

LO JUSTO Y EL BIEN*

CHARLES M. TAYLOR

En este trabajo, el autor expone la diferencia filosófica entre la corriente liberal, expresada en las obras de Rawls y Dworkin, y la corriente comunitaria de Mac Intyre, Sandel y Walzer, respecto de la teoría de la justicia. Apoyado en el análisis de After Virtue de Alasdair MacIntyre, Charles Taylor critica la "meta-ética procedimental moderna" y se manifiesta por la vigencia de la ética aristotélica de la justicia distributiva.

I

Una justa distribución de los bienes. . . ¿qué se quiere decir con ello?, ¿y cómo se debe razonar con el fin de definirla? Una diferencia profunda parece haber surgido en torno a estas interrogantes en el mundo filosófico anglosajón, entre los que sostienen una tesis llamada "liberal" y una tesis "comunitaria". Se trata de una diferencia filosófica; los protagonistas —Rawls y Dworkin por un lado, MacIntyre, Sandel o Walzer por el otro—, están a menudo de acuerdo en interrogantes políticas del momento. Ninguno de ellos, por ejemplo, apoyaría una política fiscal neoconservadora. Sin embargo, proclaman concepciones muy divergentes en lo que se refiere a la teoría de la justicia.

Las divergencias son múltiples, pero la más grave se refiere al alcance de una tal teoría. Para los comunitaristas, no se podría definir la justa distribución para una sociedad dada sin considerar la cultura, las tradiciones, el modo de vida de la sociedad en cuestión. Para algunos liberales —como Rawls, autor de *La Teoría de la Justicia* (aunque parece haber cambiado de idea desde entonces), y Dworkin— tal concepción particularista es incompatible con la naturaleza misma de una teoría de la justicia. Esto debe necesariamente permitirnos criticar el statu quo de cualquier sociedad histórica. Debería darnos una perspectiva independiente en relación a cualquier sociedad, a partir de la cual podríamos declarar injustas sus instituciones más venerables, y que debieran ser abolidas. ¿CÓ-

* Reproducido con permiso del autor.

CHARLES M. TAYLOR es Profesor del Departamento de Ciencia Política de Mac Gill University en Canadá.

mo entonces hacer dependiente la justicia de la cultura y de las tradiciones locales?

Existe aquí un residuo de interrogantes difíciles y espinudos, interrogantes que los sostenedores de teorías liberales tratan a menudo de resolver con demasiada premura basados en la reflexión que acabo de citar: una teoría de la justicia debe ser crítica, por lo tanto independiente de todo modo de vida, por lo tanto universalista. La forma misma de una teoría tal bastaría para descartar las concepciones comunitaristas e historicistas. Llamemos "metaética" a una tesis que se refiere más bien a la *forma* de una teoría moral que a su contenido. Se podría decir entonces que los pensadores liberales tratan a menudo de resolver su diferendo con los comunitaristas por medio de argumentos metaéticos.

Pero es ir demasiado rápido en nuestro trabajo. Es actuar como si se pudieran establecer verdades metaéticas antes de abordar las interrogantes sustanciales, como si la forma de una teoría moral pudiera definirse por medio de argumentos filosóficos, independientemente de su contenido. En efecto, esta creencia en la independencia de lo metaético está ya bien afianzada en la filosofía analítica. Muy recientemente se presentaba como una verdad a priori el hiato entre los hechos y los valores: un enunciado "normativo" no se podría justificar a partir de enunciados "descriptivos".

Pero esta visión de un mundo de hechos "neutros" no es una verdad anterior a cualquier postura moral; refleja más bien la nueva concepción del mundo y de la realización humana constituida durante la era moderna. Una nueva metaética nació en primer lugar de transformaciones en nuestras creencias sustanciales que ella luego contribuye, sin duda, a afianzar. El orden de las razones no es unilineal, sino que las motivaciones intelectuales van en los dos sentidos. Es verdad, por una parte, que la visión de un mundo neutro se alimentó de la nueva ciencia mecanicista del siglo XVII, pero también se ha demostrado que este nuevo mecanicismo tenía orígenes teológicos.

Una corriente muy importante en la tradición del pensamiento cristiano, que insistía en la libertad divina y que desconfiaba de las concepciones griegas de un orden cósmico fijo, se apresuró en adoptar el mecanicismo en el siglo XVII, sobre todo como una reacción contra lo que percibían los sostenedores de esta corriente como los excesos neopaganos más extravagantes del animismo del Alto Renacimiento, tal como era pregonado, entre otros, por G. Bruno. Esta fue, sin duda, la motivación de un Mersena, por ejemplo, que desempeñó un rol tan importante en la difusión del nuevo espíritu científico. Hubo ciertamente mucha interacción entre la ciencia y la moralidad durante ese siglo, como en todas las épocas de nuestra civilización. Sin embargo es un error considerar sólo una dirección de la relación causal entre ambas, y pretender que tan sólo los descubrimientos científicos acarrear consigo cambios en la concepción moral.

Tras esta dicotomía entre hechos y valores, que se ve aparecer en Hume y que se transforma en un tema dominante en el siglo XX, hay una nueva comprensión y valorización de la libertad y de la dignidad. Voy a tratar de explicarlo en algunas líneas.

Mencioné ya sus orígenes teológicos. Estos deben ser comprendidos, pienso, a partir de la corriente del pensamiento cristiano anteriormente aludido. Por lo demás la conciliación del pensamiento cristiano con el griego siempre ha sido difícil. Para ciertos pensadores, la concepción de un cosmos, cuyo orden era inalterable y cuyos principios de justificación eran inmanentes, era incompatible con la omnipotencia divina. Piénsese en la rebelión contra el tomismo. En una de sus formulaciones, la interrogante se refiere a la relación en Dios de la razón y de la voluntad. ¿Dios está limitado en su libertad por su propia creación, de tal manera que debe querer un bien que en cierta forma creó al mismo tiempo que al mundo? Occam y otros ofrecen una concepción más voluntarista del poder divino. Cualquiera otra, creen ellos, empujaría a Dios. Los Reformadores tomaron también esta facción espiritual, aunque no siempre hayan adoptado las mismas formulaciones. Este conflicto entre Tomás y Occam se repite luego en la historia del cristianismo tomando siempre formas nuevas como, por ejemplo, en la disputa que enfrentó a los Jesuitas y a los Jansenistas, y perdura hasta la actualidad.

No es fácil entender por qué el espíritu occamiano pudo adoptar la teoría mecanicista, como lo mencioné anteriormente. Aquí tenemos finalmente una visión totalmente neutra del universo esperando que se le otorguen fines por una fe soberana. La dicotomía entre hechos y valores es, en primer lugar, una tesis teológica, y Dios es, en principio, el único beneficiario. Pero en este estado, la motivación espiritual de esta concepción es evidente. Se sostiene esta tesis para defender el libre albedrío de Dios.

Más tarde se le transfiere al hombre algo de esta concepción de la libertad. En lugar de considerar nuestros fines paradigmáticos como dados por la naturaleza del orden cósmico en el cual estamos instalados, los encontramos más bien en la naturaleza de nuestra capacidad para razonar. Estos fines requieren que tomemos el control por la objetivación del mundo, sometiéndolo a las exigencias de la razón instrumental. Los fines por los cuales se instrumentaliza el mundo circundante se encuentran en nosotros. Son los fines de la vida: la preservación de sí y lo que será llamado más tarde la búsqueda de la felicidad, como tales, también nos son dados por la naturaleza. Lo que confiere dignidad a la prosecución de estos fines, es que no supone ser llevada de una manera ciega, licenciosa o indisciplinada, sino que bajo el control de una Razón previsora y calculadora.

