

## PERSONA MORAL Y JUSTICIA DISTRIBUTIVA

María Julia Bertomeu (UNLP, Conicet)  
Graciela Vidiella (UBA, UNLP)

### I

Desde distintos frentes se denuncia últimamente la pobreza tanto de las categorías normativas como de la base informacional con la que trabajan las éticas deontológicas herederas de la Ilustración. Así lo hace Charles Taylor, por ejemplo, cuando alude a las teorías que se ocupan de derechos o de justicia distributiva sin referencia explícita al valor de ciertas capacidades humanas o a una definición de dignidad de la persona que permita inferir normativamente esos y no otros derechos, esas y no otras asignaciones de recursos sociales escasos<sup>1</sup>. Desde una perspectiva distinta, Amartya Sen conecta a las éticas principistas con el abandono sistemático de determinados tipos de información, como ocurre, por ejemplo, con la exigencia de realizar juicios similares en circunstancias similares, propia de un principio de universalización que excluya otros tipos de información no incluidos en la noción de similaridad de las circunstancias<sup>2</sup>. La invitación a ampliar la base informativa y acoger nuevas categorías normativas es un reto para las éticas contemporáneas, especialmente para aquellas que tienen un compromiso tanto con el aspecto normativo como con el de aplicación. Una de las candidatas a ocupar un papel preponderante es la noción de persona moral que fue revalorizada por John Rawls en su *Teoría de justicia* y está comenzando a jugar un rol protagónico luego de un largo período de haber sido desplazada por consideraciones de carácter meta-ético y fundamentalmente sobre problemas de identidad personal. De esta categoría normativa y de su riqueza heurística para considerar cuestiones de justicia distributiva nos ocuparemos en el presente trabajo.

Sin duda alguna, la noción de persona moral desempeñó un rol central en la filosofía de finales del siglo XVIII, con Rousseau, Kant y el idealismo alemán. En el caso de Kant, la idea de dignidad humana, contenida en la segunda formulación del imperativo categórico, junto con el valor de su autodeterminación para forjar modos de vida compatibles con las exigencias

<sup>1</sup> Charles Taylor, 1979, p. 137.

<sup>2</sup> Amartya Sen, 1985, p. 170.

de la moral, constituyen una base normativa para elaborar una teoría de justicia distributiva que tenga como meta asegurar las condiciones para la realización de la dignidad. Como ha señalado Hermann Cohen, «en el concepto de dignidad está contenido el programa ético de los nuevos tiempos»<sup>3</sup>.

Así como la vuelta a Kant que se produjo en los últimos veinte años estuvo casi exclusivamente centrada en la primera formulación del imperativo categórico, esto es, en la fórmula de la universalidad, se produce ahora una nueva vuelta a Kant, pero esta vez de la mano de la autonomía y dignidad del sujeto. La causa de la primera vuelta fue la rehabilitación de la racionalidad práctica y del carácter normativo de la ética; la de esta segunda, en cambio, parece tener por objeto cancelar una vieja deuda que el proyecto ético de la modernidad kantiana tiene como consecuencia de la excesiva reducción producida por los procedimentalismos no dispuestos a admitir que la elección de un procedimiento supone un compromiso normativo con una determinada concepción de la persona moral.

La segunda formulación del imperativo categórico kantiano contiene una riqueza incalculable que permitiría superar el aparente callejón sin salida en el que han quedado sumidas las éticas deontológicas cuando se trata de fundamentar criterios para la distribución de recursos sociales que superen una noción minimalista sobre aquello que debe distribuir un estado justo. Al considerar a la humanidad como categoría moral, y reclamar que las acciones de los hombres no deben nunca tomar a la persona sólo como un medio sino como un fin en sí mismo, Kant estaba legándonos una herencia que aún permanece inexplorada para los fines de las teorías filosóficas de justicia distributiva.

En el presente trabajo expondremos críticamente tres propuestas que han intentado elaborar criterios de justicia distributiva teniendo en la mira un concepto normativo de persona moral: John Rawls, Amartya Sen y Osvaldo Guariglia. En las conclusiones intentaremos fundamentar nuestra propia posición.

## II

Es posible afirmar que la persona moral constituye la noción medular de la concepción de la justicia como imparcialidad propuesta por John Rawls<sup>4</sup>. En efecto, los dos principios de justicia distributiva destinados a regular las instituciones básicas de una sociedad democrática, se justifican a partir de una idea de persona moral que intenta recoger, aunque sin presupuestos metafísicos, los rasgos sobresalientes del sujeto moral kantiano. Rawls sugiere<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Hermann Cohen, 1907, p. 320.

<sup>4</sup> Al menos en las versiones que de ella ofrece en *Teoría de justicia* y en «Kantian constructivism in Moral Theory».

<sup>5</sup> John Rawls, 1978, p. 287.

que no es el principio de universalización el mayor legado de Kant a la filosofía moral, sino el concepto de autonomía de la voluntad. Ahora bien, a diferencia de Kant, la preocupación prioritaria de Rawls es de carácter social. De manera que el ideal de sujeto autónomo se traslada de la soledad de la conciencia moral a la vida completa del ciudadano en la sociedad bien ordenada. La sociedad bien ordenada —idealización del sistema democrático moderno— es concebida como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales que comparten una concepción pública de justicia. Su estructura básica está regulada por los dos principios de justicia destinados, prioritariamente, a favorecer las condiciones necesarias para que los ciudadanos puedan desarrollarse como personas morales plenamente autónomas. La autonomía plena es la noción que Rawls propone para dar cuenta de los dos aspectos definitivos de la personalidad moral —entendida esencialmente como razón práctica—: la capacidad de proponerse fines y la de poseer un sentido de justicia. Un agente moral plenamente autónomo es aquel que ejerce libremente su capacidad racional de perseguir sus propios proyectos bajo la única restricción impuesta por su propia capacidad razonable de atenerse a normas públicas de justicia. A la manera del sujeto moral kantiano, los ciudadanos de la sociedad bien ordenada son autónomos tanto porque eligen y llevan a cabo sus planes de vida, como porque son capaces de limitar sus intereses a los principios que emanan de la voluntad de todos.

