

---

---

A R T Í C U L O S

## EL CONCEPTO NORMATIVO DE «PERSONA» Y LOS REQUISITOS MÍNIMOS DE JUSTICIA DISTRIBUTIVA EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA\*

**1** En la bibliografía teórico-política se suele destacar que en las democracias de las naciones occidentales desarrolladas la ciudadanía y el estado se entrelazan a través de tres componentes fundamentales: el imperio de la ley, la democracia representativa y las provisiones para la seguridad social a través del estado benefactor. Desde hace aproximadamente dos décadas se discute extensamente sobre la viabilidad del sistema conformado por estos tres componentes básicos. En efecto, a la vieja tradición socialdemócrata, que ponía el acento en la armonía y la realimentación mutua entre los tres componentes, se ha ido oponiendo con creciente vehemencia una corriente neoliberal o neoconservadora, la cual insiste en señalar los conflictos e incompatibilidades que resultan de la vigencia simultánea de los tres subsistemas [Offe (1987) 501 ss.; Wolin (1987) 467 ss.; Guariglia (1989b) 476 ss.]. Este desafío contra las bases políticas y económicas del estado de bienestar ha sido seguido por un no menos violento ataque contra sus bases filosóficas por pensadores tales como R. Nozick, etc. Como respuesta, han ido apareciendo en los últimos diez años intentos cada vez más comprensivos y refinados de justificación para la existencia de una base mínima de oferta de «bienes básicos» (dicho en sentido lato, que comprende

---

\* La primera versión de este trabajo fue leída en la mesa plenaria sobre «Neoliberalismo y socialismo» del VI Congreso Nacional de Filosofía de México, que tuvo lugar en Chihuahua el 7 de octubre de 1991. Los temas centrales del mismo fueron expuestos también en el curso de *Problemas de ética aplicada a la democracia* que di en el segundo cuatrimestre de 1991 para estudiantes y algunos graduados de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Agradezco a Margarita Valdés, Ernesto Garzón Valdés y demás miembros del Congreso, a los estudiantes del curso y a María Julia Bertomeu, con quien he discutido en varias oportunidades el contenido básico de mi propuesta y de sus posibles aplicaciones, sus observaciones y críticas que ayudaron a mejorar sensiblemente la exposición de mis argumentos y de los temas tratados.

servicios, recursos, etc.), por parte del estado a cada uno de sus ciudadanos. En las condiciones sociales, económicas, culturales y políticas actuales de América Latina, se hace imprescindible asumir ese debate y actualizarlo, a fin de ensayar respuestas teóricas para la deficiencia manifiesta de criterios públicos basados en principios de equidad en la redistribución de los magros recursos estatales en la actual crisis fiscal. En lo que sigue presentaré sucintamente dos propuestas particularmente importantes de justicia distributiva, debidas fundamentalmente a John Rawls y sus seguidores, por una parte, y a Amartya Sen, por la otra. Tratando de mediar entre ellas, desarrollaré, por último, una posición propia que toma como punto de partida los principios sustantivos de justicia que he presentado y defendido argumentativamente en trabajos anteriores. Mi intento es el de mostrar que una versión argumentativa del universalismo kantiano, como la que yo sostengo, está en mejores condiciones de proveer criterios universales pero interpersonales e inequívocamente aplicables para determinar la provisión mínima de «bienes básicos» que exige una concepción justificada de justicia distributiva.

2. Desde fines del siglo pasado dos han sido las corrientes que tradicionalmente proporcionaron las principales líneas argumentativas para justificar criterios públicos de justicia distributiva: el utilitarismo y el kantismo. Las propuestas utilitaristas fueron extensamente adoptadas por la teoría económica a causa de la drástica restricción que imponen a la información relevante al reducir los problemas distributivos a la alocaación de «utilidades». Éstas, a su vez, son definidas como unidades mínimas determinadas por la satisfacción de los deseos y las preferencias de los miembros de una sociedad en su conjunto. En efecto, si se define la «utilidad» como la preferencia que una persona que se sitúa alternativamente en dos estados posibles de cosas,  $A$  y  $B$ , tiene por el resultado que el estado de cosas  $A$  tiene para sí sobre el estado de cosas  $B$ , entonces se le puede asignar al estado de cosas  $A$  el nivel 1 de preferencia y al estado de cosas  $B$  el nivel 0, de modo tal que toda otra combinación de estados de cosas  $P$  y  $Q$  puede ser mensurada de acuerdo con la similitud que tenga con la combinación entre los estados de cosas  $A$  y  $B$  tomada como standard de evaluación. Ahora bien, dado que para cada uno de los individuos de una sociedad que se concibe como formada por individuos idénticos, la suma de sus utilidades describe las preferencias que él tendría en comparación con todas las vidas posibles de sus yoés alternativos, al elegir entre resultados posibles solamente para sí mismo «él debe elegir el modelo de todos los resultados que produzca la mayor utilidad total, [puesto que] los resultados son los mismos para cualquier otro» (Mirrlees (1982), pág. 71, cp. págs. 65 ss.).