Los cambios son bastante conocidos: la Razón no es definida de manera sustancial, en los términos de una visión del orden cósmico, sino de manera formal, por medio de procedimientos que

debe seguir el pensamiento, y en particular de los que están implicados en el ajuste de los medios a los fines, es decir como Razón instrumental. Por consiguiente, la hegemonía de la Razón es redefinida y significa ahora que no debemos ya ordenar nuestras vidas siguiendo la concepción del orden, sino más bien controlar nuestros deseos según los cánones de la Razón instrumental. La libertad toma desde entonces un nuevo significado que implica la emancipación en relación a toda autoridad externa, sea cual sea, para obedecer sólo al gobierno de sus propios procedimientos de razonamiento. Y la noción de dignidad humana reviste una nueva importancia, ya que el origen de la obligación no es un orden cósmico externo a mí, sino más bien mi propio status como ser racional soberano, el cual exige que llegue al control racional, y no en virtud del orden de las cosas, sino que en razón de mi propia dignidad.

Descartes fue uno de los fundadores de esta nueva concepción y se encuentran en su obra todos los temas que se relacionan con ella. En las *Meditaciones*, por ejemplo, explica que el hecho de llegar a una comprensión de mí mismo tal como soy realmente, es decir como un ser pensante, implica que me desligo de la costumbre de percibir las cosas por el cuerpo. Por ejemplo, de ver el color en la rosa o sentir el dolor como si se encontrara en el diente. Debo llegar a reconocer que tanto el color como el dolor son de hecho experiencias del alma, aunque tengamos razones para creer que son causados por factores que se encuentran en la rosa y en el diente respectivamente. Se trata de una actitud no comprometida, por la cual percibo el cuerpo como un mecanismo que mediatiza las conexiones causales entre el mundo y el alma. En sus escritos posteriores sobre la moralidad, como en la correspondencia con Elizabeth y el *Tratado de las Pasiones*, Descartes reinterpreta las tradiciones morales de la Antigüedad (en particular la tradición estoica) a la luz de este nuevo ideal de un control racional no comprometido. La hegemonía de la Razón sobre las pasiones ya no consiste en comprenderlas bien con el fin de hacerlas inoperantes (como en los Estoicos) sino que comprenderlas con el fin de hacerlas serviciales. Las pasiones ya no son analizadas como *opiniones* (dogmata) que deben ser destruidas (como en los Estoicos), o puestas en concordancia con mi comprensión total y reflexionada del bien (como en Aristóteles). Descartes ofrece más bien una teoría *funcional* de las pasiones al mostrarnos cómo deben ser utilizadas. El rol crucial de la nueva concepción de la dignidad —que se hace más tarde explícita en Kant— ya fue indicado por Descartes en el estatus importante que otorga a la generosidad, la cual designaba, en su acepción del siglo XVII, la virtud aristocrática que se manifiesta cuando se tiene un sentido agudo de su propio valor y de su rango, y de las exigencias que esto implica. Descartes no se preocupa mucho de la libertad, pero es evidente que la concepción moderna de ésta está implícita en su filosofía.

Descartes presenta, de hecho, una excelente ilustración del en-

trencruzamiento de los motivos a que hacía alusión anteriormente. Fue inspirado, ciertamente, por las posibilidades enormes de la interpretación mecanicista del universo tal como la encontró en Galileo. Este motivo científico y epistemológico resalta claramente. Pero es cierto que se inspiró, también, en el ideal de un control racional comprometido. El ideal antropológico y la teoría científica se unen y se apoyan mutuamente, como lo han hecho a lo largo del desarrollo de la cultura moderna, de los cuales Descartes fue uno de los fundadores.

II

Hay una historia igualmente compleja tras la creencia liberal en una teoría de la justicia universalista. Esta teoría contiene una madeja de consideraciones éticas y metaéticas que hay que desenredar para ver con claridad. La confusión es más grande aún, ya que a menudo se confunden tres interrogantes distintas en la discusión: tres interrogantes que pueden ser concebidas como metaéticas y que dividen a menudo a liberales y comunitaristas. En las páginas siguientes voy a tratar de hacer su distinción.

Alasdair MacIntyre, en su obra célebre *After Virtue*,¹ al final del noveno capítulo, habla de una oposición entre una ética de las reglas y una ética de la virtud. Tomando la primera, "las reglas de la moralidad o de la ley. . . no deben ser derivadas de una concepción más fundamental del bien para el hombre o ser justificadas a partir de una concepción tal" (p. 112). Es a R. Dworkin a quien se apunta aquí. Más adelante, cita a Rawls para mostrar que éste tiene una concepción de las virtudes esencialmente derivadas: éstas son definidas en términos de reglas del derecho. Oponer esto a una teoría moral que comenzaría por las virtudes.

He aquí el primer punto que quisiera destacar, pero lo formularé en términos ligeramente diferentes (aunque sean en el fondo equivalentes). Me gustaría oponer una ética de las reglas a una ética cuyo concepto más fundamental sea el del bien. De hecho, creo que la distinción es la misma en las dos formulaciones. Pero quiero hacer del lugar del bien la cuestión central, porque pienso que ello nos permitirá llegar más pronto a determinar la motivación fundamental de estas teorías. En este caso se mantiene la misma confusión que antes entre intereses epistemológicos e intereses morales.

La consideración epistemológica es fácil de describir, aunque difícil de justificar. Una teoría de la ética que se apoya en un concepto del bien humano parece suponer conceptos metafísicos difíciles, como el de una "naturaleza normativa", concepto que ya no es posible justificar. Se piensa que una ética fundada sobre reglas

¹ University of Notre Dame Press, 1981.

o procedimientos evita tales dificultades. Pero pienso que todo este argumento no se sostiene. (Bosquejaré brevemente la refutación a este argumento en la Sección III.)

Las consideraciones morales son más interesantes. Pueden resumirse en tres cualidades emparentadas entre sí. La primera es la libertad, de la cual ya hemos hablado. Una teoría aristotélica parece determinar mis fines paradigmáticos a partir del orden de la naturaleza. Ser guiado por la Razón, es ser guiado por una concepción de este orden. Pero según la concepción moderna de la Razón, esta es una facultad que es definida en términos de procedimientos. Somos racionales en la medida en que nuestra actividad intelectual encuentra ciertas normas procedimentales, tales como la coherencia, el análisis de problemas en sus elementos de base, la capacidad de hacer conexiones claras y distintas, la consideración atenta de la prueba, la observancia de las reglas de la lógica, etcétera. Ser guiado por la Razón quiere decir ahora seguir en su acción los planes o las normas que se han construido según los cánones del procedimiento racional, como por ejemplo proceder según cálculos claros, u obedecer a la ley que uno se ha dado a sí mismo siguiendo las exigencias de la razón. La dirección racional es, por lo tanto, percibida como si fuera idéntica a la libertad comprendida con autonomía, una dirección que sigue las órdenes construidas por el sujeto mismo, al contrario de las que se supone se encuentran en la naturaleza. Desde el punto de vista de esta comprensión de la libertad y de la Razón, la teoría aristotélica —o toda teoría fundada en la concepción de un bien original tal como es prescrito por la naturaleza— debe parecer incompatible. Pues no exalta la libertad del sujeto como debería ser, sino que más bien la predetermina. Si tal es nuestra suerte, entonces no podemos concebir una vida humanamente mejor, ya que está definida por el hecho de que nosotros le conferimos un orden que nos sea propio. La esencia de la noción moderna de dignidad está entonces perdida.

A este motivo se agrega aquel el que remite a otras dos cualidades, estrechamente ligadas entre sí. Una teoría del bien, en su forma aristotélica (pero no en su forma platónica, como lo veremos más adelante) corre el riesgo de ser definida confundándose con una forma particular de vivir. No tendrá entonces ningún perfil crítico, no podrá por tanto aspirar a la universalidad.

Por el contrario, una teoría que hace de las reglas la instancia última, satisface esta exigencia moderna de libertad, de universalidad y de distancia crítica. Si se la quisiera traducir (con una presunción insultante) a categorías aristotélicas, podríamos decir que la esencia del hombre consiste en su libertad de regular su vida imponiéndose órdenes que van de acuerdo con las exigencias que la racionalidad procesa. El fijar un objetivo a priori en la vida es deformar o desvalorizar esta actividad que consiste en construir un orden que uno se impone a sí mismo. Pues las normas con que esta actividad debe también estar de acuerdo son las de la racional-

lidad procedimental. Por consiguiente, las únicas normas a priori que la vida humana puede estar obligada a encontrar, y que respetan siempre la libertad, son las normas procedimentales. Lo que hacemos cuando cumplimos esta actividad con el fin de dirigir nuestras vidas, es determinar lo que debemos hacer, o lo que es justo. Por consiguiente, la teoría moral bien comprendida debe hacer de lo que es justo, y no del bien, su categoría fundamental.

