

Argenis Pareles *

La crítica reduccionista de la concepción rawlsiana de la persona moral: una réplica

RESUMEN

En este trabajo cuestionamos la viabilidad de la crítica de tipo reduccionista de Derek Parfit a la concepción rawlsiana de la persona moral, y exploramos las conexiones de esta última con nuestra sensibilidad moral con el fin de mostrar la solidez de la estrategia de fundamentación rawlsiana.

Palabras clave: IDENTIDAD PERSONAL, REDUCCIONISMO, SENSIBILIDAD MORAL, TEORÍA MORAL.

ABSTRACT

Derek Parfit's reductionist criticism to Rawls' conception of a moral person is here analyzed and connections between the latter and the notion of moral sensibility are explored. An argument is presented in support of Rawls' conception.

Keywords: PERSONAL IDENTITY, REDUCCIONISM, MORAL SENSIBILITY, MORAL THEORY.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

La *Teoría de la Justicia* de John Rawls considera la concepción del yo o persona como el elemento central de una filosofía moral y de unos procedimientos de deliberación que sirven tanto para criticar como para sugerir modos de organización de la interacción y la convivencia humana al interior de las sociedades modernas.

El punto de vista viene exigido por el concepto mismo de justicia:

Aquellos que sostienen diferentes concepciones de la justicia pueden entonces, no obstante, estar de acuerdo en que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignárseles deberes y derechos básicos y cuando las reglas determinan un balance correcto entre pretensiones competitivas respecto a las ventajas de la vida social.¹

No hacer distinciones arbitrarias entre las personas y determinar un balance correcto, son nociones que cada uno puede interpretar diferentemente de acuerdo con los principios de justicia que acepte. Este carácter abierto señala, sin embargo, la posibilidad de un acuerdo mínimo sobre aquello que exigiríamos a cualesquiera principios de justicia.

Estos principios especifican qué semejanzas y qué diferencias entre las personas serán relevantes para determinar los deberes y derechos y cuál es la división correcta de ventajas. Se supone que si los principios especifican las semejanzas y diferencias personales relevantes a los efectos de esperar cierto carácter distributivo de la estructura básica de la sociedad, esas semejanzas y diferencias serían aquellas que los implicados considerarían por sí mismos realmente definitivas, aquellas que harían posible el acuerdo consensual.

Un paso hacia una especificación mayor de una teoría de la justicia se da cuando consideramos el marco pluralista en el que se plantean cuestiones de justicia en las sociedades democráticas contemporáneas. Este marco hace inviable la capacidad de alguna tradición centrada en consideraciones sustantivas del bien colectivo de generar el asentimiento necesario. Rawls parte de la idea de que todos tenemos alguna concepción de la vida buena, de aquello por lo que vale la pena luchar y esforzarse, y reconoce la diversidad de esos proyectos. A partir de aquí plantea la necesidad de acceder a un punto de vista que salvaguarde las diferencias sin generar violencia. Los principios de justicia

¹ Rawls John (1985): *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica. Pag. 584. Se citará en adelante como Tj. y la página de esta edición.

no podrían ser diseñados, entonces, para justificar las profundas desigualdades presentes de hecho en cualquier sociedad, «aquellas que favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras, y afectan a los hombres en sus oportunidades de vida».² La selección de una constitución política y los elementos principales del sistema económico-social no puede hacerse, al menos no sin violencia, sobre la base de estas desigualdades, una vez que se plantea precisamente la cuestión acerca de qué orden es justo.

De lo que se trata entonces es de escoger la perspectiva desde la cual las personas pudieran llegar a un acuerdo racional justificable acerca de cómo habrían de regular las demandas conflictivas que se hacen entre sí. La propuesta de Rawls consistirá en introducir la idea de persona moral de corte kantiano, como la posible base común para la generación del consenso legitimador: «Implantado en los principios de la justicia existe una idea de la persona que suministra un punto arquimédico para la estructura básica de la sociedad»³. En sus ulteriores trabajos hablará nuestro autor de lo racional y lo razonable como características definitorias de la persona, pero ya en su *Teoría de la Justicia* nos habla de la elección racional y de la perspectiva moral. “La teoría de la justicia es una parte, quizá la más significativa, de la teoría de la elección racional.”⁴

Es una parte porque la pregunta ¿Qué debo hacer? al ser respondida por una teoría de la elección racional está limitada aquí por la perspectiva moral de la justicia. Cualesquiera sean los principios elegidos, su elección debe incorporar restricciones y condiciones que representan:

... la igualdad de los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de un sentido de la justicia.⁵

Es esta perspectiva de la igualdad moral de los seres humanos, impuesta sobre nuestros razonamientos, la que nos puede permitir escoger principios de justicia. En términos de Habermas:

De lo que se trata es de encontrar mecanismos que puedan fundamentar la suposición de que las instituciones básicas de la sociedad y las decisiones políticas fundamentales

² Tj. P 24.

³ Tj. P 584.

⁴ Tj. P 34.

⁵ Tj. P 34.

hallarían el asentimiento voluntario de todos los afectados si estos pudieran participar en libertad e igualdad -en los procesos de formación discursiva de la voluntad.⁶

Dicho en términos kantianos, sólo las máximas susceptibles de generalización desde la perspectiva de cada uno de los participantes valen como normas capaces de producir el acuerdo general y cobrar el carácter de moralmente obligatorias o justas. Por “todos los afectados” se entiende aquí una “pluralidad de personas distintas con sistemas de fines separados” (Tj. P. 47), que tienen tanto la capacidad de articular y ejecutar un proyecto racional de vida como la posibilidad de deliberar, decidir y actuar de acuerdo con principios de justicia: .

