

JUSTICIA Y RACIONALIDAD EN MACINTYRE*

Onelio Trucco*

Abstract

Este artículo se ocupa de la cuestión de la justicia y la racionalidad práctica en A. MacIntyre. Comienza exponiendo la concepción del autor escocés respecto al estado del debate sobre lo normativo y mostrando la visión crítica que posee del proyecto Ilustrado. Continúa con la particular relación entre tradición, identidad narrativa y prácticas que hace de MacIntyre un pensador con pretensiones normativas anti-ilustradas. Y termina con una crítica a la restricción de la noción de justicia a un contexto de racionalidad práctica que asume notas decididamente premodernas.

Palabras claves: Justicia, Racionalidad, Comunitarismo

Abstract

This article is concerned with the relation of justice and practical reason in A. MacIntyre. First, shows the conception of Scotland philosopher around of state of dispute over the aspects normative of Enlightenment. After, presents the singular relation among tradition, narrative identity and practices in MacIntyre. Finally, critics the restriction of justice's notion to context of rationality practical that claims aspects pre-moderns.

Key-words: Justice, Rationality, Communitarianism

* Este trabajo tuvo su origen en una ponencia leída en las Segundas Jornadas de Teoría y Filosofía Política, CLACSO-UBA, Buenos Aires, Diciembre de 2000.

I

El espectro actual de temas de filosofía práctica está atravesado, en gran medida, por una discusión que tiene como centro a la disputa sobre la pertinencia – y por ende las potencialidades – del pensamiento de Kant para dar cuenta de los asuntos de la libertad y las cuestiones morales. A partir de la aparición en los setenta de *Teoría de la Justicia* de John Rawls se sucede una serie de comunicaciones de investigación ya sea en favor o en contra del neocontractualismo por él postulado.

En la discusión que se origina en lo concerniente a los aspectos de aquello que debe imperar como válido en las sociedades modernas, si una concepción formal de la justicia o una visión más omnicomprendiva de lo bueno, se puede percibir la continuación del conflicto teórico que se desató con la crítica hegeliana del carácter formal de la razón práctica kantiana.

El debate que delimita buena parte de los esfuerzos modernos por encontrar un orden – y una fundamentación de ese orden – está configurado por la tensión establecida entre una razón que pretende de universalidad y mediante la cual se encuentra el punto arquimédico sobre el que descansa el enjuiciamiento de las acciones como morales, y el contextualismo hermenéutico que limita lo

inteligible a la racionalidad de una tradición. Los autores que defienden alguna forma más o menos refinada de la primera postura son llamados universalistas o liberales; los segundos se autodenominan particularistas, contextualistas o comunitaristas.

Dentro de los comunitaristas existe diversidad de posiciones que van desde Charles Taylor detrás de quien sobrevuela la sombra de Hegel que construyó su *Filosofía del derecho* mediante una integración dialéctica de derecho, moral y eticidad, superando las determinaciones de la razón formal kantiana y el contractualismo político. Hasta Alasdair MacIntyre quien, al contrario de aquél, no cree que Hegel supere los déficits normativos del individualismo atomista moderno. Ya que el pensamiento hegeliano, por más que pretenda de localizado históricamente, bajo la pregnancia de la idea de Espíritu Absoluto se convierte en "una quimera, desde la perspectiva constituida por la tradición".

En lo que sigue nos ocuparemos de la concepción acotada contextualmente de justicia en MacIntyre; en la primera parte haremos una breve exposición de su pensamiento que nos permita percibir la singularidad de su propuesta anti-ilustrada, para posteriormente acceder a la concepción de justicia que se reclama dependiente de un contexto de racionalidad práctica con notas sustantivas y mostrar su estrechez al referirla a la existencia del pluralismo de formas de vida modernas.