Hasta el momento hemos puesto el acento en la autonomía, pero Rawls también recoge el aspecto de la persona considerada como fin en sí misma. Con esta idea Kant explicita la igualdad de los sujetos fundada en la dignidad, único valor intrínseco que posee un ser racional capaz de ejercer una voluntad autónoma. Rawls considera que sus dos principios de justicia ofrecen una interpretación, desde el punto de vista social, del mandato contenido en la segunda formulación del imperativo categórico<sup>6</sup>. Una referencia explícita a ambos principios nos permitirá profundizar esta idea:

*Primer Principio:* cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos.

*Segundo Principio:* las desigualdades económicas y sociales han de estar estructuradas de manera que sea para: (a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y, (b) unido a que los cargos y funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades<sup>7</sup>.

Existe un ordenamiento lexicográfico según el cual el primer principio (*De la Libertad*) es anterior respecto del segundo, y la parte (b) de éste es anterior a la (a) (*Principio de la Diferencia*).

Los principios se proponen como un criterio para distribuir equitativamente un conjunto de bienes básicos, los bienes sociales primarios, que

<sup>6</sup> John Rawls, 1986, p. 74.

<sup>7</sup> John Rawls, 1972, p. 341.

resultan indispensables para que los ciudadanos puedan llevar a cabo sus proyectos particulares. Dichos bienes no son fines en sí mismos, sino medios necesarios para poder concretar cualquier concepción del bien compatible con las restricciones impuestas por las dos normas fundamentales. Con este distanciamiento de cualquier idea sustantiva de lo bueno, Rawls se adhiere a un modelo deontológico capaz de garantizar el principio de autonomía de la persona.

La lista completa de bienes primarios es la siguiente: (i) libertades básicas (pensamiento, conciencia, etc.); (ii) libertad de movimiento y libre elección de ocupación sobre la base de oportunidades diversas; (iii) poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad; (iv) renta y riqueza; (v) bases sociales del autorrespeto<sup>8</sup>. Como puede advertirse, los únicos bienes distribuidos igualitariamente, tanto por el primer principio como por el segundo, son las libertades. La prioridad lexicográfica preserva los derechos civiles y políticos de la tradición liberal, ligados a la autonomía. A la vez, tanto el Primer Principio como la parte (b) del Segundo (igualdad de oportunidades) aseguran la igualdad entre las personas; mientras que el Principio de la Diferencia es la interpretación rawlsiana del ideal de fraternidad<sup>9</sup>. En efecto, la estructura básica de la sociedad es perfectamente justa cuando las expectativas de los menos afortunados son tan grandes como sea posible. Ese principio vendría a solucionar, desde la esfera de la justicia, las contingencias provocadas por las loterías natural y social. Nadie tiene un derecho en sí a los dones obsequiados por la fortuna, considerarlo de otro modo implicaría incluir en la concepción de la justicia cuestiones de merecimiento o perfeccionismo que atentarían contra la igualdad propia de la persona considerada como un fin en sí misma. En efecto, según lo expresa el propio Rawls<sup>10</sup>, el Principio de la Diferencia es la interpretación, desde el punto de vista de la justicia social, del mandato contenido en la segunda formulación del imperativo categórico. Tratar a las personas como un fin en sí mismas implica renunciar a las ganancias que no contribuyan a sus expectativas legítimas.

Sin embargo, la propuesta no deja de ofrecer dificultades. Una consideración del último bien primario de la lista, el autorrespeto, nos permitirá explicitar algunas de ellas. Este bien, considerado por el autor como el más importante, está directamente vinculado al desarrollo de la personalidad moral: «las bases sociales del respeto de sí mismo son aquellos aspectos de las instituciones básicas esenciales para que los ciudadanos tengan un sentido vivo de su propio valor como personas morales y sean capaces de realizar sus intereses de orden supremo y promover sus fines con confianza en sí mismos»<sup>11</sup>. Según esto, el autorrespeto se relacionaría con los tres ideales expresados por los principios, ya que depende tanto de la libertad para

<sup>8</sup> John Rawls, 1980, p. 146.

<sup>9</sup> John Rawls, 1967, p. 73.

<sup>10</sup> John Rawls, 1967, p. 74.

<sup>11</sup> John Rawls, 1982, p. 193.