A primera vista, de lo que acabo de dar cuenta es de la superación de las teorías del bien por las teorías de lo que es lógicamente correcto (right). Pero de hecho, es evidente que llego a esta distinción de una manera diferente a lo que se hace comúnmente, y que es manifiestamente escandalosa. Son los intuicionistas los que originaron estos términos, y los emplearon, creo, para marcar la diferencia entre el utilitarismo y la teoría Kantiana. También se han empleado los términos "teológico" vs. "deontológico" para marcar la misma distinción. Percibida así, esta diferencia es una disputa que proviene de las entrañas de la filosofía moderna. Pero la distinción que hago opone el utilitarismo y el kantianismo por una parte, y Aristóteles y Platón por otra.

Para hacer esta distinción así como la hago, sería tal vez necesario redefinir la diferencia criteriológica. Pues se trata no sólo de preguntar: ¿se determina lo que es justo a partir de lo que es bueno o a la inversa? Sino que se trata más bien de preguntar: ¿se reconoce un orden jerárquico en las diferentes cosas que se mantienen por ser buenas? Cada uno reconoce de hecho que los humanos admiten necesariamente que estas cosas son buenas en un sentido que no es moral, como los objetos de nuestras necesidades y nuestros deseos. El asunto moral se refiere a una jerarquía posible de estas cosas, a saber, si se debe dar preferencia a ciertas cosas en vez de otras, como más dignas o más válidas, o como verdaderamente necesarias, aunque ellas deban ser buscadas, incluso, a expensas de otras cosas, etcétera. Todas las concepciones que parten de la libertad moderna evitan reconocer este tipo de bien. La tarea de determinar la jerarquía de los bienes incumbe, necesariamente, a la capacidad de construcción racional que posee el sujeto.

Para los utilitaristas, una vez que se excluye la posibilidad de un bien superior, el único procedimiento racional consiste en sumar bienes que son tales de hecho. Desde entonces, la solución correcta, que goza del aura de una vía superior o moral, es la que emerge del procedimiento racional. Kant, por el contrario, y es en esto que consiste la diferencia entre los dos, comprendió que el utilitarismo parecía rechazar toda jerarquía de motivos; parecía ya no haber distinción cualitativa entre lo que depende de la moral y lo que depende de la prudencia. Por la misma razón, la concepción utilitarista de la libertad, no le parecía bastante radical. Implicaba el rechazo de los falsos órdenes jerárquicos en la naturaleza pero no establecía la independencia de la voluntad en relación a una vulgar inclinación de hecho. Kant superó de una sola vez estas dos inadecua-

ciones: actuar moralmente es actuar por un motivo cualitativamente superior al que dictará la simple prudencia; y este motivo, ya que es determinado gracias a un procedimiento racional, incluso independientemente de los fines reales de los hombres, aporta una concepción aún más elevada de libertad.

La distinción, tal como la hago aquí, entre lo que podríamos llamar la teoría sustancial y la teoría procedimental de la ética es útil, ya que creo que establece criterios de lo que fueron, en efecto, los motivos poderosos detrás de estas doctrinas modernas. Nos permite así ver las continuidades tanto como las rupturas en el pensamiento ético moderno. Presentadas así, las teorías procedimentales forman una tradición poderosa que parte de Bentham, pasando por Kant, hasta Rawls, Dworkin y Habermas. Por otra parte, si sólo se considera la dimensión política, este movimiento hacia una teoría procesual se anticipó en la teoría de la legitimidad que propuso Grotius, para quien las interrogantes sustanciales respecto a la forma del Estado estaban predeterminadas por la interrogante procesual de su génesis. No pienso que sea falso considerar todas estas teorías como afirmaciones, bajo formas diferentes, de lo que llamé la concepción moderna de la libertad.

La interrogante de saber si las teorías éticas deberían ser procedimentales o sustanciales es la que quiero identificar como la primera interrogante metaética mayor que hay que revelar. Dicho esto, me gustaría simplemente decir que las teorías procedimentales no parecen incoherentes, o en otras palabras, para que lleguen a ser coherentes sería necesario reformularlas para que tengan un contenido sustancial. No tengo el espacio suficiente para fundamentar esta tesis, lo que por lo demás me desviaría de mi propósito en este texto, que es comprender el sentido de la estructura del debate y las implicancias de nuestras concepciones metaéticas. Voy a tomar por lo tanto estas teorías tales como son, pero la debilidad de las teorías procedimentales no es difícil de encontrar. Aparece cuando se pregunta lo que está en la base de la jerarquía que reconocen, y que toda teoría moral debe necesariamente reconocer, como el sentido de lo que yo llamo una evaluación fuerte. ¿Qué es lo que obliga a seguir los procedimientos elegidos? La respuesta debe consistir en cierta comprensión de la vida humana y de la Razón, en una doctrina antropológica, y por tanto en una concepción del bien. Es necesario agradecer a Kant haberla reconocido y haber enunciado su concepción del hombre o más bien del ser racional y de la dignidad que le está asignada, como lo que le confiere un valor infinitamente mayor que a cualquier otra cosa en el universo. Esto nos permite ver que no se ha escapado a la lógica de la "naturaleza", del "telos" y del "bien" en estas teorías, sino que simplemente se le ha perdido de vista. Para Kant, *somos* fuente de una causalidad racional. Esta concepción difiere de la de Aristóteles, según la cual el hombre es un animal racional, dado que su "*ergon*" (obra) no tiene nada que ver con nuestra existencia animal,

sino que consiste sólo en dar una primacía absoluta a cierto tipo de procedimiento racional. Esta primacía, que es equivalente a la libertad, es nuestro bien supremo, aunque el bien acabado requiere que la felicidad sea agregada, en una relación apropiada, es decir, distribuida según el mérito.

Mi tesis es que toda teoría que da la primacía a lo justo sobre el bien, se basa en realidad sobre tal noción de bien, en el sentido en que: a) es necesario articular esta concepción de bien con el fin de explicitar sus motivaciones, y en que: b) sería incoherente sostener una teoría de lo justo, negando que tenga un fundamento en una teoría del bien. Espero que el análisis de las teorías éticas modernas que acabo de bosquejar haya tenido al menos el efecto de dar un poco más plausibilidad a la tesis a).²

El primer punto que tomé se refería a la estructura misma de una teoría moral. El segundo punto que me gustaría considerar ahora se refiere a la naturaleza del razonamiento moral. En el punto discutido más atrás, Platón y Aristóteles se encontraban en el mismo campo contra la ética procedimental moderna. En el segundo, Platón y Aristóteles se oponen; por lo menos, Aristóteles creía que se oponían.

Aristóteles pensaba que nuestra concepción moral no podría ser jamás totalmente explícita, que no podría ser enunciada en un conjunto de reglas, sea cual fuere su extensión. La variedad infinita de las situaciones implicaba, según él, que sólo podríamos vivir bien si poseíamos un tipo de comprensión intuitiva, que reglas jamás podrían agotar; exigencias de la virtud en cada contexto nuevo. Es lo que Aristóteles llamó *phronesis* (prudencia o sabiduría práctica).

Una parte de la comprensión que se tiene del bien se encuentra en el conocimiento de la manera en que hay que actuar en circunstancias variables. Si hubiera que explicar o comunicar este conocimiento, tendríamos que recurrir a acciones paradigmáticas, a personas ejemplares o a historias (MacIntyre recuerda, en la página 201 de su libro, cuán vitales son las historias para nuestro desarrollo cuando somos niños).