II

El contexto argumental desde el que MacIntyre comienza su investigación, sobre la capacidad para articular coherentemente una posición respecto a lo moral que pueda servir para los individuos de sociedades que han aumentado su grado de complejidad y han disuelto la vinculación de una idea de fin que integre las expectativas normativas de los agentes morales, está caracterizado como una inhabilitación creciente del pensamiento moderno para solventar los conflictos que atraviesan las cuestiones normativas. MacIntyre percibe, en los irresolubles debates filosóficos actuales respecto a lo que debe hacerse y el cómo fundamentar los imperativos, un caos resultante de una incomprensión radical de las partes argumentativas intervinientes. Los argumentos son inconmensurables y ello, según MacIntyre, no puede ser percibido por los individuos porque se encuentran inmersos en una situación de desemantización de los términos morales con que se valen para intentar dirimir los conflictos.

MacIntyre afirma que nuestra actualidad está gobernada por la corriente emotivista que disuelve la objetividad de la moral en una miríada de posiciones subjetivas. Con ello pierde asidero tanto la noción de racionalidad, como fuerza el carácter imperativo, esto no puede significar otra cosa que decadencia de lo moral. Esa decadencia no sólo expresa, según nuestro autor, la pérdida de significatividad de las nociones con que autointerpretarnos como modernos sino que también trae aparejada la pérdida de confianza en una justificación racional. El emotivismo es el resultado de la destrucción llevada adelante por la Ilustración de la fuerza religante de la idea de tradición.

La Ilustración ha tratado de delinear una idea de racionalidad independiente del contexto histórico del que emergía y por ello el individuo entendido como racional estaba desprovisto de cualquier característica social: "La moral racional postulará principios que puedan ser mantenidos por *todo* hombre, independientes de circunstancias y condiciones, que pudieran ser obedecidos invariablemente por cualquier agente racional en cualquier ocasión."

Pero el desconcierto actual desmiente tanto esa pretensión ilustrada de alcanzar una idea de razón para todo tiempo y lugar, como la concepción de la

identidad personal reducida a postular un yo desencarnado, cuya única cualidad es ser racional. Entender cabalmente la persona humana es verla como constituida por su inclusión en un entramado cultural donde se ha socializado. MacIntyre enfatiza que: "El hombre sin cultura es un mito."

Ese es el supuesto que se halla detrás de los esfuerzos que MacIntyre pone en regenerar la tradición como momento centralmente significativo para aprehender la mediación entre totalidad y particularidad. El papel omnicomprensivo de la tradición instaura la preocupación teórica respecto a cubrir las lagunas dejadas por la Ilustración, que en su tarea destradicionalizadora emparejaba tradición y dogmatismo. Esa revalorización concierne una articulación de una moral de virtudes, en un medio de prácticas sociales y una noción de yo constituido narrativamente.

La concreción de la vida humana en una sociedad singular erige la necesidad de pensar, según MacIntyre, en las particularidades del contexto para entender aquello que el hombre es. Roto el hechizo moderno del yo no-situado se impone el concebir con cierto detalle la situación social donde el hombre crece. El concepto de prácticas le permite a MacIntyre valerse de una comprensión de la actividad humana como incluida en un medio cooperativo que posee bienes internos y cualidades específicas que permiten alcanzarlos. Esas cualidades que facultan para alcanzar los fines moralmente relevantes – que son intrínsecos a las prácticas – son las virtudes. El sentido, en MacIntyre, de esa noción denota la preocupación por arribar a una definición de la libertad completamente diferente a la moderna; la libertad como presupuesto del enjuiciamiento de la calidad moral de una acción está refrendada en relaciones sociales de una comunidad determinada. La referencia de la autodeterminación individual al orden precedente de la comunidad que representa el presupuesto de toda acción significativa, se apoya en el carácter narrativo de la tradición. Oponerse al yo abstracto de la racionalidad moderna comporta tratar de delimitar una figura de la identidad personal que pueda describirse en términos sociales. La unidad que es la persona se constituye a través de un proceso continuo en el tiempo y eso conduce a afirmar que los individuos se perciben a sí mismos como formando parte de una historia de la que pueden cerciorarse narrativamente. De aquí se sigue que una tradición es una narración significativa para un conjunto determinado de personas que comparten una historia común. Por consiguiente la autoconciencia del sujeto no puede entenderse aislada de las historias en las que se encuentra formando parte y a resultados de las cuales puede percibirse como alguien que posee una identidad personal. Esto disiente radicalmente con la concepción del agente moral que decide en el vacío dejado por la exclusión de todo otro elemento que la razón pura del individuo desencarnado; y lleva a sostener que una acción a la que se pueda ver desde la óptica de la responsabilidad moral, tiene que ser inteligible para el individuo como parte de sus intenciones, y ellas adquieren relevancia con referencia al contexto.