La propuesta utilitarista ha dado lugar a una extensa serie de

objeciones, dentro de las cuales dos son, a mi juicio, decisivas. Por un lado, la maximización de la utilidad global entre los individuos de una determinada sociedad no impide que la distribución interna de esas utilidades entre los distintos individuos se haga de acuerdo con modelos de suma iniquidad, como por ejemplo destinando al grueso de los individuos a una situación de penuria y elevando la cantidad total de satisfacciones de unos pocos a una situación de opulencia. En efecto, dado que se funde al conjunto de los individuos en uno solo que es quien lleva a cabo el cálculo de las utilidades, es imposible separar de este conjunto cada uno de los individuos en particular y asignarle sumas parciales de utilidades [Rawls (1972) 22-27; Sen y Williams (1982) 4-7]. En segundo término, el utilitarismo elimina por dos vías diferentes la noción misma de «persona». La primera, como señalamos antes, está íntimamente unida a la imposibilidad de tener en cuenta en la suma de las utilidades a cada uno de los individuos tomados aisladamente. Como señalan Sen y Williams, no se trata de un mero efecto colateral de la teoría, sino que es directamente implicado por la restricción informativa que establecen como punto de partida: «esencialmente el utilitarismo considera a las personas como lugares de recolección de sus respectivas utilidades, como sitios en los que tienen lugar actividades tales como desear y sentir placer y dolor. Una vez que se ha tomado nota de la utilidad de las personas, el utilitarismo no tiene otro interés directo en cualquier información acerca de ellas» [(1982) 4]. La otra vía está relacionada con la homogeneización de las diversas concepciones del bien que se dan de hecho en una sociedad pluralista en una sola que se impone sobre la totalidad de los miembros de una sociedad como aquella que se basa exclusivamente en deseos y preferencias racionalmente determinadas en términos de placer y dolor. Desde este punto de vista, como fue subrayado por Rawls, el utilitarismo constituye una versión del «perfeccionismo» sobre la base de definir al bien como «la satisfacción del deseo racional» [(1972) 25].

3. Así como en el conocimiento teórico en general y en las ciencias naturales en especial no podemos prescindir de la noción de «objeto» como aquella que organiza y unifica el conjunto amorfo de los «datos», de la misma manera en ética no podemos prescindir de una noción teórica similar, la de «sujeto», también con la misma característica conceptual, es decir, como soporte y unificador de los distintos datos que tienen que ver con la «acción» y con la interacción. Esta noción teórica constituye, en realidad, uno de los supuestos metaéticos de la disciplina, que está ligado a nociones emparentadas como las de «identidad personal», «plan de vida», etc., que han sido y son objeto de una intensa discusión independiente, en la que no podemos entrar. Aquí nos limitaremos a señalar que a la noción de «sujeto»

le corresponde en el plano estrictamente normativo una noción específica, que es propia de la ética y cuyo descubrimiento con las características que hoy posee, debido a I. Kant, produjo una transformación radical de la disciplina: me refiero a la noción de «*persona*».

La noción de «*persona*» es, a su vez, un término teórico que solamente se puede especificar a través de sus conexiones conceptuales con ciertos principios universales, tales como el que Kant dio en la tercera formulación del imperativo categórico, de acuerdo con la cual se debe actuar «de modo tal que utilices la humanidad tanto en tu persona como en la persona de otro cualquiera siempre como fin en sí mismo y nunca como medio» (*GMS* IV 61). Precisamente fue esta fórmula la que Hermann Cohen retomo primeramente hacia el último tercio del siglo pasado en el *Anexo a la Historia del materialismo* de F. A. Lange y luego, con más detalle, en su *Ética de la pura voluntad* [Cohen (1914) 58 ss.; (1907) 222 ss.; cp. Guariglia (1922a)], como la concepción básica de la que debía partir toda teoría moral, jurídica y política de justicia distributiva. A partir de entonces, la consideración de la «*persona*» munida de derechos inalienables asegurados por principios básicos de justicia se ha convertido en central para toda la corriente universalista kantiana. Ahora bien, al renunciarse a toda fundamentación trascendental de la noción de «*sujeto*», como ocurre en la filosofía moral contemporánea, es necesario reconstruir en otro nivel, lógico y procedimental, la conexión de la noción de «*persona*» con, por una parte, los criterios básicos de justicia y, por la otra, con sus supuestos pragmáticos y teórico-sociales de los que emerge onto y filogenéticamente. No es, por lo tanto, por azar que en torno a ella se desarrolle una de las discusiones más vivas dentro del *status quaestionis* de esta corriente. Sin embargo, es a mi juicio completamente acertado establecer un orden de prioridades como meta última que se propone lograr una filosofía moral universalista, dentro del cual, como dice John Rawls, «los dos conceptos modelos básicos de la justicia como equidad son aquellos de una *sociedad bien ordenada* y de una *persona moral*. El objetivo general de éstos es el de precisar aquellos aspectos esenciales de nuestra concepción de nosotros mismos como personas morales y de nuestra relación con la sociedad como ciudadanos libres e iguales» (Rawls, 1980, 520).

