PROBLEMAS DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

AUTONOMÍA Y GOBIERNO. SOBRE LA POSIBILIDAD DE UN PERFECCIONISMO LIBERAL*

José Luis Colomer
Universidad Autónoma de Madrid

Como sus actuales defensores se encargan de reivindicar, la filosofía política de inspiración *perfeccionista* tiene tras de sí una larga y gloriosa tradición. Autores tan diferentes entre sí como Aristóteles, Tomás de Aquino, Marx, Nietzsche o T. H. Green pueden ser agrupados bajo el rótulo de «perfeccionistas» porque todos ellos piensan que la comunidad política tiene como misión procurar la vida buena de sus miembros, entendida como búsqueda de su perfección o realización de las cualidades distintivas de la naturaleza humana. Como es, sin embargo, notorio, la filosofía política fundada en tales consideraciones «perfeccionistas» perdió decisivamente su relevancia en el pensamiento académico dominante en el mundo occidental del siglo XX, ante el predominio de pautas empiristas y utilitaristas, por un lado, o historicistas y estructuralistas, por otro, según las posiciones políticas o ideológicas de sus cultivadores. La revitalización de la filosofía moral y política sustantiva en los últimos decenios, debida en gran parte, como se sabe, a la *Teoría de la justicia* de John Rawls, no significa, sin embargo, la recuperación de los modos de pensamiento perfeccionistas, ya que tanto la obra de Rawls como la de algunos de sus más destacados acompañantes en esa recuperación de la razón moral en la teoría política se construye expresamente frente a aquéllos desde sus premisas básicas.

El perfeccionismo contemporáneo, que me ocupará en estas páginas, se presenta como alternativa frente a los principios predominantes en la filosofía política liberal contemporánea. Sus tesis distintivas se formulan en oposición a algunos de los planteamientos centrales tanto del contractualismo, kantiano o rawlsiano, como de la tradición utilitarista, hasta el punto de

* Esta publicación se ha realizado con la ayuda del Proyecto de Investigación DGICYT PB 97-1434. Quiero agradecer expresamente a Elena Beltrán, Francisco Laporta, Pablo de Lora y Alfonso Ruiz Miguel sus generosos y útiles comentarios al manuscrito de este trabajo.

que sus autores se han ocupado más en esa critica que en el desarrollo de sus propias alternativas. En el presente trabajo dejaré, sin embargo, de lado el análisis y evaluación de esas críticas, para ocuparme directamente de la propuesta constructiva del perfeccionismo político liberal y de sus razones.

Las ideas expuestas por Vinit Haksar en *Equality, Liberty and Perfectionism,* en el sentido de que sólo una consideración («perfeccionista«) del valor de las personas, en tanto capaces de proponerse y perseguir ideales de conducta, puede fundar adecuadamente un principio liberal de igualdad de trato, constituye un primer hito de esta historia aún breve. Pero han sido las tesis expuestas por Joseph Raz en *The Morality of Freedom,* las que han hecho de las premisas perfeccionistas una de las piedras de toque ineludibles en la discusión liberal contemporánea sobre la justificación y límites del ejercicio del poder político. Sus aportaciones a la idea de autonomía personal y la calidad y originalidad de sus análisis conceptuales y argumentos normativos han trazado la senda seguida por otros autores en la defensa de la posición que hoy suele denominarse *perfeccionismo liberal o* perfeccionismo de la autonomía[1].

1. Perfeccionismo liberal

La tesis -que define al *perfeccionismo político*- según la cual la acción del Estado debe tener como uno de sus cometidos la promoción de formas de vida moralmente valiosas de las personas[2], vuelve a ser defendida hoy por ciertos autores que, sin embargo, se sitúan en la tradición del pensamiento político liberal, con el que comparten la mayoría de las posiciones sustantivas acerca de los valores que deben presidir la ordenación de la sociedad política y del diseño institucional que debe configurarla. A diferencia del punto de vista sostenido comúnmente en aquellas filas (al coincidir en ellas tanto liberales utilitaristas como kantianos o rawlsianos), según el cual los principios de la acción del Estado deben ser independientes de las concepciones morales sustantivas sobre qué formas de vida son buenas o preferibles para todos los ciudadanos[3], los autores enmarcados en el perfeccionismo liberal defienden que la solución perfeccionista es preferible, tan-

[1] Junto a la obra del propio Raz, las de George Sher (1997) y Steven Wall (1998) son las que me ocuparán centralmente. Aunque en menor medida, por su enfoque o alcance, también los trabajos de Thomas Hurka (1993) y Joseph Chan (2000) merecen ser destacados aquí.

