

II. LA JUSTICIA: ASPECTOS TEÓRICOS

LIBERTAD PERSONAL, MORAL Y DERECHO. LA IDEA DE LA «NEUTRALIDAD MORAL» DEL ESTADO LIBERAL *

José Luis COLOMER
Profesor titular de Filosofía del Derecho
Universidad Autónoma de Madrid

SUMARIO: 1. Introducción.–2. La delimitación de la tesis liberal de la neutralidad: neutralidad y democracia; neutralidad de efectos y de justificación.–3. Los argumentos para la tesis de la neutralidad: el argumento escéptico; el argumento de igualdad; los argumentos desde el valor de la autonomía; el argumento de la necesidad de integración social; pluralismo moral, legitimidad y neutralidad del estado.–4. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

NO debería ser necesario seguir recordando que referirse a la relación entre derecho y libertad en términos según los cuales el derecho es, ante todo y necesariamente, límite o restricción a la libertad –en su verdadero sentido de ausencia de coacción externa a la acción individual espontánea o no obstaculizada–, cuyas condiciones de legitimidad vendrían dadas por las justificaciones que desde diversas teorías políticas se dan para la limitación u obstaculización de la libertad individual (la libertad de otros, la igualdad, el bien de la nación o del estado, la religión, la tradición, la moral de la comunidad, etc.). Es bien sabido que una perspectiva de este tipo no sólo ignora el complejo mucho más importante de ideas a que se refiere el valor moral y político de la libertad, sino que adolece de insuficiencias decisivas en el discurso práctico (al manejar una noción no valiosa de libertad) y desconoce la virtualidad primordial del derecho como condición –y no ya limitación– de la libertad personal.

Esta advertencia inicial es pertinente porque en estas páginas voy a ocuparme de algún aspecto de la relación entre derecho y libertad individual en el sentido

AFDUAM 2 (1998), pp. 89-129

* El presente trabajo se inscribe dentro de un proyecto de investigación, financiado por la DGICYT, del Programa Sectorial de Promoción del Conocimiento (núm. PB94-0193).

que aquella posición simplificadora destacaba: el de los límites que el derecho pone a la «libertad personal» (en el sentido que hoy recibe ese término más específico, o libertad de cada individuo en la adopción de decisiones, pautas o principios para su acción), y más concretamente a las justificaciones de esos límites en nombre del bien moral del propio individuo o de la comunidad de que forma parte.

Uno de los intereses prioritarios de algunos de los más notables representantes contemporáneos del pensamiento liberal (hasta el punto de que se llega a tomar, exageradamente, como rasgo definidor de esta corriente) sería la exclusión de ese tipo de límites a la libertad personal. El estado no estaría legitimado para interferir en las elecciones individuales en nombre de las calificaciones morales que esa conducta nos merezca –de su contribución a la vida buena del individuo o a la salud moral de la comunidad–, es decir, en nombre de «una concepción del bien».

Estamos ante un planteamiento paralelo al que ha sido históricamente uno de los más claros componentes de la legitimidad moderna del estado: su independencia de confesiones religiosas, esto es, la exclusión de creencias religiosas, o enunciados valorativos o normativos que tienen en ellas su lugar, en la justificación de la acción del estado. Tal «desestablecimiento» de la religión se ve acompañado necesariamente, en el constitucionalismo liberal, por el principio de libertad, o igual libertad, de creencias y prácticas religiosas, en el que tiene su razón de ser básica. La tesis de autores liberales contemporáneos como John Rawls, Bruce Ackerman, Ronald Dworkin o Thomas Nagel, entre otros, toma como objeto de «desestablecimiento», o «desinstitucionalización», no sólo la vida o creencias religiosas, sino, en general, la vida moral personal de sus ciudadanos. Los fundamentos éticos que tantas teorías políticas clásicas adscribieron a la acción del estado (en términos de la virtud o perfección de los ciudadanos, la consecución del bien de sus cuerpos y almas, la realización del «hombre nuevo» o de las virtudes de una raza o nación...) reciben el mismo tratamiento que las creencias religiosas en una propuesta que cabría caracterizar de laicización o secularización moral del estado y el derecho. El más célebre de los antecedentes clásicos de dicha posición se encuentra en la tesis de Kant según la cual la ética personal se escapa necesariamente de las posibilidades de la acción del estado, ya que el instrumento de éste –el derecho– es incapaz de producir «moralidad»; la ética contendría deberes «a cuyo cumplimiento no podemos ser obligados por otros» ya que sólo la autoacción es compatible con la adopción de fines desde la libertad interna de la voluntad que es el objeto de la ética (1).

La mención a Kant hace oportuno precisar que la propuesta de «separación» entre derecho y moral (que frecuentemente se asocia con su obra) puede entender-

(1) I. KANT: *Metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill. Estudio preliminar de Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 228 y ss.

se en sentidos diferentes, y que no tratamos aquí de la tesis positivista de la exclusión de juicios morales en la identificación del derecho válido, sino de la independencia respecto de esos juicios éticos sobre la vida buena de la idea del derecho justo (o de los principios políticos acerca de cómo debe ser el derecho). Pero esta misma precisión nos advierte del problema inicial y decisivo de la tesis en cuestión: la propuesta liberal clásica del desestablecimiento de las confesiones religiosas se lleva a a cabo en nombre del valor moral de tolerancia y en términos de la sustitución de los fundamentos religiosos de la legitimidad por los correspondientes a una moral secular, y no parece que un paso similar pueda darse en la propuesta contemporánea en que parece predicarse la exclusión –o independencia respecto– de la moral sin más. ¿Cómo es esto posible cuando de lo que se trata es de la cuestión acerca de lo que el derecho debe moralmente regular? La tesis del desestablecimiento, independencia o, por usar ya el término más frecuente en el resto de esta exposición, «neutralidad» moral del estado parece ilusoria desde un principio en la medida en que se trata de una tesis moral, en respuesta a una cuestión moral, y sólo defendible desde argumentos morales. Parece que estamos ante la contradicción de proponer un planteamiento o principio moral como justificación y criterio de la acción del estado y, a la vez, pretender la independencia o neutralidad moral de esa propuesta.

Una tesis liberal muy próxima a la de la neutralidad es la que se formula también, en el ámbito más específico del derecho penal, en términos de «desestablecimiento» o «no imposición» penal de la moral, y según la cual «la imposición de pautas morales no es nunca, por sí sola, justificación de la sanción penal a un ciudadano y que se recoge en el «principio del daño» (o del «daño a otros») que J. S. Mill enunció en sus términos más clásicos: «la prevención de un daño a otro es el único propósito legítimo de la coerción penal (o del uso del poder coercitivo del derecho)». Dicho principio establecería un criterio para el uso de la coacción jurídica alternativo a los propuestos desde las posiciones del «moralismo legal», según los cuales la represión o erradicación de la inmoralidad, el pecado o el vicio, constituyen condiciones suficientes de la acción punitiva del estado. En su vertiente negativa, el principio del daño rechaza la apelación a la protección de la moralidad como fundamento suficiente de la legislación penal, por lo que ha constituido un acompañante importante de la tesis de la neutralidad o desestablecimiento moral del derecho en general (a la que proporcionaría, además, su complemento imprescindible con el criterio positivo del daño a terceros) (2).

Pero hoy sabemos que no es sostenible –si es que alguien la sostuvo alguna vez– la pretensión de un concepto de daño empírico y moralmente neutro, como contenido de aquel criterio. No hace falta extenderse en la explicación de las razo-

(2) En la relación entre ambas ideas insisten, entre otros, John Finnis (1987), Joseph Raz (1986), Wojciech Sadurski (1990) y Juan Ramón de Páramo (1992).

nes básicas de esa imposibilidad. En primer lugar, no existe otro modo de delimitar el concepto de daño sino en términos valorativos. El mero «daño» o perjuicio —en sentido descriptivo— a cualesquiera intereses no es algo contra lo que uno deba ser penalmente protegido; la determinación de qué intereses deban ser protegidos requiere ineludiblemente un juicio moral (3). Nuestros desacuerdos sobre lo que constituye un daño a otro que justifique el recurso a instrumentos penales refleja un desacuerdo entre juicios valorativos acerca de lo que le es debido a una persona o el peso de sus intereses legítimos desde los principios de una moral política, sin los que el principio del daño no tendría sentido (4). De otro lado, como sea que ese concepto se delimite, el principio de Mill es un principio justificado desde el valor moral de la individualidad, o de la autonomía individual; o, en su reformulación por Hart, «una posición de la moral crítica» (5). Y, finalmente, no podría ser de otro modo si de lo que se trata es de justificar la acción del estado (en este caso la legislación penal) desde el punto de vista de su legitimidad a la luz de principios morales válidos, y no de su eficacia, oportunidad, economía, etc. (6). Cualquier respuesta a la cuestión del uso correcto del poder público se dará desde principios prácticos de conducta que son principios morales. Por eso es imprescindible partir aquí de la precisión de MacCormick en el sentido de que «la cuestión en disputa no es si debería utilizarse el poder del estado de acuerdo con principios morales, sino qué principios morales deben observarse en ese ejercicio». Tanto el principio liberal del daño a terceros como las posiciones conservadoras, o «perfeccionistas», a las que se opone son posiciones morales. El principio liberal de desestablecimiento es, tanto como su rival «moralista», un principio moral, que prescribe —«porque es moralmente valioso»— que el poder del estado «no se utilice para implantar valores morales» (7).

Lo mismo cabría decir de la tesis general de la neutralidad del estado, y en mayor escala, ya que en este caso se propone una pauta para la acción del estado en cualquiera de sus ámbitos, esto es, no sólo en el de la legislación penal sino también en su capacidad de ordenación de las relaciones civiles, económi-

(3) Como explica Feinberg, «en cualquier formulación plausible del principio de daño este concepto tiene inevitablemente un sentido normativo, cuyo significado central es el de acción incorrecta, injusta o indebida hacia otro; (...) la referencia inicial a invasión de intereses de otro que, en su sentido más amplio, tiene esa idea debe verse completada por juicios sobre la importancia relativa de los distintos intereses desde la que pueda sostenerse lo *injustificado* de la invasión» (FEINBERG, 1984, pp. 34 y 35).

(4) Para MacCormick, «el recurso a la ley penal es siempre parasitario de —o subordinado a— un orden establecido de derechos y deberes en las esferas del derecho público y privado, orden que ha de fundamentarse en alguna concepción del orden social justo. Los intereses protegidos de invasión mediante leyes penales son intereses legitimados por una concepción determinada del orden social justo» (1990, pp. 35 y 36).

(5) HART: *Law, Liberty and Morality*, 1962, p. 20.

(6) FEINBERG, 1987, pp. 4-7.

(7) MACCORMICK, 1990, p. 28.

cas y sociales (en cualquiera de las ramas del derecho). Formulada en versiones simples bien conocidas, dicha tesis sostendría que no es misión del estado promover el bien, o la virtud, sino proteger los derechos de las personas, o armonizar sus intereses, o realizar la justicia, o crear un marco de cooperación o interacción equitativa en el que cada uno pueda buscar el bien según su propio juicio o concepción del mismo. Debe reiterarse aquí, en paralelo con lo dicho sobre el principio del daño en el ámbito penal, que el principio liberal de neutralidad se presenta, en efecto, o bien como expresando un valor moral básico o primario (de equidad o imparcialidad), o como derivado o instrumental respecto de otros valores (como el de autonomía); y no puede ser de otro modo en el caso de un principio práctico de la acción del estado. Y, asimismo, ocurre que los conceptos de «derechos», «justicia», «armonización de intereses» o «interacción equitativa» contienen centralmente pautas y juicios de valor morales, esto es, de lo que es moralmente valioso o disvalioso, deseable o indeseable. Pero entonces, la tesis de la neutralidad del estado respecto de concepciones o valores morales o del bien adolece de una incoherencia interna que la hace desdénable e inútil desde el principio. Salvo que lo que dicha tesis proponga sea la exclusión de ciertos valores morales (o cierta parte o segmento de la moral en general) como criterio o justificación de la acción del estado, exclusión que se justificaría desde otros valores morales (u otro segmento de la moralidad).

La tesis de la neutralidad depende, entonces, de una subdivisión de la moralidad que sus defensores proponen en términos de justicia/virtud, derechos/ideales, moralidad/ética personal, moral personal/moral pública u otros, tal que aquella pueda enunciarse como una tesis moral (de la moral política o de justicia) que sostiene la neutralidad del estado ante determinados tipos de juicios o valores morales (concepciones individuales del bien o de la vida buena) por razón de otros valores morales –también de la moral política– como los de imparcialidad, igualdad, individualidad o autonomía. De las varias e imprescindibles delimitaciones que dicha tesis requiere, ésta es la primera: no defiende la neutralidad ante todo principio o juicio moral, aunque sólo sea porque el principio de neutralidad constituye él mismo un principio de la moral política. Huelga decir que, en el sentido más elemental, el principio de neutralidad no puede ser neutral ante las posiciones políticas que proponen un principio contradictorio de no neutralidad (8), o principio «perfeccionista», según el cual el estado debe actuar desde las concepciones válidas del bien que constituyen el núcleo de la vida moral de sus ciudadanos. Por lo demás, esto no es más problemático que la constatación de que el principio de tolerancia no propugna su aplicación a las concepciones políticas intolerantes directamente contradictorias con él.

(8) WALDRON, 1993, pp. 145-147.

2. LA DELIMITACIÓN DE LA TESIS LIBERAL DE LA NEUTRALIDAD

Tendremos que volver más adelante sobre la cuestión de las posibilidades y límites del principio de neutralidad; me interesa ahora retomar rápidamente la precisión de que éste se sostiene sólo respecto a ciertos valores o segmentos de la moralidad. Esta cautela es importante para evitar el malentendido de identificar la tesis liberal de la neutralidad con las bien conocidas posiciones de ciertos sectores o corrientes del liberalismo que insisten en limitar la intervención del estado en las relaciones económicas y sociales –las ideas del liberalismo clásico extremadas en la idea del «estado gendarme» y del posterior «neoliberalismo» y su pretensión de un «estado mínimo»–. La tesis de la neutralidad liberal sostiene que no es misión del estado realizar el bien moral de sus ciudadanos, o promover su virtud, sino que lo es proteger sus derechos, o regular sus relaciones según pautas de justicia, o hacer posible la cooperación social equitativa; pero esto no supone limitar aquellos derechos a los de libertad y propiedad, o sostener tesis cercanas a las de la ideología del *laissez faire* acerca del marco de relaciones de justicia o cooperación equitativa. La idea de que el estado no debe actuar desde concepciones del bien moral, sino proporcionar un marco de justicia en la que cada ciudadano pueda perseguir su propia concepción del bien, o tomar sus propias decisiones acerca de qué tipo de vida es bueno para él (9), es compatible con posiciones diversas acerca de cuál sea ese marco, y desde luego con posiciones igualitaristas o socialdemócratas sobre la justicia y los derechos individuales. Dicha tesis se opone a la acción del estado –a la interferencia en la libertad personal– en nombre de la superioridad o mayor valor de una determinada concepción del bien o la perfección del ser humano, pero es rotundamente compatible con esa intervención en nombre de valores de igualdad, seguridad, prosperidad, eficiencia, o de la prestación a los ciudadanos de servicios de educación, sanidad, seguridad social u otros servicios públicos (10). Baste con decir que, en la obra de un representante tan decisivo de la teoría de la neutralidad liberal como John Rawls, los llamados

(9) DWORKIN, 1993, p. 41; LARMORE, 1987, pp. 44 y 45; CARLOS THIEBAUT, 1992, pp. 146 y ss.; STEPHEN MULHALL y ADAM SWIFT, 1996, pp. 57 y ss.; GEORGE SHER, 1997, pp. 1 y 2.