desarrollar los proyectos personales como de que éstos sean considerados por los demás ciudadanos. A la manera hegeliana, la medida de nuestra dignidad humana también depende del reconocimiento que nos otorguen nuestros iguales. Ahora bien, a la hora de explicitar en qué consisten las bases sociales de la autoestima, Rawls considera que, en una sociedad justa, éstas no pueden depender de cuestiones económicas o de posición social, sino más bien de la igualdad de la libertad garantizada por el primer principio<sup>12</sup>. Sin embargo, en un trabajo posterior<sup>13</sup>, admite la posibilidad de que los peor situados disfrutaran de una cuota menor de este bien. Pareciera ser que, al reconsiderar el tema, Rawls se encontró obligado a reconocer que las bases sociales del autorrespeto tienen alguna vinculación con la riqueza y la posición social. Aunque el principio de la diferencia sólo justifica las desigualdades a favor de los peor situados, el mismo Rawls reconoce que da lugar a desventajas muy amplias a cambio de ganancias pequeñas en el último grupo. Cabe preguntarse, entonces, hasta qué punto la teoría garantiza la condición más importante del autorrespeto, esto es, la igualdad de la libertad. Expresado en otros términos: ¿es cierto que los peor situados tienen las mismas posibilidades que el resto para hacer efectiva su libertad? Piénsese, por ejemplo, en la libertad de expresión. Es dudoso que una persona colocada en el extremo inferior de la escala social pueda hacer uso efectivo de este bien, como sí podría hacerlo alguien que, por su posición económica o social, tuviera incidencia o acceso a los medios de comunicación. Este problema se hace más agudo si se considera la posible aplicación de la teoría a un país del Tercer Mundo. En tal caso, es probable que la distribución desigual de la renta y la riqueza no produjera los resultados previstos por Rawls, que deberían redundar en una progresiva tendencia a la igualdad. El Principio de la Diferencia permitiría, por ejemplo, asignar mayores recursos a la educación de los menos favorecidos por sus dotes naturales o su posición social, a fin de paliar las diferencias provocadas por las loterías natural o social. Sin embargo, resulta dudosa la eficacia de este tipo de medidas en aquellos países donde la preocupación de muchos se limita a la mera supervivencia. Como bien reflexiona Norman Daniels<sup>14</sup>, no parece posible que un sistema extensivo de igualdad de libertad pueda alcanzar éxito sin modificaciones significativas en el poder y la riqueza.

Estas reflexiones nos llevan a considerar los límites de la concepción rawlsiana de la persona moral. Es importante tener en cuenta que con esta idea Rawls se propone explicitar conceptualmente la intelección que de sí mismos tienen los ciudadanos de las democracias avanzadas. El acierto del autor consiste, a nuestro criterio, en rescatar y elaborar, desde una teoría de la justicia, algunos de los rasgos esenciales del sujeto moral kantiano, aunque en este caso con una fuerza normativa restringida a ciertas socie-

<sup>12</sup> John Rawls, 1972, p. 82.

<sup>13</sup> John Rawls, 1982, p. 190.

<sup>14</sup> Norman Daniels, 1978, p. 253.

dades. Ahora bien, sería necesario profundizar en los contenidos de dicha noción con el objetivo de elaborar criterios de justicia de alcance universal, pasibles de ser aplicados a otras sociedades que no responden a las condiciones supuestas por Rawls. La propuesta de Amartya Sen, que consideraremos a continuación, constituye un avance en este sentido.

### III

Los trabajos de Amartya Sen están orientados a fundamentar parámetros de distribución que superen ciertas falencias contenidas en las teorías más relevantes, como la rawlsiana y la utilitarista en sus distintas versiones. A diferencia de Rawls, este autor considera al bienestar individual como una noción clave que no debería ser desatendida por ninguna teoría moral. Sin embargo, acuerda con aquél en la crítica que le cabe a cualquier variante del utilitarismo: al reducir al sujeto a un receptáculo pasivo de deseos o utilidades cuyas demandas hay que satisfacer, desconoce así el carácter autónomo que es propio del agente moral<sup>15</sup>. A esto se añade la dificultad característica del principio de maximización de las utilidades: no poder impedir que aquellos con gustos extravagantes reciban mayor satisfacción que quienes los tienen más modestos. Al considerar la satisfacción de las demandas como lo único relevante, el utilitarismo se muestra incapaz de discriminar entre las distintas clases de preferencias, lo que puede dar lugar a grandes iniquidades en la distribución de bienes sociales. También objeta Sen que se identifique el bienestar con un estado mental subjetivo muy difícil de medir a la hora de realizar las comparaciones interpersonales que son necesarias para fijar criterios de distribución. En este aspecto, a su entender, tampoco los bienes sociales primarios de Rawls resultan adecuados por tratarse de un índice rígido cuya distribución igualitaria también podría ocasionar serias desigualdades en la libertad real disfrutada por las personas<sup>16</sup>. Alguien que adolece de alguna incapacidad puede verse imposibilitado de concretar sus proyectos, aunque posea el mismo índice de bienes primarios que otro. Pero no sólo los bienes básicos no dan cuenta de estos casos, sino tampoco de las diferencias entre las personas que caerían bajo el parámetro de la «normalidad». La gente tiene necesidades muy distintas, relacionadas con diversos factores, como la edad, la región en la que habita, el sexo, la cultura, etc.; de manera que juzgar las ventajas comparativas en función de la posesión de bienes básicos resulta problemático. Sen considera que la falla profunda de la propuesta de Rawls radica en cargar con un lastre de «fetichismo» (en alusión al fetichismo de la mercancía de Marx), en tanto valora bienes, en lugar de poner el acento en las personas<sup>17</sup>. Es dudoso, sin embargo,

<sup>15</sup> Amartya Sen, 1985, p. 179.

<sup>16</sup> Amartya Sen, 1990, p. 112.