La personalidad moral se caracteriza por dos facultades: la de una concepción del bien, y la de un sentido de la justicia. Cuando se realizan, la primera se expresa mediante un proyecto racional de vida, y la segunda mediante un deseo regulador de actuar según ciertos principios de derecho. Así, una persona moral es un sujeto con fines que él ha elegido, y su preferencia fundamental se inclina a favor de las condiciones que le permitan construir un modo de vida que expresa su naturaleza de ente racional, libre e igual, tan plenamente como las circunstancias lo permitan.⁷

La concepción modelo de la persona es requerida en relación con tres elementos centrales de *A Theory of Justice*. En primer lugar, se la invoca en la construcción de la posición original. Las concepciones modelo de la sociedad bien ordenada y de persona moral definen el marco de las razones que determinan cada una de las características particulares de la situación inicial. En segundo lugar, el ideal de persona moral se utiliza para desarrollar la lista de bienes primarios. Dados los poderes morales de la persona y su interés en fomentarlos, se requiere de ciertos bienes básicos para el desarrollo de los proyectos de vida (cualesquiera que sean) de sujetos así concebidos. En tercer lugar, la idea de persona, cuando se la combina con consideraciones empíricas, ayuda a explicar cómo una sociedad que realizara los principios de justicia sería una sociedad estable a través del tiempo.

Rawls defiende su concepción de la persona con base en tres argumentos fundamentales. En primer lugar, señalando la prioridad de lo justo sobre

⁶ Habermas, J.(1984): *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Madrid. Editorial Taurus. P. 254.

⁷ Tj. P 619-20

lo bueno. Esto significa, que en el caso de la distribución de bienes que la justicia realiza, el bien de cada persona debe ser considerado imparcialmente, o se le debe dar la misma importancia. En palabras de Dworkin, la visión rawlsiana es una visión igualitarista “donde los intereses de todos importan e importan igualmente”. En segundo lugar, la prioridad de lo justo significa también que los derechos de los individuos no pueden estar atados o depender de una determinada concepción sustantiva del bien o de la buena vida. Esto no significa que no exista en la justicia como equidad una idea de los verdaderos intereses humanos o que podamos derivar principios de justicia sin ninguna idea de tales intereses. En tercer lugar, la prioridad del bienestar sobre la justicia se relaciona con la responsabilidad en la elección de nuestra forma de vida; así, frente al marxismo o al utilitarismo, que sostienen que nuestros propósitos y objetivos están materialmente determinados en un caso, o simplemente dados en el otro y que, por lo tanto, nadie es responsable por sus elecciones ni por sus costos, Rawls sostendrá que las personas:

Son capaces de ajustar sus propósitos y ambiciones a la luz de lo que pueden esperar razonablemente y de restringir sus reclamos de justicia a cierta clase de cosas. Ellos reconocen que el peso de sus reclamos no está dado por la fuerza o intensidad de sus anhelos y deseos aunque estos sean racionales.⁸

Debido a esta condición del agente humano, Rawls apoyará una concepción de la justicia basada en la distribución de recursos o de bienes sociales primarios, y criticará la pretensión de fundar la justicia en la distribución de la satisfacción de los deseos independientemente de sus costos.

La preeminencia de la noción de persona en la teoría rawlsiana ha llevado a plantear el problema de la relación entre la teoría moral y las concepciones del yo: suponiendo que exista una relación de fundamentación entre la moral sustantiva y las concepciones del yo, es de esperar que si la idea de persona manejada es cuestionable también lo ha de ser la concepción moral misma. En este sentido, se ha criticado a Rawls por apoyarse en una concepción excesivamente fuerte de la identidad personal (Parfit) o por poseer una filosóficamente sospechosa (Sandel) o una que mal representa el fenómeno de la decisión moral (Williams, Taylor).

Otro grupo de autores están de acuerdo con la concepción de la persona

⁸ Tj. P45

propuesta por Rawls, pero difieren acerca del modo como se presenta tal ideal en la posición original. Entre este grupo se encuentran Habermas y Kohlberg. La concepción de la autonomía, tal como la maneja Habermas, puede ayudar a aclarar los alcances de la teoría rawlsiana e inclusive a superar ciertos escollos a los que se ve sujeta. Sin embargo, vamos a reducir los alcances de nuestra discusión al análisis crítico de los argumentos desarrollados por Derek Parfit contra la concepción de la persona moral y la idea de identidad personal que supone.

I

Recordemos que Rawls ha criticado al utilitarismo porque considera que esta doctrina no toma en serio la distinción entre las personas. Señala que un planteamiento de esta naturaleza no da ningún peso al modo como se distribuyen los bienes producidos por el trabajo social, con lo cual, además de las consecuencias irritantes que de este hecho se desprenden para nuestra sensibilidad moral ordinaria, se produce una negación de las personas. Rawls ha mostrado que, en atención a producir el mayor balance neto de felicidad posible, el utilitarista tiene que decidir en el ámbito moral como lo haría cualquier individuo que atiende a su propia economía libidinal y que toma decisiones, que en cuanto afectan a un solo sujeto, tienen como resultado la optimización de sus satisfacciones; y cuestiona el hecho de extender a la sociedad como un todo este método, que supone que las pérdidas de algunos estarían justificadas por el mayor bien obtenidos por otros. Esta reducción del individuo a ser una mera parte de un todo significa, para Rawls, que el utilitarismo no toma en serio la distinción entre las personas.

En defensa de cierta versión del utilitarismo, Derek Parfit en *Reasons and Persons*, ha asumido el reto de demostrar que desde el punto de vista moral “la identidad personal no es lo que importa”. Este autor sostiene que “podríamos dar una descripción completa de nuestras vidas que sea impersonal: que no reclame que existan personas” (*Reasons and Persons*, Nueva York, Clarendon Press. 1984. P. 341) y que una explicación de este orden hace irrelevante el tipo de objeción planteada por Rawls al utilitarismo. Se puede decir que Parfit pretende establecer que mientras menos nos preocupemos por las personas y atendamos más a las meras experiencias valiosas, más claras tendremos las