En efecto, un concepto como el de «*persona*» implica una multiplicidad de determinaciones y supuestos fácticos, que solamente pueden ser concebidos si nos representamos conjuntamente las condiciones de una moderna sociedad, tanto desde el punto de vista jurídico como social y económico. En primer lugar, la noción central de persona incluye la de una finalidad en sí misma, es decir, la idea de una autonomía plena basada exclusivamente en la autodeterminación de la propia razón. Pues en el significado mismo de persona está contenido

no solamente su carácter de «libre», que implica tanto la madurez y capacidad para formularse y proponerse sus propios fines como *bienes*, sino también el necesario desarrollo intelectual para poder disponer de los medios para alcanzarlos, así como la capacidad moral de asumir la responsabilidad por las acciones que en la ejecución de ese proyecto se lleven a cabo. La noción de «persona» tiene una estructura teleológica, pues involucra la noción de «interés» entendida en su estricto sentido práctico, como el interés de todo individuo en el desarrollo de sus propias capacidades intelectuales, emocionales y creativas en consonancia con el paralelo desarrollo de similares capacidades intelectuales, emocionales y creativas en consonancia con el paralelo desarrollo de similares capacidades por parte de los otros miembros de una comunidad social y política. Este interés, por lo tanto, involucra a cada individuo pero en su calidad de miembro de una comunidad racional o, como diría Jürgen Habermas, «comunicativa» (Habermas, 1983, 130).

Desde su «Constructivismo kantiano», Rawls se ha esforzado por precisar la relación existente dentro de su *Teoría de la justicia* entre la noción de persona y de sus intereses de orden superior con la necesidad de asegurar para cada miembro de la sociedad bien ordenada la existencia de determinados «*bienes primarios*» que le permitan realizar aquellos intereses ligados a su calidad de persona moral [Rawls (1980) 525 ss.]. A fin de preservar la concepción de «justicia como equidad» como una concepción política y no metafísica de justicia, es decir, una concepción que es independiente de cualquier visión «comprensiva» del bien, sea ésta de carácter religioso, metafísico, etcétera, Rawls ha buscado establecer una lista de «bienes primarios» que sean «neutros» con respecto al contenido específico de las concepciones del bien y de los planes de vida de los distintos miembros de la sociedad. En otros términos, dada la pluralidad de concepciones del bien, que existen de hecho en una sociedad democrática, los «bienes primarios» serán aquellos que permitan desarrollar imparcialmente esas concepciones del bien, siempre que se respeten los principios básicos de justicia [Rawls (1980) 525-128; (1982) 160-164; (1985) 231-234; (1988) 252-255].

Los bienes primarios enumerados por Rawls son los siguientes: (i) las libertades básicas, por ejemplo, libertad de pensamiento y de conciencia, libertad de asociación y la libertad definida por la libre disposición e integridad de la persona, así como el imperio de la ley; finalmente, las libertades políticas. (ii) Libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre la base de una diversidad de oportunidades abiertas a todos. (iii) Poderes y prerrogativas de funciones y posiciones de responsabilidad, particularmente aquellas que pertenecen a las principales instituciones políticas y económicas. (iv) Ingreso y

riqueza, entendidas como medios para cualquier propósito, y (v) Las bases sociales del respeto de sí mismo [Rawls (1982) 162-167].