(10) Entre los más influyentes expositores de la tesis de la neutralidad liberal, y frente al caso minoritario de Robert Nozick, la mayoría (Rawls, Dworkin, Ackerman, Nagel y Larmore, entre ellos) sostienen posiciones propias del liberalismo igualitario, esto es, del «liberalismo» en la acepción norteamericana del término. De hecho, Ronald Dworkin caracteriza la teoría política liberal, cuyos fundamentos indaga, tanto por sus posiciones «moderadamente» igualitaristas acerca de la distribución de la riqueza como por su compromiso con la tolerancia en la esfera de la moral personal (Dworkin, 1993, pp. 49 y 50). Y, en sentido inverso, sucede en algunos casos que los argumentos usados por autores liberales partidarios del «estado mínimo» contra las prestaciones del estado asistencial –así los que aluden a la supuesta pérdida de las virtudes de laboriosidad, sentido de la propia responsabilidad o iniciativa, o de la virtud personal del ahorro, que dicha asistencia tendría como consecuencia– son argumentos «perfeccionistas», contradictorios con la tesis de la neutralidad al presentar ciertas ideas de la vida buena como razones de la acción del estado.

«bienes primarios» –«derechos y libertades, poderes y oportunidades, nivel de renta y riqueza, así como el bien del «respeto por uno mismo»– quedan excluidos de la categoría de las concepciones del bien (cuyo conocimiento se veda a las partes en la posición original) en tanto se consideran instrumentalmente necesarios o adecuados para cualquier concepción del bien (11).

La división de la moral que la tesis de la neutralidad requiere dista, sin embargo, de ser clara, tanto en su línea de demarcación como en las razones desde las que se fundamenta. La facilidad con que manejamos intuitivamente estas divisiones en nuestra vida y discurso moral responde a la tradición de pensamiento liberal (que tiene su punto de partida en la idea de tolerancia religiosa) bien consolidada en nuestras pautas culturales y políticas, pero encuentra problemas indudables en su formulación teórica rigurosa ante las críticas de que ha sido objeto, por ejemplo, desde las filas del pensamiento «comunitarista». Enunciadas en términos generales, las distinciones entre ideales de vida y derechos o principios políticos, ética personal y pautas de justicia (o de moralidad pública, o política), formas de vida buenas y deberes hacia otros (o en los términos de Joseph Raz, «moralidad en sentido estricto» y «arte de vivir»), forman parte de nuestro bagaje bien establecido de pensamiento moral y político. Tampoco parece haber problemas en buena parte de la extensión que damos a uno y otro ámbitos: de un lado, doctrinas religiosas, ideales de carácter y de virtud, valores culturales y estéticos, formas de vínculos y relaciones íntimas, de otro valores como los de la salud, seguridad, libertad, igualdad, prosperidad o justicia social. Y, sin embargo, la intensión de dichos conceptos no parece fácil de establecer (12).

La respuesta inmediata en términos de la diferencia entre lo que es propio de la vida y decisiones de cada uno y lo que otros pueden exigirnos –que sería, por tanto, competencia de la atención de la comunidad política y del derecho– contiene una petición de principio, a la que se objeta demandando las razones que se dan en unos casos, y no en otros, para permitir la diferencia ulterior de tratamiento. También se ha acudido al carácter controvertido o pacífico de nuestras creencias respectivas en uno y otro ámbito como motivo diferenciador. Así, para precisar qué se entiende por «concepciones del bien» se ha recurrido tanto a un criterio

(11) RAWLS: *Theory of Justice*, 1971, pp. 62 y 92-95. En sus obras posteriores, tales bienes primarios lo son por su valor para el desarrollo de los poderes morales básicos de las personas, o como los recursos que necesitan los individuos como ciudadanos libres e iguales. Tampoco la neutralidad liberal, con su insistencia en el carácter no político de la vida moral individual, esto es, en que la determinación de qué sea una vida buena y cómo debe buscarse debe quedar fuera de los objetivos legítimos del estado y dejarse a la reflexión y elección individual (y a su libre participación en formas voluntarias de asociación y vida en común) debe ligarse a concepciones «aislacionistas» o «egoístas del bien humano», ni al favorecimiento de «vidas privadas, hedonistas u orientadas al consumo a expensas de la solidaridad y la atención a los demás», con los que no guarda ninguna relación necesaria. Véase, en este sentido, la discusión de George Sher, precisamente uno de los críticos recientes de la tesis de la neutralidad (SHER, 1997, 12-14).

(12) Véase en este sentido SHER, 1997, pp. 37 y ss.

sociológico (este segmento de la moral comprendería precisamente las cuestiones en que existe de hecho un mayor o más inevitable grado de desacuerdo), como un argumento epistemológico (se trataría de las cuestiones en que las disputas no pueden ser racionalmente resueltas, esto es, en que existirá desacuerdo entre personas racionales). Pero ninguno de los dos argumentos es convincente planteado en estos términos, ya que frente a ambos se encuentran contraejemplos no desdeñables (13). Los argumentos que apuntan a los rasgos «intrínsecos» de cada ámbito —la proximidad de las concepciones del bien a nuestra personalidad moral, la relevancia en su carácter valioso de nuestra adhesión o compromiso, o la concepción rawlsiana de la persona moral como capaz de proponerse autónomamente concepciones del bien— se enfrentan a las correspondientes objeciones «comunitaristas», que apuntan a las cuestiones de la vida comunitaria que forman parte constitutiva de nuestra conciencia moral. Y lo mismo sucede con los intentos de establecer los términos de la diferencia por la necesidad de una pauta colectiva común, ineludible en el caso de las cuestiones de la moral política (14), ya que habría formas de bien o valor moral sobre las que el acuerdo o pauta común es condición imprescindible de una comunidad política integrada. Pero lo que estas dificultades demuestran no es la inadecuación de nuestro lenguaje moral o de nuestras intuiciones al distinguir entre bien personal y moral política —o entre valores de ésta y valores entre los que el estado puede ser neutral—, sino que tal distinción es dependiente de las posiciones más profundas sobre la moral y la legitimidad política desde las que se sostiene o rechaza la tesis liberal de la neutralidad. Qué se entienda por «concepción del bien», en el sentido de dicha tesis, dependerá de las justificaciones o fundamentos morales posteriores para ella, o de las razones rivales para sostener su imposibilidad o incorrección moral.

Una segunda e importante precisión sobre el significado de la tesis de la neutralidad se refiere al ámbito de acciones a las que se dirige. Sin detenerme en el examen de algunas de las complicaciones o problemas de este punto, es importante subrayar que la neutralidad entre concepciones del bien se contempla como una virtud política, esto es, establece restricciones negativas a la acción del estado o de instituciones políticas públicas, fundamentalmente de las instituciones legislativas. Desde luego, no atañe a la acción personal y social de los ciudadanos en tanto individuos privados. Pedir a los ciudadanos la observancia en su vida personal de una pauta de neutralidad entre concepciones del bien (así, entre la que uno mismo elige, o estima preferible, y otras) sería no sólo inhumanamente rigorista (al pedirles imparcialidad en el tratamiento de sus intereses y los de los próximos, y los de todos los demás miembros de la comunidad política o la especie humana), sino claramente absurdo por incompatible con la misma idea de concepción

(13) SHER, *ibíd.*, pp. 38-43.

(14) NAGEL, 1991, p. 165.

del bien de un individuo que venimos manejando. E insisto en la cualificación «ciudadanos individuales en su vida personal», porque otra cuestión es la de nuestra condición como actores políticos; ya que si consideramos convincentes los argumentos para la neutralidad política o legislativa, podemos verosímelmente extenderla a cada uno de nosotros como ciudadanos individuales en tanto actores de esas decisiones políticas, así en nuestra calidad de votantes (15). La concepción de la neutralidad como principio o ideal estrictamente político es, por otro lado, compatible con la configuración según principios bien diferentes (perfeccionistas en la búsqueda de objetivos que se toman en cada caso como moralmente superiores a otros) de otras prácticas e instituciones sociales –iglesias, asociaciones y comunidades de diverso tipo, empresas, etc.–, es decir, con formas de «perfeccionismo social» en el ámbito de la vida colectiva no política (16). La neutralidad política no debe, para los propios liberales, empobrecer o minimizar «el papel significativo que la discusión pública (*Öffentlichkeit*) debe jugar en una cultura política liberal» (17).

No es preciso señalar que son los factores distintivos de la asociación política, como asociación no voluntaria, y de la acción del estado, como acción coercitiva, las que explican la limitación señalada (18). Pero este reconocimiento nos conduce a interrogantes posteriores: ¿sólo entonces la acción estatal que se impone coactivamente a los ciudadanos se ve afectada por la condición de neutralidad? La cuestión es si la restricción neutralista atañe sólo a la legislación penal y a aquella próxima en la que se establecen pautas de obligación y prohibición de conductas acompañadas por sanciones, o se aplica también a cualesquiera otros métodos por los que el estado puede influir sobre las elecciones individuales. Se trataría, en este segundo caso, de posibilidades diversas y bien conocidas de desalentamiento o incentivación de conductas, como recompensas o cargas fiscales, subvenciones, pautas de influencia irracional en la configuración de creencias, actitudes o preferencias (propagandísticas, simbólicas o de adoctrinamiento) y también al reconocimiento y protección jurídica de ciertos modos de conducta y relación, como el matrimonio para las uniones monógamas heterosexuales. Estos medios de influencia difieren en algunos rasgos relevantes de las amenazas pero inciden en los contextos de elección individual, modificando las opciones entre las que ésta se ejerce o influyendo en la elección misma. La diferencia que supondría el elemento coercitivo no es tampoco decisiva si se atiende,

(15) «Si el concepto de vida buena tiene algún *uso*, entonces no puede pedirse neutralidad a todos y cada uno, pues *bueno* es en sí mismo un concepto evaluativo y discriminatorio» (WALDRON, 1993, 154).

(16) En este sentido: LARMORE, 1987, p. 45; KYMLICKA, 1989, pp. 895-899. Sobre los peligros e inconvenientes –desde el punto de vista del liberalismo– del perfeccionismo social propuesto por Kymlicka como deseable, véase PATRICK NEAL, 1994, p. 47.

(17) LARMORE, *ibíd.*, p. 47.

(18) Véase, entre otros, NAGEL, 1991, pp. 93, 94 y 104.

con algunos autores, al carácter coercitivo de la legislación fiscal por medio de la cual el estado obtiene los recursos con los que promovería determinadas formas de vida buena.

En relación con el mismo punto se plantea la cuestión del nivel de decisión política a la que la restricción de neutralidad debe aplicarse (19), ya que si en algunas posiciones se extiende la condición de neutralidad a todas las decisiones legislativas y administrativas, en otras se limita a las decisiones –constitucionales– sobre el marco básico desde el cual se producirían las demás decisiones jurídicas y políticas (20). Todavía más claramente que en las posibilidades anteriores de precisión del alcance de la neutralidad, me parece aquí pertinente el punto de vista de Waldron, según el cual la delimitación del concepto de neutralidad política dependerá de las razones más profundas que nos inclinen en favor de dicha tesis. El principio de neutralidad no se propone como principio o valor último, sino como consecuencia de otros principios o valores de la moral política; serán por tanto estos argumentos o justificaciones que son las premisas de la tesis neutralista los que determinen su alcance (21).

Neutralidad y democracia

La relación entre la tesis de la neutralidad y la teoría democrática de la legitimidad política debe también ser comentada brevemente, ya que las respuestas a la cuestión acerca de aquello sobre lo que debe decidirse políticamente –y el estado debe legislar, así también el principio del daño del liberalismo penal, o la teoría de la tolerancia– se han vinculado tanto positiva como negativamente con la idea

(19) U otras posibilidades próximas como lo es la distinción planteada por Peter de Marneffe entre la «neutralidad *concreta*», que se predicaría de los principios liberales de justicia –de cada uno de ellos– y la neutralidad de los *fundamentos* de esos principios. La tesis específica de Marneffe es que de la aceptación (de fundamentos) de esta última no se sigue la necesidad de aceptar la tesis liberal de la neutralidad («concreta») como restricción a la acción del estado en relación con las diversas concepciones del bien (1990, pp. 253 y 254).

(20) La obra de Rawls es citada paradigmáticamente como muestra de una propuesta del segundo tipo. Es cierto que tanto en su *Teoría de la justicia* como en sus construcciones más recientes en *El liberalismo político*, el interés primordial de Rawls es la neutralidad del estado en el nivel básico o constitucional de la configuración de la sociedad política. Pero, en aquella obra, Rawls extiende el mismo requisito básico a niveles inferiores de decisión (en decisiones legislativas, o de administradores o funcionarios públicos, así negando la legitimidad de las subvenciones públicas a instituciones universitarias o culturales (1972, pp. 199, 332), en tanto que en *El liberalismo político* el alcance de la tesis de la neutralidad se limita explícitamente al marco constitucional básico y las cuestiones esenciales de justicia, abriendo posibilidades diferentes cuando estas cuestiones no están en juego (1996, p. 235). Sobre este punto, véanse: MULHALL y SWIFT, 1996, pp. 232 y 298 y ss.; y SHER, 1997, pp. 31-33.

(21) WALDRON, 1993, pp. 145-152. Este es uno de los contextos en que se confirmaría, según Waldron, su tesis más amplia acerca de todos los conceptos normativos, en los que los argumentos conceptuales no pueden preceder a los argumentos justificativos sino ser consecuencia de ellos (ibíd., p. 153). En términos casi literalmente coincidentes, RAZ, 1986, pp. 14-16.

de democracia y decisión por mayorías (22). A la pregunta sobre los límites de la acción política o legislativa se respondería en términos de la decisión de mayorías, las preferencias, convicciones u opiniones de la mayoría, expresadas en una decisión democrática similar a la que consideramos criterio de decisión legítima sobre cualesquiera otras pautas de la acción del poder político. La decisión por mayorías se opondría así a la tesis neutralista rechazando cualquier límite de principio o sustracción de cuestiones al proceso democrático. Pero también, y en un sentido opuesto, se ha dicho que los sistemas democráticos se definen –además de por la decisión por mayorías– por un conjunto de libertades, derechos o inmunidades (que encuentran su fundamento en la consideración de los ciudadanos como libres e iguales, que justifica la misma idea de decisión por mayorías) entre los que se encuentran las libertades de conciencia y expresión y la libertad personal que invalida las pretensiones perfeccionistas del estado promotor de una determinada idea del bien.

