotèlica i vers el tomisme. A més, aquesta obra planteja qüestions que semblen oblidades tant en el terreny de la *virtue ethics* com en l'ètica contemporània: la naturalesa humana animal i les seves implicacions ètiques, socials i polítiques.

A la segona part del treball s'ha exposat i analitzat minuciosament *DRA*, com també s'han recollit algunes observacions fetes pels acadèmics que s'han dedicat a aquesta obra. Hem identificat cinc tesis principals de *DRA*, que són exposades a continuació.

i. La biologia condiona l'ètica, és a dir, l'ètica depèn de la biologia

És a partir de *DRA* que MacIntyre defensa que la biologia condiona l'ètica. L'autor escocès reconeix que en les seves obres anteriors estava equivocant respecte aquesta qüestió.

Si bé la vinculació entre ètica i biologia es dona en *DRA*, el seu autor no caracteritza suficientment aquesta relació. Defensa aquesta tesi amb dues raons, esgrimides al prefaci de l'obra: per una banda, no es pot fer una caracterització adequada dels béns, normes i virtuts definidores de la nostra vida moral si no es té en compte la constitució biològica dels éssers humans i el seu desenvolupament; per altra banda, fer una ètica independent de la biologia implica no entendre la condició humana inicial des de la qual ens desenvolupem. L'autor afegeix que els conceptes com ara 'floriment' o 'virtut' necessiten en part de discussió racional, alhora que estan fortament vinculats a la biologia. Així inferim que aquests conceptes no són científics, sinó ètics. Reclamem la caracterització minuciosa de la relació que MacIntyre estableix entre l'ètica i la biologia, com també la seva discussió amb altres propostes al respecte.

ii. La naturalesa humana és animal, vulnerable i dependent, sempre en algun grau

MacIntyre s'oposa a la concepció occidental moderna i contemporània d'entendre l'ésser humà com a radicalment diferent de la resta d'animals. Afirmar que els éssers humans tenim bona part comuna amb els altres animals: el nostre cos és un cos animal i la nostra identitat és corporal i, per tant, animal. També defensa que la vulnerabilitat i la dependència són característiques evidents i essencials de l'ésser humà. Ara bé, el nostre autor reconeix que l'ésser humà té algunes característiques particulars, que cap altre animal comparteix, com ara el llenguatge.

La naturalesa humana pot ser dividida en dues parts: una primera animal i una segona cultural, formada mitjançant l'ús del llenguatge, que modifica parcialment la primera. L'autor posa de relleu que sempre resta inalterada part de la primera naturalesa humana animal, com ara la necessitat de menjar o dormir.

Es constata que l'ésser humà sempre és vulnerable i dependent en algun grau, tot i que aquesta vulnerabilitat i dependència són especialment notòries a la infantesa i a la vellesa.

iii. Les virtuts de la independència i les virtuts del reconeixement de la dependència, ambdós tipus de virtuts són necessàries per al floriment humà

MacIntyre defensa que hi ha una forta vinculació entre el floriment de l'individu i les virtuts que adquireix i que practica.

Les virtuts tenen una triple funció en relació al floriment humà. Només mitjançant el desenvolupament d'un cert conjunt de virtuts intel·lectuals i morals, hom pot: i) assolir el raonament pràctic independent i continuar exercint-lo; ii) tenir cura i educar adequadament els altres per tal que assoleixin el raonament pràctic independent i continuïn exercint-lo; iii) protegir-se a si mateix i als altres de l'abandonament, de la falta de compassió, de l'estupidesa, de la cobdícia i de la malícia.

Si bé el nostre autor diferencia dos tipus de virtuts, afirma que ambdós són necessaris per al floriment humà: tant les virtuts de la independència com les virtuts del reconeixement de la dependència.

S'afirma que les virtuts del reconeixement de la dependència no han estat tractades en l'explicació convencional de la virtut, tot i la seva importància, constatada al llarg de *DRA*. La virtut central n'és la justa generositat.

L'educació moral té com a objectiu la independència racional i moral de l'individu, per la qual cosa són necessaris tres moviments ja mencionats. Ara bé, aquesta independència racional i moral només serà completa quan l'individu hagi adquirit tant les virtuts de la independència com les virtuts del reconeixement de la dependència; en la moral, l'altre hi juga un paper crucial, ja sigui com a autoritat moral (en els individus més dependents) o com a amic o company (en els individus menys dependents).

iv. Les virtuts s'adquireixen i es practiquen en xarxes de donar i rebre

Les xarxes de relacions de donar i rebre on s'adquireixen i es practiquen les virtuts són essencialment asimètriques i basades en la justa generositat. En aquestes xarxes també s'hi donen relacions de poder.