<sup>17</sup> Amartya Sen, 1979, p. 363.

que esta crítica sea correcta. Las libertades, el autorrespeto, la igualdad de oportunidades, no pueden considerarse bienes que, como las mercancías, aparezcan «dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí»<sup>18</sup>, y en los que la conciencia se enajene. Por el contrario, como ya hemos señalado, son los medios necesarios para el desarrollo efectivo de la personalidad moral. Aunque inexacta en este punto, la crítica de Sen permite comprender de qué fuentes abreva para elaborar una noción alternativa de persona, cuyo rasgo relevante está dado por el desarrollo de las propias capacidades. Lo que permite medir el grado de justicia existente en una sociedad no es la posesión de bienes, ni tampoco la satisfacción de ciertas necesidades, sino las diferencias en el desarrollo de las capacidades individuales. Hay quienes tienen la posibilidad de lograr un alto despliegue de sus capacidades mientras que otros ni siquiera alcanzan las mínimas, como la de alimentarse o vestirse. A diferencia de los bienes, que no dan cuenta del sujeto como agente activo, las capacidades se conectan con la libertad positiva en tanto permiten conocer las oportunidades reales que tienen las personas de llevar a cabo sus proyectos. Cuantas más capacidades desarrolle alguien, más posibilidades tendrá de conquistar una libertad genuina. Evidentemente, el modelo que inspira a Sen es el de individuo autónomo y plenamente realizado que supone Marx en su idea de sociedad liberada. Desde esta perspectiva elabora una noción de persona en la que distingue dos rasgos éticamente relevantes: el *aspecto del bienestar* (*well-being*) y el *aspecto agente* (*agency*); tomar en cuenta sólo el primero, como hace el utilitarismo, lleva a desconocer la autonomía del agente moral; mientras que considerar sólo el segundo, como es el caso de ciertas corrientes liberales, conduce a justificar criterios de justicia que favorecen serias desigualdades.

Consideraremos primero el aspecto del bienestar por ser el que se halla directamente vinculado a la justicia distributiva, pero conviene tener presente que ambos están estrechamente conectados. Sen enfoca el bienestar del individuo más que con un estado, con una actividad relacionada con el funcionamiento que logra una persona, es decir, los distintos modos en que se desenvuelve en su medio social. Según esto, la noción de funcionamiento involucra tanto estados (estar alfabetizado, estar nutrido, estar libre de malaria), como acciones (comer, leer, participar de la vida social, divertirse). El rasgo principal del bienestar conquistado por una persona está dado por su vector de funcionamiento, es decir, por el conjunto de los distintos funcionamientos que logra en diferentes aspectos de su vida. Conocer el vector de funcionamiento de alguien implica conocer sus capacidades e incapacidades en relación a ciertas metas, de manera que la medida del bienestar de un individuo no está dada sólo por el vector de funcionamiento efectivamente conquistado, sino por su capacidad para elegir otros disponibles. Esta relación entre funcionamientos y capacidades conecta con el segundo rasgo im-

---

<sup>18</sup> Karl Marx, 1971, p. 38.

portante del bienestar: la libertad de elección entre distintos vectores de funcionamiento. Consideremos el caso de dos individuos que pasan hambre, el primero, porque lo ha elegido por razones de índole religiosa; el segundo, porque es muy pobre. Si los comparamos en términos de necesidades o bienes, no hay diferencia entre ambos; pero en términos de libertad sí la hay, ya que el primero tuvo la posibilidad de elegir, mientras que el segundo, no<sup>19</sup>. En tanto las nociones de funcionamiento y capacidades ponen el acento en las personas permiten realizar comparaciones interpersonales con el objetivo de guiar criterios de distribución. Sen sugiere que existirían demandas mínimas referidas a vectores de funcionamiento básicos (como estar sano, no pasar hambre), y a la libertad considerada desde el aspecto del bienestar (tener los medios para alimentarse, para educarse, etc.), que darían lugar a reclamos legítimos hacia el Estado.

El aspecto del bienestar no agota el concepto de persona éticamente relevante propuesto por Sen. Los seres humanos también son agentes responsables. Este aspecto agente se vincula a la idea kantiana de autonomía de la voluntad de una manera similar a como lo hace Rawls a través de las facultades racional y razonable que distinguen la personalidad moral. En efecto, así como la libertad relacionada con el bienestar se refiere a la capacidad de una persona de tener varios vectores de funcionamiento disponibles, la libertad relacionada con el aspecto agente refleja que aquélla es libre de perseguir los planes de vida que considere valiosos y de asumirlos responsablemente. A pesar de que ambas libertades no pueden ser reducidas una a la otra, resulta obvio que la libertad agente depende del bienestar; es difícil considerar a alguien como un actor responsable si no ha logrado previamente cierta cuota de bienestar.

Uno de los méritos de Sen consiste en acentuar la importancia que tiene el bienestar para el individuo, sin con ello resignar la idea de autonomía. Esto hace que su propuesta resulte más adecuada que la rawlsiana a la hora de pensar una teoría de la justicia más próxima a nuestra realidad. A pesar de las diversidades culturales, existen diferencias inaceptables tanto entre individuos como entre naciones. Los criterios de funcionamiento y capacidades permitirían evaluar estas diferencias y hacer conocer en qué radican las falencias de quienes no logran alcanzar cierto piso social. Una noción de persona moral elaborada desde esta perspectiva no necesita ser presupuesta como la intelección que de sí mismos tienen los ciudadanos de ciertas sociedades, sino que puede proponerse como una categoría normativa apta para juzgar críticamente las condiciones existentes en el mundo. Sin embargo, la propuesta no está exenta de complicaciones. ¿Cómo definir aquellas capacidades y funcionamientos que constituyen el mínimo que provoca reclamos legítimos? Si el criterio remite a los vectores de funcionamiento disponibles en una sociedad dada, el objetivo a realizar no podría trascender los límites

---

<sup>19</sup> Amartya Sen, 1985, p. 199.



de las sociedades particulares, con lo cual la propuesta sería culturalmente dependiente. Si, por el contrario, se trata de encontrar parámetros de bienestar más universales, habría que confeccionar un listado de capacidades y funcionamientos demasiado generales y por tanto vagos, en aras de su posible aplicación. En todo caso, y a diferencia de Rawls, la perspectiva de Sen no constituye una auténtica teoría de la justicia aunque contiene elementos interesantes para incorporar a la discusión en torno a esta problemática.