Por eso, es preciso insistir en que estamos ante dos cuestiones distintas, referidas, respectivamente, al procedimiento correcto de toma de decisiones políticas («quién decide») y a los ámbitos y contenidos de esas decisiones (sobre qué, y en que sentido, deben adoptarse esas decisiones, «qué se decide»). Y el principio de decisión por mayorías no da por sí solo ninguna respuesta al segundo tipo de interrogantes, que desde una teoría democrática se formularán en términos referidos a acerca de qué, y en qué sentido, debe la mayoría decidir. Y a la objeción de que no hay tales criterios ulteriores de justicia o corrección moral de los contenidos de la decisión de la mayoría, cabe responder que esto haría imposible la misma idea de decisiones individuales de cada ciudadano, o de cada miembro del cuerpo legislativo, de las que se obtiene la decisión democrática o de la mayoría. Para configurar ésta, cada ciudadano o legislador representativo individual debe tomar una decisión a la luz de las razones sustantivas del caso, en un proceso paralelo al de la reflexión, deliberación y decisión moral en nuestras vidas personales. En uno y otro ámbitos tienen sentido las preguntas ¿qué se debe decidir?, ¿por qué has decidido así?, y las respuestas no pueden serlo en términos de decisión mayoritaria. La decisión moral y política debe poder justificarse, y esta justificación no puede ser del tipo «resulta que eso es lo que me parece», o «esa es mi creencia o preferencia, o la de la mayoría», sino desde razones referidas al contenido de la decisión y a su valor moral. Ante la sugerencia de que se llega a la teoría demo-

(22) Es importante distinguir el argumento específicamente democrático de adopción por mayoría de las decisiones políticas tras un proceso expreso de deliberación con las condiciones formales sobradamente conocidas de otros argumentos que se formulan en términos de convicciones comunes, convicciones de la mayoría, o valores de la moral compartida o positiva. En esta segunda línea se sitúan las posiciones de Devlin, de los filósofos comunitaristas, o la posición de la mayoría en la famosa sentencia de la corte suprema de los Estados Unidos *Bowers vs. Hardwick*, 478 U.S. 186 (1986).

crática de decisión por mayorías precisamente porque no hay una «verdad» demostrable, o una única respuesta correcta en las cuestiones políticas y morales, debe decirse que las razones que justifican una posición moral y la pauta de acción correspondiente son siempre parciales, y «desde puntos de vista», los juicios individuales son imprescindibles en un ámbito que no es el del razonamiento lógico o el de los métodos científicos. Y es precisamente ese papel de los puntos de vista y juicios individuales el que justifica la decisión democrática.

Neutralidad de efectos y de justificación

Una alternativa ulterior entre posibilidades de delimitación de la tesis liberal de la neutralidad se plantea en términos más radicales, ya que versa sobre concepciones de la neutralidad muy diferentes en su concepción de los criterios y límites de la acción del estado hacia las vidas de sus ciudadanos. Se trata de la distinción entre la llamada «neutralidad consecuencial» o de resultados, sobre los efectos de la acción del estado, y la neutralidad en la justificación (o intenciones o propósitos) de dicha acción. La primera de las versiones contendría un requisito más fuerte o restrictivo, al negar la legitimidad de las disposiciones políticas que tengan como efecto la promoción u obstaculización de determinadas concepciones del bien; la segunda establece el límite negativo –menos gravoso– para la acción política pública de las políticas destinadas a promover u obstaculizar dichas concepciones. Joseph Raz presenta como dos doctrinas antiperfeccionistas diferentes (y no siempre debidamente diferenciadas) las que abogan, respectivamente, por la «neutralidad» entre ideales o concepciones del bien y por la «exclusión» de tales ideales del ámbito de la acción política pública. Según la primera, los poderes públicos han de ser imparciales entre todas las éticas rivales; la segunda, en cambio, no proporcionaría pautas positivas de acción, sino que sólo prohíbe al estado actuar por ciertas razones (23). Creo que cabe identificar (así lo hace Will Kymlicka) esta distinción con la que se da entre neutralidad justificatoria y de consecuencias (24), pero no importa tanto el análisis de unas y otras propuestas clasifi-

(23) Como «exclusión de ciertos valores de los fundamentos admisibles de la coerción por el Estado» formula Thomas Nagel su tesis de la tolerancia liberal, negando a la vez que ésta «sea neutral en sus efectos entre concepciones del bien» (1991, pp. 155, 165 y 166). Raz reprocha, a su vez, a autores como Nozick y Dworkin no haber sabido separar adecuadamente ambas posiciones en sus propios escritos (RAZ, 1986, pp. 134 y 135).

(24) KYMLICKA, 1989, pp. 883 y 884. Pero el propio Raz presenta en otro momento una diferencia entre tres formulaciones diferentes del principio de neutralidad, la primera de las cuales atañe a la justificación en tanto las otras se refieren, respectivamente, a «las oportunidades de que una persona abrace una concepción del bien o realice la suya propia» y a «asegurar a todos una igual posibilidad de realización de la concepción elegida» (1986, 114 y 115). John Rawls, por su parte, distingue entre una neutralidad «procedimental» (la de un procedimiento que apele únicamente a valores neutrales o formales) y una neutralidad de propósitos de las instituciones y las políticas públicas que posibilitaría el respaldo a ésta del «común de los ciudadanos». Esta segunda posibilidad podría, a su

catorias cuanto resaltar la importante diferencia entre sus significados y contenidos normativos.

El carácter más fuerte (25) o comprometido de la exigencia de neutralidad en los efectos parece claro si se piensa que prohíbe cualquier disposición política que tenga como consecuencia (y de aquí no se excluyen los efectos no queridos de las decisiones en cuestión) el favorecimiento u obstaculización desigual a la prosecución (o, en una versión aún más comprensiva e improbable, a la adopción) de las diversas concepciones del bien. La crítica de una pretensión de este tipo como «quimérica» es fácilmente asumible. Raz ha analizado la imposibilidad de principio de establecer qué conjunto de acciones –en la doble vertiente de apoyo e institucionalización, y las correspondientes omisiones– podrían considerarse neutrales en un ámbito de situaciones posibles de las partes en cuya disputa se pretendería tal condición, teniendo en cuenta además que, en el caso de la neutralidad del estado ante sus ciudadanos, el «conflicto» se daría entre concepciones comprensivas del bien, por lo que no cabe limitar el conjunto de los bienes cuya asignación (o privación) permitiría determinar la satisfacción del criterio de neutralidad (26). Desde un punto de vista «práctico» no hace falta detenerse en la constatación de que todas las leyes, políticas e instituciones –y, forzosamente, sus efectos– tendrán consecuencias desiguales, en mayor o menor medida, para unas u otras concepciones del bien. La plausibilidad de la tesis que nos ocupa nos lleva a interpretarla en el sentido justificatorio, en el que se presentan las versiones más importantes de la misma en el liberalismo contemporáneo, dirigidas a las justificaciones legítimas de la acción del estado (27).

Las posiciones enfrentadas en la disputa sobre la relación entre convicciones éticas (concepciones del bien) y acción del estado puede presentarse entonces en los siguientes términos: la propuesta según la cual el estado debe actuar sólo desde principios prácticos, razones o justificaciones ajenas a la validez o preferi-

vez, entenderse en varios sentidos, entre ellos, los dos apuntados por Raz en términos de «neutralidad de efectos o influencias» o el que enuncia como deber de «abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen» (1996, pp. 225-227).

(25) PETER JONES, 1989, pp. 26 y 27.

(26) RAZ, 1986, pp. 120 y ss.

(27) Así LARMORE, 1987, p. 44. Rawls descarta tanto que su teoría de la justicia como equidad sea neutral en el sentido «procedimental» como que le sean asequibles las pretensiones de igualdad de oportunidades en la adopción o promoción de cualquier concepción del bien; su concepción política de la justicia aspira, en cambio, «a satisfacer la neutralidad de propósitos» (1996, pp. 227 y 228). Waldron adscribe un sentido similar tanto a la defensa de la tolerancia religiosa en la obra de Locke como al liberalismo penal de Mill (WALDRON, 1993, p. 150). Frente a las alegaciones (GOODIN y REEVES, 1989, p. 202; RAWLS, 1996, 228) en el sentido de que sólo la neutralidad consecucional implica una «verdadera posición neutral» del estado o lo que en el lenguaje usual llamaríamos «neutralidad», debe recordarse que en esta delimitación no se busca lo que signifique o implique «una posición verdaderamente neutral», sino que se atiende a una discusión teórica relevante entre posiciones filosóficas en conflicto y a las evaluaciones que subyacen a ella.

bilidad de alguna de las concepciones del bien de las diversas que sus ciudadanos sostienen (tesis liberal de la neutralidad) se opone a las teorías o posiciones «perfeccionistas» sobre la moral política que, en una formulación amplia, afirman que «el fin de la acción política es capacitar (o posibilitar) a los individuos a que persigan concepciones válidas del bien y disuadirles de que persigan las malas o vacías» (28). El perfeccionismo político tiene como punto de partida una tesis filosófico-moral («perfeccionismo moral») que se opone a las concepciones subjetivistas según las cuales el bien moral de cada individuo humano (lo que constituye una vida buena para éstos) depende absolutamente de sus elecciones, decisiones o preferencias subjetivas (29). Si existen rasgos, capacidades o actividades de los seres humanos moralmente preferibles o superiores, la renuncia del estado a promoverlas determinaría que los ciudadanos tuvieran vidas moralmente peores a las que podrían tener. El perfeccionismo atribuye, por tanto, al estado la tarea de la prosecución del bien moral como condición de la legitimidad de su acción (30). A partir de aquí debe recordarse que el perfeccionismo político no implica posiciones dogmáticas o monolíticas acerca de cuáles son las formas de vida o concepciones del bien valiosas, pues es perfectamente compatible con posiciones moral y políticamente pluralistas a partir del reconocimiento de la diversidad en las sociedades contemporáneas de una pluralidad de diferentes concepciones del bien y formas de vida moralmente valiosas (31).

3. LOS ARGUMENTOS PARA LA TESIS DE LA NEUTRALIDAD

Tiene razón Joseph Raz cuando sostiene que la tesis de la neutralidad requiere ser suficientemente justificada si su propuesta es, como hemos visto, que la realización y promoción de ideales valiosos de la vida buena no constituyen cuestiones legítimas de la acción del estado. Desde ella se restringe a la acción del estado la posibilidad de perseguir objetivos valiosos o de modificar en un sentido valioso

(28) RAZ, 1986, p. 133.

(29) Esta caracterización permite englobar en la posición perfeccionista tanto posiciones conservadoras y comunitaristas que sitúan esos factores determinantes o componentes constitutivos del bien en tradiciones morales compartidas, moralidades positivas de la comunidad, vínculos culturales y afectivos u horizontes sociales y culturales de significado, cuanto a lo que podríamos llamar «perfeccionismo racionalista o intuicionista», que no atiende tanto a esos factores sociales y culturales cuanto a las posibilidades de la razón o la intuición moral para determinar valores o fines «objetivos» o «válidos» de los que dependería la vida buena del individuo humano en general.

(30) La asunción de esta tarea por el estado alcanza clásicamente los medios coercitivos típicos de la acción de éste (véase FINNIS, 1987, 456). Como veremos más adelante, la construcción perfeccionista de Raz excluye la amenaza de coacción penal como técnica de acción del estado para este cometido, aunque por razones diferentes a la de su estricta legitimidad de principio.

(31) En este sentido, RAZ, 1986; SHER, 1997, pp. 5-8.

los estados de cosas existentes. La doctrina de la neutralidad política aboga entonces por la neutralidad ante ideales o concepciones del bien válidos o inválidos; pide al estado que no actúe por ideales válidos más de lo que lo hace por los inaceptables. Paralelamente, en su versión de la exclusión de ideales, el antiperfeccionismo supone que el hecho de que una concepción del bien sea válida o razonable (o superior a otras) no debe servir de razón para la acción política (32).

El argumento escéptico

El primer argumento antiperfeccionista –bien conocido por lo demás– impugna directamente la formulación de Raz al negar que podamos sostener válidamente que ciertos ideales y estados de cosas sean valiosos (o que lo sean más que otros). Si se sostiene la posición metaética escéptica acerca de la validez (o superioridad sobre otros) de algunos juicios morales, se niega la primera condición del perfeccionismo político: no existiría la posibilidad de afirmar que ciertas formas de vida morales sean valiosas frente a otras y, por tanto, fundamento legítimo de la acción del estado. Pero el problema de este argumento es que parece probar demasiado, desde luego más de lo que querrían los neutralistas liberales, que están lejos de compartir la premisa metaética escéptica. Pues esta premisa impide también la justificación de la acción del estado en términos de derechos, o de valores como los de autonomía e igualdad que estos liberales defienden. Es más, dicha premisa parece incompatible con la defensa como válido del mismo principio liberal de neutralidad entendido como principio de la moral política. El escéptico sostenedor de la tesis de la neutralidad liberal incurriría en una contradicción pragmática, pues «si el escepticismo general sobre los juicios morales es verdadero, entonces no hay cabida para discusión alguna sobre la moralidad de la acción política» (33).

En tanto la tesis de la neutralidad sostiene esta condición ante las concepciones del bien, pero no ante valores de la moral política como derechos, necesidades básicas u otros principios de la moral política, parece que lo que implica es un escepticismo selectivo; aunque no se explicita claramente parece implicar la tesis escéptica respecto de ciertos segmentos de la moralidad, aquellos que denominamos concepciones personales sobre la vida buena o ideales del bien. Y la cuestión entonces es la de la justificación de la asimetría entre unos y otros juicios morales que supone el escepticismo selectivo. Raz la objeta con un enunciado demasiado general, pero no desdeñable: «no conozco ningún argumento para pensar que es más probable estar equivocado acerca del carácter de la vida buena que acerca del derecho a la vida, la libertad de expresión o

(32) RAZ, 1986, pp. 110, 111 y 136.

(33) RAZ, 1986, p. 160.

la libertad religiosa». La convicción de que «todos los aspectos de la moralidad derivan de fuentes comunes» parece, al contrario, refutar esa idea (34). Frente a las sugerencias de Rawls y otros de que las emociones, vivencias y sentimientos personales, prejuicio estéticos, vínculos de significado íntimo, etc., intervienen en mayor medida en la determinación de lo que es buena vida, responde Sher apuntando a que no son menos los posibles factores (intereses, envidia, miedo, egoísmo, parcialidad, «solidaridad» de clase o corporativa...) distorsionadores en las cuestiones de justicia.

Me parece que las teorías más importantes disponibles en el ámbito de la metaética no ofrecen, en efecto, fundamentos en ese nivel para el escepticismo selectivo. Pero el argumento metaético escéptico no ocupa realmente un lugar decisivo en las discusiones más relevantes entre perfeccionismo y neutralidad (35). Piénsese, sin ir más lejos, que la neutralidad no se predica como cualidad de nuestras pautas de acción en la vida personal, que los liberales neutralistas piensan que cada uno de nosotros tiene razones para preferir determinadas formas de vida y relaciones personales sobre otras y a defenderlas en el ámbito del discurso público; la justificación escéptica no parece concordar con la restricción a la política de la tesis de la neutralidad. Las razones para la neutralidad que se nos presentan en términos de desacuerdo de hecho, o desacuerdo entre personas razonables, no deben asociarse tanto con el escepticismo filosófico-moral como con el pluralismo moral y deben ser examinadas separadamente.