Avaluant quines estructures socials i polítiques possibiliten i asseguren aquestes xarxes de donar i rebre, MacIntyre conclou que ni l'estat-nació ni la família són adequades per a aquesta tasca. L'autor escocès defensa que la comunitat local sí que possibilita i assegura aquestes xarxes de donar i rebre, ja que compleix les tres condicions necessàries per això:

- a. Permetre que els membres raonadors independents d'una comunitat arribin a una mateixa manera de pensar mitjançant la deliberació racional compartida.
- b. Les normes de justícia establertes han de poder ser coherents amb l'exercici de la justa generositat.
- c. Tant aquells que posseeixen capacitat de raonament pràctic independent com també aquells que només poden exercir un raonament limitat, i fins i tot aquells que n'estiguin totalment mancats, tots han de tenir veu en les deliberacions comunitàries sobre el que requereixen les normes de justícia.

Perquè les comunitats locals, que sempre són imperfectes, compleixin aquestes tres condicions, és necessari que l'economia estigui subjugada a consideracions socials i morals.

Es conclou que l'ésser humà té la necessitat de pertànyer a una comunitat local que compleixi aquestes característiques.

v. Alternativa radical: Nietzsche o les virtuts del reconeixement de la dependència?

L'alternativa ètica radical es dóna entre dues concepcions oposades d'entendre les virtuts de la independència.

Per una banda, Nietzsche afirma que tot allò relacionat amb la dependència és empresonament i, per tant, cal rebutjar-ho de forma radical. Així doncs, defensa que les virtuts de la independència enteses de forma correcta exclouen la possibilitat que hi hagi cap virtut autèntica del reconeixement de la dependència.

Per altra banda, MacIntyre afirma que la naturalesa humana és intrínsecament vulnerable i, per tant, l'ésser humà és sempre dependent en algun grau. Així doncs, defensa que tant les virtuts de la independència com també les virtuts del reconeixement de la dependència són necessàries per al floriment humà.

Aquestes dues concepcions antagòniques tenen fortes implicacions ètiques relacionades tant amb la manera d'entendre l'amistat com amb el bé comú. Segons MacIntyre, l'adhesió a qualsevol concepció del bé comú requereix tant les virtuts de la independència com les virtuts del reconeixement de la dependència.

Nosaltres defensem que aquestes dues concepcions antagòniques sorgeixen de pressupòsits filosòfics radicalment diferents: diferents concepcions de la naturalesa humana, de racionalitat, d'ontologia, etc.

Finalment hem de reconèixer la gran rellevància que han tingut per al nostre treball molts dels articles treballats, però especialment els de J. Haldane i J. Dunne. Amb els seus articles hem

mantingut sempre un diàleg compromès tot tractant d'interpretar *DRA*. A voltes hem reconegut l'encert de les seves observacions, crítiques i propostes respecte l'obra. En altres ocasions, però, hem estat en clar desacord amb el que expressaven, fet que ens ha obligat a buscar arguments sòlids i basats en l'obra per justificar la nostra oposició a les consideracions fetes per Haldane i Dunne.

Al llarg d'aquest treball s'ha tractat de la *virtue ethics* en general i, més concretament, s'ha estudiat minuciosament l'obra de MacIntyre *DRA*. S'ha mostrat i defensat que la *virtue ethics* és una proposta de gran rellevància per a la filosofia moral contemporània, capaç de situar qüestions importants en els debats actuals. També s'ha mostrat i defensat que *DRA* és una obra de gran riquesa filosòfica i altament suggerent; és obra molt rellevant tant en l'estudi de la filosofia moral de MacIntyre, com també en l'estudi de l'ètica contemporània en general.

Bibliografia

Fonts

MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*; Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.

MACINTYRE, A., An Interview for *Cogito* in KNIGHT, K., *The MacIntyre Reader*; Cambridge, Polity Press in association with Blackwell Publishers, 1998, p. 267-275.

MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*; Chicago, Open Court, 1999.

MACINTYRE, A., *Animales racionales dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*; Tr. Beatriz Martínez de Murguía, Barcelona, Paidós, 2001.