[2] Debe recordarse que los perfeccionistas sostienen que esta tesis constituye un principio de la moral política, es decir, que enuncia un juicio sobre la legitimidad de la acción del Estado o un deber de la moral política, y no una pauta prudencial o pragmática

[3] Entre los que sostienen, con mayores o menores variantes, este tipo de posición se encuentran John Rawls, Robert Nozick, Bruce Ackerman, Thomas Nagel, Charles Larmore, Will Kymlicka, Jeremy Waldron o Brian Barry.

to por su poder justificatorio de la práctica de los Estados liberales que conocemos como por su valor crítico en la formulación de juicios de la moral política sobre cuestiones debatidas en ese ámbito.

La discusión que nos ocupa se refiere, así, a la relación entre los principios que el Estado debe observar en el uso del poder político y los valores o convicciones morales que nos parecen pertinentes para conducir las vidas personales de los ciudadanos. Si la filosofía política dominante en el ámbito liberal busca, en la línea de Mill y Rawls, separar, en mayor o menor medida, la moral política de la moral personal, trazando límites a la recepción que aquélla puede dar a las concepciones sobre la vida buena que los ciudadanos sostenemos en nuestra moral personal, sus críticos perfeccionistas impugnan precisamente esa distancia entre los aspectos público y privado de la moral para defender (como principio de la moral política) que una buena política debe basarse sustancialmente en consideraciones sobre la buena vida propias de la moral personal[4]. Debe advertirse, en todo caso, que esa diferencia no puede interpretarse diciendo que los liberales perfeccionistas fundan su concepción de la acción política en alguna idea o concepción sobre el valor de la vida individual mientras que, por el contrario, los antiperfeccionistas prescinden en su teoría de la justicia de cualquier premisa de ese tipo. Esta segunda posibilidad parece demasiado inverosímil y, de hecho, no refleja las posiciones de autores como Rawls, Nagel, Waldron, Barry etc., para quienes la centralidad de ciertos valores morales para la vida de los individuos (la autonomía personal, la libertad como ciudadanos, la igual consideración de todos como personas morales) está en la base misma de sus propuestas antiperfeccionistas. Las posiciones antiperfeccionistas –a su vez muy diversas entre sí, tanto en sus fundamentos como en su alcance– formulan su posición en términos de «restricción», «abstención» o «neutralidad» del Estado acerca de cómo los ciudadanos deben vivir sus vidas individuales, qué fines deben perseguir o en qué tipos de relaciones, actividades y formas de vida deben embarcarse. Es ya innecesario insistir en que la restricción o neutralidad no se propone ante los valores morales en general, ni ante cualquier tipo de consideración sobre el valor de la vida individual[5].

---

[4] Así Raz escribe sobre su propia *Morality of Freedom* que «las conclusiones positivas que se defienden en este libro sobre la moral de la libertad política se fundamentan en consideraciones de la moral individual en mayor medida de lo que sucede comúnmente en muchas obras contemporáneas de filosofía política (1986: 4). Sobre el mismo punto, Mulhall y Swift, 1996: 404 y 405.

[5] No hace falta recordar que no podría ser así, no sólo porque tal restricción absoluta es imposible si se defiende, como aquí se hace, una posición moral, sino además porque los liberales antiperfeccionistas proponen teorías sustantivas de la justicia en las que asignan derechos, bienes, oportunidades y cargas a los distintos individuos (o, tal vez, a los grupos), lo que difí-