El argumento de igualdad

Algunos de los defensores de la tesis de la neutralidad han defendido ésta como una consecuencia del reconocimiento de la igualdad moral y política básica entre los seres humanos. Es el caso de algunos trabajos bien conocidos de Ronald Dworkin, en los que el «principio de igualdad de consideración y respeto» –presentado como alternativa al principio de libertad como principio fundamental de la moral política– es el origen o premisa del compromiso liberal con la neutralidad en la moral personal (36). Pero del principio básico de igualdad (o de igual consideración y respeto) no se deriva el compromiso con la neutralidad del estado. La idea de igualdad, escribe el propio Dworkin, es compatible con la posición perfeccionista «conservadora» si se sostiene que tratar a alguien con igual respeto supone tratarle como la moral exige o como el hombre moral querría ser tratado, lo que desde la posición conservadora implica ser tratado de acuerdo con los prin-

(34) RAZ, *ibíd.*, pp. 160-161.

(35) DWORKIN, *A Matter of Principle*, 1985, p. 203.

(36) «El estado debe tratar a las personas con igual consideración y respeto (...) no debe limitar la libertad desde la base de que la concepción de un ciudadano sobre la buena vida es más noble o superior que la de otro» (DWORKIN, 1977, pp. 272 y 273).

cipios de la sociedad virtuosa (37). Dworkin argumenta de manera más específica que el principio de la igualdad liberal exige una corrección básica a las pautas utilitaristas usuales de maximización de preferencias para evitar la intervención de las «preferencias externas» (de asignación a otros de bienes y oportunidades, incluidas las libertades individuales). Incorporar al cómputo de utilidad estas preferencias (entre las que se cuentan las preferencias dirigidas desde motivos religiosos o moralistas contra la conductas heterodoxas de otros) significaría otorgar doble peso en él a aquellos que las sostienen y, de este modo, desvirtuar el principio de igualdad del utilitarismo. De aquí deriva Dworkin un «derecho a la independencia moral», según el cual «las personas tienen derecho a no sufrir desventajas en la distribución de bienes y oportunidades sociales, incluidas las desventajas en las libertades que el derecho penal les permite, desde la razón de que sus conciudadanos o las autoridades piensen que sus opiniones sobre la forma correcta de conducir sus vidas son equivocadas o innobles» (38).

No voy a entrar a considerar el acierto del argumento contra las preferencias externas (que lo es, en todo caso, desde la aceptación del marco de la teoría política utilitarista) (39). En lo que ahora nos ocupa, el alcance antiperfeccionista de este argumento igualitario es, en sus términos estrictos, insuficiente. Desde la óptica perfeccionista el argumento dista de ser concluyente. Sus críticos han podido replicar, por una parte, que la acción perfeccionista no lo sería por razón de las convicciones de algunos sobre el disvalor de una conducta, sino por razón de ese disvalor; asimismo han hecho ver que la propia versión perfeccionista de la igualdad considera que los ciudadanos son tratados como iguales cuando se les induce a llevar vidas genuinamente buenas, por lo que en ella no tiene cabida el derecho a la independencia moral enunciado por Dworkin (40). De estas y otras consideraciones cabe concluir que a partir del simple enunciado abstracto del principio de igualdad no cabe extraer un principio liberal de tolerancia o neutralidad del estado, sino que para ello se precisa una versión de la idea de igualdad que –como cualquiera que deba tener consecuencias morales o políticas de algún tipo– descansa en alguna concepción de lo que es importante o relevante en los individuos humanos en su consideración como iguales (es decir, un valor moral distinto del de igualdad) (41).

(37) «Liberalism», en *A Matter of Principle*, p. 198. El mismo argumento es expuesto por Finnis (1987, p. 437).

(38) «Do We Have a Right to Pornography?», en *A Matter of Principle*, p. 353.

(39) Entre sus críticos, HART, «Utilitarismo y derechos humanos», trad. de Juan Ramón de Páramo, *Anuario de Derechos Humanos*, núm. 1, 1981; GERALD DWORKIN, 1990, 180 y ss.

(40) En este sentido SHER, 1997, p. 97.

(41) Algo muy similar debe decirse del valor de igual respeto que Charles Larmore propone como decisivo en su justificación del principio político neutralista. En el caso de Larmore el valor que constituye la premisa ulterior del argumento (que da su contenido a la idea de igual respeto) es la capacidad de cada uno para aceptar desde su propia perspectiva las pautas de acción que le afectan, es decir, el principio de justificabilidad ante todos de los principios políticos (LARMORE, 1987, pp. 61-66). Sobre esta idea volveremos más adelante.

Y eso lo sabe bien Dworkin al articular su versión de la idea de igualdad como igualdad liberal en la que está necesariamente implícito el valor primordial de la autonomía individual en la determinación de lo que es bueno en la propia vida, como rasgo moralmente prioritario en lo que deba entenderse como tratar a todos con la misma consideración y respeto. Lo mismo debe decirse del argumento dworkiniano elaborado en términos de «la conciencia de cada uno de su igual mérito moral», en que la idea de autonomía aparece, como veremos más adelante, como la condición de la propia adhesión o reconocimiento al valor de ciertos intereses para que éstos configuren parte de una vida buena para mí (42). Finalmente, un factor similar es necesario como premisa implícita mediadora entre la idea de «igualdad de recursos» –que Dworkin elabora en sus últimos y exhaustivos trabajos sobre el tema– y la tesis antiperfeccionista de la acción del estado (43).

Los argumentos desde el valor de autonomía

Es bien sabido, y he anticipado ya, que la idea de autonomía ha ocupado históricamente y ocupa hoy un lugar más importante que cualquier otra en el conjunto de las concepciones liberales de la tolerancia y la neutralidad del estado. Tal presencia es fácilmente explicable: la tesis liberal de la neutralidad sostiene que el legislador no debe interferir en el proceso de evaluación y elección individual, ni siquiera con el objeto de promover la mayor probabilidad de buenas elecciones. Esto requiere la premisa que afirma el valor de que cada individuo realice sus propias evaluaciones y elecciones sobre su propia vida, independiente del valor de contenido de las opciones que se abracen. El valor mismo de la evaluación y elección por cada individuo se convierte en núcleo decisivo de la justificación de la tesis de la neutralidad (44). Una observación previa relevante es que se trata del valor ético de autonomía, entendido como componente relevante de la vida buena

(42) DWORKIN, 1983, pp. 26-29; 1989, p. 486; 1993, pp. 141-154.

(43) En este caso, los argumentos antiperfeccionistas se articulan desde su teoría compleja de la igualdad de recursos medida en términos del coste de la oportunidad de tener acceso a ellos –valor para otras personas, o en manos de éstas–. Esta valoración de costes de oportunidad exige tener en cuenta los planes de vida, convicciones o intereses críticos de todos, por lo que la acción del estado en contra de la libertad en la valoración por cada uno de formas de vida es una invasión del principio de igualdad. El derecho constituye por otra parte una de las circunstancias que influyen en las posibilidades de nuestra realización de una buena vida entendida como desafío, como apoyos u obstáculos que determinan el reto de la buena vida para cada uno. El derecho que dificulta ciertas formas de vida que algunos consideran buenas, en nombre de otras concepciones del bien, introduce una desigualdad en las circunstancias incompatible con la justicia. Pero no es necesario entrar en los detalles del argumento dworkiniano y de sus posibilidades de éxito, por cuanto también esta forma de su concepción de la «igualdad liberal» presupone los valores más profundos de la autonomía o individualidad, que en este caso se manifiestan en el modelo ético del «desafío» y en rasgos de éste como el carácter «constitutivo» del valor de una vida o de sus componentes que tiene el reconocimiento o adhesión a éstos por el propio sujeto de esa vida (cfr. Dworkin, 1989 y 1993).

(44) WALDRON, 1993, pp. 162 y 163.

individual, que constituirá para este tipo de argumentos (y a diferencia de los que veremos posteriormente) el límite a la neutralidad; ésta no se predicará entre las vidas autónomas y no autónomas, o entre las concepciones morales que contienen o no ese valor fundamental, puesto que el mismo valor de la neutralidad lo es desde una doctrina o concepción moral. La neutralidad lo será ante las concepciones sustantivas del bien entre las que las personas pueden y deben elegir autónomamente, pero no sobre la misma autonomía.

El valor de autonomía así entendido ha dado lugar, a su vez, a dos ideas diferentes, aunque relacionadas, a las que nos referimos como «autonomía moral» y «autonomía personal». La primera encuentra en la filosofía moral de Kant su expresión decisiva (y con una importancia sin parangón en la filosofía moral moderna), y puede enunciarse como sigue: «la bondad o valor moral de nuestras decisiones y acciones –así de la voluntad y del propio agente moral– depende de que esas decisiones o acciones sean motivadas por su valor o mérito intrínseco»; es decir, la elección de fines o propósitos o formas de vida es una elección moral si lo es por la consideración del valor de esos fines o formas de vida, y no por otras razones (instrumentales a intereses subjetivos de otro tipo). La idea de autonomía personal sostiene, en cambio, que es valiosa (moralmente) la libre elección individual de fines, proyectos o planes de vida y la libre adopción de concepciones o ideales del bien; como escribe Raz: «el ideal de autonomía personal es el de las personas controlando, en parte, sus propias vidas, su propio destino, perfilándolos a través de sus propias decisiones a lo largo de su existencia», siendo «autores de sus propias vidas» en el sentido de que «lo que ésta es depende en buena parte de sus elecciones deliberadas» (45).

Ambos conceptos deben diferenciarse, aunque en el contexto de la discusión neutralidad/perfeccionismo –y frente a lo que afirma Raz– la relación entre uno y otro se manifiesta especialmente ya que la neutralidad y la intervención del estado (en la teoría perfeccionista) se predicán respecto de las concepciones del bien o de la vida buena, y estas nociones no sólo tienen un componente moral decisivo, sino que son el núcleo básico en el que se articula nuestra vida moral personal. No se trata aquí tanto de la defensa de la libertad o no interferencia estatal en nuestras decisiones prudenciales, en la prosecución de los deseos que resulta que tenemos, en la satisfacción de preferencias o intereses volitivos, sino primordialmente del contexto de la evaluación y elección entre fines, proyectos, actividades o formas de vida que reflexivamente estimamos como buenos o dignos de ser llevados a cabo. La elección personal cuya interferencia se discute se sitúa en un proceso de evaluación en el que en cierto modo nos distanciamos de nosotros mismos, de

(45) RAZ, 1986, pp. 204 y 369. La concepción de las «necesidades vitales» de los seres humanos es lo que impide a Raz un excesivo «optimismo de la autonomía» y limita o hace parcial el control de nuestras vidas desde nuestras elecciones. La satisfacción de las necesidades vitales se convierte, para Raz, en condición del ejercicio de la autonomía y delimitación de su campo de acción.

muchos de nuestros deseos o motivos actuales para establecer los motivos que «queremos» tener (46). Y lo que los perfeccionistas defienden no es la acción del estado para la maximización de nuestras preferencias o la satisfacción de nuestros deseos, sino para hacer nuestra vida moralmente mejor, esto es, para influir en nuestras opciones o elecciones de formas de vida moralmente valiosas.

No es este el lugar para detenerse en los crecientemente amplios y florecientes tratamientos filosóficos del concepto (o conceptos) de autonomía. Las posiciones de uno y otro lado en la discusión que nos ocupa no dependen de premisas en conflicto en torno a aquél. De hecho, los autores relevantes para nosotros podrían situarse en un campo sustancialmente común en lo que podríamos calificar como el terreno de discusión sobre la idea de autonomía. Los más interesantes de los defensores de la tesis neutralista compartirían fácilmente con sus oponentes «perfeccionistas liberales» el punto de vista común de evitar –en términos en los que Raz se ha manifestado de forma especialmente atractiva– los dos extremos de la idea de autonomía: su identificación con la elección radical arbitraria y su antítesis racionalista que concibe la autonomía como elección desde las razones moralmente objetivas del caso. La primera de las posibilidades se opone a la idea de razones morales independientes de la elección del agente –todo el valor moral sería creado en el acto existencial de la elección– y choca con las propias ideas de evaluación reflexiva y de razones para la elección. Parece incompatible con nuestro interés por acertar en la elección y la posibilidad de errar en ella, por considerar el valor de las opciones que se nos presentan y con nuestra convicción (propia de la lógica de nuestro comportamiento y lenguaje moral) de que intentamos elegir la opción que nos parece más valiosa y por las razones propias del valor de las opciones en juego –apreciadas desde nuestro punto de vista– y no por consideraciones extrañas a ellas (como las determinadas por la intervención sancionatoria, negativa o positiva, del estado).

En el extremo opuesto se sitúa la idea que concibe todo el valor moral como dado independientemente de nuestras elecciones y compromisos con ciertas opciones, fines, vínculos, actividades o formas de vida. Se trata de las versiones «sobrintelectualizadas» de la autonomía (47) que la identifican con la decisión moralmente correcta, o con la elección por las razones morales correctas sobre el caso. El alejamiento de esta posibilidad acompaña a la desconfianza ante la pretensión de que exista un orden externo, coherente y completo, del valor moral, tal que nuestra vida moral consista en la intelección y acción según las pautas del mismo. Incluso los filósofos morales que defienden la idea de valores objetivos o independientes, reconocen la incomparabilidad o inconmensurabilidad entre ellos

(46) V. H. FRANKFURT: «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, 68, 1971.

(47) RAZ, 1986, p. 371.

—esto es, el pluralismo de valores—, o la existencia de formas de valor dependientes de nuestros deseos y aversiones, capacidades e historia personal, configuración de carácter o psicológica, elecciones y compromisos. Muchos de nuestros fines o actividades que valoramos lo son «porque hemos crecido con ellos»; lo que importa a la autonomía no es el origen de nuestros fines o valoraciones, sino que reconozcamos «ahora» la posibilidad de rechazarlos o continuar con nuestra adhesión a ellos, esto es, el modo y las razones por los que continuamos manteniéndolos. La concepción correcta es, me parece, la presentada por Raz en términos de una interacción o juego mutuo entre los valores o razones impersonales (independientes de nuestra elección) y la creación de valores por nuestras propias elecciones y acciones (48).

Desde la afirmación del valor de autonomía, la justificación liberal de la tesis de la neutralidad se puede formular en el «principio de autonomía»: «siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el estado no debe interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que facilitan la prosecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente, e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución» (49). La conexión argumentativa más completa y precisa entre la afirmación del valor de la autonomía personal y la restricción a la acción política que se enuncia en este principio puede adoptar diversas formas. Entre ellas, es bien conocido el argumento de que la autonomía exige protegernos contra la intervención del estado porque es imposición de creencias o juicios morales de otros. Es el sentido de la idea de «independencia moral» de Dworkin y de la exigencia clásica de autonomía frente a la sumisión o sometimiento a otros (a su voluntad, valores o decisiones). Pero los perfeccionistas responden que la justificación de la acción del estado en ciertas concepciones del bien no se halla en las creencias —de algunos o de la mayoría— sobre el valor de esas concepciones del bien, o en el hecho de que las personas sostienen o creen en ciertos ideales, sino en el valor de éstas. La razón para la acción del estado será el carácter realmente valioso o disvalioso del ideal o forma de vida en cuestión. Aunque Raz reconoce que no hay otro modo de actuar por ideales o valores que no sea en base al juicio de alguien sobre ellos; pero los que actúan —el estado, los legisladores— no usan como razón el hecho de que sostengan ese punto de vista sobre el bien; es la validez de la concepción del bien lo que es razón de su imposición (50).