razones en las cuales apoyar nuestras acciones. Dos tesis dirigen los señalamientos de Parfit: la primera refiere a que la disputa sobre el egoísmo y el altruismo no puede ser resuelta sin antes decidir el problema del estatuto ontológico de la persona, la cuestión de que tipo de entidades somos. La segunda, que “la existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí” (ob. cit. p. 211), que no existe ningún hecho ulterior a esta conexión, ningún tipo de existencia separada del cerebro y de la existencia psíquica. Esta tesis es reduccionista en el sentido de que nuestra identidad en el tiempo se concibe como un mero encadenamiento de acontecimientos, bien sean de naturaleza física o psíquica, como meros procesos, neutrales desde el punto de vista de su pertenencia a alguien, o, como dice Ricoeur, elusivos de la calidad de *mío*. La tesis de Parfit opera una reducción del cuerpo a cerebro y de la memoria a huella mnémica, con lo cual cualquier cuerpo puede ser cualquier persona, en el sentido de tener la misma conexión de experiencias, y una misma persona podría ser cuerpos distintos, no en dos momentos sino incluso en el mismo momento. Esta última conclusión plantea, precisamente, el problema de la indecidibilidad de si somos o no los mismos y, por lo tanto, la falta de importancia de la identidad personal. Con estos resultados en mano, Parfit pretende que cambiemos nuestros conceptos de nosotros mismos y de nuestra vida efectiva, nos invita a interesarnos más por las experiencias que por las personas que las poseen, a que nos preocupemos menos por nosotros mismos, por nuestra vejez e incluso por nuestra muerte. Sanos consejos, sin duda, pero es necesario preguntar a quién le está dando estos consejos, a quién le debería importar menos su vida y su futuro.

II

Éstas y otras preguntas, que señalan la terca insistencia con que la calidad de *mío* aparece en los marcos deliberativos de los que se empeñan en negar una visión de primera persona, nos obligan a dudar de los alcances del reduccionismo de Parfit. Nuestro propósito es cuestionar la totalidad de la estrategia de este autor, quien sostiene que con base en una teoría de la mente se puede argumentar a favor o en contra de una teoría moral particular, y que su propia teoría apoya al utilitarismo y rechaza las concepciones kantianas. Esto, dado que

de acuerdo con la filosofía de la identidad de Parfit, pierde fuerza el argumento de la separatividad de los individuos, que Rawls utiliza en contra del utilitarismo, y ello ocurre porque los individuos mismos pierden sustancialidad de acuerdo con aquel planteamiento. Nos parece que se puede oponer con éxito frente a Parfit, la estrategia que ya expusiera Strawson en *Libertad y Determinismo*, frente a los que pretenden que el descubrimiento teórico de que estamos determinados debería cambiar aquellos modos de involucrarnos con los demás que llamamos morales. Ser persona no es otra cosa, para Strawson, que cierta capacidad de tratarnos y pensarnos, que nos lleva a adscribirnos responsabilidad los unos a los otros, tal como se expresa en nuestros juicios de censura o alabanza, en nuestras excusas y en nuestro remordimiento. Lo que pase en nuestro cerebro es una cosa que interesa sólo en la medida en que asumo frente a él una actitud objetiva y no de participación. La pregunta que debemos hacerle a Parfit es: ¿podemos negar la perspectiva práctica y de primera persona que asumimos los unos frente a los otros en el marco de la malla de afectos y de buena o mala voluntad que nos constituyen, debido al descubrimiento de una verdad teórica acerca de las conexiones impersonales de los acontecimientos psíquicos? Rawls se ha planteado frente a Parfit una estrategia semejante en varios aspectos a la desarrollada por Strawson frente al conductismo. Nuestro autor no tiene problema en aceptar una teoría de lo mental que propone que:

... las continuidades mentales no siempre perduran a lo largo del curso entero de una vida... [y que] lo que constituye a las personas es, no pocas veces, algo frágil y sujeto a confusión... Desde el punto de vista de maximizar la suma de estados de conciencia agradables podría incluso resultar optimífico alentar el debilitamiento de las memorias y los cambios de carácter.⁹

Y que, por cierto, el utilitarismo podría arreglárselas mejor con un criterio de identidad débil como el de Parfit, debido a que tal doctrina no atribuye valor alguno a la distribución del bien. Pero pareciera que para un kantiano la identidad es esencial, «los eslabones de la responsabilidad y la contribución han de ser rastreados a lo largo del tiempo y la distribución ha de ser adecuadamente relacionada con ellos».¹⁰ Aún así, sostiene Rawls, aceptar

⁹ IM: Rawls, John: "La Independencia de la Teoría Moral". En *La Justicia Como Equidad y Otros Ensayos*. Paidós, España. Se citará como IM. Seguido de la página.

¹⁰ IM. P 134.

una teoría de lo mental como la de Parfit no deja por fuera a una teoría moral de corte kantiano con una concepción fuerte de la identidad personal. Puede ser, señala Rawls, que la identidad personal esté basada en cosas tales como la continuidad psicológica, la memoria y la continuidad corporal con los intersticios que ello permite. Pero Rawls sostendrá “que buena parte de la teoría moral es independiente de las otras partes de la filosofía”;¹¹ que es erróneo ver la filosofía moral como secundaria respecto de la metafísica y de la filosofía de la mente: “el progreso de la filosofía moral depende de un entendimiento más profundo de la estructura de las concepciones morales y de sus conexiones con la sensibilidad moral”.¹² Nuestro autor recoge así su acuerdo metodológico con Sidgwick, quien pensaba que la filosofía moral debía apuntar a develar la estructura profunda de nuestras teorías morales sustantivas. Rawls ensayará en otras formulaciones su modo de comprender la relación entre filosofía y teorías morales: “igual que la filosofía de la física está relacionada con la física teórica, así la filosofía moral está relacionada con la teoría moral, esto es, con la consideración de estructuras morales y de la base que tienen en la psicología moral”.¹³

Aún así esta relación no es transparente. En un primer momento, la cita anterior podría darnos la idea de que la filosofía moral tiene que ver sólo con otras filosofías morales, de la misma manera que, para algunos autores (p.e. Derrida), un lenguaje tiene que ver sólo con otros lenguajes o un texto sólo con otros textos; pero la última parte aclara que Rawls apunta exactamente en sentido contrario, esto cuando señala que las teorías morales tienen que ver de suyo con fenómenos y estructuras psicológicas o, en nuestro lenguaje, antropológicas: con la estructura de nuestra sensibilidad moral. Esta observación no es, sin embargo, totalmente esclarecedora, porque Rawls sostiene, por un lado, la independencia de la teoría moral y, por el otro, la hace descansar en la psicología moral. ¿Qué sentido tiene todo esto? Debemos reconocer que se da en la referencia rawlsiana un encabalgamiento entre un plano normativo y otro fáctico, de ninguna manera una independencia absoluta entre ellos. Esto es, que el plano normativo requiere, para hacerse plausible, de una fenomenología de

¹¹ IM. P 122.