#### IV

En un trabajo titulado «El concepto normativo de persona y los requisitos mínimos de justicia distributiva en una sociedad democrática», Osvaldo Guariglia aborda las relaciones entre la categoría de persona moral y los criterios de justicia distributiva. Guariglia asimila la noción de persona en el ámbito normativo a la de sujeto en el meta-ético. El autor conecta el concepto de persona con tres principios universales, a saber, la dignidad, la igualdad y la autonomía, y con una noción de interés relacionado con la posibilidad de que las personas como miembros de la comunidad puedan articular argumentativamente sus demandas o sean capaces de ejercitar la razón argumentativa práctica.

El primer principio, que Guariglia denomina de la dignidad y que posteriormente le dará el nombre de libertad negativa<sup>20</sup>, es el principio limitativo que regula las interacciones de los sujetos en una sociedad y prohíbe aquellas que están fundadas en la coacción o en el asentimiento forzado de un miembro de la misma. Tal principio dice que: «ningún miembro de la sociedad interferirá nunca las acciones de otro miembro usando la violencia en cualquier grado ni pretenderá mediante la aplicación de coacciones un asentimiento forzado para la satisfacción de sus propios fines»<sup>21</sup>.

El segundo principio, de la igualdad, asegura la imparcialidad en las interacciones, esto es, que «todo miembro de la sociedad tendrá siempre iguales prerrogativas que cualquier otro miembro de ella. Cualquier desigualdad entre ellas no podrá fundarse en la mera diferencia numérica de las personas»<sup>22</sup>.

Hasta aquí, según Guariglia, los principios de libertad e igualdad que aunque tradicionalmente han sido sostenidos por las corrientes universalistas liberales, no por ello se convierten en contingentes aunque sí falibles o sustituibles por otros más elementales, como ocurrió con los postulados de la geometría euclidiana. El autor apoya esta afirmación con una referencia al método de la descomposición propuesto por el filósofo neokantiano Leo-

<sup>20</sup> Osvaldo Guariglia, *Universalismo y comunitarismo*, en prensa.

<sup>21</sup> Osvaldo Guariglia, 1993, pp. 89-90.

<sup>22</sup> Osvaldo Guariglia, 1993, p. 90.

nard Nelson para el análisis de los fundamentos de los juicios morales, método que permitiría llegar por vía del análisis a los contenidos más elementales y universales de los mismos. Al igual que los axiomas de la geometría euclidiana, la libertad y la igualdad serían principios últimos por ser más simples e inderivables, pero que están sujetos a revisión dado su carácter falible<sup>23</sup>.

El principio III es la garantía de los derechos que a cada miembro de la sociedad le confieren el I o de la dignidad y el II o de la igualdad. La versión dialógica o comunicativa del universalismo kantiano que el autor propone se hace patente en la formulación y explicitación de este principio que está directamente conectado con las demandas legítimas que un individuo, en tanto persona moral, puede reclamar de una sociedad. El principio dice que: «todo miembro de la sociedad deberá tener iguales posibilidades de alcanzar una capacidad madura que le permita hacer uso de sus derechos y articular argumentativamente sus demandas»<sup>24</sup>. Es así que todo miembro de la sociedad deberá tener un nivel de capacidad global —biológico, emocional, psicológico y cognitivo— que le permita, como miembro de una comunidad, defender sus intereses. Guariglia pretende mediar así entre lo que considera los grandes problemas en las propuestas de Rawls y de Sen. Un sujeto individualista, en el caso del primero, y un supuesto perfeccionismo que Sen no puede evitar al buscar una medida interpersonal de comparación en una noción de bien último que una comunidad comparte. En el caso de Guariglia, la madurez no implica un concepto sustantivo de bien sino un criterio formal que opera de parámetro distributivo basado en las condiciones del ejercicio de la razón argumentativa práctica. La persona madura es la que cumple con los requisitos mínimos de capacidad y autorreflexión para hacer valer sus derechos legítimos, proponerse y revisar sus fines. La aptitud de sus miembros para defender las demandas legítimas con argumentos y no los deseos o necesidades particulares de los individuos, se convierte finalmente en el criterio para evaluar el grado de justicia social de una comunidad y ello implica satisfacer los reclamos de nutrición, salud y educación, aun cuando no estén presentes en las propias concepciones de bien de los individuos. Guariglia introduce la noción de *verdadero interés*, que toma de la tradición neokantiana, como aquel que está por encima de las convicciones individuales, y que en realidad constituye la condición de posibilidad del desarrollo de las propias convicciones entendidas como modos de exteriorización de la razón práctica. Se trata de un interés que el estado debe tutelar sin caer en paternalismos, con el fin de obtener la verdadera autonomía como ejercicio real de la defensa de derechos. El ideal de la persona formada, aquella que, según Nelson, dispone de la perfecta comprensión y prefiere siempre lo que es reconocido como lo más valioso, se convierte, en la pro-

<sup>23</sup> Osvaldo Guariglia, 1994, p. 102.

<sup>24</sup> Osvaldo Guariglia, 1993, p. 90.

puesta de Guariglia, en una persona que posee la capacidad de defender argumentativamente sus intereses legítimos, y aquí se hace evidente el cambio de un universalismo monológico a uno dialógico, como el que propone Guariglia en consonancia con la tesis de Habermas.