Hemos descartado ya, como impertinente en este contexto argumentativo, la posición escéptica de que no es posible sostener válidamente enunciados sobre el

(48) RAZ, 1986, pp. 290, 291 y 389.

(49) CARLOS SANTIAGO NINO, 1989, p. 204.

(50) RAZ, *ibíd.*, pp. 412 y 158.

valor moral de ciertas formas de vida. Por otra parte, la posibilidad de error de esos enunciados, que el rechazo del escepticismo no evita, se da igualmente en los que afirman el valor moral de la autonomía personal en que se fundamenta la tesis de la neutralidad. Me parece que la corrección conceptual de las precisiones de Raz sobre lo que constituye la premisa argumental de la política perfeccionista no evita que lo que, de hecho, ocurre es que los juicios o puntos de vista de algunos sobre el bien moral se impondrán a otros que no las comparten, lo que no sería el caso con la afirmación del valor moral de la autonomía en el argumento liberal neutralista. En cuanto a la alegación de Raz de que tal imposición no ocurrirá en el caso de que la acción política perfeccionista lo sea «para reforzar instituciones sociales que gocen del apoyo unánime de la comunidad» –como ocurriría con el matrimonio monógamo y su reconocimiento formal en instituciones jurídicas–, no parece que sea un argumento interesante, y no tanto por la improbabilidad de esa unanimidad en la mayoría de los casos discutidos, cuanto por la carencia de justificación en esos casos de la política perfeccionista cuando tal institución o forma de vida fuera elegida espontánea o autónomamente por todos los individuos. Pero, incluso sin necesidad de presentar la política perfeccionista como imposición de creencias o perspectivas de unos sobre otros, presentarla –como quiere Raz– en términos de imposición de formas valiosas de vida encuentra obstáculos decisivos en el mismo valor de autonomía.

En su concepción como autonomía *moral*, el argumento alude a la imposibilidad de éxito de la política perfeccionista, cuyos medios serían por principio inadecuados para el fin que se propone. Pues, como sabemos, la intervención externa a la propia conciencia moral y reflexión autónoma del sujeto no puede producir «moralidad» (en el sentido kantiano clásico de este concepto). La prosecución de un fin, o la adopción de un curso de acción o forma de vida, tiene valor moral, desde esta perspectiva, cuando está fundada en la convicción autónoma del valor de aquéllos, en el juicio sobre las razones o méritos del caso. La heteronomía de la intervención de otros en nuestra elección evita, dificulta o distorsiona la elección desde la evaluación de los factores «intrínsecos» del caso. El argumento, clásico de los teóricos de la libertad religiosa y de aquellas esferas en que la autenticidad del compromiso o convicción personal se toma como decisivo del valor de la actividad o forma de vida, se expone por Kant en términos bien conocidos: «es una contradicción que me proponga como fin la *perfección* de otro y que me considere obligado a fomentarla. Porque la *perfección* de otro hombre como persona consiste precisamente en que *él mismo* sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber» (51). Las respuestas a este argumento pueden apuntar a la posibilidad de que existan pautas morales de conducta aunque no sean autónomamente adoptadas, lo que es más difícil en este caso en que no hablamos de

(51) I. KANT, *Metafísica de las Costumbres*, edic. cit. 1989, p. 237.

cuestiones de justicia, derechos o intereses de otros, sino de valor moral o ético de la propia vida personal.

El argumento del valor moral de la autonomía personal, según el cual una vida será valiosa, o más valiosa que otras, si es en un grado relevante una vida autónoma, en la que las propias elecciones libres desempeñan un papel importante, se opone al propio objetivo esencial de la postura perfeccionista de promover actividades o vidas individuales valiosas, pues la acción estatal perfeccionista eliminará uno de los rasgos o factores que dan valor a una vida. La acción legislativa u otros modos de acción política que impiden elecciones genuinas o distorsionan las opciones entre las que éstas se darían, eliminan este componente valioso y producen consecuencias globales disvaliosas en las vidas de las personas (52).

Las respuestas a este argumento, o bien niegan el valor moral independiente de las elecciones personales en favor de los contenidos sobre los que versan, o bien limitan el alcance de ese valor en relación con los de otros componentes de la vida buena. En el primer caso encontramos variantes de la crítica al valor abstracto de la libertad: no nos parecen valiosas ciertas formas de elección por uno mismo, en ciertos ámbitos o tipos de acciones irrelevantes. A partir de ejemplos de ámbitos de elección irrelevantes en su incidencia en la vida de las personas, John Garvey sostiene que la tesis del valor de la propia elección autónoma se demuestra errónea al explicar demasiado, es decir, al implicar consecuencias inconsistentes con nuestras intuiciones más claras sobre las elecciones carentes de valor. La conclusión es que el valor de una elección libre está vinculado a los contenidos u opciones entre los que se da, y no al valor de la elección en sí (53). Pero el argumento de Garvey –como creo que el argumento de Sandel– contiene un *non sequitur* al concluir de la diferente importancia de los ámbitos de elección que la libre elección como tal no es valiosa. Lo único que la premisa de Garvey demuestra es que el valor de la autonomía o libre elección es proporcional a la importancia en nuestras vidas del ámbito de acciones en que se produce (54).

Tampoco me parece suficientemente fundado el argumento de Joseph Raz, próximo en su objetivo, que tiene como punto de partida la idea de que la autonomía, como «capacidad», carece de valor moral si se usa en la elección de opciones

(52) En este sentido, véase ACKERMAN, 1993, p. 44.

(53) GARVEY, 1994, pp. 126 y 127.

(54) La misma crítica de insuficiencia de las premisas expuestas para la conclusión que quiere obtenerse cabe hacer al argumento de Michael Sandel sobre la imposibilidad de que –en nombre de los valores de autonomía o libertad– el legislador o el juez «suspendan» o «pongan entre paréntesis» su juicio sobre el valor del contenido de ciertas prácticas o acciones sociales (SANDEL, 1989, pp. 536 y 537). Pero del rechazo de esa posibilidad no se deduce que los valores morales liberales como el de autonomía o libertad de elección deban a su vez ser excluidos de aquel juicio. Michael Moore responde a Sandel que comete el mismo pecado de que acusa a los liberales de excluir de la escena de valores de la moral política para los legisladores algunos que son relevantes: si los liberales excluyen los juicios sobre la moralidad del contenido de las prácticas, Sandel excluye los de pluralismo, tolerancia y autonomía (MOORE, 1989, p. 549).

moralmente malas. El valor de la autonomía como ejercicio –al que se supedita el de la capacidad de autonomía– es relativo a la bondad de las opciones elegidas, lo que justifica la actividad perfeccionista del estado (que, en el caso de Raz, es un perfeccionismo de la autonomía) en la eliminación de las malas opciones, o al menos sustrae el argumento desde el valor de la autonomía contra esa acción política (55). El argumento de Raz según el cual «la mala acción proyecta una sombra aún más oscura sobre su autor si se realizó autónomamente» (56), se limita, sin embargo, a señalar que nuestras intuiciones morales no nos dicen que la mala acción autónoma sea mejor que la no autónoma. Pero de la plausibilidad de este último juicio no se infiere sin más que «la vida autónoma es valiosa sólo si se emplea en la prosecución de proyectos y relaciones aceptables y valiosos», de donde se obtendría la conclusión de que «el principio de autonomía permite y exige al estado crear oportunidades moralmente valiosas y eliminar las repugnantes (57)». Creo que la intuición moral de la que parte Raz es menos que suficiente para la equiparación del valor de la autonomía con el de las buenas elecciones. La mayor gravedad moral de la mala acción deliberadamente elegida se traduce en que es verdaderamente una condena moral sin otras limitaciones o excusas. Pero de ahí no se sigue que el valor de la autonomía sea equiparado al mérito moral global de la persona autónoma, o que su valor sea meramente instrumental a las buenas acciones; esto es, que el disvalor de la acción se traduzca en disvalor de la autonomía como tal (58).

El segundo tipo de argumentos apuntan al alcance limitado del valor de la autonomía en el juicio global sobre el valor de una vida, es decir, a la necesidad de atender a otros, valores importantes (de contenido de las concepciones del bien) que deben contrapesarse con el de autonomía. En su versión más sencilla, se sostiene que no pueden desconocerse las posibilidades de conflictos entre la autonomía y las razones de contenido de las formas de vida ante las que se ejerce, como valores de vida familiar, de civismo, de integración y solidaridad social: no cabe presuponer en absoluto que el balance lo sea siempre en favor de la autonomía, por lo que desde el valor moral de autonomía no se justifica siempre la neutralidad. En su segunda posibilidad, se apunta a la posibilidad de error de cada individuo en sus juicios sobre las formas de vida mejores para él, de manera que el respeto por su autonomía devendrá en permitir que lleve una vida globalmente peor (aunque según sus convicciones). Parece que debe aceptarse que el interés superior de cada individuo está en llevar una vida buena; no en llevar una vida que él crea que es buena, sino una vida que lo sea realmente. Si después de haber

(55) RAZ, 1986, pp. 371-373.

(56) *Ibíd.*, p. 380. La disponibilidad de opciones como condición de la autonomía no quedaría eliminada, dada la pluralidad de buenas opciones que continuaría disponible.

(57) *Ibíd.*, p. 417.

(58) Sobre este argumento, véase WALDRON, 1989, pp. 1127-1129.

hecho ciertas elecciones y vivido conforme a ellas, llegáramos a saber que éstas descansaban sobre falsas creencias o juicios erróneos de valor moral, no consideraríamos haber llevado una vida buena, ni agradeceríamos a quien –pudiendo haberlo evitado– lo permitió en nombre de su deber moral hacia nosotros (59). Si el estado debe ocuparse de los intereses superiores de los ciudadanos, o facilitar la bondad de sus vidas, será su deber promover las vidas verdaderamente buenas, aun contra las propias evaluaciones o elecciones individuales. Las respuestas a este tipo de argumentos proceden tanto de la consideración del modo en que el valor de autonomía se relaciona con el resto de los componentes o valores de una vida valiosa, como del papel de aquélla en la perspectiva sobre cada uno de los demás como sujetos morales que cada uno, y la comunidad política y el estado, debemos adoptar.

En cuanto al valor de la autonomía en el conjunto del valor de una vida, Ronald Dworkin distingue entre dos tipos de cuestiones y factores en torno a la vida de alguien: sus componentes –las experiencias, relaciones y acontecimientos que la llenan– y el sentido y valor que el propio sujeto les da a la luz de lo que considera sus «intereses críticos» (60). De esta distinción derivan dos concepciones de la vida buena. La concepción «aditiva» sostiene que podemos valorar la vida de alguien sin consultar su opinión al respecto, atendiendo a la presencia en ella de los componentes de una vida buena (desde luego, teniendo en cuenta su historia y situación); la percepción y valoración a esos componentes por el propio sujeto añade valor a su vida, pero el valor ético de los componentes no desaparece sin ese aprecio. La concepción «constitutiva» sostiene, por el contrario, que ningún componente puede contribuir al valor de la vida de alguien si éste no lo percibe como tal; la vida de alguien no es mejor por la existencia de componentes valiosos cuando éstos no son juzgados como tales o son desdeñados como disvaliosos por el sujeto de esa vida (61).

En opinión de Dworkin, la concepción aditiva sólo es aceptable desde una concepción del valor ético que contempla el «impacto» objetivo que nuestras acciones tienen en el mundo; pero si la intención o significado que uno da a su actividad es parte de esa actividad, la vida de alguien no puede ser mejor para él por los aspectos

(59) R. DWORKIN, 1983, pp. 26 y 27.

(60) Por «intereses críticos», entiende Dworkin –distinguiéndolos de los «intereses volitivos»– aquellos que «debemos querer tener», es decir, aquellos cuya ausencia en la vida de un individuo hacen de ésta una vida peor. A diferencia de mi interés en reducir al máximo mis visitas al dentista –que lo es sólo en tanto sucede que lo tengo–, de mi interés por tener relaciones afectivas ricas y satisfactorias, no diríamos que lo es sólo porque resulta ser mi interés; por el contrario, quiero esas relaciones porque pienso que una vida sin ellas es mucho más pobre. Desde el punto de vista de los intereses volitivos, algo es importante porque se desea; desde el de los intereses críticos, algo se desea o debe desearse porque es importante (DWORKIN, 1989, p. 485; 1993, pp. 98-100).

(61) DWORKIN, 1989, p. 486; 1993, p. 107. Esta concepción no debe identificarse con concepciones escépticas o subjetivistas, ya que desde aquélla cabe la posibilidad de error del propio sujeto en la valoración de los componentes de su vida.

tos que intenta evitar, o que no puede reconocer desde su perspectiva (aunque sea retrospectivamente) como valiosos. La preferibilidad de la concepción constitutiva quedaría suficientemente acreditada si tenemos en cuenta que, de un lado, la concepción aditiva no puede explicar por qué una vida es distintivamente valiosa para la persona cuya vida es y, de otro, que es implausible pensar que alguien pueda llevar una vida mejor contra sus más profundas convicciones que de acuerdo con ellas (62). Desde tales premisas, cabe concluir que, aun partiendo de la idea de que el estado tiene un interés político legítimo en el bien moral de sus ciudadanos, y un deber positivo hacia éste, ello no puede justificar la acción perfeccionista de los poderes públicos (el paternalismo «crítico» en los términos de Dworkin).

La fuerza de la conclusión antiperfeccionista de estos argumentos es puesta, sin embargo, en cuestión por George Sher al negar que los medios de acción del estado para inducir a los ciudadanos a elegir actividades valiosas sean incompatibles con la autonomía o adhesión reflexiva y libre del propio sujeto. Su alegación consiste en sostener que el recurso a esos medios que se ejercen sobre el individuo en un momento temporal determinado no obsta a la valoración o adhesión autónoma en un tiempo posterior. Tanto en el recurso a la fuerza, o a la amenaza de ésta, como en los otros modos de apoyo o alentamiento de conductas por parte del estado, cabe que un curso de acción no proveniente de la elección o adhesión autónoma contribuya a respuestas ulteriores que sí lo sean (así, porque la propia vivencia o familiaridad con ciertas prácticas y formas de vida valiosas permitiría el reconocimiento posterior de ese valor) (63). Pero esta posibilidad no es aceptable sin la determinación de qué es lo que puede calificarse como reconocimiento o adhesión posteriores genuinos, pues, en caso contrario, el perfeccionismo se autoconfirmaría mediante el recurso a instrumentos de «convicción» lo suficientemente contundentes, y a todas luces inaceptables desde el propio valor de autonomía. Para Dworkin, la distinción entre circunstancias aceptables e inaceptables de adhesión (en absoluto sencilla, como demuestran las discusiones sobre la educación) pasa por rechazar los mecanismos que disminuyan la capacidad del propio individuo para valorar reflexiva y críticamente los méritos de las alternativas en cuestión; y las amenazas de sanción penal –y lo mismo cabría decir de la causación no racional de preferencias– corrom-

(62) 1989, *ibíd.*; 1993, pp. 141 y ss. Para evitar una apreciación apresurada que llevaría a consecuencias contraintuitivas es necesario precisar el alcance de la concepción constitutiva; ésta no sostiene que el valor de una vida sea sólo consecuencia de la valoración que el propio sujeto hace de ella, sino que, desde su perspectiva, sigue cabiendo pensar que la valoración errónea de los componentes de la vida tiene como consecuencia que ésta sea peor para el sujeto de la que podría haber llevado. Es decir, la concepción constitutiva se separa de la posición según la cual la propia adhesión o reconocimiento autónomo del valor es un componente más, junto a otros, del valor de una vida –cuya ausencia puede ser compensada por un incremento mayor de otros componentes–, sin sostener tampoco que la convicción valorativa del propio sujeto determine por sí sola el carácter globalmente valioso de su vida o sea condición suficiente de éste.