¹² IM. P 123.

¹³ IM. P 123.

aquellas capacidades con las cuales contamos en la vida cotidiana para llevar adelante nuestras vidas como agentes responsables. La independencia de la filosofía moral es a lo sumo independencia de alguna teoría psicológica, pero no de la psicología. Ahora bien, aceptando que existe una base fenoménica común a la que deben atender y acomodar en sus esquemas una filosofía moral y una filosofía de la mente, lo que Rawls quiere señalar es que cada disciplina atenderá a su manera dicho fondo común.

Para aclarar lo anterior viene al caso recordar la posición de Locke frente a la identidad personal. El pensador inglés distingue entre una identidad personal en sentido metafísico e identidad en términos forenses. Una persona... “is a forensic term, appropriating actions and their merit, and so belongs only to intelligent agents, capable of a law, and happiness, and misery. This personality extends itself beyond present existence to what is past, only by consciousness whereby it becomes concerned and accountable”.¹⁴

Uno podría preguntarse frente a Locke si la noción “óntica” de persona -ser autoconsciente e inteligente y capaz de acción- se confunde con la concepción forense, intersubjetiva o normativa de un sujeto de derechos y deberes. Daniel Dennett se ha planteado esta cuestión en relación con el texto de Locke y tratando de aclararse la posición de Rawls:

“is being an entity to which states of consciousness or self consciousness are described the same as being an end-in-oneself?, or is it merely one precondition? In Rawls theory of justice, should the derivation from the original position be viewed as a demonstration of how metaphysical persons, can become moral persons, or should it be viewed as a demonstration of why metaphysical persons must be moral persons?”.¹⁵

Que “debe implica puede” es un *dictum* con el cual podemos estar de acuerdo y, sin embargo, debemos reconocer con Dennett que una cosa es atender a nuestra capacidad para hacernos morales y otra atender a las razones por las cuales debemos ser tales. Hay al menos una diferencia clara entre persona en sentido normativo y persona en sentido óntico, si bien no es tan clara la conexión entre ambas. En todo caso si Locke estaba equivocado, como ya lo apuntaba Hume, al tomar a la memoria como base de la identidad personal, no por ello podemos negar que alguna concepción del pasado es necesaria para

¹⁴ *Essays*, book II, ch. XXVII.

¹⁵ Dennett, Daniel (1996) *Brainstorm*. Mit Press Editions. U.S.A. P 268.

poder hablar de la persona y de su responsabilidad. Recordar en sentido estricto lo que hice ayer no es imprescindible para asumir mi responsabilidad, no implica la condición fuerte de Locke. Pero requiero al menos tener un sentido de pasado, debo poder entender la afirmación de alguien que expresa “me lo prometiste ayer”. Necesitamos un pasado y necesitamos entender su significado por mucho que nos movamos dentro de una concepción estrictamente normativa.

Ahora bien, de acuerdo con el último giro lockeano (el reconocimiento de una concepción forense de la identidad), en el caso de la moral no se trata tanto de medir las continuidades y discontinuidades fácticas en mí (el grado en que recuerdo haber contraído un compromiso), como de que en mis relaciones interpersonales yo quiero hacerme cargo de ellos, quiero ser considerado como una persona responsable. De algún modo sabemos que este querer no surge de la nada, no es una decisión arbitraria de un yo desarraigado (*unencumbered*), que sólo el peso de una historia vivida le da al sujeto la consistencia necesaria para poder ser responsable, lo que no es posible para el absoluto decisor existencialista sartreano. Pero también debemos recordar que la voluntad de asumir mis compromisos pasados tiene que ver con el otro elemento de la índole temporal de mi existencia, con el futuro. Con el hecho de que no soy la mera sumatoria de los diversos instantes de mi vida, sino alguien para quien el momento deja de tener prioridad e independencia para convertirse en una etapa de una historia, en parte de un proyecto de vida. Por ello, una forma de respuesta a una pregunta de este tipo, que involucra el sentido de mi vida, se refiere a aquello que está a nuestro alcance, a lo que depende de nuestra voluntad y supone además, una cierta capacidad de decir sí o no a las solicitudes tanto del mundo natural y social como a las de nuestra interioridad. Esta distancia que nos permite dirigir nuestras vidas supone también algún tipo de consideración o de conocimiento de aquello que es recto, si no ¿de qué modo podríamos elegir?

III

Ahora bien, si independencia de la teoría moral no significa ignorancia de nuestras condiciones psicológicas entonces, ¿qué significa?. Lo primero que hace Rawls para responder a esta pregunta es señalar lo que considera

definitorio de la concepción moral de la persona:

Particularmente relevante acerca de las personas, desde el punto de vista moral, es su aptitud para entrar en, y mantener relaciones personales y sociales, su capacidad para tener y compartir ciertas experiencias y para embarcarse en ciertas actividades características así como su capacidad de desarrollar un sentido de lo recto y de la justicia y en general disposiciones virtuosas.¹⁶

En segundo lugar, que esta descripción formal de lo que cuenta como definitorio de la persona desde el punto de vista moral, requiere en cada caso para su materialización de concepciones morales. Son éstas las que “definen los valores relevantes de estas actividades y experiencias, y especifican una apropiada ordenación de las relaciones sociales y personales”.¹⁷ De estas observaciones se desprenden dos consecuencias: la primera es que las concepciones morales requieren de un criterio de identidad personal público. ¿Cómo podríamos establecer deberes y derechos, obligaciones y responsabilidades si no contáramos con la posibilidad de distinguir a los detentadores de tales derechos y obligaciones? Existe un paralelo en este sentido entre el mundo físico y el mundo moral: “Así como para construir un orden objetivo de cosas físicas y de eventos en el espacio se requiere un criterio de identidad de objetos físicos y del espacio y el tiempo, para caracterizar y mantener un orden moral se requiere un criterio público de identidad personal”.¹⁸ La otra consecuencia es que diversas teorías morales pueden ser compatibles con la aceptación del punto anterior, ya que “cada una puede especializar su criterio (de identidad) a fin de que se ajuste a los requerimientos de un orden moral particular y de una particular concepción de la persona”.¹⁹ Si esto es verdad, que distintas teorías morales pueden hacer uso de diversas concepciones de la identidad, todas ellas compatibles con los criterios menos controversiales de la filosofía de la mente, entonces parecería que lo relevante, a la hora de criticar una determinada concepción moral cuestionando la concepción de la persona que le subyace, tiene que ser la demostración de la inviabilidad o no factibilidad de una sociedad donde sus miembros puedan llevar la clase de vida y realizar las identificaciones que la teoría exige. Dicho de otra manera, una crítica efectiva a una determinada

¹⁶ IM. P 132.