MACINTYRE, A., *After Virtue*; Indiana, University of Notre Dame Press, 2007³.

Bibliografia Secundària

ANSCOMBE, G.E.M., Modern Moral Philosophy; *Philosophy*, 33 January(1958)124, p. 1-19.

ALMOND, B., Alasdair Macintyre. Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues; *Philosophy*, 76(2001)1, p. 158-174.

BLUM, L., Community and Virtue in CRISP, R. [ed.], *How should one live? Essays on the Virtues*; Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 231-250.

CLARK, S.R.L. Review: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*; *The Philosophical Quarterly*, Apr. 51(2001)203, p. 266-269.

CRISP, R., Modern Moral Philosophy and the Virtues in CRISP, R. [ed.], *How Should One Live? Essays on the Virtues*; Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 1-18.

DAVIDSON, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*; Oxford, Clarendon Press, 1984, capítol 11: "Thought and Talk", p. 155-170.

DRIVER, J., The Virtues and Human Nature in CRISP, R. [ed.], *How Should One Live? Essays on the Virtues*; Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 111-129.

DUNNE, J., Ethics Revised: Flourishing as Vulnerable and Dependent. A Critical Notice of Alasdair Macintyre's *Dependent Rational Animals*; *International Journal of Philosophical Studies*, 10(2002)3, p. 339-363.

- FOOT, Ph., Virtues and Vices in FOOT, Ph., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*; Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- GLACKIN, S.N., Dolphin Natures, Human Virtues: MacIntyre and Ethical Naturalism; *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 39(2008), p. 292- 297.
- HALDANE, J., Recognising Humanity; *Journal of Applied Philosophy*, 25(2008)4, p. 301- 313.
- HALDANE, J., Review: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*; *Mind*, Jan. 110(2001)437, p. 225-229.
- HAUERWAS, A., The Virtues of Alasdair MacIntyre; *First Things*, October (2007)176, p. 35-36.
- JAMES, D.N., The Acquisition of Virtue; *The Personalist Forum*, Fall-II(1986)2, p. 101-121.
- KNIGHT, K., *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*; Cambridge, Polity Press, 2007.
- KNIGHT, K., Review: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*; *Ethics*, Oct. 111(2000)1, p. 177-179.
- LORENZO IZQUIERDO, D., *Comunitarismo contra Individualismo. Una revisión de los valores de occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*; Navarra, The Global Law Collection, 2007.
- MALCOLM, N., Thoughtless Brutes in ROSENTHAL, D.M., *The Nature of Mind*; EEUU, Oxford University Press, 1991, p. 454-461.
- MAURI, M., Conocimiento, Vida y Virtud Moral; *Convivium*, 16(2003), p. 159-174.
- MAURI, M., Review: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*; *Convivium*, 14(2001), p. 197-199.
- MAYO, B., Virtue or Duty? in SOMMERS, Ch. & SOMMERS, F., *Vice & Virtue in Everyday Life. Introductory Readings in Ethics*; Fort Worth, Harcourt Brace College Publishers, 1985³, p. 231-236.
- MEILAENDER, G. C., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues and The MacIntyre Reader. Still Waiting for Benedict*; *First Things* 96, October(1999), p. 47- 55.
- MURDOCH, I., Against Dryness in MURDOCH, I., *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*; New York [etc.], Allen Lane, 1998, p. 287-295.

MURPHY, M.C. [ed.], *Alasdair Macintyre*; USA, Cambridge University Press, 2003, p. 176-200.

PINKARD, T., MacIntyre's Critique of Modernity in MURPHY, M.C.[ed.], *Alasdair Macintyre*; USA, Cambridge University Press, 2003, p. 176-200.

SEARLE, J., Animal Minds in FRENCH, P.A. [ed.]; UEHLING, T.R.Jr. [ed.]; WETTSTEIN, H.K. [ed.], *Midwest Studies in Philosophy XIX: Philosophical Naturalism*; Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 206-219.

STICH, S., *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*; Cambridge, Mass. MIT Press, 1983, capítol 5.5 “Animal Beliefs”, p.104-110.

STICH, S., Do Animals Have Beliefs?; *Australasian Journal of Philosophy*, 57(1979)1, p. 15-28.

TEICHMAN, J., Good for and Good about; *Philosophy*, 78(2003)1, p. 115-121.