La cuestión que esta lista de bienes primarios pretende solucionar es la de establecer un criterio que permita distinguir entre reclamos justificados e injustificados por parte de los ciudadanos, dentro de un ordenamiento político democrático que admite desde un comienzo una pluralidad de puntos de vista comprensivos sobre el bien, sin tener que favorecer a uno de ellos más que a los otros. Pues, a juicio de Rawls, la concepción de justicia como equidad no pretende establecer comparaciones interpersonales de bienestar entre los ciudadanos ni pretende estimar el grado de éxito que alcanzan los individuos en la realización de sus planes de vida, ni menos aún, juzgar el valor intrínseco de esos fines como bienes, siempre que éstos sean compatibles con los principios de justicia [Rawls (1988) 258]. Es en este punto el que se han concentrado las críticas más agudas a la propuesta rawlsiana de los bienes primarios, ya que éstos aparecen claramente como inflexibles a las variaciones individuales que permiten transformar de un modo muy distinto iguales cuotas de bienes primarios en partes ampliamente desiguales de bienestar. Amartya Sen ha reiterado esta crítica en diversos trabajos de la última década, señalando que un índice igualitario de bienes primarios no puede tomar en cuenta las desventajas de los individuos que sufren de alguna discapacidad o de los pobres relativos en países desarrollados que carecen de las habilidades necesarias para convertir su cuota de bienes primarios en formas efectivas de bienestar [Sen (1990) 115-116; Daniels (1990) 276-277]. Pese a la defensa ensayada por Rawl y por Daniels, la crítica se mantiene y muestra un punto débil de la teoría rawlsiana de justicia precisamente en su posible aplicación a aquellos casos más flagrantes de desigualdades que requieren ser compensadas por un estado benefactor. Luego de la exposición del intento de Sen de saldar este débito, retornaremos sobre este punto.

4. Las deficiencias que afectan seriamente las versiones más elaboradas del utilitarismo tradicional, tales como fueron expuestas más arriba en el § 2, han estimulado la elaboración de versiones transformadas y ampliadas que guardan del «utilitarismo filosófico» solamente la tesis central que el hecho decisivo para cualquier moral es aquel que tiene que ver con el *bienestar individual* [Sen (1985) 185]. Ahora bien, aún conservando la noción de «bienestar individual» como básica para una teoría ética que pretenda establecer criterios objetivos de distribución de bienes, Sen objeta la identificación del concepto de «bienestar» con el concepto de «utilidad» en cualquiera de las versiones antes mencionadas. En su lugar Sen introduce la noción de «*funcionamiento*» para acciones, como leer, comer, etc., o estados, como estar bien alimentado, estar libre de malaria, cólera,

etcétera, o no estar avergonzado por la calidad de sus zapatos o de su ropa. El conjunto de los funcionamientos que una persona lleva efectivamente a cabo constituirá lo que Sen denomina «*el vector de funcionamientos*», el cual pasa a ser la *caracterización primaria* del bienestar de esa persona. Es necesario distinguir, por lo tanto, entre la noción de riqueza y la de funcionamiento. Si uno toma como ejemplo el consumo de comida, por una parte, y el estado nutricional, por la otra, es claro que esta relación variará con el metabolismo, el tamaño, la edad, el sexo, las condiciones climáticas, la presencia o ausencia de enfermedades parasitarias, etc. La riqueza contribuye, por cierto, al funcionamiento, pero un simple índice de ingresos no puede ser considerado un índice de bienestar [cp. Sen (1985) 197-99]. Tampoco es suficiente para determinar este último limitarse al vector de funcionamientos efectivamente realizados por una persona, sino que se debe pasar a la «*capacidad*» para elegir un funcionamiento, es decir, al conjunto de los funcionamientos que están a su alcance. La capacidad, por lo tanto, muestra «la libertad real de elección que una persona tiene sobre las vidas alternativas que él o ella puede llevar» [Sen (1990) 114; cp. (1985) 200-203].

Al introducir esta nueva noción, Sen se aproxima al punto de vista de la persona desarrollado por la tradición kantiana. En efecto, al realzar la importancia de la *capacidad* en la elección y determinación de sus actividades y estados, Sen se acerca a una noción de libertad positiva como la sostenida por Rawls. En definitiva, sostiene Sen, «consideraciones con relación al bienestar (...) y a la libertad de acción pueden figurar en un sistema en el cual las contribuciones positivas en conflicto tienen que ser sopesadas entre sí cuando debemos enfrentar una elección. Algunas de las libertades relevantes pueden dar lugar, directamente, a nociones de derechos. Por ejemplo, demandas mínimas de bienestar (bajo la forma de funcionamientos básicos, como por ejemplo, no sufrir hambre) o de libertad de actuar (en la forma de capacidades mínimas, como por ejemplo, poseer los medios de evitar el hambre) pueden ser vistas como derechos que exigen ser atendidos» [Sen (1985) 217]. Ahora bien, ¿cómo fijar un estándar interpersonal, aunque sea de referencia, para establecer comparaciones interpersonales en la fijación de los niveles mínimos y máximos que se deben satisfacer de acuerdo con un criterio equitativo para la infinita variedad de «funcionamientos» individuales? Sen se ha defendido de la acusación de Rawls de que él sostiene una concepción «comprensiva» del bien como base de sus criterios de justicia distributiva, y ha sostenido que una teoría de la justicia como equidad debe preocuparse seriamente por la *libertad real* de que gozan las diferentes personas para llevar a cabo vidas diferentes [Sen (1990) 112]. Se puede estar de acuerdo con esta última afirmación de Sen y