A veces comprendemos un bien gracias a nuestra comprensión de una práctica del cual es el bien en propiedad, en el sentido en que lo destaca MacIntyre en su discusión en el capítulo 14. Para retomar a grosso modo su ejemplo, la pintura de retratos, pueden faltarnos las palabras, e incluso, pueden fallarnos completamente para articular ese bien (lo que sin embargo está forzado a hacer en su discusión); sin embargo, se puede ser de todos modos excelente y buen juez de este arte. Pero incluso en lo que respecta a

² Mis argumentos contra la posibilidad de una ética procesual en el caso particular de la filosofía de Jürgen Habermas, cuya teoría es, según yo, una de las más ricas e interesantes del género, han sido expuestos en "Moderne und Rationalität" y "Sprache und Gesellschaft". Este último artículo apareció en A. Honneth y D. Joas (eds.), Francfort, 1985.

prácticas que han sido objeto de un número mucho mayor de teorías, como por ejemplo, de la política o del gobierno en que participa el ciudadano, la comprensión que tiene un ciudadano experimentado de un estado moderno, que se manifiesta en su opinión en cuanto a las prácticas que hay que estimular, aquellas que merecen ser denunciadas o tratadas con indiferencia, esta comprensión dista de haber sido agotada por las teorías explícitas de la democracia o de la política participativa. Por otro lado, uno de los rasgos catastróficos de la acción política de un Robespierre o de un Saint Just se debe al hecho de que no prestaron ninguna atención a tal comprensión cuando trataron de realizar una réplica de ciudadanos. Ellos contaban con que sus conciudadanos se conformarían perfectamente a una forma preestablecida.

Pero nuestra comprensión de una práctica existente es sólo un ejemplo de esta comprensión implícita. Esto no significa en absoluto que únicamente los beneficios del *statu quo* son comprendidos de esta forma. Un nuevo valor revolucionario tampoco puede ser plenamente explícito. Lo comprendemos en parte gracias a una anticipación, en nuestra imaginación, del estilo de práctica que implicaría, y a menudo nos es comunicada por personas de acción ejemplares en la realidad o en la ficción. El Nuevo Testamento es el ejemplo patente en nuestra cultura de una nueva espiritualidad que fue ampliamente diseminada por una historia; tanto la de los Evangelios mismos como las que cuentan los Evangelios.

Sin duda, somos frecuentemente llamados a articular esta comprensión. Es verdad que surgen conflictos a propósito del significado de un bien o de la finalidad de cierta práctica, y se enuncian formulaciones divergentes. Pero el hecho de que podemos estar convencidos en ciertos casos que algunas de ellas están más cerca del bien o de la práctica aceptados, expresa la existencia de esta comprensión implícita.

La tesis que Wittgenstein, Heidegger, Michael Polanyi y otros han hecho valer y que ahora nos es familiar, es que este proceso de articulación no conoce fin; no llega nunca a término, por así decirlo, de la comprensión implícita. Reglas, tan largas y detalladas como pudieran ser, no se aplican por sí mismas. Las normas y los ideales siempre necesitan una nueva interpretación, en circunstancias nuevas.

Es fácil comprender la razón por la cual la ética de la libertad tenía tal inclinación por reglas explícitas. La acción libre era la que estaba determinada por procedimientos racionales y éstos tendían a ser exactos y transparentes con el fin de superar la confusión y el error. Sólo tenemos que pensar en Descartes. El mismo espíritu que favorecía una ética de las reglas, en detrimento de una ética del bien de contenido sustancial, tendía a una ética de reglas explícitas. Lo que quedaba entonces a la *phronesis* parecía abandonado a lo irracional. Se temía un control racional en la medida en que se podía calcular de manera exacta, o bien determinar su acción, únicamente

siguiendo principios universales. Esto tuvo como consecuencia que se desconfiara de la *phronesis*, no sólo porque no había sido enteramente reducida a la Razón, sino también porque esta irreductibilidad de la *phronesis* a la Razón tenía como consecuencia que podía ser separada en el ámbito del prejuicio ciego de cierta cultura. Un sentido moral inarticulado debía ser necesariamente prisionero de las prácticas existentes, de modo que toda concesión a la *phronesis* venía a reforzar el statu quo. La libertad, la universalidad y una actitud crítica necesitaban reglas explícitas.

Este espíritu está lejos de apagarse en nuestros días. Pero el apartar la *phronesis* fue objeto de un ataque temible y eficaz por parte de los autores que mencioné y ha sido nuevamente atacado por MacIntyre en su libro. Forma parte de un ataque azimuth contra la concepción racionalista del espíritu. Pero esto no debe sorprender si se tiene en cuenta que, en el caso de Heidegger y de Gadamer al menos, al igual que en el de MacIntyre, las doctrinas éticas de Aristóteles han constituido un importante punto de referencia.

Una vez más, es sin reserva que otorgo la victoria al lado de Aristóteles. Sin embargo, si destaco este punto, es para distinguirlo de la discusión precedente que oponían los procesualistas y los sostenedores de una ética de contenido sustancial. En ambos casos, Aristóteles se encuentra sólo contra los defensores de la libertad moderna, y los motivos que llevan a estos últimos a tomar partido en las dos discusiones son las mismas. Sea lo que sea, las interrogantes son diferentes, como lo manifiesta el hecho de que Platón haya sostenido una posición diferente a la de Aristóteles en este último punto. Sin embargo, al separar estas dos interrogantes, mi objetivo es sobre todo distinguirlas de la tercera, que ahora voy a abordar.

La tercera interrogante es la más importante, desde el punto de vista sustancial, puesto que se refiere al lazo entre la teoría ética y la práctica existente. En esto, una vez más, Platón y Aristóteles pueden servir de modelos. Platón es, en cierto sentido, el gran revisionista. Su concepción del bien es tal que está dispuesto a proponer una ruptura radical con el mundo existente, al menos si se toma la *República* en serio.³ La vida política como búsqueda de honores, la vida familiar, la acumulación de la propiedad como base para el ejercicio de la liberalidad y para la ayuda a otorgar a los ami-

³ No estoy convencido que la *República* deba ser tomada en serio como modelo de sociedad a llevar a cabo; de hecho, pienso que Platón estaba plenamente consciente de su carácter utópico. Esto provoca la interrogante de saber hasta qué punto Platón era realmente revolucionario. Prefiero ignorar esta interrogante. Lo que me interesa no es tanto la verdad histórica respecto a Platón, sino que más bien una de las formas en que se ha entendido su teoría, la cual engendró uno de los arquetipos de la teoría ética que quiero discutir en esta sección.

gos, todo esto puede ser sacrificado. Los bienes que la gente ha creído inherentes a estas prácticas son reinterpretados considerándolos neutros o fuentes potencialmente peligrosas de corrupción.

Aristóteles toma a Platón en forma bastante seria para tratar de restablecer los bienes inherentes a estas prácticas comunes en el Libro II de su *Política*. Para Aristóteles, es un error fundamental para el hombre suprimir cualesquiera de los bienes de la "vida buena". Esta está compuesta de todos los bienes que buscamos, si se tiene en cuenta el rango y la proporción que les corresponde a cada uno de ellos. Esto quiere decir que, en determinadas circunstancias, deben ser sacrificados bienes menos importantes en beneficio de otros más importantes. Pero la idea de eliminar por principio, bajo pretexto que no son de naturaleza contribuyente a la "vida buena" se contrapone a la esencia del *teleion agathon* (bien final) que debe incluir todos los bienes, recibiendo cada uno el lugar que le corresponde por derecho. Simplemente, no es posible salir de la condición humana.

Se podría considerar todo esto como un debate metaético porque se pueden invocar razones de principio para decir que una concepción ética debe conformarse a cada uno de estos modelos. Se puede ciertamente adoptar la posición platónica sin ser necesariamente revolucionario en su aplicación, posición según la cual ninguna práctica existente es admitida como legítima mientras no haya sido juzgada a la luz de un criterio independiente e imparcial del bien. ¿De qué serviría entonces una teoría ética si no hiciera posible tal examen independiente? Es en este sentido que R. Dworkin sostuvo recientemente en contra de M. Walzer que una teoría de la justicia debe ser definida en forma independiente de las prácticas particulares de cualquier sociedad.