A nuestro entender, la propuesta de Guariglia tiene el mérito fundamental de elaborar un criterio de distribución de recursos públicos que supera los problemas de los programas del Estado de Bienestar definidos desde arriba, en forma centralizada y burocrática y en los cuales los beneficiarios pierden la condición de sujetos capaces de argumentar sobre sus intereses. En este sentido, y al poner el acento en la parte crítica y reflexiva de la autodeterminación, se supera la estrechez de la lista de bienes primarios de Rawls y se evita, en general, la construcción de listas de necesidades básicas. Al igual que Sen, Guariglia pone el énfasis en las capacidades más que en las opulencias y con ello queda claro que los bienes o recursos no son fines sino sólo medios al servicio de ciertas capacidades humanas.

Sin embargo, como ocurre con la propuesta de Habermas, en la de Guariglia la especificación de los criterios de distribución de recursos públicos parece depender de la participación activa de personas maduras en diálogos intra-institucionales que dentro de una comunidad ejercen un rol en la distribución de recursos. Ahora bien, es sabido que la justicia del resultado no depende sólo de la capacidad argumentativa de los miembros de una sociedad, sino de la voluntad de llegar a acuerdos intersubjetivos en los que triunfen los argumentos y no el poder o la violencia. Esto es, mientras no estén dadas las condiciones para la democratización de la sociedad civil y de la democracia representativa, no estarán aseguradas las condiciones para que los derechos de justicia se defiendan por participación activa en los espacios públicos de personas maduras.

Por último, uno de los puntos valiosos de la propuesta consiste en reconocer que la dignidad de la persona constituye un núcleo normativo tan fuerte que en una sociedad post-tradicional no debe estar ligada exclusivamente a la pertenencia a un estado o ciudadanía, sino que el goce de la dignidad debe extenderse a todos los seres humanos como ciudadanos de un estado mundial<sup>25</sup>. Este kantiano cosmopolitismo urge frente a los avances de comunitarismos sólo dispuestos a reconocer la dignidad de sus miembros legítimos, los ciudadanos. Sería muy interesante que el autor desarrollara esta línea abierta y que explicitara qué entiende por estado mundial y cómo cree posible compatibilizar dicha idea con el marco comunitario en el cual las personas maduras defienden sus legítimos intereses.

---

<sup>25</sup> Osvaldo Guariglia, 1994, p. 100.

## Conclusiones

Podemos ahora intentar un balance de las teorías analizadas a fin de arribar a algunas conclusiones.

Habíamos propuesto volver a Kant para recuperar el valor normativo contenido en la categoría de persona moral entendida como libre, digna e igual. Ello permitiría rescatar el aspecto crítico que, a nuestro entender, es intrínseco a una ética universalista que no tema asumir ciertos compromisos que vayan más allá de la justificación de procedimientos formales.

Las tres posiciones que hemos analizado tienen en común reconocer una conexión esencial entre la persona moral y determinados criterios de justicia distributiva. En efecto, en todos los casos, se trata de proponer criterios distributivos que permitan la realización efectiva de la personalidad moral, sean estos principios sustantivos de justicia, como los presentados por Rawls y Guariglia, o, en el caso de Sen, la introducción de las nociones de funcionamiento y capacidad como criterio para fundamentar reclamos legítimos que ayudarían a elaborar pautas distributivas justas.

Ahora bien, es intrínseca a la noción de sujeto moral elaborada por Kant una idea de universalidad inseparable del postulado metafísico del sujeto nouménico. Se comprende, entonces, que en una época postmetafísica, los intentos por reelaborar la ética kantiana quisieran despojarla de dichos supuestos a fin de adecuar la rehabilitación de la razón práctica al signo de los nuevos tiempos. El compromiso es, entonces, proponer la categoría de persona a fin de ampliar la base informativa de una ética universalista, pero desde una perspectiva diferente.

En uno de los libros que más ha influido en el debate abierto entre liberales y comunitarios en los EE.UU.<sup>26</sup>, Michel Sandel acusa a Rawls de fundar la prioridad de lo justo sobre lo bueno en un sujeto nouménico de resonancias kantianas, un sujeto irreal y sin arraigo, distanciado de la comunidad concreta, lo cual constituye el requisito indispensable para que se forme su propia identidad. Rawls se esfuerza en responder a estas objeciones<sup>27</sup>, explicitando que la noción de persona moral supuesta por su teoría no involucra ninguna tesis filosófica que concierna a la condición humana. Antes bien, se trata de una herramienta política destinada a clarificar la autointelección que de sí mismos tienen los ciudadanos de las democracias avanzadas y con el fin de facilitar las bases de un acuerdo sobre una concepción pública de la justicia. Hemos procurado señalar cuáles son, a nuestro entender, las dificultades que se derivan de esta posición. El modo elegido por Rawls para replicar las críticas de los comunitarios ha oscurecido los alcances universalistas de su propuesta, acercándola a puntos de vista más pragmáticos. No es casual que Rorty, refiriéndose a un trabajo publicado por

<sup>26</sup> Michel Sandel, 1982.

<sup>27</sup> John Rawls, 1985.

Rawls en 1985 exprese: «Argüiré que Rawls, siguiendo a Dewey, nos muestra cómo las democracias liberales pueden marchar sin presupuestos filosóficos»<sup>28</sup>. El *overlapping consensus* propuesto por Rawls<sup>29</sup> privilegia, en detrimento de la teoría, un mecanismo destinado a justificar la tolerancia de las distintas creencias e ideales ya asentados fácticamente, cancelando así el carácter autorreflexivo y crítico propio de la razón ilustrada. No creemos, sin embargo, que el camino emprendido por el «último Rawls» sea el único posible. Más bien pone de manifiesto las limitaciones inherentes a la propuesta constructivista. Como señaló Habermas<sup>30</sup>, el constructivismo sólo se limita a reconstruir un contexto de normas dadas previamente.