¹⁷ IM. P 132.

¹⁸ IM. P 132.

¹⁹ IM. P 132.

concepción de la identidad personal exigida por una teoría moral requiere de una clase de argumento diferente al utilizado por Parfit, requiere explorar las raíces que tal teoría pueda tener en la sensibilidad humana. En el caso rawlsiano, debería mostrar que el grado de identidad personal exigido por una teoría kantiana no podría ser realizado en su peculiaridad en una sociedad razonablemente factible. Como dice Rawls: “Lo decisivo es el contenido de la concepción moral y las raíces que tiene en la sensibilidad humana”.²⁰

Podemos concluir de lo anteriormente discutido: 1) que Rawls no sostiene la existencia de una identidad personal metafísicamente inmutable o “fija”. El tipo de personas que somos está modelado por la forma como pensamos de nosotros mismos, y la dimensión social delimita nuestras perspectivas (en especial las concepciones morales). Y 2) que sólo una clase de argumentos que se apoye sobre estas consideraciones (i.e. la imposibilidad o la no factibilidad de un conjunto de instituciones sociales que creen y mantengan las condiciones requeridas para un sentido fuerte de la identidad personal) pueden ser objeciones a la teoría kantiana. Aunque útiles como ayuda del juicio, las intuiciones y argumentos de la filosofía de lo mental no son suficientes por sí solos para seleccionar entre teorías morales competitivas.

Ahora bien, la forma como se combinan en el pensamiento rawlsiano teorías sociales y psicológicas empíricas con consideraciones morales y aún con teorías de lo mental puede encontrarse en su ensayo *El sentido de la Justicia* y en la tercera parte de *A Theory of Justice*. En ambos lugares, desarrolla la idea de que existen raíces psicológicas que apoyan su teoría de la justicia como equidad. Para Rawls, a semejanza de Piaget, los sentimientos morales son fruto del reconocimiento de que las demás personas se preocupan por nuestro bien y, por ello, reconocemos nuestra deuda para con ellos preocupándonos igualmente por su bien. Las categorías morales tienen un origen intersubjetivo y se apoyan en tendencias naturales:

Así pues, adquirimos afectos a personas o instituciones según percibimos el modo en que nuestro bien es percibido por ellas. La idea básica es una idea de reciprocidad, una tendencia a responder de igual modo. Pero esta tendencia es un profundo hecho psicológico. Sin ella, nuestra naturaleza sería frágil, cuando no imposible. Porque es seguro que una persona racional no puede permanecer indiferente ante cosas que atañen notablemente a su bien; y si suponemos que esa persona desarrolla alguna actitud

²⁰ IM. P 135.

respecto a ellas, adquirirá o un nuevo afecto o una nueva aversión. Si se correspondiese con odio a nuestro amor o si aborreciésemos a quienes se conducen honestamente respecto a nosotros o si nos opusiésemos a las actividades que favorecieren nuestro bien, pronto se disolvería cualquier comunidad. Los seres con una psicología diferente o nunca han existido o han tenido que desaparecer muy pronto, en el curso de la evolución. Parece que la capacidad de un sentido de la justicia levantado sobre la base de que a los sentimientos de los demás respondamos nosotros con sentimientos análogos, es una condición de la sociabilidad humana. Las concepciones más estables de la justicia son, probablemente, aquellas en las que el correspondiente sentido de la justicia está más firmemente basado en estas tendencias.²¹

Tenemos, entonces, que a la raíz de la justicia como equidad existe un hecho psicológico profundo constitutivo de la naturaleza humana y condición necesaria de la sociabilidad. Este hecho nos muestra que la sociabilidad y la cooperación social son fruto de un equilibrio entre las aspiraciones propias y las de los demás, entre el ego y el alter.

IV

Si podemos mostrar que la concepción de la persona con sus poderes morales es congruente con estas características de nuestra psicología social, entonces, habremos mostrado el punto rawlsiano de que conceptualizaciones de filosofía de la mente no son suficientes para dar cuenta de teorías morales y que consideraciones más cercanas a la riqueza de nuestra fenomenología moral pueden apoyar una concepción de la persona de tipo kantiana, como punto arquimédico de una teoría de la justicia para la estructura básica de la sociedad.

Recordemos que la concepción modelo describe a las personas como seres morales libres e iguales. Se les considera morales debido a que poseen dos poderes morales de orden supremo: la capacidad para un sentido efectivo de la justicia —es decir, la capacidad de actuar de acuerdo con principios que definen los términos equitativos de la cooperación social— y la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Estos poderes son formales en la medida en que no están atados en principio a ningunos principios de justicia particulares.

Desde el horizonte del interés de las personas en desarrollar sus

²¹ Tj, P 546.

facultades morales se definen los bienes primarios. El autorrespeto, por ejemplo, es el sentimiento de que nuestro proyecto de vida es digno de ser realizado; el autorrespeto requiere, sin embargo, del “heterorrespeto”, de que los demás valoren o estimen nuestro bien. La autoestima es sentida cuando nuestra actuación se compadece con las expectativas de los demás y ganamos su aprobación, cuando satisfacemos los valores grupales. El autorrespeto depende también de un profundo principio motivacional, que Rawls llama el principio aristotélico:

...en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas) y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanta mayor es su complejidad.²²

Rawls considera que nuestro autorrespeto será más grande si nuestro proyecto de vida requiere, para su realización, del ejercicio de la mayor cantidad y de las más complejas capacidades. Esto porque los proyectos conformados de acuerdo con el principio aristotélico son, también, altruistas, se salen del marco referencial del sujeto, “en la medida en que se desean la estimación y la admiración ajenas, las actividades favorecidas por el principio aristotélico son buenas para otras personas también.”²³

Al admitir el principio aristotélico como un hecho psicológico profundo, “que, en conjunción con otros hechos generales y con la concepción de un proyecto racional explica lo que consideramos nuestros juicios de valor,”²⁴ Rawls hace énfasis en el bien del individuo como fuente de progreso y de perfección. Es en este sentido que el hombre puede realizar su libertad. Pero también la reciprocidad es un hecho psicológico profundo, que surge de la necesidad de adoptar conductas compatibles con las conductas de los demás, de responder a los sentimientos de los demás con sentimientos análogos a los suyos.