(63) SHER, 1997, pp. 61-71.

pen más que promueven el juicio crítico del sujeto concernido, por lo que no pueden calificarse de formas de obtención de una adhesión genuina, en el sentido requerido para la mejora de su vida en relación con el valor de autonomía.

El argumento de la necesidad de integración social

El liberalismo moral y político ha tenido siempre entre sus obstáculos más claros el argumento que alude a la necesidad (para la existencia del propio grupo social, o para la vida moral de sus miembros individuales) de una estructura moral comunitaria compartida, cuya preservación sería competencia legítima y decisiva del estado, y cuyo cumplimiento exige pautas de acción claramente diferentes a la política de la neutralidad. Esta caracterización genérica da cabida a un amplio abanico de posibilidades, que van desde los argumentos de lord Devlin sobre el derecho de la sociedad a proteger su propia existencia, a la necesidad de un marco «moralmente denso» de contenidos compartidos (lingüísticos, culturales, afectivos, éticos) como condición necesaria de posibilidad de la vida moral de cada individuo, o como componente relevante de la idea de vida buena de cada uno. No voy a detenerme en esas variantes argumentales o en la consecuencias que sus autores obtienen de ellas. Me parece que tanto la concepción constitutiva de la adhesión personal autónoma a los contenidos valores de la propia vida (de la que podemos decir que es, y tanto o más que otras, una intuición moral compartida en la cultura moral y política de la que formamos parte), como los que trataré inmediatamente en relación con una modalidad más concreta de la misma idea, son suficientes en este contexto.

La versión más interesante de este tipo de perspectivas apunta al valor mismo de autonomía personal para resaltar las condiciones sociales de las que la posibilidad de la vida autónoma depende, y defender el papel legítimo del estado en la protección y promoción de estas condiciones. En esta línea de pensamiento ocupa un lugar destacado la obra de Charles Taylor que toma, precisamente, como punto de partida el valor de la autonomía individual y de su ejercicio. Pero, para Taylor, los individuos que actúan autónomamente no son seres trascendentales sino individuos históricos determinados cuya existencia depende de contextos sociales y culturales de ciertas clases, en los que se hacen posibles y se promueven los rasgos y actitudes característicos de la autonomía. Nuestra valoración de la autonomía nos obliga a valorar, más allá de las elecciones individuales, la matriz en que éstas se producen y de la que depende su carácter más o menos rico y complejo; nos lleva a ocuparnos del florecimiento en un grupo social de ciertas actividades e instituciones y «del tono moral de la sociedad en su conjunto», ya que «la libertad y diversidad individuales solamente pueden florecer en una sociedad en que hay un reconocimiento general de su valor» (64).

(64) TAYLOR, «Atomismo», 1990, p. 122.

Joseph Raz se ha detenido en el mismo tipo de consideraciones para obtener de ellas consecuencias políticas y jurídicas claras en su defensa de lo que podríamos llamar un «perfeccionismo de la autonomía». Dos elementos de su análisis de la idea de autonomía me interesan concretamente aquí. El primero es su insistencia en el marco social de significado de nuestras acciones y elecciones. En términos paralelos a los de Taylor, Raz no sólo subraya la dependencia de la posibilidad de autonomía de contextos sociales y culturales en que se haga posible y se valore la propia autonomía, sino que resalta el carácter social de nuestros fines, proyectos, compromisos, objetivos y bienes que existen socialmente (metas, actividades, profesiones, estatus, hobbies, etc.), y cuyo significado depende asimismo de la existencia de formas de vida o prácticas sociales, y de nuestra participación en ellas (65). Elegimos por razones, por el valor de fines, acciones y relaciones, que apreciamos desde el bagaje lingüístico o conceptual, cultural y valorativo que la participación en determinadas formas sociales de vida nos provee (66). El segundo punto destacable de la aproximación de Raz al valor de la autonomía es la necesidad de una pluralidad significativa de opciones de formas de vida buena entre las que elegir. Esta pluralidad «suficiente» de opciones significativas atiende al carácter no trivial de éstas en su importancia y efectos (y a su diverso grado de comprensibilidad y alcance), así como a la efectiva variedad de las mismas, y constituye la tercera «condición» de la autonomía (de la autonomía como capacidad) (67).

De tales consideraciones obtiene Raz la conclusión de que el cumplimiento del fin primordial del estado de promover el bien global de las vidas de los ciudadanos, y el consiguiente deber de promover las vidas autónomas de éstos, implica el imperativo para aquél de mantener y promover las formas sociales que dicha autonomía requiere y la serie significativa de opciones valiosas entre las que debe ejercerse, lo que significa una política perfeccionista del estado: «sostener formas valiosas de vida es una tarea social más que individual; (...) los ideales perfeccionistas requieren la acción pública para su viabilidad» (68). La propia justificación de proporcionar a los individuos opciones y oportunidades de usarlas establecerá también el límite al que debe ceñirse la acción perfeccionista.

Raz atiende a la diversidad de los medios de los que el estado puede hacer uso en la realización de esa política y su relación con la autonomía individual. Sin

(65) RAZ, 1986, pp. 308 y ss.

(66) La «autonomía significativa» que consiste para Raz en el ejercicio de la autonomía respecto de fines y proyectos, de alcance global y comprensivo para nuestras vidas, requiere en igual o mayor medida esa participación en formas comunes de comprensión y valoración: «La autonomía sólo es posible tras la disponibilidad de bienes colectivos diversos. La oportunidad de formar una familia, de forjar amistades, de perseguir habilidades, profesiones y ocupaciones, de disfrutar de la literatura y del arte, emprender actividades de ocio, todo ello requiere una cultura común adecuada para hacerlos posibles y valiosos» (ibíd., pp. 246 y 247).

(67) Ibíd., pp. 372-377.

(68) Ibíd., p. 162.

detenerme en la complejidad e interés de sus análisis, sí debo recordar su convicción de que la diferencia entre la amenaza de sanción penal y otros medios del estado (posibles por recursos fiscales y, por ende, también coactivos) estaría en que la coacción como amenaza expresa una actitud de dominio y falta de respeto hacia quien la padece y, sobre todo, constituye una invasión global e indiscriminada de la autonomía, al obstaculizar no ya la elección de la mala opción, sino el conjunto de las elecciones individuales (69). Es esta razón la que, decisivamente, lleva al filósofo británico a desdeñar dicho medio de la acción perfeccionista del estado.

Dejando de lado otras críticas a la argumentación de Raz (70), me interesa la validez de los dos pasos argumentales básicos que hemos visto: a) algunas prácticas sociales valiosas, o formas sociales de vida buena, son condiciones del uso de la autonomía; b) el mismo valor de autonomía hace legítima la acción del estado de favorecer y proteger aquellas formas de vida. Me parece que ninguno de los dos pasos se sostiene suficientemente con el alcance requerido por sus defensores en la discusión de la tesis liberal de la neutralidad. En primer lugar, no parece que pueda discutirse la configuración de la misma idea de autonomía, y de sus posibilidades en un contexto social y cultural de formas de vida. Lo que sí es discutible es que ese contexto deba tener los contenidos valorativos (de prácticas sociales valiosas concretas) que los perfeccionistas parecen suponer. ¿Es el marco social y cultural desde el que podemos ser sujetos morales el de determinadas prácticas sexuales, o determinadas formas de relación de pareja o pautas de institución familiar?, ¿o es, más bien, aquel en que están ausentes determinadas sustancias adictivas, o en que se dan determinadas pautas concretas de cultura nacional, cívica, o estética?, ¿es el de la pareja heterosexual monógama?, ¿o lo es, como se pensó tanto tiempo, el del matrimonio tradicional o patriarcal, o el de la unidad religiosa?, ¿por qué no habrían de ser valores liberales de autonomía, racionalidad, igualdad, tolerancia, espíritu crítico, solidaridad, comprensión de «los otros», etc.? Lo que no se muestra en los argumentos perfeccionistas es que el marco de significado e interrelación valiosa de posibilidad de individuos autónomos sea el constituido por las prácticas o formas de vida en torno a las que la acción perfeccionista se discute de hecho (71).

En segundo lugar, la importancia de las prácticas sociales y culturales, y formas de vida compartidas, que proporcionen a los individuos opciones significativas para una vida autónoma no implica necesariamente la justificación de la intervención legislativa del estado que las consolide o haga posibles. Las premisas

(69) *Ibíd.* pp., 418 y 419.

(70) Así, a la posibilidad de técnicas coactivas penales sofisticadas sin esas consecuencias invasivas que los argumentos de Raz validarían. Véase, entre otros, WOJCIECH SADURSKI, 1990, pp. 132 y 133.

(71) En este sentido, DWORKIN, 1989, 489 y ss.

adicionales requeridas para garantizar esta conclusión serían muchas y, desde un punto de vista genéricamente liberal, bastante discutibles; ¿es realmente necesaria la acción política institucional positiva para preservar un abanico de opciones «suficiente» –sea lo que sea lo que esto signifique– para posibilitar elecciones reales?, ¿debe ser tal intervención independiente del aprecio «espontáneo» que esas prácticas sociales o formas de vida encuentren en el grupos social en cuestión? Las dificultades de responder a esta cuestión no son debidas a la índole casi contrafáctica de que adolece la primera, sino a los problemas planteados por cualquiera de las dos respuestas que le demos: no parece necesaria la acción política pública, precisamente en nombre del pluralismo, para defender las opciones más general o ampliamente valoradas («por sus propios méritos», o «en el mercado cultural») en una comunidad; pero tampoco parece fácil de aceptar la idea de que el estado actúe para proteger y consolidar las opciones consideradas comúnmente como rechazables o disvaliosas. Finalmente, y sobre todo, incluso superadas las objeciones anteriores en la dirección que los perfeccionistas quieren ¿requeriría la correspondiente acción política una pauta contraria a la neutralidad? Esto es, ¿requiere la preservación del pluralismo cultural y valorativo una decisión o toma de postura del estado sobre qué formas de vida son valiosas o moralmente preferibles? Porque no debe olvidarse que es la defensa de este tipo de justificación de la acción estatal la que el perfeccionismo defiende y a la que se opone la tesis de la neutralidad; como ha recordado Will Kymlicka, ésta se opone al perfeccionismo político, pero no al perfeccionismo social (al papel de los ideales y argumentos perfeccionistas en el ámbito de las relaciones personales, civiles, asociativas o culturales, de lo que suele llamarse «sociedad civil») (72).

Pluralismo moral, legitimidad y neutralidad del estado

Un tercer tipo de críticas a la justificación de la tesis liberal desde el valor de autonomía –de especial relevancia teórica y política en los últimos tiempos– apuntan al carácter no neutral, o insuficientemente neutral, de una posición que descansa en un valor moral. Al no ser este valor o principio moral –como no lo es ningún otro– compartido por todas las teorías o posiciones morales, la construcción política fundada en el mismo no sería neutral entre distintas posiciones o puntos de vista morales. La premisa moral de la tesis de la neutralidad invalidaría la pretensión que ésta enuncia. Los defensores de la restricción neutralista se han enfrentado, a su vez, a esta alegación en dos sentidos diferentes. Para algunos –como Jeremy Waldron– la neutralidad liberal no debe entenderse como provista de un alcance ilimitado, prefijado de antemano, que desemboque en la poco prometedor alternativa entre un principio de neutralidad sostenible ante cualesquiera valores éticos, o religiosos,

(72) KYMLICKA, 1989, pp. 894 y ss.; igualmente PATRICK NEAL, 1994, pp. 45-47.

o la renuncia a cualquier intento neutralista. Por el contrario, el valor de la neutralidad es derivado o instrumental de otras premisas morales o políticas, y sólo desde éstas podrá determinarse su contenido y alcance. Cuando, como aquí ocurre, la condición de neutralidad se justifica desde las premisas del liberalismo moral —el principio de autonomía personal— no puede ni debe ser neutral entre posiciones liberales y antiliberales, como el principio de tolerancia no puede ser neutral entre la tolerancia y la intolerancia (73). El tipo de crítica que apunta a la imposibilidad de la neutralidad absoluta erraría el blanco, ya que la tesis liberal no sostiene, ni debe intentar sostener, esa pretensión. La neutralidad propuesta lo sería entre concepciones del bien entre las que los individuos elegirían autónomamente. La neutralidad en esta cuestión —la de la preferibilidad moral de esas opciones de la elección individual— no compromete a la neutralidad en otra cuestión diferente —la que suscita la disputa entre concepciones morales individualistas, o basadas en el valor de autonomía, y los varios tipos de posiciones enfrentadas a éstas (74).

En una dirección bien distinta se sitúa un segundo tipo de respuestas a la crítica al carácter no neutral de una posición fundada en el valor individualista de la autonomía personal. Es el caso de autores tan relevantes como John Rawls, Charles Larmore o Thomas Nagel, que aceptan, en cierto sentido, el valor de dicha crítica, y estiman como una grave insuficiencia la limitación alegada en el alcance de la condición de neutralidad. Esta constatación les conduce al intento de reconstruir las exigencias de tolerancia y neutralidad liberal desde fundamentos que sean efectivamente aceptables para quienes mantengan concepciones diferentes al individualismo moral centrado en el valor de autonomía. Nagel expresa claramente el reto que el «conflicto moral» plantea a los principios de «legitimidad política»: en el ámbito de la política, «en el que todos competimos para obtener el apoyo del poder coercitivo del estado en favor de las instituciones que preferimos», son precisamente «nuestras distintas concepciones morales las que nos conducen al conflicto». La pretensión de imparcialidad del liberalismo dependerá, entonces, de «la aceptación de una imparcialidad de orden superior» que recoja «los puntos de vista de otros» (precisamente de los que no comparten la ética liberal) y disipe la impresión de que «la restricción del poder del estado en favor de concepciones morales específicas (...) parece favorecer a menudo, precisamente, a las controvertidas concepciones morales que los liberales usualmente sostienen» (75). La propuesta de estos autores es, entonces, la de una suerte de neutralidad ulterior entre teorías morales rivales; si una divergencia primordial entre éstas se refiere al valor moral de la autonomía personal, la neutralidad buscada no podrá ya justificarse desde esta idea, sino que requerirá otro tipo de fundamentos.

(73) WALDRON, 1993, pp. 147-153, 156 y 157.

(74) WALDRON, 1993, pp. 164-167, Páramo, 1992, pp. 110-112.