Para delimitar la posición perfeccionista, es conveniente indicar los tres momentos en los que se predica la continuidad entre política y valores de la vida buena de los ciudadanos. El perfeccionismo, en primer lugar, deriva su teoría política a partir de premisas (filosóficas o morales) sobre el contenido de la vida buena de los ciudadanos; desde aquí, piensa que el Estado debe actuar a la luz de esas consideraciones, esto es, desde sus juicios sobre qué formas de vida son buenas para los ciudadanos; por último, el perfeccionismo político sostiene que el Estado debe usar su poder político para hacer que los ciudadanos adopten esas formas valiosas de vida o persigan concepciones válidas del bien. Esta última consideración es importante en la caracterización del perfeccionismo específicamente *político,* que se distingue por una tesis sustantiva sobre la acción del Estado: éste debe formular juicios sobre la corrección o valor moral de las concepciones del bien y las formas de vida personal de sus ciudadanos y actuar política y legislativamente desde esos juicios. Raz lo manifiesta sucinta y rotundamente cuando afirma que «el objetivo de toda acción política es posibilitar que los individuos persigan concepciones válidas del bien y disuadirles de las malas o vacías» (1986: 133).

Recordar los dos componentes (justificador y sustantivo) del perfeccionismo es importante para evitar confundirlo con otros tipos de posiciones filosófico-políticas de las que los propios perfeccionistas manifiestan distanciarse. En primer lugar, y como apunta Steven Wall, cabría partir de la premisa según la cual la moral política (y así la acción del Estado) debe descansar en una concepción de la vida buena de los ciudadanos y concluir que el mejor modo de realizarla es precisamente que el Estado se abstenga de actuar o usar su poder para promover esa vida buena o favorecer los ideales de conducta que contiene. Los perfeccionistas rechazan esta conclusión, argumentando que las concepciones válidas de la vida buena requieren que el Estado intervenga positivamente y actúe en el nivel de la legislación y la política pública para realizar o promover esas formas de vida (Wall, 1998: 3). En segundo lugar, es posible mantener posiciones políticas sustantivas coincidentes con las propuestas por el perfeccionismo político a partir de razones no perfeccionistas, esto es, desde argumentos filosóficos o morales diferentes a una concepción sustantiva sobre la vida buena que el Estado deba tomar como fundamento de sus políticas. Gran parte de las políticas concretas defendidas por los autores de que me ocupo –en cuestiones como la

---

cilmente puede hacerse si no es desde algún tipo de premisas morales sobre qué capacidades o rasgos de los individuos humanos deben considerarse prioritariamente valiosos o sobre qué aspectos valiosos de sus vidas deben ser considerados con mayor relevancia por la autoridad política.

educación, las relaciones económicas, la protección social, la protección del medio ambiente, el apoyo público a la cultura– son compartidas desde justificaciones muy diferentes a las perfeccionistas por quienes se sitúan muy lejos de esta filosofía política; así, desde razones referidas al principio democrático de las mayorías, desde razones contractualistas, o desde principios de igualdad o de imparcialidad[6].

Las razones en que se apoya una determinada pauta de acción política o legislativa son, en todo caso, importantes para la delimitación del perfeccionismo político respecto de otras tesis sobre las premisas morales de la acción del Estado con las que tienden a coincidir en las medidas políticas sustantivas que defienden. La posición perfeccionista se diferencia de ese modo de las de quienes apelan, para obstaculizar o imponer ciertas pautas de comportamiento o formas de vida, a los fueros de la sociedad, o de su moralidad positiva, o a las creencias y convicciones mayoritariamente compartidos en una comunidad[7]. Tambien debe el perfeccionismo político distinguirse de las políticas *paternalistas* que justifican o reclaman la interferencia estatal en las elecciones individuales, no para realizar concepciones de la vida buena que se imponen a las del propio ciudadano sobre el que recaen, sino en nombre de los propios planes de vida de los agentes, o de sus intereses tal y como ellos mismos los conciben (Feinberg, 1984: 12-13; Garzón Valdés, 1988: 157; Dworkin, 1989: 484-485 y 1993: 143 y ss.; Nino, 1989, 414). Las políticas paternalistas, con algunos de cuyos ejemplos estamos bien familiarizados, buscan desalentar o imponer comportamientos para la satisfacción de las propias preferencias de los individuos, en condiciones adecuadas de conocimiento o deliberación y a partir de sus propios planes de vida, o para preservar las condiciones que las hacen posibles. En los términos de Ronald Dworkin, las políticas perfeccionistas[8] justifican la interferencia del Estado no sólo contra la propia voluntad del individuo sino también contra su propia convicción, en tanto que las políticas paternalistas lo hacen para evitar un daño que se supone que los propios individuos quieren evitar [9].