El "concepto narrativo del yo" hace del individuo partícipe como coautor de las historias de las que forma parte. Por un lado, el individuo es aquello por lo que los otros lo tienen y, por otro lado, es alguien que cuenta como interpelante en las historias de los otros. La constitución de la subjetividad moral no puede ser otra que la resultante de un proceso de aprendizaje en los hábitos de una cultura determinada. Los bienes respecto a los que me sitúo para decidir, tanto como los motivos en los que me baso para que cobren sentido las acciones exigidas, no pueden concebirse aislados de un contexto.

El anteúltimo capítulo de *Tras la virtud* es una reflexión sobre la justicia que le sirve de presupuesto temático para la posterior obra *Justicia y Racionalidad*. En él se dirigen una serie de críticas a Rawls y Nozick quienes representan la tensión, demostrativa de lo que ocurre en las sociedades liberales, sobre qué sea aquello que debe reconocerse como justo. El desacuerdo estipulado entre una posición de la justicia asentada en los derechos individuales irrestrictos y la justicia entendida como igualdad de oportunidades de ejercicio de los derechos está influido, para MacIntyre, por el desconocimiento en aquellos autores del papel del

pasado en la estructuración de la inteligibilidad de las pretensiones dirigidas a las acciones de los hombres. Por ello "la política moderna, sea liberal, conservadora, radical o socialista, ha de ser simplemente rechazada desde el punto de vista de la auténtica fidelidad a la tradición de las virtudes".

Este rechazo significa cortar con toda expectativa de mediar la actualidad con pretensiones normativas modernas. Ahora bien, si uno se interroga de qué recursos interpretativos se vale MacIntyre para esperar concretar su idea de racionalidad práctica limitada a un entramado social encuentra una endeble fundamentación hermenéutica. Como no puede ser de otra manera, MacIntyre piensa en contextos pretéritos estructurados por virtudes que puedan ser regenerados para articular una concepción narrativa de la personalidad moral. Su apelación a la pervivencia de vestigios de tradiciones pasadas que convierten a nuestra actualidad en un desconcierto de voces inarticuladas, le permite reservarse un recurso a la posibilidad de encontrar una nueva fuerza para que la tradición (aristotélico-tomista) sea significativa para la vida de los hombres.

Como ha llamado la atención Tugendhat hay una cierta inconsistencia en la pretensión de 'trascender' la situación del intérprete, algo que MacIntyre necesita para salir del desconcierto actual que, según sus propios presupuestos, es su marco de racionalidad y rearmar una concepción no-moderna de la vida moral. Cuando leemos que "toda moral está siempre en cierto grado vinculada a lo socialmente singular y local" nos asalta la sospecha de qué función cumple, si algún otro que la investigación histórica, el esfuerzo reconstructivo de MacIntyre.

Resalta de las pretensiones de MacIntyre la idea de una tradición homogénea que sirva de horizonte omnicomprendivo de los sujetos, que sólo por referencia a ella se pueden entender como provistos de bienes morales. Ahora ¿es posible en el medio diferenciado de concepciones del bien que significa la modernidad social diseñar una concepción moral que esté centrada en una idea de bien clásica? La posición de MacIntyre hace abrigar dudas sobre una reconciliación entre individuo y totalidad por la vigencia de un orden que represente el fin último de los individuos.

La radicalidad anti-ilustrada de MacIntyre se manifiesta por el contraste de su posición respecto a los esfuerzos de autores tales como Rawls y Habermas que, a pesar de sus diferencias, han perseguido con sus teorías encontrar una concepción de la justicia (lo exigible para todos) que sea mediadora en una situación caracterizada por la dispersión conflictiva de bienes particulares. Pareciera que el pluralismo en las concepciones del bien que existe en sociedades modernas, bienes mediante los cuales la vida de los individuos encuentra sentido y el hecho de alcanzarlo consuma el fin (o unos de los fines relevantes) de esa vida, quita asidero a la idea de MacIntyre asentada en la tradición. Y ello se puede afirmar, asimismo, teniendo a la vista su perspectiva sobre la posibilidad de que en una comunidad se hallen varias tradiciones rivales que reclamen para sí criterios de racionalidad.