En el esquema rawlsiano, los principios de reciprocidad se generan de acuerdo con tres leyes psicológicas, el más alto de estos principios es un fuerte sentido de la justicia. Rawls distingue tres etapas en el desarrollo moral del individuo: la moralidad de la autoridad, la moralidad de la asociación y la

²² Tj. P 471.

²³ Tj. P 474.

²⁴ Tj. P 477.

moralidad de los principios. En cada una de estas etapas se desarrollan familias de tendencias reguladoras de las conductas hacia los demás, de acuerdo con las siguientes leyes:

Primera ley: dado que las instituciones familiares son justas y que los padres aman a los niños y expresan manifiestamente su amor preocupándose por su bien, el niño, reconociendo el evidente amor que sus padres le tienen llega a amarles.

Segunda ley: dado que la capacidad de sentimiento de amistad de una persona ha sido verificada mediante la adquisición de afectos, de acuerdo con la primera ley, y dado que un ordenamiento social justo es reconocido públicamente por todos como justo, entonces esa persona desarrolla sentimientos amistosos y de confianza respecto a los otros con quienes se halla asociada, cuando éstas cumplen con evidente intención, sus deberes y sus obligaciones y viven de acuerdo con los ideales de su posición.

Tercera ley: dado que la capacidad de sentimientos de amistad de una persona ha sido verificada mediante su formación de afectos, de acuerdo con las dos primeras leyes, y dado que las instituciones de una sociedad son justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de justicia cuando reconoce que ella y aquellos a quienes ella estima son beneficiarios de tales disposiciones.²⁵

Los sentimientos que surgen en la tercera etapa, de acuerdo con la tercera ley, son el sentido de la justicia y el amor a la humanidad. En relación con la justicia para la estructura básica de la sociedad, el amor es supererogatorio o de libre adopción, mientras que la capacidad para un sentido de la justicia es la condición que nos hace igualmente dignos y, por ello, con derecho a ser tratados con igual justicia. En la justicia como equidad “la única contingencia decisiva es la de tener o no la capacidad de sentido de justicia. Al hacer justicia a los que, a su vez, puedan hacer justicia, el principio de reciprocidad se cumple en el más

²⁵ Romero, A. (1985): *El sentido de la justicia en una sociedad democrática*. Universidad de Santiago de Compostela. P 21.

alto grado".²⁶

Si el principio aristotélico puede ser tomado como el principio motivador del carácter creador e innovador del individuo, con lo que ello arrastra de particularidad, como el motor del progreso moral y social vía la urgencia de autoestima; la necesidad de que los demás estimen y aprueben nuestro proyecto de vida requiere la reciprocidad, el descentramiento de las perspectivas, la capacidad de internalizar la perspectiva del otro. Se produce así un recíproco acomodamiento entre el altruismo y el yo particular del individuo. La reciprocidad afianza la autoestima, dado que los demás valoran nuestro proyecto y actúan a favor de nuestro bien y, a su vez, nosotros valoramos y nos preocupamos por los proyectos de nuestros *alter ego*, precisamente por reconocer que ellos se preocupan por nuestro bien. Adquirir los sentimientos correspondientes a este mutuo acomodo de *ego* y *alter ego* permite la cooperación social sin diluir al individuo en la sociedad: la reciprocidad hace posible un marco de reacciones comunes de los individuos y con ello tenemos el horizonte para un posible acuerdo consensual. La reciprocidad apunta a la necesidad de la sociedad y de la organización social como el marco de la cooperación; el principio aristotélico a la innovación, al progreso, a la conservación del individuo. Estos dos hechos psicológicos profundos están detrás de la capacidad de un sentido de la justicia y de la capacidad para proyectar un plan racional de vida.

La conexión más estrecha entre nuestra condición de agentes morales y las condiciones naturales (psicológicas y sociales) que hacen posible tal agencia, la establece Rawls como una relación de dependencia:

...cuando alguien carece del sentido de la justicia y nunca actúa como la justicia lo pide excepto por interés personal y conveniencia, no solamente carece de lazos de amistad, afecto y confianza mutua sino que es incapaz de sentir resentimiento e indignación. De modo que quien carece del sentido de la justicia también carece de ciertas actitudes naturales y de ciertos sentimientos morales de un tipo particularmente elemental. Dicho de otra manera, quien carece de un sentido de justicia carece de ciertas actitudes y capacidades que pertenecen a la idea misma de humanidad.²⁷

²⁶ Tj. P 511.

²⁷ Rawls John (1985): "El Sentido de la Justicia". En Feinberg J. *Los Conceptos Morales*. México. Fondo de Cultura Económica. Pp. 209-245. Pag.237. En adelante se citará como Sj. seguido de la página.

Nuestra adhesión a sentimientos morales, es la punta de una flecha que atraviesa nuestra vida en dos direcciones: en la dirección interna, supone un proceso en el que somos cada vez más capaces de atender a requerimientos universales a la hora de decidir un curso de acción; en dirección a los otros, supone el reconocimiento y el amor de los demás y la devoción que debemos a las tradiciones e instituciones de las que nos beneficiamos y que están al servicio de los intereses superiores de la humanidad. Nuestros afectos, parciales y limitados como son en un principio, tienen la capacidad de alimentarse de las razones que alientan en el altruismo, hasta convertirse en verdaderos sentimientos morales, que no hacen acepción de persona ni de afectos siempre que el curso de nuestras acciones incida sobre otros. De allí que la observación de Sandel de que la teoría rawlsiana es una deontología (kantiana) con rostro humano no está lejos de ser cierta.