Una propuesta como la de Guariglia tiene algunas ventajas respecto a la de Rawls. En primer lugar, no necesita cancelar el momento crítico en tanto asume, siguiendo a Habermas, la universalidad de la razón dialógica para resolver la cuestión de la validez en la justificación de normas. Ahora bien, al elaborar, a diferencia de Habermas, principios sustantivos de justicia, su punto de vista puede enfrentar con mayor solvencia las críticas tradicionales al formalismo. En segundo lugar, con la incorporación de las capacidades y funcionamientos de Sen a la idea normativa de persona moral, esta alternativa se aproxima a las condiciones reales de las democracias subdesarrolladas. En ellas es fundamental pensar en otorgar capacidades a los individuos para defender sus demandas. Sospechamos, sin embargo, que si bien las capacidades son importantes para favorecer una democracia participativa, su propio desarrollo está condicionado por la distribución del poder y la riqueza. Los principios de Guariglia dejan indeterminado este problema.

Ahora bien, ¿cómo hacer extensiva la propuesta a aquellas sociedades que no han accedido a ningún nivel de democratización?, o, dicho de otro modo, ¿cómo fundamentar principios de justicia de alcance universal y evadir la acusación de etnocentrismo y metafísica a que ha dado lugar el proyecto ilustrado? ¿La razón falible necesariamente implica asumir la contingencia? Si esto es así, y el horizonte irrebasable son las comunidades particulares, la moral crítica se disuelve en cada *ethos*. En este caso, la consecuencia no puede ser otra que desentenderse de la suerte corrida por todos aquellos que son expulsados por un orden económico y social cada vez más universal e inequitativo. No tenemos una respuesta acabada a todas estas cuestiones, pero intentaremos unas reflexiones finales acudiendo nuevamente a Kant. Decía el filósofo que considerar al hombre como un simple medio es negarle la posibilidad de consentir en tanto sujeto moral autónomo con mi modo de tratarle, para expresarlo de otro modo, esto significa restringir su capacidad de acción considerada como ejercicio de la autonomía. La estrecha conexión entre las distintas formulaciones del imperativo categórico kantiano trae

<sup>28</sup> Richard Rorty, 1991, p. 179.

<sup>29</sup> John Rawls, 1987.

<sup>30</sup> Jürgen Habermas, 1983.

dificultades desde el punto de vista interpretativo, pero al mismo tiempo representa una gran riqueza de la obra del filósofo. En efecto, estrictamente para Kant la dignidad es un atributo de la persona en tanto sujeto autónomo y legislador universal por medio de máximas. Sin embargo, y como consecuencia de la equivalencia entre las fórmulas del imperativo, Kant agregó que respetar la dignidad de la humanidad también significa considerarla el sujeto de todos los fines posibles o la suprema condición limitativa de todos los medios. Y esto es así, porque tratar a la persona como medio es lesionar su autonomía e imponerle una legislación con la que no ha participado ni ha podido prestar su consentimiento. El sujeto instrumentalizado o convertido en medio es aquel que está privado del reconocimiento como miembro activo que interactúa con otros, en la medida en que se le impide ser co-legislador de un mundo regulado por normas. Además esta formulación del imperativo tiene para Kant el mérito de «acercar la ley moral a la intuición», lo cual es lo mismo que decir que tiene una función privilegiada en el ámbito de la aplicación. Fue nuevamente Hermann Cohen quien descubrió el valor de esta fórmula y la señaló como un camino apto para *aplicar* los conceptos fundamentales de la ética<sup>31</sup>. Es en este sentido que sugerimos su renovación como test de justicia que contemple aspectos que no sólo tienen que ver con la prosperidad económica sino con el nivel de reconocimiento de los individuos como miembros colegisladores de un mundo intersubjetivo.

Para una ética universalista en la era postmetafísica, retomar esta idea de persona moral no requiere presuponer una idea de yo o bien vacío o bien noumenal, desconociendo así las conexiones constitutivas del sujeto con su comunidad particular, o negando los lazos sociales que lo predeterminan. No se trata de una noción psicológica o epistémica, sino de una categoría normativa que explicita el nexo esencial entre la persona, entendida como agente moral, y ciertos principios de justicia que garanticen derechos básicos inalienables. Sin embargo, circunscribir tales principios y derechos al ámbito de las comunidades particulares no puede tener otra consecuencia que desentenderse de todos aquellos que son expulsados por un orden económico y social inequitativo. En definitiva, admitir el alcance universal de la noción de persona moral no significa más que aceptar que, más allá de nuestras respectivas idiosincrasias, formamos parte de una humanidad común y que la medida de nuestra dignidad también depende de la dignidad del otro. Esto reclama, como tarea a realizar, favorecer las condiciones indispensables para que dicho reconocimiento resulte posible y requiere la elaboración de una teoría de justicia a nivel internacional o *cosmopolita*, que se ocupe de los ciudadanos del mundo y tenga fuerza normativa para cambiar las prácticas mundiales que producen indignidad.