No se entiende bien qué pretende MacIntyre al tratar de robustecer la confianza en una tradición como horizonte exclusivista de racionalidad práctica o, mejor dicho, quizás se comprendan sus intenciones de terminar con el inconcluso debate acerca de lo justo (o en términos más generales de lo normativo) que caracteriza a la modernidad; lo que no se concibe fácilmente es cómo sucedería eso. La búsqueda de continuidad con el pasado para encontrar las claves desde las cuales nos interpretamos como sujetos no parece razón suficiente para esperar encontrar una tradición homogénea que permitiera cancelar las diferencias resultantes de fines plurales.

Los rasgos anti-ilustrados de MacIntyre no radican en su remisión a la idea de tradición sino en el papel que tiene que jugar ésta en su aspecto imperativo. Concedámosle a MacIntyre que las posiciones acerca de lo neutral encarnadas en las disputas sobre una concepción formal (y universalizable) de lo justo estén equivocadas, debido a su aparente poca atención a considerar a los agentes morales como imbuidos de propiedades sociales; asimismo él estará en problemas para explicar el porqué debemos suscribir nuestra adhesión a una tradición

determinada y en qué razón (o conjunto de razones) ese convencimiento estaría asentado. Y ello atendiendo a los propios supuestos de MacIntyre respecto a la racionalidad práctica referida a una tradición determinada. Como él mismo reconoce, en la 'tradición' liberal hay una pluralidad de voces acerca de aquello que se concibe como lo mínimo exigible a los agentes, la justicia; ese hecho hace poco probable la fuerza vinculante de una sola concepción.

III

La textura compleja de una identidad personal, construida en el medio de prácticas determinadas donde se encuentran bienes específicos ante los cuales se determina lo que debe hacerse y respecto a las cuales se definen las virtudes, lleva a MacIntyre a rechazar todo lo que una modernidad que se autopercebe como plural y conflictiva había afirmado acerca de lo que era exigible razonablemente para mediar entre situaciones atravesadas por el disenso. Como se ha visto, MacIntyre sostiene que la modernidad ha fracasado en su esfuerzo por distanciarse de los particularismos asentados en doctrinas que tienen pretensión de totalidad y encontrar un punto de vista que vea la tolerancia a bienes diversos como un fin perseguible en la vida social. Las reconsideraciones del pensamiento actual respecto a la justicia, como instancia suprema de decidibilidad normativa, han encallado en absurdas tentativas de comprender abstractamente aquello a lo que los hombres se verían forzados por su sola representación como racionales. Al contrario, MacIntyre encuentra asidero en la perspectiva aristotélica de que nos hacemos justos practicando la justicia, la virtud de la justicia es un hábito conseguido en una *polis* justa.

De la presentación anterior se desprende que para el autor escocés toda racionalidad práctica está acotada al contexto reflexivo que representa una tradición y dentro de la cual se articula aquello que cuenta como significativo para individuos determinados. MacIntyre no rechaza la posibilidad de que una tradición esté urdida con puntos conflictivos, sino que la continuidad de aquélla se resuelve mediante el reconocimiento de esas oscuridades y las soluciones que la tradición encuentra. Una tradición es autorreflexiva respecto al pasado; y cuando una tradición no consigue desarrollar las soluciones en una continuidad transformada con su pasado, se encuentra agotada.