Sin embargo, Aristóteles tiene su propio argumento de principio, como lo hemos visto. Simplemente no se pueden juzgar como ilegítimos los bienes que la gente busca actualmente. ¿Qué podría ser el bien supremo si una teoría tal pretendiera esto? ¿sobre qué fundamento se establecería un bien supremo que tuviera esta propiedad? Es preciso, entonces, que la teoría de la justicia parta de tipos de bienes y de tipos de prácticas comunes que tiendan a procurar estos bienes que la gente tiene o busca en una sociedad dada. La teoría ética debe comprender la práctica dada; no puede hacer abstracción.

Ahora bien, las teorías éticas que parten de la libertad moderna han sido naturalmente "platónicas", en el sentido de "revisionistas". La idea misma de la libertad moderna ha implicado la capacidad de abstraerse de todas nuestras prácticas colectivas y de las instituciones que las mantienen, y de cuestionarlas. El ejemplo más espectacular de esta práctica de la libertad moderna fue la aparición, en el siglo XVII, de la doctrina del contrato social. El aumento de la universalidad y de la actitud crítica es simplemente la reflexión directa de esta concepción sobre la tarea de la ética. Pero hubo tam-

bién otro motivo para el revisionismo moderno, motivo que está ligado a una corriente mayor del pensamiento y de la sensibilidad modernos, y que difieren de aquel en que insistí hasta aquí. Conjuntamente con esta concepción de la libertad no comprometida, hubo también lo que llamaría la promoción de la vida ordinaria.

La "vida ordinaria" es una expresión que quisiera introducir para designar la vida de la producción y de la reproducción, es decir, la vida económica y familiar. Esta expresión corresponde al primer término de la célebre fórmula de Aristóteles: "la vida y la vida buena". Ahora bien, para Aristóteles, el primer término sólo tiene un significado estructural, así como su diada lo deja entender. Es un objetivo de la comunidad porque se le necesita para llevar una "vida buena". Esta es definida en términos de actividades distintas, superiores. En la tradición se les identificaba con la contemplación de la verdad y con la participación del ciudadano en los asuntos públicos. Aristóteles integró los dos en su concepción ética.

Un rasgo sorprendente de la cultura moderna ha sido el vuelco de esta jerarquía. Se puede afirmar que los reformadores fueron los iniciadores, puesto que tenían que proponer una jerarquía de vocaciones espirituales. Negando que cristianos especialmente devotos que vivían una vida de pobreza, de castidad y de obediencia podían obtener la salvación de los demás, afirmaron que la mejor vida posible de un cristiano consistía en vivir en matrimonio y en seguir su vocación ordinaria. Lo que importaba sobre todo entonces, era saber si, en una perspectiva piadosa, esto se hacía para la mayor gloria de Dios o no.

Esta idea tuvo implicancias revolucionarias importantes, incluso desde el punto de vista social y político, como lo demuestran la revolución puritana y la cultura de las sociedades puritanas ulteriores. Sin embargo, también se secularizó. Se la reconoce como una de las ideas subyacentes de la revolución baconiana antes de transformarse en una idea pujante del Siglo de las Luces. La vida de la producción y de la reproducción está entonces en el centro de la preocupación humana. La mejor vida no consiste en una actividad, digamos superior, sino que más bien en vivir una vida ordinaria (en el sentido en que la entiendo), de manera racional, es decir bajo un control racional. Esta idea suscitó luego variantes radicalmente revolucionarias, entre las cuales está la teoría de Marx que es tal vez la más difundida y que tuvo la mayor influencia. Contribuyó también a terminar la revolución cultural que destronó a la ética del honor y de la gloria en beneficio de la ética burguesa de la producción y de la racionalidad. Muchos factores contribuían a hacer natural la afinidad entre el ideal de una Razón no comprometida y la promoción de la vida ordinaria. Entre éstos, y no de los menores, es necesario citar su hostilidad común hacia Aristóteles y todas las concepciones jerárquicas del orden cósmico, así como sus orígenes comunes en el cristianismo occamista. Su convergencia respecto a la supremacía de la Razón instrumental, sean cuales sean las razo-

nes, fue uno de los enlaces más importantes y de consecuencias de peso para nuestra civilización. Lo que llamaría el "humanismo ilustrado" y sus herederos diversos entre ellas las doctrinas del naturalismo moderno son el fruto de esta síntesis. Ciertamente la doctrina que resulta se encuentra en el campo revisionista.

El rechazo de la ética del honor constituye un buen ejemplo para los fines de nuestra discusión, pues no sólo implica un repudio de la manera de vivir de los aristócratas, con sus duelos y sus disputas por lugares de honor, sino que también un rechazo de la vida cívica y de la ética del humanismo cívico. A este respecto, la ética burguesa se encuentra en una larga tradición de tales repudios. El mismo Platón puede ser considerado como el primer repudiador. La competencia por los cargos y los honores públicos y por la gloria que tuvo lugar dentro del marco de un compromiso común por la patria cuyas leyes permiten a todos los ciudadanos gozar del estatus de participantes de "iguales", como fueron a menudo llamados, constituye ciertamente un ejemplo paradigmático de una práctica que incluye bienes intrínsecos, en el sentido en que lo entiende MacIntyre. Si bien algunos otros objetivos perseguidos en política, tales como la protección de la vida y de la propiedad o la prosperidad, pueden ser considerados como bienes extrínsecos, los bienes que constituyen la dignidad del ciudadano y la gloria que recibe sobre aquel que logra grandes obras están esencialmente ligadas a esta forma de la actividad común. La dignidad del ciudadano recae en quienes, participando en el gobierno, se gobiernan a sí mismos; y la gloria que aquí analizamos, resulta de las obras propias de aquel al cual se llama a reinar sobre sus pares, sea ese el liderazgo de la guerra o en la asamblea.

Platón condena esta carrera hacia los honores, llamándola *polupragmonein*. Es una especie de desorden, un no reconocimiento de los límites, y eso acarrea todos los demás desórdenes. Esto se confirma ser, finalmente, el contrario absoluto de la justicia. Es el caso clásico de una doctrina revisionista. Los bienes intrínsecos, la dignidad del ciudadano y la gloria, son reinterpretadas como puras apariencias, simulacros. El hecho de que la gloria está "esencialmente ligada al reconocimiento", a la forma en que es percibida por otros y por la posteridad, facilita esta transvaluación, a saber, una conexión magníficamente reflexionada en las conexiones etimológicas que encierra el término de *doxa*, que significa a la vez "opinión" y "gloria", y que deriva del verbo *dokein*, que quiere decir "aparecer".

Rechazando esta interpretación, Aristóteles, como lo hemos visto, quiere no sólo integrar la actividad del ciudadano en la "vida buena", sino que ve incluso en la política un rasgo esencial del animal humano. El hombre es *zoon politikon*. Sin embargo los Estoicos nos remiten a la posición platónica, tal como el platonismo cristiano en su forma augustiniana. El rechazo moderno, "burgués" se podría decir, de la ética del honor es el heredero de todo esto y da

gran importancia a la afición, digamos pueril, por las simples apariencias que implica esta ética. Hobbes habla en términos de desprecio de la "vana gloria". Por supuesto, quería protestar contra lo que no era más que el simple deseo de rehacer una sociedad. Pero, desde entonces, las sociedades occidentales modernas han tratado de recrear algo que se acerca a la política participativa (y yo no lo considero tan modesto como lo hace MacIntyre); el repudio de esta ética vuelve a rechazar el bien inherente a las prácticas sociales actuales. Estos bienes son percibidos como nulos comparados con los bienes extrínsecos, tales como la paz, la seguridad y la prosperidad que la aspiración a la política competitiva y participativa pone pretendidamente en peligro.

III

Llego entonces al tercer punto, porque es, con mucho, el más difícil. No tengo la intención de terminar en un acto de confianza en favor de Aristóteles, pero tampoco podría hacer mucho más que enunciar algunas reflexiones que, espero, indiquen en general la dirección en pro de una solución futura al problema. La razón es que no existe una solución fácil a este conflicto, favoreciendo totalmente un aspecto en detrimento del otro. Debemos todos fidelidad a los dos partidos; tanto al partido "platónico" como al "aristotélico", tanto al enfoque revisionista como al enfoque inmanente. La interrogante es saber cómo reconciliarlos. Así pues, por ahora tendré demasiado poco que decir al respecto.