admitir que la introducción de las nociones de «funcionamiento» y «capacidad» ha contribuido en gran medida a precisar las vías por las que es necesario avanzar metódicamente a fin de lograr criterios que contemplen todos los aspectos envueltos en una distribución equitativa de bienes básicos, y considerar, sin embargo, que su teoría lleva implícita una concepción del bien como el estado de «florecimiento» de los funcionamientos y capacidades de cada individuo, sin la cual carece de referencia focal última. Es, precisamente, la determinación de este «florecimiento» el que aparece como problemático.

5. La propuesta que a continuación deseo presentar, está precisamente relacionada con las dos dificultades centrales que he subrayado en la versión de Rawls y en la de Sen respectivamente. El aspecto que, a mi juicio, es necesario destacar no ha sido tomado suficientemente en cuenta y reside en el alto grado de complejidad que debemos suponer desde un comienzo en la noción de persona. Algunos de sus rasgos más sobresalientes fueron expuestos en el § 3. Aquí me limitaré a señalar el grado de exigencia que está implícito en el umbral mismo del concepto de persona bajo la forma de uno de los dos más altos intereses que Rawls le asigna, a saber: el de establecer, revisar y perseguir su propia concepción del bien. No es necesario considerarse partícipe de la difusa pero estimulante renovación de la tradición aristotélica en ética que ha tenido lugar en los últimos diez años bajo la forma de neoaristotelismo o comunitarismo para mostrar hasta qué punto la noción del bien individual tiene elementos objetivos y exigentes. En efecto, la teoría de la deliberación de Aristóteles muestra que la capacidad de separar el bien aparente del bien sin más, para utilizar sus términos (*Eth. Nic.* III 6, 1113a15 ss.), no solamente es lo distintivo del hombre de sabiduría práctica, sino que requiere además un conocimiento *teórico* considerable. En las condiciones de la sociedad moderna, disponemos de lo que se puede denominar una «información media standard» que entremezcla conocimiento científico, técnico, económico y social, producto tanto de la educación como del propio desarrollo de una sociedad altamente diversificada. Si a eso le añadimos aún la reflexión y el dominio sobre nuestras emociones, angustias y pasiones, podemos fácilmente concluir que la operación prudencial de elegir un fin como un bien no solamente tiene claros aspectos objetivos que requieren un estricto aprendizaje sino también exige una capacidad reflexiva y crítica considerable, que normalmente resumimos en esa propiedad del carácter que llamamos «madurez».

La versión del universalismo kantiano que yo sostengo pretende hacer frente al desafío que nos lanza la necesidad de establecer un cierto criterio interpersonal de «madurez» en la consideración de las personas. A diferencia de Rawls y su escuela, la que representa una

versión constructivista y monológica del universalismo kantiano, la versión dialógica de éste ha sido desarrollada fundamentalmente por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. La posición que yo adopto difiere de la de ambos en varios puntos fundamentales. Contra Apel, no admito *ninguna fundamentación última* de los principios morales universales en la pragmática trascendental del lenguaje y veo más bien en ese intento de derivación de normas a partir de hechos un caso más de falacia naturalista [cp. Guariglia (1990a) 88-89]. Más afín me considero a la versión falibilista y discursiva desarrollada por Habermas. A pesar de ello, a mi juicio, su intento de convertir las metarreglas del diálogo en un criterio procedimental de universalizabilidad que sea la justificación última de toda norma, renuncia por anticipado a formular todo principio sustantivo último de justicia que pueda servir como criterio formal para el ordenamiento de una sociedad justa [cp. Habermas (1983) 75, 103, etc.]. Yo admito y doy por supuestas las metarreglas del diálogo justamente como metarreglas de la argumentación, de la misma manera que doy por supuestas otras metarreglas, lógico-prácticas y semánticas, del lenguaje moral, comenzando por el principio mismo de universalización al que considero un esquema formal en sentido estricto [Guariglia (1988 y 1989a) *passim*]. Desde un punto de vista, por lo tanto, no hay modo de evitar el formular y proponer principios sustantivos de justicia como criterios de universalizabilidad, por cierto con el mismo carácter de hipótesis necesarias, razonables y falibles con que están propuestos en el constructivismo. Los que yo propongo tienen, empero, un estatus intermedio entre las reglas puramente procedimentales sostenidas por Habermas y los principios constructivos de Rawls, en el sentido de que son principios *argumentativamente* admitidos y, de este modo, *probados*, entendiendo por esto último que la negación de esos principios *implica por las reglas lógicas de la pragmática del diálogo con sentido*, la afirmación de los principios contradictorios, cuya aceptación equivale en cada caso, *eo ipso*, al abandono del juego moral y a la reasunción inmediata del estado de naturaleza [Guariglia (1990a) 91-92].