La tradición representa las fronteras de alguna comunidad lingüística determinada que se encuentra, o puede encontrarse, en relación con otras comunidades que se presentan como rivales en los aspectos normativos y se impone encontrar alguna forma de regular su contacto. Ante este hecho MacIntyre tiene que definir algún elemento de mediación entre ellas que sea diverso de la formalidad de lo justo para todos (en este caso las dos comunidades) que pueda imperar sobre el reconocimiento de diversos bienes que tienen que ser contemplados, excluyendo los bienes de alguna comunidad que represente por sí mismo el no-reconocimiento de la otra comunidad. Esa relación entre dos tradiciones supone que "en alguna medida significativa se entienden los unos a los otros". Esa relación de comprensibilidad inter-tradiciones se produce mediante el recurso a la posibilidad de traducción de una a otra; esta traducción no está asentada en la pretensión ilustrada de traducibilidad universal, sino en un proceso de apropiación de contextos simbólicos ajenos como si de aprendizaje de un segundo lenguaje se tratara. Se nota aquí que MacIntyre está apelando a criterios de conmensurabilidad mínima que no puede dejar de reconocer para que la idea de traducción sea una efectiva inclusión de lo otro en lo propio. Ahora si bien ese contacto entre tradiciones se produce alrededor de un entramado normativo que se reconoce como conflictivo, no queda muy claro en la exposición de MacIntyre si ese conflicto es interno a una tradición que se vuelve hacia otra para ayudarse; o si el

conflicto se produce por el encuentro de esas dos tradiciones, a quienes les urge resolverlo por una imposición que escapa al arbitrio de cada una.

Hasta aquí no tendríamos que conceder gran cosa a MacIntyre que no se pudiera hacer desde una perspectiva hermenéutica, donde cada interpretación de una cultura distante se hace desde el lugar del intérprete y se refiere a un contexto que se trata de aprehender mediante la construcción de sentido, en el cual uno está autoimplicado. Pero, al parecer, MacIntyre complica las cosas cuando sostiene que una tradición enfrentada a otra rival puede llegar a reconocer que está ante una tradición que, según sus estándares de racionalidad, es superior racionalmente. Parece colarse en esto alguna forma de universalidad encubierta mediante la cual dos tradiciones pueden enjuiciarse y resultando una con mayor recursos de sentido para la contrincante, quien encontraría extendido su potencial de autointerpretación. Esto trae innumerables problemas no sólo para los aspectos de transición de una tradición a otra reconocida como más racional (superior), sino también para caracterizar el – o los – modo(s) de cambio de la identidad personal.

No es difícil ver que subyace una concepción muy acotada de individualidad en MacIntyre que no se corresponde con la identidad personal conseguida en las sociedades modernas. Las personas no se encuentran definidas en su totalidad por la pertenencia a una tradición omnicomprendiva, sino que la complejidad de los roles sociales fragmenta la identidad en pertenencias parciales y diversas; ninguna de ellas por sí define al individuo. En la actualidad, nadie que no lo decida puede ser forzado a suscribir y vivir acorde a, por ejemplo, la doctrina tomista. Uno puede elegir vivir en la actualidad como tomista, pero se encontrará en situaciones sociales donde los que estén como personas relevantes no lo serán y con quienes se entablarán interacciones no definidas en sentido satisfactorio para un tomista. A la irreductible disparidad de opiniones diversas de la propia nuestro participante las deberá mediar de alguna forma. Esto, a pesar de MacIntyre, puede darse sin llegar al caso del reconocimiento de superioridad racional por parte de nadie. La cuestión de la justicia se erigió, tal como MacIntyre le reprocha, por la necesidad de encontrar formas de mediación entre diversas posiciones de lo bueno – o lo justo para nosotros – que permitan la convivencia social; y se fundamente como se fundamente, si se reconoce la ausencia de cualquier tradición homogénea vinculante, parece ser el único recurso posible de estatuir entre individuos que se reconocen libres e iguales. Ese reconocimiento implica que la situación de pluralismo cultural es un hecho del cual la racionalidad práctica debe partir y al cual no puede esperar homogeneizar, a riesgo de perder su carácter de racional.