Sin embargo, abordé este punto en tercer lugar porque quería distinguirlo de los otros dos que se confunden fácilmente. A causa de la confrontación histórica entre el aristotelismo y el ideal de la libertad no comprometida, más áspera aún por la fusión de ésta con la promoción de la vida ordinaria, nada es más fácil que creer que la opción por el revisionismo equivale a la opción por una ética procesual; que comprometerse con reglas explícitas contra la *phronesis*, es la misma cosa que repudiar el statu quo, etc. Una coyuntura histórica producto de la fusión de ciertos motivos se ha percibido como parte de una unidad lógica. Espero haber demostrado que no es así. Por otra parte, Platón mostró cómo se puede ser revisionista sosteniendo a la vez una ética con un contenido sustancial. Y al hablar de la influencia espiritual del Nuevo Testamento, quería destacar el hecho evidente de que el revisionismo no implica en absoluto el repudio de la *phronesis*.

Pero la confusión siempre complica el debate. Para convencerse de esto, sólo se tienen que considerar dos posiciones ampliamente difundidas. Para algunos, la conexión pretendidamente intrínseca entre el revisionismo y una ética procesual hace que opten por esta última, porque se oponen al primero. Pienso que Habermas es uno de ellos. Teme que una ética del bien deba inevitablemente renunciar

a la universalidad y, como consecuencia, a la actitud crítica frente a todas las formas culturales. Y por otro lado, otros se basan en esta misma conexión supuesta para rechazar el revisionismo en nombre de la *phronesis*, a menos que no sea en razón de las insuficiencias manifiestas de la racionalidad abstracta procesual. Oakeshott está tal vez dentro de éstos últimos.

La misma confusión ha hecho que muchas personas hayan comprendido mal a MacIntyre. El hecho de que haya tematizado el bien inherente a ciertas prácticas, y su crítica del proyecto de la Ilustración, han hecho creer a algunos que se debe estar a favor del statu quo, o al menos no ha articulado ningún fundamento a partir del cual sería posible criticar las prácticas existentes. Sin embargo, dice exactamente lo contrario. Primeramente, su concepto de una tradición está efectivamente muy cerca de la realidad y no es la caricatura que se hace ligeramente por el pensamiento racional. Las tradiciones, incluidas aquellas de las prácticas con sus bienes inherentes, son el lugar de continuos debates de revisiones internas, de giros críticos, etc. En segundo lugar, dice muy claramente al final del capítulo XIV que “toda interpretación de las virtudes como prácticas sólo sería una interpretación parcial y preliminar” (187). Lo que es necesario para completarla es cierta concepción del bien de una vida entera, y lo enlaza al capítulo XV con una discusión extremadamente interesante y rica respecto de la unidad narrativa de una vida humana. Me parece que MacIntyre entrega aquí su propia interpretación del concepto aristotélico del bien “arquitectónico”, el bien que mi vida en su totalidad debe manifestar, y que es lo que determina el lugar y las proporciones de todos los bienes parciales en su totalidad. He aquí el fin que se llama *eudaimonia*, y que Aristóteles trata de definir para nosotros.

A este respecto, quisiera apartarme un poco de la manera en que MacIntyre formula el problema, aunque pienso no estar lejos de reencontrarlo en el fondo de la interrogante. De hecho, nuestra comprensión moral se mueve, por así decirlo, entre dos polos. Por una parte es un hecho de que ciertos bienes se nos hacen familiares por el aprendizaje de ciertas prácticas a las cuales estos bienes son inherentes, a menos que no vean bienes a los cuales las prácticas contribuyen (siguiendo al modelo de las virtudes aristotélicas) a la vez como causa y a la vez como parte esencial. Un ejemplo de éstas serían las prácticas de la oración en relación al bien de la santidad. Por otra parte, algunos de estos bienes trascienden todas nuestras prácticas, de manera que somos capaces de transformar o incluso repudiar algunas de ellas en su nombre. Así, los profetas de Israel pudieron repudiar algunos de los ritos hasta entonces aceptados, y decir al pueblo, y esto en nombre de Dios, que sus holocaustos eran una abominación y que deberían más bien presentarse ante El con un corazón puro. Otros ejemplos de tales bienes “trascendentes”, además de los que acabamos de mencionar, como la santidad o el temor a Dios, son el ideal platónico de una hege-

monía ordenada de la razón, la noción estoica de una *cosmopolis* en que todos los hombres y los dioses son ciudadanos, y la idea moderna de la libertad no comprometida (es necesario agregar que al emplear aquí el término “trascendente”, no quiero decir que estos bienes trascienden las cosas de este mundo —sólo algunos de entre ellos lo hacen—, sino que más bien trascienden nuestras prácticas con el sentido indicado anteriormente).

¿Aumenta nuestra comprensión de tales bienes? La manera en que pensamos, razonamos. Pienso que la filosofía moderna, incluso la cultura moderna, se ha dejado arrastrar en una gran confusión al respecto. Pretendo que nuestro pensamiento se refiera inevitablemente, en parte, a estos bienes trascendentes, al igual que a los bienes inherentes a las prácticas. En cierta forma esta tesis estaba implícita en mi reconstrucción de la motivación de la ética procesual. Mostré que ella se apoyaba en una concepción del bien. Es lo que se destaca más claramente en Kant.

Pero la filosofía moderna se ha mostrado cada vez más tímida, al punto de hacerse muda, respecto a estos bienes. Las razones nos son, en parte, ya conocidas: la aversión, implícita en el ideal de la libertad no comprometida, a considerar los bienes como última instancia, y el escepticismo implícito en las doctrinas epistemológicas que les son ligadas a propósito de las determinaciones del *telos* humano. Sin embargo, se puede descubrir aún más respecto de los motivos de este escepticismo. El tipo de pensamiento que favorecen las comprensiones modernas de la libertad y de la Razón no es comprometido. Es decir que es el tipo que trata de minimizar tanto como sea posible el aporte de nuestra comprensión implícita del contexto de la práctica en el cual actuamos, y de ofrecer tanto como sea posible criterios explícitos de identificación, con el fin de que el discurso sea tan comprensible como posible, independientemente de las experiencias particulares de vida y de los contextos culturales. El hecho de que el objetivo que consiste en abstraerse totalmente del concepto de la práctica sea una quimera no debería hacernos dudar de la viabilidad del ideal que nos lleva en esta dirección: del hecho de que las obras mayores de la cultura moderna, particularmente la ciencia de la naturaleza y la tecnología, le son deudoras.

Pero este ideal violenta la Razón práctica al punto de hacerla desconocida. La Razón práctica, por su naturaleza misma, no puede funcionar más que en el contexto de una comprensión implícita del bien, ya sea mediatizada por una práctica a la cual este bien es inherente, o por prácticas que contribuyen como causa y parte constitutiva, o por contacto con modelos paradigmáticos, en la vida o en una historia u otra. El error del racionalismo moderno es creer que un pensamiento tal debe ser inevitablemente prisionero del statu quo, que nuestra comprensión moral puede ser revisionista no estando comprometida. Es lo que ha contribuido, más que cualquier otra cosa, a la confusión perniciosa que trato de disipar aquí, la

cual ha hecho creer a tantas personas que una ética crítica debía ser procesual y explícita.

Y esto también ha contribuido al escepticismo, o a lo menos a la timidez y al mutismo que ya denuncié. Si la única forma aceptable de la Razón es la Razón no comprometida y, tanto como sea posible, independiente de todo contexto, entonces el razonamiento práctico parecería imposible. No se puede probar que el hombre sea una existencia racional (*rational life*), o la fuente de una causalidad racional (*rational agency*), o hecho a la imagen de Dios de la misma forma que se demuestra la teoría cinética del calor o la ley del cuadrado inverso. Los progresos de la Razón práctica tienen todos lugar en el horizonte de cierta comprensión del bien, e implican que se han superado distorsiones anteriores y una comprensión fragmentaria. La certeza que adquirimos no es la de saber que una conclusión es válida de una vez por todas, sino que esto representa un progreso en relación a lo que pensábamos antes. Las proposiciones en que confiamos son comparativas. Tenemos la seguridad de que nuestras formulaciones actuales tienen menos distorsiones, articulan mejor, en forma menos parcial, lo que presentíamos ya de manera más o menos confusa.