(75) NAGEL, «Moral Conflict and Political Legitimacy», 1990, pp. 87 y 88.

En momentos anteriores de pensamiento de John Rawls —así en su *Teoría de la justicia*, o en sus conferencias sobre «constructivismo kantiano»— la base de la idea de neutralidad liberal es una teoría moral en que lo correcto o justo es independiente y prioritario respecto a lo bueno (76). Y esa idea de lo justo, y su prioridad moral, derivan esencialmente de la consideración básica de los individuos humanos como «personas morales», esto es, como sujetos capaces de proponerse libremente fines para su acción, o de «formarse, revisar y proseguir racionalmente concepciones del bien». Esa consideración de los seres humanos determinaría la prioridad y el contenido de la justicia, proyectándose en el mecanismo justificador de los principios de justicia que es la deliberación en la «posición original». Como se sabe, en ésta se veda a las partes el conocimiento de sus concepciones del bien. El carácter neutral que los principios de justicia prescriben a la acción legítima del estado, se prefigura desde aquella premisa fundamental de la construcción rawlsiana.

En su obra más reciente, publicada conjuntamente en *El liberalismo político*, Rawls introduce una transformación significativa de las premisas de su construcción. Esta transformación tiene como punto de partida expreso el reconocimiento como imperativo básico —«problema fundamental para la filosofía política»— de la «estabilidad política no coercitiva» en las circunstancias contemporáneas de sociedades moral y culturalmente pluralistas en que la estabilidad no puede, por tanto, buscarse en la aceptación por parte de los ciudadanos de una de las diferentes concepciones morales, religiosas filosóficas que coexisten en ellas. El liberalismo *político* rawlsiano excluye de sus fundamentos de legitimidad «los valores liberales de autonomía e individualidad», en tanto son los valores de una de las diversas concepciones morales particulares, el liberalismo ético de Kant o Mill. La propuesta de Rawls se configura ahora como la de «una concepción estrictamente política de la justicia», en la que se tome en serio la distinción entre filosofía moral y filosofía política, no respetada en su propia *Teoría de la justicia* (77).

Las premisas fundamentales del intento rawlsiano son, entonces, la necesidad de estabilidad no coercitiva —esto es, legitimidad política— y el marco histórico de una sociedad configurada por el pluralismo de posiciones morales, religiosas y filosóficas «comprehensivas» (78). La condición esencial de las

(76) Me parece que ésta sigue siendo la interpretación más plausible de la *Teoría de la justicia* de acuerdo con sus comentaristas más convincentes, y aunque el propio Rawls la rechaza retrospectivamente desde la idea de que su construcción no se basaba en la validez o «verdad moral» de las premisas básicas mencionadas sino en su condición de ideas implícitas en la cultura pública de las sociedades democráticas.

(77) RAWLS, 1996, pp. 11-13, 22, 23 y 234.

(78) Lo que caracteriza como «comprehensivas» a estas doctrinas —en contraste con las concepciones «políticas»— es el hecho de que incluyen «concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales de carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida» (RAWLS, 1996, p. 43).

sociedades contemporáneas como pluralistas, por la coexistencia en ellas de una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales a la vez incompatibles y «razonables» –y estimado como rasgo permanente en los regímenes democráticos– se cualifica en la perspectiva rawlsiana como pluralismo «razonable» para poner de relieve que la pluralidad de doctrinas comprensivas no procede sólo de la desafortunada diversidad de intereses individuales o de grupo, ni de errores lógicos o de usos de la razón incorrectos y superables; por el contrario, estamos ante una variedad de «encontradas e irreconciliables» doctrinas comprensivas «razonables» como resultado inevitable del ejercicio normal de esa razón humana y de sus cargas y limitaciones en el marco de instituciones libres (79). En cuanto al valor político de la estabilidad no coercitiva, no debe ser entendido en un sentido puramente funcional o instrumental, al modo de un tipo de argumento hobbesiano sobre la posibilidad misma de una sociedad política (de cualquier sociedad política), sino que se vincula inmediatamente a un principio normativo de legitimidad: la exigencia de justificabilidad pública, ante todos los ciudadanos de la sociedad plural, de los principios básicos de uso del poder político que actúa sobre ellos. Rawls enuncia esta condición como «el principio liberal de legitimidad»: «nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles para ellos como [personas] razonables y racionales» (80). Es la necesidad de esta «base pública de justificación generalmente aceptable para todos los ciudadanos» de una sociedad presidida por el pluralismo razonable la que plantea el problema del liberalismo político: ¿cómo obtener esa aceptación o consenso general de ciudadanos divididos por doctrinas comprensivas razonables e incompatibles (81)? La respuesta al problema planteado en estos términos sólo podrá pensarse como una concepción estrictamente «política» de la justicia.

(79) *Ibíd.*, pp. 66, 67 y 85-87. Rawls denomina a tales limitaciones del uso adecuado de la razón –que se convierten en «fuentes del desacuerdo razonable»– «cargas del juicio» e indica, aproximativamente, entre ellas el carácter complejo y contradictorio de las pruebas argumentales, la incertidumbre sobre el peso a conceder a éstas, la vaguedad de nuestros conceptos o la influencia decisiva de nuestra propia experiencia moral (*ibíd.*, pp. 86-88). Una importancia similar tiene la idea de pluralidad o divergencia entre posiciones enfrentadas «razonables» en la fundamentación de la tolerancia liberal propuesta por Thomas Nagel en *Equality and Partiality* (1991, pp. 161 y 162).

(80) *Ibíd.*, p. 252. Nagel enuncia asimismo la condición de justificabilidad ante todos o posibilidad razonable de que todos acepten determinados principios o instituciones para el uso autorizado del poder político como principio de legitimidad de la política (1991, pp. 8, 33-39, 45-47 y 159-161).

(81) La condición de «razonabilidad» de las doctrinas comprensivas en competencia mutua cumple un papel decisivo en la teoría de Rawls ya que constituye tanto la condición de posibilidad de su intento, cuanto el límite al alcance de su liberalismo político en relación con las circunstancias del pluralismo contemporáneo a las que se dirige. El criterio que separa lo razona-

En el carácter estrictamente político de la concepción rawlsiana del liberalismo se encuentra el núcleo de la neutralidad que su autor propone como una neutralidad de segundo nivel, es decir, que excluye de la justificación de los principios políticos básicos y de la acción de las instituciones básicas, no ya sólo las que se han llamado concepciones «concretas» del bien —aquellas entre las que los sujetos elegirían autónomamente—, sino también las concepciones «abstractas» del bien —las diferentes doctrinas o concepciones éticas («comprehensivas») que discrepan acerca de los valores morales básicos, y entre ellos el de autonomía—(82). Una concepción política de la justicia es precisamente para Rawls aquella que, en primer lugar, tiene como objeto específico las instituciones políticas sociales y económicas principales de una sociedad (la «estructura básica» de ésta). Además, la concepción política «se presenta como un punto de vista independiente» de las doctrinas filosóficas, morales y religiosas comprensivas; aunque la concepción política se conecte con una o varias doctrinas comprensivas —de diversas maneras, desde la relación armónica hasta la no incompatibilidad—, «nunca se presenta como una tal doctrina aplicada a la estructura básica de la sociedad ni derivada de esa doctrina». Finalmente, el contenido de la concepción política se expresa «en los términos de ciertas ideas fundamentales

ble de lo irrazonable no es, para Rawls, un criterio de contenidos de las respectivas doctrinas sustantivas, que pudiera establecerse desde parámetros de otras doctrinas sustantivas (o de posiciones teóricas o filosóficas situadas en un nivel de validez superior al de aquéllas). La idea de razonabilidad no es, en la construcción rawlsiana, «una idea epistemológica», sino, más bien, «parte de un ideal político de ciudadanía democrática que incluye la idea de razón pública» (ibíd., p. 93). Lo razonable se caracteriza por los dos rasgos que consisten en «la disposición a proponer términos equitativos de cooperación y a atenerse a ellos, supuesto que los demás hagan lo propio» y «la disposición a aceptar las cargas del juicio y a aceptar sus consecuencias a la hora de usar la razón pública en la tarea de orientar el legítimo ejercicio del poder político en un régimen constitucional» (ibíd., p. 85). En tanto estas disposiciones subyacen esencialmente a la idea de concepción «política» de la justicia que haga posible el «consenso constitucional» propuesto por Rawls, posiciones razonables serán las que sean compatibles con esa concepción política o estén dispuestas a supeditar sus concepciones comprensivas a los valores políticos de aquella concepción.

(82) MULHALL y SWIFT, 1996, p. 335. Ronald Dworkin se ha referido a la propuesta rawlsiana como a una «estrategia de la discontinuidad» entre nuestras convicciones éticas personales —sobre la vida buena— y los principios políticos, tal que aquéllas «se ponen entre paréntesis» en la justificación política. El objetivo sería «proporcionar una perspectiva que nadie necesita ver como la aplicación del grueso de sus convicciones éticas a las decisiones políticas, de modo que gentes con perspectivas personales distintas y en conflicto puedan abrazarla conjuntamente». Frente a esta posibilidad, el propio Dworkin expone su «estrategia de la continuidad» de una «ética liberal» que ofrezca al liberalismo como fundamentos «intuiciones y convicciones acerca del carácter y los fines de la vida humana que parezcan particularmente congeniales con los principios políticos liberales» (1993, pp. 59, 63 y 64). Para no desfigurar la posición de Dworkin debe precisarse que su propuesta de ética liberal lo es de un modelo formal (el «modelo del desafío») compatible con una diversidad casi infinita de concepciones sustantivas o «concretas» del bien.

que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática» (83).

Si la independencia de la concepción política de la justicia nos obliga a excluir de los argumentos y términos justificativos de ésta las ideas y componentes valorativos propias de nuestras concepciones morales y filosóficas globales (incluidas las ideas centrales de la filosofía moral liberal sobre la autonomía, la concepción filosófica individualista, etc.), la cultura política pública proporciona, a cambio, un punto de partida sustantivo en la idea de «la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo entre ciudadanos concebidos como personas libres e iguales» (84). Desde esta idea fundamental, y en la tarea de establecer los términos equitativos de la cooperación social que sean aceptables por los ciudadanos que sostienen diferentes doctrinas comprensivas razonables (en un «consenso por superposición» o «entrecruzado» de éstas (85), se explica el bien conocido mecanismo de representación de aquella idea que Rawls denomina «la posición original» en la que los participantes ignoran tanto sus posiciones sociales como sus propias doctrinas comprensivas y las concepciones del bien propias de éstas (ocultas tras un «velo de ignorancia»).

En lo que atañe a la cuestión objeto de este trabajo (86), la propuesta rawlsiana de una concepción estrictamente política de la justicia ha sido primordialmente objetada tanto por los críticos que han insistido en la insostenibilidad de la «primacía de lo justo» sobre las ideas del bien que pretende como por los que apuntan a la implausibilidad de su neutralidad, o «independencia», respecto de las doctrinas morales comprensivas que enfrentan a los ciudadanos de una sociedad pluralista. En cuanto a la primera cuestión, y frente a lo que fueron algunas de

(83) Rawls, 1996, pp. 41-44 y 258. Esa cultura política pública abarca para Rawls «las instituciones de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación, así como los textos y documentos históricos que son de conocimiento común» (ibíd., 43-44, *vid.*, más extensamente, 1996, Cap. o «Conferencia» VI). Si la concepción de la justicia ha de poder justificarse públicamente, deberá poder formularse y defenderse en términos de la «razón pública» que los ciudadanos comparten; se trata de nuestra razón como ciudadanos —en nuestro papel público—, acerca del bien público y las cuestiones básicas de justicia y pasmada en ideas y principios disponibles públicamente (ibíd. pp. 247 y ss.).

(84) Ibíd., pp. 44 y ss. A esta le acompaña la idea, ya clásica en Rawls, de una sociedad bien ordenada» como una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia (ibíd., pp. 66-69).

(85) En el que las personas «razonables» aceptan dejar de lado, en la elaboración de los principios de justicia, las exigencias de sus propias doctrinas comprensivas supeditando éstas a los valores políticos (lo que, según hemos visto, constituye el propio parámetro «político» de «razonabilidad»).

(86) Dejando de lado el resto de materias y planteamientos que abarca una teoría de la justicia, debo insistir en que este breve comentario ignora muchos de los aspectos metodológicos, constructivos y sustantivos de la construcción por Rawls del liberalismo político, y se queda muy lejos de dar una idea aproximada del imponente aparato conceptual y argumentativo que contiene, y desde luego, de hacer justicia a éste.

las críticas clásicas a su obra anterior (87), Rawls niega que la primacía de la justicia deba prescindir de cualquier referencia a la idea de bien, de la que, por el contrario, debe valerse (ya que una y otra son, para Rawls, necesariamente complementarias) (88). Las ideas del bien que la concepción política de la justicia inevitablemente incorpora son, sin embargo, ideas políticas, en el sentido de que pueden ser compartidas por todos los ciudadanos y no presuponen ninguna doctrina comprensiva particular. Así, la identificación de derecho y libertades básicos, oportunidades, poderes y posiciones, ingresos y riqueza, como «bienes primarios» (requerida para evaluar las demandas y necesidades de los ciudadanos, es decir, como base pública necesaria para las comparaciones interpersonales de la teoría de la justicia) no es la idea de valores de la vida humana que cada uno podemos tener de acuerdo con nuestros diferentes puntos de vista comprensivos. Esa concepción se hace proceder de un «entendimiento político en torno de lo que haya que reconocer públicamente como necesidades de los ciudadanos» a partir de la concepción política de sí mismos como personas libres e iguales (89). Más directamente «políticas» son los sentidos del bien vinculados al liberalismo político como «virtudes políticas» y «el bien de la sociedad políticamente bien ordenada» (90); en ambos casos se trata de ideas políticas del bien, a las que se llega desde una concepción política y en el marco y con el alcance de ésta, y no como ideas del bien procedentes o conectadas con doctrinas comprensivas (91). El mismo carácter, político y no derivado de una doctrina moral concreta, tiene la delimitación de las concepciones «permisibles» del bien (aquellas que son el objeto del consenso entrecruzado y entre las que se busca la neutralidad de propósitos de la acción del Estado): se trata, en el mismo sentido que vimos de la condi-

(87) Un ejemplo bien conocido de éstas se encuentra en Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.

(88) Rawls, 1996, pp. 206-208.

(89) *Ibíd.*, pp. 206-224. La identificación de una «similaridad parcial en la estructura de las concepciones permisibles del bien que albergan los ciudadanos» requeriría, para Rawls, como únicas condiciones, que los ciudadanos afirmen la misma concepción política de sí mismos como personas libres e iguales y que sus concepciones comprensivas del bien necesiten aproximadamente los mismos bienes primarios para poder prosperar. Desde luego, estas condiciones requieren la asunción previa del bien de la racionalidad práctica respecto de la propia vida, en el sentido de que los ciudadanos «tienen, al menos de forma intuitiva, un plan racional de vida, a la luz del cual hacen inventario de sus proyectos más importantes y asignan sus varios recursos (...) con el fin de perseguir sus concepciones del bien a lo largo de un ciclo vital completo, si no del modo más racional, sí al menos de un modo sensato» (*ibíd.*, pp. 209 y 210).