MacIntyre es ciego para la cuestión política de la modernidad que se constituye alrededor de la relación poder-justicia y para la cual el medio de entendimiento es una razón crecientemente desprovista de notas sustantivas por su tarea destradicionalizadora. Al contrario de ello, la posición de MacIntyre es una apelación a contextos de vida pretéritos y difícilmente asequibles para las condiciones de vida de la modernidad, lo que se muestra cuando afirma que: "la fuerza de una posición aristotélica y tomista sólo se hará clara en la medida en que se vea que se encarna también en formas particularizadas de prácticas en diversos tipos de actividades comunales, en el enseñar y el estudiar, en la agricultura y en diversos tipos de artesanado". Esta asunción tan fuerte del desempeño en contextos simplificados de la vida social no resuelve la cuestión conflictiva de relación entre doctrinas omnicomprendivas que la concepción de la justicia venía a intentar solventar asentada en el reconocimiento de lo plural. Sigue sin explicar MacIntyre el cómo de la relación entre esas comunidades, si es que su apelación no está cargada de cierto ostracismo, en el cual una tradición se cierra al contacto con otras, con lo cual el asunto no es resuelto, sino solamente ignorado.

Bibliografía

- HEGEL G.W.F. (1988) *Principios de filosofía del derecho* (Barcelona: Edhasa).
- HERRERA María (1989) "Racionalidad y Justicia: en torno a la obra de A. MacIntyre" (*Sistema*: 91)
- MACINTYRE Alasdair (1987) *Tras la virtud* (Crítica: Barcelona).
- (1994) *Justicia y racionalidad* (EIUNSA: Barcelona)
- RAWLS John (1993) *Teoría de la justicia* (F.C.E.: México)
- TAYLOR Charles (1989) *Hegel y la sociedad moderna* (F.C.E.: México)
- THIEBAUT Carlos (1992) *Los límites de la comunidad* (C.E.C.: Madrid)
- TUGENDHAT Ernst (1997) *Lecciones de ética* (Gedisa: Barcelona)

*** UFRGS : onelioar@yahoo.com.ar ou otrucco@unvm.edu.ar**

Rawls, 1993.

Hegel, 1988. Ver Taylor, 1989.

Hegel mismo declara que conserva la noción de individuo que nace con el cristianismo y que adquiere realidad como principio estructurante de las relaciones sociales en la modernidad, ver Hegel, 1988: § 124 Obs. y § 185.

MacIntyre, 1994: p. 342.

"...el lenguaje y la práctica moral contemporáneos sólo pueden entenderse como una serie de fragmentos sobrevivientes de un pasado más antiguo y los problemas insolubles que ello ha creado a los teóricos morales contemporáneos seguirán siendo insolubles hasta que esto se entienda bien.", MacIntyre, 1987: p. 143.

Ibid. , p. 67. Por el contrario MacIntyre sostendrá que: "Las filosofías morales, aunque que aspiren a más, siempre expresan la moralidad de algún punto de vista concreto social y cultural", p. 328.

Ibid. , p. 202.

"Cada tradición se incorpora en algún conjunto particular de afirmaciones y acciones y por tanto, en todas las particularidades de algún lenguaje y cultura específica... Las fronteras de un lenguaje son las fronteras de alguna comunidad lingüística que es, a la vez, una comunidad social.", MacIntyre, 1994: p. 354.

El yo es una unidad de "nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración.", MacIntyre, 1987: p. 254.

Ibid.: p. 313.

Ver E. Tugendhat, 1997: X lección.

MacIntyre, 1987: p. 161.

Cuando MacIntyre desmiente que su intención sea la del anticuario, no precisa acto seguido cómo se podrá ser aristotélico a pesar de afirmar que: "los rasgos de la *polis* que proporcionan un contexto especial para el ejercicio de la justicia aristotélica y para los usos directivo e interpretativo de la acción del esquema aristotélico de la razón práctica puedan reincorporarse en la propia vida, tiempo y lugar de cada uno", 1994: p. 372.

Como afirma M. Herrera (1989: p. 55) es la "dimensión reflexiva de la propia historia la que nos sitúa de manera no tradicional frente a la tradición".

MacIntyre, 1994: p. 353.

Sorprende ciertamente encontrar el que MacIntyre afirme que una tradición de investigación racional "tenderá a reconocer lo que comparte en cuanto tal con las otras tradiciones, y en el desarrollo de tales tradiciones, patrones comunes y característicos, si no universales, aparecerán", 1994: p. 341.

Cit. En Thiebaut, 1992:p. 110.