(I) Ningún miembro de la sociedad interferirá nunca las acciones de otro miembro usando de la violencia en cualquier grado ni pretenderá mediante la aplicación de coacciones un asentimiento forzado para la satisfacción de sus propio fines.

(II) Todo miembro de la sociedad tendrá siempre iguales prerrogativas que cualquier otro miembro de ella. Cualquier desigualdad entre ellos no podrá fundarse en la mera diferencia numérica de las personas.

(III) A fin de garantizar la defensa de los derechos que a cada miembro de la sociedad confieren los principios (I) de la *dignidad* y

(II) de la *igualdad*, todo miembro de la sociedad deberá tener iguales posibilidades para alcanzar una *capacidad madura* que le permita hacer uso de sus derechos y articular *argumentativamente sus demandas*.

A partir de estos principios es posible desarrollar una concepción ética universalista consistente que fije no solamente los límites restrictivos de toda interacción entre personas, sino también aquellos derechos positivos que se han ido incorporando a la noción de «persona» como aspiraciones básicas que toda sociedad moderna y diferenciada debe asegurar a sus miembros. En efecto, el principio III o de autonomía fija el umbral que buscamos para los reclamos que toda persona como tal tiene legítimamente con relación a la sociedad en que vive, si ésta aspira a satisfacer un criterio básico de equidad. Pues, lo que este principio hace explícito es el derecho de cada uno a tener aseguradas iguales oportunidades para desarrollar aquellas mínimas capacidades físicas, psíquicas, cognitivas, morales y estéticas, que lo conviertan en un ser que se autodetermine maduramente. El grado variable en que en cada caso individual se requerirá una provisión de asistencia por parte de la sociedad, estará fijado por las necesidades individuales que impescindiblemente deben ser satisfechas para alcanzar la capacidad de articular lingüística y argumentativamente sus demandas dentro del rígido marco provisto por los principios de dignidad e igualdad, y de sostenerlas mediante razones generales, que puedan ser a su vez rebatidas por otras razones de acuerdo a las reglas lógicas y pragmáticas de la argumentación.

Esta versión argumentativa o dialógica del universalismo kantiano permite mediar entre la propuesta de Rawls y la de Sen. En efecto, dado que las personas son en esta versión como en todo el universalismo consideradas como iguales y libres, tendrán que estar a su disposición los mismos «bienes primarios» que Rawls propone para todo ciudadano de una sociedad democrática. La inflexibilidad de estos bienes primarios, como bien señaló Sen, tiene una doble fuente: por un lado, el completo subjetivismo (o individualismo) que Rawls admite para las concepciones del bien como una de las exigencias estrictas de la concepción de justicia como equidad; por el otro, la extrema variabilidad de los funcionamientos individuales que condicionan negativa o positivamente la capacidad de cada uno en convertir los bienes primarios en oportunidades de bienestar. Como señalé antes, era éste el punto fuerte de la propuesta de Sen, al tener en cuenta precisamente estos dos datos básicos en su teoría de justicia distributiva, al precio de introducir, explícita o implícitamente como estándar interpersonal de comparación, una concepción del bien último o florecimiento individual como modelo mínimo de los funcionamientos y capacidades. En mi propuesta se da lugar a las diferencias