V

La apelación a los hechos psicológicos profundos arroja también cierta luz sobre la estabilidad de la sociedad. La justicia como equidad presenta el problema de la estabilidad en términos de consenso moral, un consenso que depende de que los individuos tengan sentimientos fuertes y duraderos, regulados por principios públicos de justicia. El problema de la estabilidad se resuelve así apelando al corazón de los hombres, a una sensibilidad humana permeable a las razones incorporadas en el límite y la oportunidad que significa la relación con el otro. Frente a Hobbes, la estabilidad de una sociedad bien ordenada, no requiere de fuerzas externas que se impongan a los individuos, sino de las fuerzas internas (psicológicas) de sujetos que se reconocen públicamente los unos a los otros en aquella única condición relevante: poseer la capacidad de un sentido de la justicia. Podemos concluir con Rawls, que el ideal de persona moral que ha utilizado para construir la posición original recibe apoyo no sólo del hecho de ser un ideal de la cultura pública de las sociedades democráticas, sino también y, quizá más decididamente, del hecho de que se trata de una concepción que concilia las disposiciones del orden natural con las condiciones de la vida humana.

Ahora bien, ¿cómo puede entenderse una estrategia argumentativa que se basa en la génesis de la conciencia moral de los individuos, y que explica la estabilidad social con base en la generación de sentimientos fuertes y duraderos,

como parte de una concepción de la justicia? Una respuesta posible es la siguiente: Rawls hace en el territorio de la práctica política lo que Kant sólo pudo hacer en el ámbito puramente teórico, esto es, combinar adecuadamente consideraciones empíricas y consideraciones racionales. Kant no tiene una respuesta a la pregunta por la génesis de nuestros sentimientos morales. Si la hubiera tenido la habría considerado una explicación teórica insuficiente para dar cuenta de los fundamentos de la moral, pero Kant se apoya al comienzo de su fundamentación de la moral y al final de su infructuosa búsqueda de una demostración de la libertad, en el *hecho de razón*. La conciencia moral es un dato, el análisis de la estructura de este hecho revela nuestra libertad. Pero el dato de nuestra moralidad es peculiar con respecto a los datos en el territorio de la ciencia. Aquí los “datos” son el punto final de nuestro inquirir. Dar respuesta a una pregunta en el territorio de lo teórico es señalar una experiencia que confirme o niegue la respuesta sugerida. El dato en el espacio de la moral es una norma que no puede servir directamente, es decir, sin apelación a una argumentación, a principios morales y a otras consideraciones, como criterio de validez. Las normas están sujetas a la crítica de una manera que no están los datos dentro de una concepción teórica. Esto tal vez ayude a explicar la renuencia kantiana a dar todo el crédito a lo ya presente y a exigir que se someta a la corte de apelación de la razón. Ella decidirá qué vale y qué no como fundado. Pero esto no significa que le dé la espalda a los hechos. Por el contrario, tanto Kant como Rawls, atienden a los hechos con una actitud de sentido común, se supone que lo que un hombre considera es considerable por todos los demás hombres. La actitud de sentido común rawlsiana se expresa en la confianza de que su teoría de los sentimientos morales es válida en general, pero no niega que haya distorsiones y que en principio ninguna sociedad está bien ordenada. Se requiere la perspectiva de la razón para ordenar y sugerir correcciones. La postura de sentido común kantiana es explícita en el siguiente pasaje de la *Crítica del Juicio*:

por *sensus communis* hay que entender,... la idea de un sentido común a todos, esto es, de una facultad de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta, en pensamiento (a priori) el modo representacional de cada uno de los demás, para atener su juicio, por así decirlo, a la entera razón humana y huir así a la ilusión, nacida de las condiciones subjetivas privadas que pudiesen ser fácilmente tenidas por objetivas.²⁸

²⁸ Kant Manuel (1992): *La Crítica de la Facultad de Juzgar*. Caracas. Monte Ávila Editores. P 204. En adelante se citará como Cj. seguido de la página.

Y señala tres máximas del sentido común: “1. Pensar por sí mismo; 2. Pensar en el lugar de cada uno de los otros; 3. Pensar siempre acorde consigo mismo.”²⁹ La posibilidad de alcanzar el punto de vista del sentido común, tal como lo define Kant, da cuenta de la validez intersubjetiva del juicio estético. Este juicio viene acompañado de un placer que se define como desinteresado, como un sentimiento formal que surge de la armonía entre las facultades cognitivas. Se trata de un placer que refuerza nuestro sentimiento de vivir. En principio un juicio estético está referido al modo como afecta una representación al sujeto, a los sentimientos que le produce. Esta subjetividad inmanente al juicio estético puede, sin embargo, hacerse intersubjetiva gracias al recurso de la comparación del juicio con la razón colectiva de la humanidad. Lo que se expresa en la regla que nos exige comparar nuestros juicios con los juicios posibles de los demás. La posibilidad de esta comparación admite “que el gusto puede ser llamado *sensus communis* con más derecho que el sano entendimiento; y que la facultad de juzgar estética puede, antes que la intelectual, llevar el nombre de un sentido a todos común.”³⁰

Un sentido común estético supone la universal comunicabilidad de nuestros sentimientos, por ello Kant define el gusto como “la facultad de enjuiciar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento a propósito de una representación dada y sin mediación de concepto.”³¹ Dicho de otra manera, el sentido común permite que el juicio estético pueda ser tanto subjetivo como intersubjetivo. Para Kant, es el sentido común el que hace posible representar la “necesidad subjetiva del juicio del gusto como objetiva”³², al exigir asentimiento universal. Pero Kant no se detiene aquí y afirma también que el sentido común y, por lo tanto, los sentimientos que implica, es un presupuesto de la comunicabilidad de nuestros conocimientos:

Los conocimientos y juicios, junto a la convicción que los acompaña, deben poder ser comunicados universalmente,... Mas si los conocimientos han de poder ser comunicados, también, el temple de las fuerzas de conocimiento con vistas a un conocimiento general... y, por consiguiente, también el sentimiento del mismo (a propósito de una

²⁹ Cj. P 205.

³⁰ Cj. P 206.

³¹ Cj. P 206.