(90) La justicia como equidad incorpora una idea de virtudes específicamente «políticas» o «de la cooperación social equitativa» como las virtudes de «civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad» (*ibíd.*, p. 228). La sociedad bien ordenada de la concepción rawlsiana es un bien para los ciudadanos porque, por una parte, permite el ejercicio de sus facultades morales y «les asegura el bien de la justicia y las bases sociales de su respeto propio y mutuo», y, por otra, les propone el bien social de «establecer y hacer funcionar razonablemente unas instituciones democráticas justas» (*ibíd.*, pp. 235-239).

(91) *Ibíd.*, pp. 228, 229 y 238.

ción de razonabilidad, de las concepciones compatibles con la «cooperación social equitativa entre ciudadanos, libres e iguales», es decir, con los principios de una concepción política de la justicia.

¿Ocurre con el liberalismo político de Rawls, como con el resto del pensamiento liberal, que la pretensión de neutralidad entre concepciones del bien disfraza apenas su inclinación parcial por los valores individualistas de las éticas liberales? Descartado el planteamiento de las consecuencias de cualesquiera instituciones básicas en el alentamiento y desalentamiento de formas de vida correspondientes a ciertas concepciones del bien (al haber excluido la neutralidad de efectos de los objetivos de Rawls), la cuestión que se sigue planteando es la de la verosimilitud de la independencia del tipo de concepción política de la justicia que se nos propone respecto de las doctrinas comprensivas. La atención debe dirigirse aquí al concepto de la sociedad como sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales por su papel justificatorio decisivo en la construcción rawlsiana. Este papel se presenta en dos diferentes posibilidades, que –según han observado con razón algunos de sus críticos– son difícilmente compatibles. De un lado, constituye para Rawls un punto de partida justificatorio al constituir una idea común de la cultura pública en las democracias occidentales. Pero, a la vez, dicha concepción política liberal es la que fundamenta valorativamente el principio de legitimidad como justificabilidad pública, desde el que se restringe la justificación política a los términos de la cultura pública. La lectura más verosímil de Rawls apunta a esta segunda posibilidad. Lo que constituye la premisa última imprescindible de la construcción rawlsiana es la adhesión a la idea de sociedad en términos de cooperación equitativa entre ciudadanos libres e iguales como valor inicial de la moral política, y no su presencia de hecho en la cultura pública. La idea de una concepción política de la justicia descansa, entonces, en nociones y valores característicos de la moral política liberal como las de libertad e igualdad de los ciudadanos, y las de autonomía racional e igual respeto a cada uno como agente racional desde las que se establece la condición de «legitimidad liberal» (92).

(92) Un equivalente argumentativo similar –y en términos de contenido también similares– se encuentra en las obras de Larmore y Nagel. Charles Larmore presenta en términos de igualdad de respeto su defensa del principio político neutralista en la justificación del poder político. Es el respeto igual hacia otros lo que nos lleva a continuar, pese a los desacuerdos, el diálogo o conversación en busca de principios políticos comunes, justificables para los que sostienen diferentes concepciones de la buena vida. La idea de igual respeto tiene para Larmore el sentido kantiano de que el desacuerdo con otros no debe llevarnos a tratarlos como objetos de nuestra voluntad, renunciando a justificar ante ellos nuestras acciones que les afectan, sino que se les debe tratar como personas separadas tanto en su situación como en su perspectiva. La condición de los otros a que atiende es la de su capacidad de «tener una perspectiva sobre el mundo», que es independiente del valor de autonomía. Larmore, 1987, pp. 65 y 66. Nagel recurre explícitamente a la formulación por Kant del imperativo

Pero esto significa, para algunos críticos, que no se ha dado el paso a un nivel de neutralidad superior al que proporcionaban los argumentos morales desde el valor de autonomía vistos anteriormente (93). Además, las premisas morales en las que se descansa resultan ser las del liberalismo, que es precisamente una de las doctrinas globales razonables incompatibles con otras doctrinas razonables (94). Finalmente, no parece suficientemente plausible la pretensión rawlsiana de que el carácter neutral, consensual o público de sus principios garantice su aceptabilidad para aquéllos que no comparten la valoración de la justificabilidad pública o la prioridad de los valores políticos sobre los de sus propias doctrinas religiosas o morales. Sin embargo, la pretensión de neutralidad de estos autores no lo es tampoco respecto de todos o cualesquiera valores (como «neutralidad valorativa» o «frente a valores»), y ya sabemos que no podría serlo. Su pretensión es la de descansar en valores comunes o aceptables desde distintas concepciones religiosas, morales y filosóficas. Y el paralelismo que la justificabilidad ante todos, o aceptabilidad por todos, tiene con el bien moral de la autonomía no permite identificarlos, ya que aquélla no se sitúa necesariamente como valor de la vida moral individual, sino como valor político sobre nuestra mutua consideración como ciudadanos que puede ser compartido por los que sostienen diferentes doctrinas morales. La consideración en que se funda el principio de legitimidad no es la de la concepción de la vida autónoma como éticamente superior, y es independiente de la defensa del ejercicio por cada uno de la autonomía personal y compatible con la aceptación acrítica de la tradición o de las intuiciones o voluntad de una autoridad (95).

El intento de Rawls y Nagel de fundamentación del liberalismo basado en el principio de legitimidad política de la justificabilidad pública (y en la idea subyacente de los ciudadanos como libres e iguales) puede, efectivamente, pretender un mayor grado de consenso en torno a principios e instituciones políticos liberales que la propuesta que parte de un valor, como el de autonomía, propio de ciertas concepciones éticas (96). Dichos principios e instituciones podrán ser comparti-

moral que prohíbe tratar a otros como un mero medio para nuestros fines, del que deduce la exigencia de legitimidad como justificabilidad ante todos, «ya que si se obliga a otro a servir a un determinado fin sin que se le pueda dar una razón adecuada para ello, que él pueda compartir, se le trata como un mero medio» (1991, p. 159).

(93) En este sentido, SHER, 1997, pp. 91 y 92.

(94) MULHALL y SWIFT, 1996, pp. 244 y 245.

(95) LARMORE, 1987, pp. 65-66. En el mismo sentido Nagel, 1991, pp. 156-158.

(96) ¿Se obtendrán de una teoría de la neutralidad liberal situada en este nivel superior consecuencias políticas sustantivas diferentes a las de las posiciones basadas en el valor moral liberal de autonomía del individuo? Nagel sostiene que sí en algunos casos, como las políticas educativas (1991, p. 165). En todo caso hablamos de neutralidad de justificaciones, y la importancia de las consecuencias políticas sustantivas de nuestros argumentos no disminuye en nada (precisamente desde una perspectiva liberal democrática) la importancia política de las justificaciones desde las que los poderes públicos ejercen su poder sobre nosotros o desde las que se fijan las reglas constitucionales básicas del ejercicio de ese poder.

dos por posiciones filosóficas o morales distintas a las del liberalismo individualista; así, por muchos comunitaristas liberales, católicos liberales, etc. No lo serían, en cambio, para los que no aceptan la supeditación de sus posiciones filosóficas, religiosas o morales a los valores políticos de una sociedad como sistema de cooperación equitativa entre ciudadanos libres e iguales (desde la defensa de una religión de estado o de una justificación teocrática del poder), pero esto no me parece un inconveniente serio. No hay que echar de menos lo que no es posible lógicamente, y tampoco consigo pensar como deseable la neutralidad entre liberalismo y fanatismo.

4. BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, BRUCE: *La justicia social en el Estado liberal*. Trad. e introducción de Carlos Rosenkrantz, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- BELTRÁN, ELENA: «La filosofía política de John Rawls», en F. VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Madrid, Alianza Ed., 1995, vol. VI, pp. 88-150.
- BELTRÁN, ELENA: «Liberalismo político y educación. Un marco teórico». *Daimon. Revista de Filosofía*. Universidad de Murcia, julio-diciembre, 1997.
- CHRISTMAN, JOHN: «Constructing the Inner Citadel: Recent Work on the Concept of Autonomy». *Ethics*, 99, octubre, 1988, pp. 109-124.
- DWORKIN, GERALD: «Equal Respect and the Enforcement of Morality». *Social Philosophy and Policy*, 7, 2, 1990, pp. 180-193.
- DWORKIN, G. (ed.): *Morality, Harm and the Law*. Boulder, Westview Press, 1994.
- DWORKIN, R.: «Liberty and Moralism», en R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1977, 240-258. Trad. castellana de Marta Guastavino, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984.
- DWORKIN, RONALD: «In Defense of Equality». *Social Philosophy and Policy*, 1, 1983, pp. 24-40.
- DWORKIN, R.: *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1985.
- «Liberal Community». *California Law Review*, 77, 3, 1989, pp. 479-504.
- «Liberalism». En S. HAMPSHIRE (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 1978. Reed. en R. Dworkin, *A Matter of Principle*, pp. 181-220.
- DWORKIN, RONALD: *Foundations of Liberal Equality*. University of Utah Press, 1990. Trad. de F. Vallespín: *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós-ICE. U.A.B., 1993.
- FEINBERG, J.: «Harmless Wrondoing». En G. DWORKIN (ed), *Morality, Harm and the Law*, 1994.
- FEINBERG, JOEL: *The Moral Limits of the Criminal Law. Vol. I. Harm to Others*. Oxford University Press, 1984.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, EUSEBIO: *Filosofía, política y derecho*. Madrid, Marcial Pons, 1995.
- FINNIS, JOHN: «Legal Enforcement of Duties to Oneself: Kant v. Neo-Kantians». *Columbia Law Review*, 87, 3, 1987, 433-455.
- GARVEY, JOHN: «Men Only», en G. DWORKIN, *Morality, harm and the Law*, 1994, 123-134.
- HAMPSHIRE, STUART: «Liberalism: The New Twist», *New York Review of Books*, august 12, 1993.
- HART, H. L. A.: *Law, Liberty and Morality*. Oxford University Press, 1963.
- KRISTOL, IRVING: «Pornography, Obscenity and the Case for Censorship», en G. DWORKIN (ed.), *Morality, Harm and the Law*.
- KYMLICKA, WILL: «Liberal Individualism and Liberal Neutrality». *Ethics*, 99, 1989, pp. 883-905.

- LARMORE, CHARLES: *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge University Press, 1987.
- MOORE, MICHAEL: «Sandelian Antiliberalism». *California Law Review*, 77, 3, mayo, 1989, pp. 539-551.
- MULHALL, STEPHEN y SWIFT, ADAM: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Trad. de Enrique López Castellón de la edición. original de 1992; Ed. Temas de hoy, 1996.
- NAGEL, THOMAS: «Conflicto moral y legitimidad política». Trad. de J. L. Colomer, en J. Betegón y J. R. de Páramo (eds.), *Derecho y Moral. Ensayos Analíticos*. Barcelona, Ariel, 1990, pp. 87-105. Edic. orig. en *Philosophy & Public Affairs*, otoño 1987, 215-240.
- NAGEL, THOMAS: *Equality and Partiality*. Oxford University Press, 1991.
- NEAL, PATRICK: «Perfectionism with a Liberal Face? Nervous Liberals and Raz's Political Theory». *Social Theory and Practice*, 20, 1, 1994, pp. 25-58.
- NINO, CARLOS SANTIAGO: *Ética y derechos humanos*. Barcelona, Ariel, 1989.
- NOZICK, ROBERT: *Anarchy, State and Utopia*. New York, Basic Books, 1974.
- PÁRAMO, JUAN RAMÓN DE: «Liberalismo, pluralismo y coacción». *Doxa*, 11, 1992, 87-116.
- PHILIP SELZNICK: «Dworkin Unfinished Task», *California Law Review*, 77, 3, 1989, 505-513.
- POST, ROBERT C.: «Democratic Community». En G. DWORKIN (ed.), *Morality, Harm and the Law*, 1994.
- POST, ROBERT: «Tradition, the Self, and Substantive Due Process: A Comment on Michael Sandel». *California Law Review*, 77, 3, mayo, 1989, pp. 553-560.
- POSTEMA, GERALD: «Public Faces-Private Places: Liberalism and the Enforcement of Morality». en G. DWORKIN (ed.), *Morality, Harm and the Law*, pp. 76-90.
- RAWLS, JOHN: *A Theory of Justice*. Londres, Oxford, Nueva York, Oxford University Press (10 ed., 1971). Trad. castellana de Dolores González Soler, México, F.C.E., 1978.
- RAWLS, J.: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Ed., traducción y presentación de Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986.
- «Kantian Constructivism in Moral Theory». *The Journal of Philosophy*, LXXVII, pp. 515-572. Trad. de Miguel Ángel Rodilla en J. RAWLS, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, 1986, pp. 137-186.
- *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. *El liberalismo político*, traducción castellana de A. Domènech, Barcelona, Crítica, 1996.
- RAZ, J.: *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon Press, 1986.
- «Facing Up: A Reply». *Southern California Law Review*, 62, 3-4, 1989, 1153-1235.
- RAZ, JOSEPH: «Facing Diversity: the Case of Epistemic Abstinence». *Philosophy & Public Affairs*, 19, 1, 1990.
- RICHARDS, D. A. J.: «Kantian Ethics and the Harm Principle: A Reply to John Finnis». *Columbia Law Review*, 87, 3, 1987, 457-471.
- *Toleration and the Constitution*. Oxford University Press, 1986.
- SADURSKI, WOJCIECH: «Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle». *Oxford Journal of Legal Studies*, 10, 1, 1990, pp. 122-133.
- SANDEL, MICHAEL: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.
- SANDEL, M.: «Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality». *California Law Review*, 77, n. 3, mayo, 1989, 521-538.
- SHER, GEORGE: *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*. Cambridge University Press, 1997.
- TAYLOR, CHARLES: «Atomismo», trad. de Silvia Mendlewicz y Albert Calsamiglia, en J. Betegón y J. R. de Páramo (eds.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos*. Barcelona, Ariel, 1990, pp. 107-124. Orig. en C. TAYLOR: *Philosophical Papers*, 2. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985, pp. 187-210.
- THIEBAUT, CARLOS: *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

- WALDRON, J.: «A Right to Do Wrong». *Ethics*, 92, octubre, 1981, 21-39 (Reed. en *Liberal Rights*.
— «Autonomy and Perfectionism in Raz's *Morality of Freedom*». *Southern California Law Review*,
62, 3-4, 1989, pp. 1097-1151.
- WALDRON, JEREMY: «Legislation and Moral Neutrality», en R. E. Goodin y A. éeeves, eds.: *Liberal
Neutrality*, Londres, Routledge, 1989. Reed. en J. Waldron, J.: *Liberal Rights. Collected Papers
(1981-1991)*. Cambridge Univ. Press, 1993, pp. 143-167.
- «Particular Values and Critical Morality», en WALDRON, *Liberal Rights*, 168-202. Orig. en *Califor-
nia Law Review*, 77, 1989, pp. 561-589.
- WILLIAMS, BERNARD: «Dworkin on Community and Critical Interests». *California Law Review*, 77, 3,
1989, pp. 515-520.
- YOUNG, ROBERT: *Personal Autonomy. Beyond Negative and Positive Liberty*. Londres, Croom Helm,
1986.