El conocimiento moral, al contrario del conocimiento adquirido en las ciencias naturales, no tiene relación con lo que es enteramente nuevo. Es lo que Platón trataba de expresar por su idea de *anamnesia*.

Pero una vez que se ha tomado el sendero del pensamiento no comprometido todo esto se pierde de vista. MacIntyre me parece tener totalmente la razón al decir que el proyecto de las luces contribuye a fin de cuentas a la credibilidad de Nietzsche. Se propone un modelo imposible de razonamiento, y cuando uno se da cuenta que no se puede llevar a cabo ningún progreso racional de esta manera en el conocimiento del bien, se cae entonces en el escepticismo y la desesperanza. O entonces se tiene por lo menos un motivo más para optar en favor de una ética procedimental, creyendo (equivocadamente) que se puede evitar toda la cuestión del bien. Por supuesto, esto nos aleja aún más de toda comprensión de las formas viables de razonamiento práctico, lo que tiene por efecto reforzar el escepticismo y la desesperanza, o por lo menos profundizar el mutismo respecto al bien, mutismo que se impone a sí mismo.

La ironía en esto es que toda esta posición es motivada en su origen por una visión del bien, la de una facultad de actuar (*agency*) que no es comprometida, libre, racional, uno de los bienes trascendentes más importantes y formadores de nuestra civilización.

Una vez que se ha entendido correctamente la Razón práctica, uno se puede dar cuenta de que los bienes sobre los cuales razonamos de manera contextual incluyen bienes trascendentes, o que este razonamiento no tiene en absoluto necesidad de ser solamente comprensivo sino que puede ser también muy revisionista. Ciertamente,

en este último caso, el contexto no será proporcionado, en gran medida, por las prácticas establecidas, sino que por modelos o historias que ilustran una perfección superior (tales como las de la muerte de Sócrates o los Evangelios). Pero el razonamiento será sin embargo contextualizado, es decir no tratará de construir fórmulas lo más independiente que se pueda del contexto, sino que tratará más bien de articular mejor lo que este contexto implica.

Debería ahora estar en condiciones de responder a la pregunta referida al tercer punto que determiné, respecto al debate entre Aristóteles y Platón, entre los inmanentistas y los revisionistas. Pero de hecho lo haré con mucho cuidado. Y es en parte por la buena razón, que debería ser evidente ahora, que ninguna respuesta global y concluyente que favorezca una de las dos partes puede ser aceptada. La idea de que esto sea posible se debe al hecho de que se ha confundido esta interrogante con las otras dos. Por una parte, se han utilizado errores del racionalismo abstracto para desacreditar el revisionismo; y por otra, se ha pretendido que las exigencias del pensamiento crítico sean incompatibles con toda consideración hacia los bienes intrínsecos. Liberado de esta ilusión, nos damos cuenta que estamos enfrentados a bienes trascendentes que requieren nuestro consentimiento respetuoso, a prácticas cuyos objetivos intrínsecos parecen estimables, y con un conflicto aparente entre ambos, de un tamaño inquietante. No hay solución a priori para este conflicto; es necesario elaborar una para cada caso. Es hora de que aborde uno de estos casos, el de la justicia.

IV

Nuestra discusión a propósito de las teorías de la justicia nos entrega un buen ejemplo del tipo de tensión, mencionado anteriormente, que puede surgir entre los bienes trascendentes y los bienes intrínsecos. MacIntyre destaca un punto muy importante en su discusión de las teorías de Rawls y de Nozick en el capítulo 17 de su libro. Ni una ni la otra da cabida a la noción de mérito, aunque aparezca en un buen lugar en la argumentación de posiciones análogas que se adoptan en las discusiones políticas reales que se desarrollan en nuestras sociedades.

Esto nos lleva al centro de la comprensión aristotélica de la justicia distributiva. Intentaré resumirla de la siguiente manera.⁴ Para comprender las exigencias de la justicia distributiva en cualquier sociedad dada, es necesario comprender el tipo de sociedad de que se trata. Las sociedades son comunidades que se han cons-

⁴ Traté más ampliamente de esta interrogante en "The Nature and Scope of Distributive Justice", aparecido en mis *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge, 1985.

tituido para la realización de bienes comunes; la interrogante de saber qué bienes deben ser distribuidos y a quién, dependerá de los objetivos de la comunidad y de la manera en que son realizados. La intuición que está en el origen de nuestra noción es la siguiente: en toda tentativa común de realizar el bien, todos los colaboradores auténticos se benefician con la contribución de los demás. Todos son, en cierto sentido, deudores unos de otros. Pero ya que algunos harán una contribución más insigne que otros, la deuda mutua puede no ser enteramente igual. Asociados para la defensa de nuestra patria, somos deudores en una medida desproporcionada de los combatientes valerosos que corrieron un riesgo suplementario para cubrir nuestra retirada y el agrupamiento de nuestras fuerzas, cuando nos arriesgamos a la derrota, o del general previsor que dio fe de sabiduría en su comando en momentos que estábamos a punto de cometer un error táctico irreparable. En tanto que todos tienen parte en el bien —porque es el principio mismo de la comunidad y es lo que Aristóteles entiende por la igualdad que define la justicia—, es evidente que debemos más a las personas que han efectuado una contribución insigne. Merecen más que los otros. Es ahí donde encontramos el principio aristotélico de la igualdad “proporcional”.

Esta institución de la justa distribución según el mérito entre asociados está arraigada en la conciencia humana. Aceptamos todos, aun actualmente, como un objeto mayor de las distribuciones justas uno de los bienes que Aristóteles señaló: los honores. Digamos que hay medallas que se otorgan por el valor o por servicios insignes realizados a la comunidad. ¿Hay alguien que no esté convencido que los dos seres excepcionales mencionados anteriormente merecen estos honores? ¿Sería una gran injusticia otorgarlos a otros que no han hecho nada excepcional en vez de a ellos?

Sin embargo, como lo señala MacIntyre, las dos teorías contemporáneas de la justicia que han tenido la mayor resonancia no dan ningún lugar al mérito, y es bastante significativo. El mérito es dejado de lado en forma deliberada por Rawls y es completamente asimilado por Nozick a la noción muy diferente de derecho (*entitlement*).

¿Por qué es así? Es porque, por una parte, estas teorías responden a otra interrogante. Esta no está ligada a una sociedad en particular y a su balance de la deuda. Por lo demás, Nozick hace enteramente abstracción de la sociedad. Las reglas de una justa distribución son exactamente lo que serían si no estuviéramos asociados en una comunidad, si nos encontráramos en el estado natural, como si miembros de clanes totalmente independientes se encontrarán en un oasis en el desierto. Todos convendrían en que la regla de derecho que se aplica aquí estipula que cada uno conserve lo que le pertenece, a menos que se transfiera el título de propiedades luego de una transacción voluntaria. Rawls eligió otra forma de

hacer abstracción de todo balance particular de la deuda. Rechaza el método que lleva a equívocos del argumento que recurre a los contratos hipotéticos. Su intuición fundamental es que los hombres deben ser iguales, y que si A recibe más que B, esto se justifica solamente si B encuentra en ello una ventaja.

Es un bien trascendente que en cada caso está presente. Para Nozick se trata de la imagen del hombre como poseedor de derechos inviolables. Para Rawls, el ideal del hombre que actúa en hiperkantiano, capaz de vivir según reglas que no consideran su ventaja y que podrían por lo tanto ser aceptadas por todos, ya que no han sido concebidas para el bien de alguien en particular. Sería el tipo de persona que podría verdaderamente decir que considera sus talentos y sus capacidades como bienes de que dispone la comunidad para ser puestos al servicio de todos sin discriminación.