de capacidades entre los sujetos morales con el objeto de flexibilizar la cantidad de bienes primarios que en cada caso se deberá emplear para compensar deficiencias o ventajas de funcionamientos, pero el estándar interpersonal que se impondrá para ello como criterio estará dado no por las aspiraciones subjetivas de autorrealización ni por un modelo perfeccionista de florecimiento impuesto comunitariamente, sino por el nivel de capacidad global (biológico, psíquico, emocional y cognitivo) requerido para cada miembro de la comunidad a fin de que éste pueda articular argumentativamente sus demandas. De este modo la propuesta argumentativa recoge e incorpora los reclamos elementales de nutrición, salud y educación que se dan en las situaciones de los miembros de sociedades no desarrolladas, independientemente de que estos reclamos estén presentes o no en las concepciones individuales del bien. Es decir, incorpora un concepto del «verdadero interés» de los miembros de esa comunidad que está por encima de sus convicciones individuales, sin que, por ello, se exponga a una objeción de «perfeccionismo» [cp. sobre la «teoría del verdadero interés», L. Nelson (1988) 361 ss.]. En este aspecto se aproxima a la posición sostenida por Sen, pero a diferencia de éste establece un criterio formal y no sustantivo del bien, basado en las condiciones de ejercicio de la razón argumentativa práctica que establece los niveles de capacidad y autorreflexión que se considerarán mínimos como propios de una persona madura. Con ello nos aproximamos a la propuesta rawlsiana, con dos importantes diferencias. (i) En las condiciones de las sociedades subdesarrolladas en especial de América latina, pero ahora también, por la experiencia reciente, del Este de Europa, la capacidad de proponer y revisar sus propias concepciones del bien no aparece como una evidencia histórica, cultural y social, como se puede presumir en las condiciones de una sociedad democrática desarrollada, sino más bien como una meta para el desarrollo social a llevar a cabo a través de las tareas tradicionales del estado: salud, educación y seguridad social. (ii) Dada esta incapacidad efectiva condicionada por los factores históricos, económicos, sociales y culturales que han influido en el estado actual de la población en sus distintos niveles (piénsese simplemente en la herencia de las diversas dictaduras padecidas en los dos continentes), existe una desigualdad de hecho entre el nivel existente de los grupos más favorecidos y los menos favorecidos de la sociedad, que obliga a una representación de intereses, tanto en la interrelación de los miembros de la comunidad entre sí, por ejemplo en la familia, la escuela, la universidad, la empresa, etc., como en la relación entre los ciudadanos y el estado. En esta representación de intereses es admisible un cierto grado de tutelaje sólo en la medida en que éste sea la única vía de hacer efectivo el verdadero interés de los representados en alcanzar su plena

madurez y desprenderse lo antes posible de esa misma relación de tutelaje. Cualquier abuso que no respete estos precisos límites del tutelaje cometerá una lesión del principio III de autonomía, que puede tipificarse como «paternalismo».

Un último aspecto que deseo destacar de la posición universalista argumentativa reside en el contenido de las concepciones del bien que se pueden sostener dentro de una sociedad equitativa y democrática. Rawls ha enfatizado repetidamente que el único límite impuesto a las concepciones individuales del bien es el que proviene del respeto a los otros miembros como ciudadanos libres e iguales, de modo tal que son igualmente admisibles *todas las concepciones individuales* del bien, las que tienen abiertas para sí un espacio público para extenderse y conseguir adherentes. El estado en una sociedad justa está igualmente interesado e igualmente desinteresado en todas ellas. Interesado, en la medida en que representan legítimos fines sostenidos por algunos de sus ciudadanos, y desinteresado, en la medida en que el contenido de estos fines le es completamente indiferente, siempre que se respeten los dos principios básicos de justicia política [Rawls (1988) 264-268]. De un modo similar, Habermas ha argumentado que en las condiciones de la sociedad occidental la praxis social ha distinguido entre cuestiones de justicia, que exigen universalizabilidad, obligatoriedad, etc., y aquellos valores culturales que corporizan concepciones de la «buena vida». Las cuestiones morales en sentido estricto deben ser separadas de las cuestiones evaluativas que involucran a los ideales de la buena vida, es decir, a las concepciones del bien, las que quedan al margen de una moral universalista en sentido lato [Habermas (1983) 117-119]. La posición sostenida hasta el momento por mí respeta completamente esa misma distinción entre principios universales y valores particulares, si bien introduce un matiz que varía en un aspecto importante la relación entre los ciudadanos tomados en su conjunto y los ideales de vida que se dan en el seno de su sociedad. Estos ideales de vida, corporizados en valores hedónicos, estéticos, religiosos, etc., no quedan amparados de toda crítica intersubjetiva por el hecho de constituir un fin individual permitido para un ciudadano o un grupo de ellos, sino que en la medida en que este ideal de vida sustente determinadas demandas que este grupo de ciudadanos dirigirá al conjunto de ellos y al estado, en el examen de la razonabilidad de las demandas por parte de los demás ciudadanos habrá inevitablemente espacio para reflexionar sobre los mismos aspectos valorativos de la concepción de la buena vida implícita en esas demandas bajo la forma de críticas estéticas, hedónicas, terapéuticas, etc. El respeto por la diversidad de las concepciones del bien en una sociedad democrática no implica *per se* que todas

sean igualmente razonables o que carezcan todas de fundamentación de igual manera y se tenga que admitir un completo relativismo valorativo a la manera de Max Weber [véase al respecto mi discusión, Guariglia (1986) caps. 7 y 8]. La exigencia de articular y sostener argumentativamente las propias demandas como requisito para ser considerado una persona madura trae consigo la necesaria admisión de que existe un grado distinto de razonabilidad en las demandas que no se basa exclusivamente en sus aspectos técnicos y/o económicos sino también, en última instancia, en sus mismos núcleos valorativos y en los ideales de vida que públicamente se propugnan. Al admitir la crítica también en el interior de los contenidos mismos de las concepciones del bien, estamos acercándonos a un posible ideal regulativo de buena vida como criterio último de preferibilidad intersubjetiva sin caer por ello en la Caribdis del perfeccionismo.

### BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Apel, K.-O., *Diskurs und Verantwortung: Das Problema des Übergangs zur postkontventionellen Moral*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- Cohen, H., *Ethik des reinen Willens*, 2.<sup>a</sup> ed., Berlín, Bruno Cassirer, 1907.
- Cohen, H., *Einleitung mit kritischen Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus*, 3.<sup>a</sup> ed. Leipzig: F. Brandstetter, 1914, to. I.
- Daniels, N., «Health- Care Needs and Distributive Justice», *Philos. & Public Affairs* 10 (1981), pp. 146-179.
- Daniels, N., «Equality of What: Welfare, Resources or Capabilities?», *Philos. a. Phenomenol. Research* 50 Suppl. (1990) 273-296).
- Gorr, M., «Reason, Impartiality and Utilitarianism», en: Potter & Timmons, 1985, pp. 115-138.
- Guariglia, O., *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires: Sudamericana, 1986.
- Guariglia, O., «El principio de universalización y la razón práctica» (1.<sup>a</sup> parte), *Crítica* 20 (1988), pp. 31-54.
- Guariglia, O., «El principio de universalización y la razón práctica» (2.<sup>a</sup> parte), *Crítica* 21 (1989a), pp. 3-41.
- Guariglia, O., «Democracia, justicia y crisis fiscal», *Criterio* 62, n.º 2039, nov. 1989b, pp. 475-478.
- Guariglia, O., «Los fundamentos discursivos de la democracia y los conflictos de intereses», *Diánoia* 36 (1990a), pp. 83-95.
- Guariglia, O., «El universalismo en la ética contemporánea», *Revista Latinoam Filos.* 16 (1990b), pp. 353-372.
- Guariglia, O., «Universalismo y particularismo en la ética contemporánea» (en italiano), *Teoría* (Pisa) 12 (1992), n.º 2.
- Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- Habermas, J., «Moralität und Sittlichkeit», en: Kuhlmann, 1986, pp. 16-37.

- Hare, R. M., *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Hare, R. M., *Essays in Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke*, ed. W. Weischedel, Tomo IV, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1963.
- Kuhlmann, W., editor, *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Mill, J. S., *Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham*, edited with and Introduction by Mary Warnock, Glasgow, Collins Fount Paperbacks, 1979.
- Mirrlees, J. A., «The Economic Uses of Utilitarianism», en: Sen y Williams, ed., 1982, 63-82.
- Nelson, L., *Ética crítica*, edición, estudio preliminar y traducción de O. Guariglia, Buenos Aires: Sudamericana, 1988.
- Offe, C., «Democracy against the Welfare State? Structural Foundations of Neoconservative Political Opportunities», *Political Theory* 15 (1987), pp. 501-537.
- Potter, N. y Timmons, M. (editores), *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability*, Dordrecht-Boston: D. Reidel, 1985.
- Rawls, J., «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy* 77 (1980), pp. 515-572.
- Rawls, J., «Social Unity and Primary Goods», en: A. Sen y B. Williams, 1982, pp. 159-185.
- Rawls, J., «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philos & Public Affairs*, 14 (1985), pp. 223-251.
- Rawls, J., «The Priority of Right and ideas of the Good», *Philos & Public Affairs* 17 (1988), pp. 251-276.
- Schneewind, J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon, 1977.
- Sen, A. y Williams, B., ed., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge - London - New York, Cambridge UP, 1982.
- Sen, A., «Well-Being, Agency and Freedom», *Journal of Philosophy* 82 (1985), pp. 169-221.
- Sen A., «Justice: Means versus Freedoms», *Philos & Public Affairs* 19 (1990), pp. 111-121.
- Silverstein, H., «Universality and Treating Persons as Persons», *Journal of Philosophy* 71 (1974), pp. 57-71.
- Singer, M. G., *Generalization in Ethics* (1.<sup>a</sup> 1961), New York: Atheneum, 1971.
- Singer, M. G., «The Ideal of a Rational Morality», *APA Proceedings: Presidential Address* (1986), pp. 15-38.
- Taylor, Ch., «The Diversity of goods», en: Sen y Williams, ed., 1982, 129-144.
- Wellmer, A., *Ethik und Dialog*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Wimmer, R., *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1980.
- Wolim, S., «Democracy and the Welfare State: the Political and Theoretical Connections Between Staatsräson and Wohlfahrtstaasraäson», *Political Theory* 15 (1987), pp. 467-5.