Luego de las críticas económicas y morales realizadas al Estado de Bienestar desde los años setenta, las provisiones tradicionalmente asociadas

<sup>31</sup> Hermann Cohen, 1907, p. 390.

con el bienestar social se han ido incorporando paulatinamente a la definición de ciudadanía. En la actualidad existe una conexión indiscernible entre ambos conceptos, siendo la noción de «ciudadano» uno de los pilares de los discursos filosóficos sobre justicia distributiva. La incorporación del derecho a la educación y a la atención de la salud a la idea de ciudadanía es, por cierto, un logro importante porque genera un compromiso de los estados de asumir su provisión, aún cuando estén lejos de aceptar las premisas básicas del Estado de Bienestar, como ocurrió con el seguro de salud en Inglaterra. Ahora bien, todo ello implica que el referente o punto de mira para la justificación normativa de los «derechos sociales» pasa a ser la comunidad política o el estado al cual pertenecen los ciudadanos. Tal es lo que ocurrió finalmente con el giro comunitario de la propuesta de John Rawls o del mismo Michael Walzer, quien abiertamente rechaza la alternativa de fundar tales derechos en la «sociedad de naciones o en la humanidad»<sup>32</sup>. Los argumentos de Walzer en contra de la humanidad como referente se fundan en premisas acerca de la imposibilidad de romper los monopolios políticos de las naciones-estado existentes y de encontrar «entendimientos compartidos» a nivel global sobre los bienes a distribuir. Walzer cree que hacerse cargo de los problemas que trascienden a las comunidades supondría una teoría diferente, un libro diferente y un tiempo diferente<sup>33</sup>. Los acontecimientos recientes han mostrado que lo último es falso, que el tiempo no es diferente, y que atrincherar la dignidad de la persona en comunidades, ciudadanías, razas o pueblos en una época plagada de nacionalismos, migraciones transnacionales y arreglos económicos globales que mayoritariamente afectan a quienes no han podido consentir, sería un desatino realista.

Cuando Kant en *La paz perpetua* hablaba del «ciudadano del mundo», de la «liga federativa de estados», estaba pensando en oponerse a las explotaciones colonialistas de su época. El correlato político de la propuesta permaneció indefinido, se trataba de un código no escrito y la política debía articular el resto. Hoy podemos decir que la política lo ha hecho, que existen organismos internacionales como para denunciar los actos de indignidad humana y elaborar los mecanismos para incorporar los derechos sociales a los «ciudadanos del mundo». Sin embargo ello no ha sido suficiente a causa de la excesiva burocratización, falta de transparencia y manejo elitista de los mismos. La tendencia a asociar tales organismos con la caridad y no con la justicia es otra de las razones fundamentales de su inoperancia. Haría falta avanzar en la elaboración de principios de justicia que propongan una redistribución del poder y la riqueza con el objetivo de limitar las acciones estratégicas de los estados y los centros de poder económico en pos de un orden internacional más equitativo, como vía de acceso para el reconocimiento de la dignidad de todos, también de aquéllos que no gozan del privilegio de la ciudadanía.

<sup>32</sup> Michael Walzer, 1983, p. 29.

<sup>33</sup> Michael Walzer, 1983, p. 30.

## Bibliografía

- Cohen, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, 2<sup>a</sup> ed., Berlín, Bruno Cassirer, 1907.
- Daniels, Norman, comp. *Reading Rawls*, Oxford, B. Blackwell, 1975.
- 1981, «Health Care Needs and Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs* 10, 146-179.
- 1985, *Just Health Care*, Cambridge, Cambridge U.P.
- 1988, *Am I my Parent's Keeper?*, New York, Oxford.
- 1990, «Equality of What: Welfare, Resources or Capabilities?», *Philosophy and Phenomenological Research* 50 Suppl., 273-296.
- Guariglia, Osvaldo, «El concepto normativo de persona y los criterios de justicia distributiva en una sociedad democrática», en Osvaldo Guariglia, M. J. Bertomeu y G. Vidiella, *Democracia y Estado de Bienestar*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, (1993), 79-94.
- 1994, *Universalismo y particularismo*, en prensa.
- Habermas, Jürgen, «Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln», Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- Kant, Immanuel, *Werke*, editadas por W. Weischedel, Darmstadt, W. Buchgesellschaft, 1966.
- Kymlicka, Will; Wayne, N., «Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, Chicago University, 104, January 1994, 352-381.
- Marx, Karl, *El capital*, México, F.C.E., 1971.
- Nelson, L., *Ética crítica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.
- Rawls, J., «Distributive Justice» en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Blackwell, (1967), se citará por traducción española «*Justicia como equidad*», *op. cit.*, pp. 58-89.
- 1971, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford U.P. Traducción al español: *Teoría de justicia*, México, F.C.E., 1978 (se citará por la traducción).
- 1980, «Kantian constructivism in moral theory», *Journal of Philosophy* 77, 515-572. Traducción al español en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986 (se citará por traducción).
- 1982, «Social Unity and Primary Goods» en A. Sen y B. Williams (eds.), 1982, pp. 159-185. Traducción en *Justicia como equidad*, 1986, *op. cit.* (se citará por traducción).
- 1985, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14, 223-251.
- 1987 «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal for Legal Studies*, Vol. VII, Oxford.
- 1988, «The priority of Rights and Ideas of the good», *Philosophy and Public Affairs* 17, 251-276.
- Reyes Mate, Manuel, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.



- 
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge U.P., 1982.
- Sen, Amartya, «Equality of What?», en *Tanner Lectures on Human Values*, Standford, Standford University, 1979.
- 1982 (comp.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, London, New York, Cambridge U.P.
- 1985, «Well being, agency and Freedom», *Journal of Philosophy* 82, 169-221.
- 1990, «Justice, Means versus Freedoms», *Philosohy and Public Affairs* 19, 111-121.
- Taylor, Charles (1979), «Atomism» en S. Avineri y A. D. Shaadi (eds.), *Communitarism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Waldron, J., *Liberal Rights, Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Walzer, Michael, *Spheres of Justice*, Basic Books, 1983.