Ahora bien, la forma habitual de considerar esta diferencia entre Aristóteles y los dos teóricos contemporáneos consistiría en pensar que sólo una fracción puede tener razón; uno de los dos concibió mal la justicia. O bien el mérito es pertinente o bien no lo es. Pero esto no es necesariamente verdadero. Cansado de luchar, se podría estar tentado de decirlo; pero aún nos queda camino por recorrer antes de concluir muy rápidamente este debate. Pues podemos también comprender el conflicto de la siguiente manera: cada fracción se refiere a un bien diferente. Estos bienes pueden ser bienes que rivalizan entre sí y por tanto, en este sentido, ser incompatibles; pero ambos son, a pesar de todo, bienes. El que la teoría que designa a uno sea verdadera, no implica necesariamente que la que designa a otra sea confusa o falsa —aunque argumentos particulares, tanto en un caso como en el otro, puedan demostrar que es así.

El hecho de que esta posibilidad no haya ni siquiera sido considerada por algunos es otra consecuencia de la teoría metaética moderna. Una teoría procedimental no está en condiciones de visualizar la posibilidad que las fuentes del bien puedan ser múltiples. Un solo procedimiento válido detiene las reglas; y si funciona bien no generará prescripciones contradictorias, al igual que un sistema formal bien ordenado no generará teoremas contradictorios. Kant no pudo decidirse a afrontar el problema de los conflictos entre las leyes morales y, confrontado al contratiempo evidente de la mentira bien intencionada, debió hacer mil y un giros con el fin de evitar el problema más que admitirlo. Rawls también considera la interpretación de nuestra dificultad, desde el punto de vista moral, para conciliar bienes independientes, que no pueden ser clasificados —que llama por una razón que se me escapa, el “intuicionismo”, lo que debería, si es posible, ser evitado—. Por lo tanto, cuando el procedimiento determina “p” como la norma justa, “no

p" no puede ser simplemente un bien y toda teoría que designa "no p" como un bien debe necesariamente estar mal concebida.⁵

Contrariamente a las otras, la teoría aristotélica puede dar cuenta de un conflicto entre bienes de fuentes independientes, como el conflicto entre un bien trascendente y un bien inherente a una práctica. Así pues, pienso que es de esta forma que deberíamos comprender el debate entre Aristóteles, por un lado, y Rawls y Nozick por el otro. Una primera interrogante es la de saber cómo deberíamos vivir con el fin de satisfacer todas las exigencias del bien trascendente tal como lo comprendemos. Si nosotros nos consideramos como seres que actúan únicamente en forma kantiana, entonces deberíamos abstenernos de pretender todo tratamiento especial o preferencial por cualquier motivo distinto al del beneficio que obtendrían los otros que no recibirían tal tratamiento.

Suponiendo por un instante que aceptamos esta consideración de nosotros mismos y, por consiguiente, las exigencias de nuestro bien supremo, nada —a menos que sea la falaz metaética procesal— nos impide reconocer también que cierto número de nosotros formamos un grupo particular que ha edificado un equilibrio asimétrico de deuda mutua y que comparte el sentimiento de que algunos merecen más que otros. Ciertamente, si todos compartimos esta concepción del bien trascendente, todos estaríamos espontáneamente dispuestos a renunciar a una distribución según el mérito cada vez que esto vaya en contra de las exigencias del bien supremo. Pero si suponemos, como es más probable, que somos criaturas medianamente imperfectas, pero provistas de un sentido de la solidaridad social y de un sentido de la equidad en la distribución, entonces, al partidario de la teoría Rawlsiana entre nosotros podría encontrarse en un dilema.

Los miembros de nuestra sociedad esperarían que los bienes sean distribuidos según el mérito, entendido en el sentido de una deuda mutua en la prosecución del bien común. Llamaremos aquí a esta distribución DM. Los sostenedores de la teoría Rawlsiana afirmarían que para satisfacer las exigencias de nuestro bien mayor deberíamos adoptar una distribución en concordancia con este bien trascendente (DT). Hay un conflicto, digámoslo, entre DT y DM. ¿Qué deberíamos hacer? Generalmente se responde que no hay problema. Si pensamos que la concepción Rawlsiana del bien es justa, entonces DT es justo y DM debe ser por lo tanto falsa. Según mi opinión, esta conclusión es la falsa. El hecho que DT represente lo que debemos realizar en la vida con el fin de conformarnos a lo que hay de mejor en nosotros, no prueba en absoluto que DM no corresponde a expectativas legítimas, tanto como A que ha arries-

⁵ Traté este tema en "Diversity of Goods" en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, 1982. Lo retomo en mis *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, 1985.

gado o sacrificado tanto por el bien común no merezca realmente aún más, que no se cometería realmente equívoco (si, una injusticia) rechazando esto a A en contra de su voluntad. Por supuesto, en una sociedad compuesta únicamente por Rawlsianos convencidos, A renunciaría gustosamente a lo que le parece ser su débito; pero si este no es el caso, sería necesario que DT sea aplicado en contra de su voluntad, lo que sería violento para un sentido de la justicia y en este caso sería una injusticia. Estamos en buen pie ante un dilema.

La opinión que no quiere que sea así, que el hecho de que DT sea una buena, incluso la mejor, de las distribuciones posibles, implica necesariamente que DM no tiene derecho sobre nosotros; esta opinión viene de una metaética que, como lo demostré, es errónea. Si el bien derivara de lo justo (*right*), si las reglas de la justicia derivaran en la aplicación del procedimiento correcto, no podrían concebirse dos principios incompatibles; a menos, por supuesto, que sean clasificados "siguiendo su orden lexicográfico", según la expresión de Rawls. Pero pienso haber demostrado que su interpretación es confusa, que el bien es, a fin de cuentas, fundamental. Y bajo esta perspectiva ya no hay, en principio, dificultad en admitir que DT y DM son válidos. El hecho de que realizar lo que hay de mejor en nosotros nos implica vivir según DT, prueba que ésta es válida. Sin embargo, no es un motivo suficiente para no admitir que colaboradores del bien común entreguen relaciones asimétricas de deuda mutua, y que éstas susciten la espera legítima de que la distribución sea conforme a DM.

Lo que nos impide ver bien esto, en parte por lo menos, es el hecho de que empleamos el mismo término de "justicia" para designar lo que sostiene a las dos distribuciones. Pero en realidad, deberíamos reconocer que las *interrogantes* a las cuales responden son diferentes. Una de ellas se enuncia de la siguiente manera: ¿Cuál es la distribución que corresponde a las exigencias del bien trascendente mayor?; la otra es: ¿Cuál es el balance de la deuda en una comunidad particular? Podríamos hablar aquí de justicia "absoluta" y de justicia "local" para hacer esta distinción.

Considerando los dilemas potenciales que podrían surgir aquí, nos veríamos tentados a plantear interrogantes muy diferentes a propósito de la justicia. En efecto, en toda sociedad menos que perfecta hay grandes posibilidades de encontrar un alejamiento y una tensión entre las exigencias de la justicia absoluta y las de la justicia local. La elección es a veces fácil de hacer. Podríamos pensar que deben considerarse reivindicaciones de las comunidades históricas antes de decidir finalmente lo que es justo. Pues como se dejaba presentir en el ejemplo citado anteriormente sobre la justicia internacional, las comunidades son también seres actuantes entre los cuales debe existir la justicia, y esto, dentro de los límites de una asociación ampliada.

V

En la sección precedente intenté ilustrar, en los términos de la teoría de la justicia, lo que yo considero un tipo muy común de dilema moral moderno. Se refiere a la tensión o el conflicto que puede surgir entre las exigencias de un bien trascendente y los objetivos inherentes a nuestras prácticas. (Por supuesto no quiero decir con esto que no hay conflictos entre bienes inherentes a diferentes prácticas). Una de las desventajas más sorprendentes de la metaética procesual moderna, comparada al aristotelismo, es que hace prácticamente imposible reconocer y comprender estos dilemas. Y una vez que los hemos reconocido y comprendido, su tendencia constitutiva al mutismo que se impone en relación a éstos hace prácticamente imposible una discusión adecuada al respecto.

De cierta manera, la Razón práctica tiene actualmente una necesidad urgente de liberarse de estas inhibiciones arbitrarias de manera que podamos nuevamente discutir sobre los bienes de una manera inteligente. Es lo que yo me he esforzado en hacer en las secciones II y III. Por supuesto, debo al lector una presentación más sustanciosa de la razón práctica que la que ofrece mi resumen más bien breve en la sección III.