³² Cj. P 206.

representación dada) y [dado] que la universal comunicabilidad de un sentimiento supone un sentido común, éste podrá ser admitido... como la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento.³³

Un Kant sorprendentemente cercano a Shaftesbury y, por qué no, a Hume, se nos revela en estas líneas. Un sentido común, enraizado en los sentimientos, está a la base de nuestra posibilidad de comunicar conocimientos y afectos estéticos. Esto significa también que el sentido común, en tanto presenta una dimensión cognitiva, no está restringido al mero acuerdo acerca de juicios del gusto. El placer estético que produce la contemplación de un objeto bello requiere de la armonía de las facultades cognitivas, lo que es, al mismo tiempo, condición de toda cognición. En la medida en que el juicio estético, mediante la armonía, contribuye al conocimiento en general, es posible pensar en una sistematización de la experiencia alcanzable sólo sobre la base de ideas estéticas. Una idea de este tipo, al igual que las ideas de la razón, trasciende lo dado. Pero, a diferencia de éstas, las ideas estéticas no crean la ilusión de que es posible intuir algo más allá de la experiencia. Los objetos producidos por la imaginación en las ideas estéticas se basan en la analogía entre la experiencia actual y las ideas racionales.

Esto se entiende mejor si atendemos a la definición de juicio reflexionante. Kant supone que la facultad del juicio, como intermedia que es entre el entendimiento y la voluntad, debe poder establecer un tránsito entre estos. Es decir, el paso de los conceptos de la naturaleza a los de la libertad y viceversa. Ahora bien, como puede darse el caso de la existencia de hechos cuyo propósito dentro de un orden general no conocemos y acciones cuya conexión con la naturaleza humana no es clara, se requiere de un tipo de juicios que encuentre universales para esos particulares. Estos son los juicios reflexionantes. Su función “es establecer la unidad de todos los principios empíricos bajo unos más altos.”³⁴ Un juicio reflexionante especifica la pertenencia de un objeto particular a un orden sistemático, lo que es distinto de la especificación de ese mismo particular dentro de una clase de objetos. Esta última actividad corresponde al juicio determinante que busca subordinar lo particular a lo universal.

³³ Cj. P 153.

³⁴ Cj. Introducción.

El juicio reflexionante es interpretativo, busca coordinar el orden aprehendido en un objeto particular con la idea más general de un orden sistemático de la naturaleza. El juicio reflexionante aprehende relaciones de sentido y esto es válido tanto para el estético como para el teleológico. Así, por ejemplo, cuando consideramos la naturaleza estética, nos damos cuenta de que sus formas no tienen ningún *sentido*, que no dependen de conceptos definidos, pero aún así nos producen placer (ver CJ. S 41). Así, las formas bellas de la naturaleza carecen de sentido, pero nosotros (nuestra facultad de desear) las tomaremos como los signos o cifras a través de las cuales la naturaleza nos habla en forma figurada. La interpretación correcta de estas formas nos mostrará el entrelazamiento de estética y moral:

... afirmo que tomar un interés inmediato en la belleza de la naturaleza (y no sólo tener gusto para juzgarla) es siempre signo distintivo de un alma buena, y que él señala, cuando este interés es habitual, un temple de ánimo por lo menos favorable para el sentimiento moral, cuando se enlaza de buen grado con la contemplación de la naturaleza.³⁵

Se plantea aquí una conexión sistemática de la contemplación de la naturaleza y, por ello, del placer que depara, con el interés del sujeto en su bien moral y, por ello, con su disposición al sentir moral. El destino moral del hombre se interpreta, pues, como aquello que da sentido último a “esa conformidad a fin sin fin” que es la belleza de la naturaleza. Este ordenamiento sistemático de la belleza de la naturaleza en atención a la manifestación del buen sentir moral de las personas, no deja de ser, sin embargo, contingente. Nos encontramos con algo que podemos tomar, dada nuestra disposición, como bello. Pero el que ese algo nos salga al encuentro y produzca tal resultado no lo podemos determinar a priori.

Lo mismo es válido para nuestra conciencia de la ley moral fundamental, en tanto nos es dada como un hecho de razón. Que algo sea un hecho de razón significa que ni puede ser racionalmente derivado ni puede ser dado en la intuición. Se trata de un estatus paradójico, porque estamos frente a un dato que no puede ser intuido ni en forma empírica ni en forma pura. Si fuera dable la intuición empírica no sería un hecho de *razón*. Y las únicas intuiciones puras que poseemos son las del tiempo y las del espacio, en tanto que formas de todo orden empírico posible. Además, la finitud humana nos hace incapaces de

³⁵ Cj. P 209.

intuición intelectual. ¿De qué manera entonces tenemos acceso a nuestra conciencia de la ley?

Sólo nos queda un modo de receptividad propiamente humano, se trata del sentimiento. Para Kant nuestra conciencia de la ley moral no es otra cosa que nuestros sentimientos de respeto por ella: un sentimiento que no es patológico, es decir, que no depende de las inclinaciones del sujeto sino del efecto de una idea sobre la voluntad. Kant define el respeto como “un sentimiento que surge espontáneamente de un concepto de razón.”³⁶, también como “la determinación directa de la voluntad por la ley y la conciencia de esta determinación”³⁷y, por último, como “la concepción de un valor que menoscaba mi amor propio”.³⁸

Podemos decir en relación con el respeto por la ley lo mismo que dijimos en relación con el juicio estético: la sensibilidad moral constituye el medio ambiente posibilitante de una moral universal. Podemos concluir que existen ecos kantianos en el pensamiento rawlsiano, aún en aquellos territorios que tradicionalmente se han considerado excluidos del Criticismo. Por otro lado, Rawls tiene razón, y en ello le acompaña Kant, en sugerir a nuestra sensibilidad moral como tribunal de apelaciones a las demandas de la razón. Así como intuiciones sin conceptos son ciegas y conceptos sin intuiciones, vacíos, principios de justicia sin sensibilidad que les correspondan carecerían de raigambre en la vida humana, y, por supuesto, que los solos sentimientos sin razón, convertirían toda norma en contingente. Por esto hemos insistido también en que la sensibilidad pura no nos basta para decidir por un determinado orden político. La razón la atiende pero la trasciende fijándole un orden sistemático que permite que las diferencias se hagan compatibles entre sí.

³⁶ Kant Manuel (1981): *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (FMC). Madrid. Espasa Calpe. P 40.

³⁷ FMC. P 40.

³⁸ FMC. P 40.