---

[6] Sobre este punto, Hurka, 1995 y Chan, 2000: 34 y ss.

[7] Es el caso del *moralismo jurídico,* que encuentra en Devlin (1967) una de sus muestras más notables.

[8] Dworkin (1993: 142) califica dichas tesis como «paternalismo crítico» para diferenciarlas de las que aquí denominamos paternalistas o, en sus términos, «paternalismo volitivo».

[9] No me detendré aquí en la discusión ulterior acerca de si es verdaderamente posible un paternalismo no perfeccionista, esto es, que no descanse en una concepción del bien que se imponga como correcta a los ciudadanos contra sus propias creencias. Tampoco entraré en la discusión de la legitimidad de las políticas paternalistas y sus límites.

1.1. Concepciones del bien

¿Qué debemos entender por «concepciones del bien» o «de la vida buena» de las personas, en el sentido relevante para la confrontación entre liberales perfeccionistas y antiperfeccionistas? De manera general y aproximada, esas ideas apelan a modelos o ideales de vida personal, esto es, a conjuntos más o menos coherentes o estructurados de juicios sobre el valor o mérito de una forma de vida, es decir, sobre en qué medida esa vida y sus componentes -los fines que busca realizar, las actividades que emprende o en que se emplea, las relaciones y compromisos que establece- son intrínsecamente valiosos o desarrollan las potencialidades superiores o distintivamente humanas del individuo que la vive.

Parece claro que la verosimilitud del liberalismo antiperfeccionista descansa en la posibilidad de distinguir entre los juicios y razones morales que gravitan en torno a esa cuestión y los que se refieren, en cambio, a derechos, necesidades o intereses de otros, a la distribución justa de oportunidades, beneficios y cargas sociales, o a soluciones equitativas de los conflictos entre individuos o grupos. A la diferenciación entre ambos terrenos de la moral nos referimos cuando hablamos respectivamente de moral personal y moral social o intersubjetiva, o de concepciones del bien o de la virtud personal y principios de justicia, en un lenguaje ampliamente compartido, al menos desde Mill, en la cultura política liberal. La expresión «concepción del bien» tal como es usada en la literatura filosófica limita, por tanto, su contenido a los ideales o proyectos de vida o realización personal que pensamos o nos proponemos para nuestras propias vidas cuando buscamos hacer de ellas vidas satisfactorias, valiosas o significativas, y como algo diferente a las obligaciones y prohibiciones que lo que moralmente «debemos a otros» nos impone[10].

Algunos perfeccionistas han impugnado, sin embargo, la distinción entre lo justo y lo bueno, entre lo que nos debemos unos a otros según principios de justicia (y es, por ello, materia adecuada para la acción coercitiva del Estado tanto para perfeccionistas como para antiperfeccionistas) y lo que pertenece al ámbito de los juicios de valor sobre lo que hace que nuestras vidas sean buenas o moralmente satisfactorias. El éxito de esta impugnación constituiría un obstáculo inicial e insuperable a la pretensión liberal antiperfeccionista de limitar al primero de los dos ámbitos la acción políti-

[10] Al hablar de «concepción del bien» en este contexto no se trata, entonces, del bien personal en general, o en su significado más amplio de lo que es bueno para alguien o de lo que constituye el valor o la calidad de la vida de las personas, lo que incluye derechos, libertades, oportunidades y otros bienes de diverso tipo, incluidos rasgos de justicia y otros valores políticos de la sociedad en la que vive.

ca del Estado. Se ha dicho, por ejemplo, que no disponemos de un criterio satisfactorio que fundamente esa diferenciación y provea sus límites de acuerdo con nuestras intuiciones usuales sobre la materia (Sher, 1997: 37-43), o que la misma distinción es inaceptable desde una comprensión adecuada de la moral. Ésta sería la posición de Joseph Raz, para quien, si es posible y expositivamente conveniente («en un nivel superficial») diferenciar entre los dos segmentos de la moral, tal diferencia no se da en «un nivel fundamental» que permita «dividir los principios de acción de alguien en los que se refieren a los propios fines personales y los que conciernen a otros, de modo que sean mutuamente independientes», ya que ambos «proceden de un núcleo moral común» (1986: 136-137 y 214).

Pero lo cierto es que si analizamos más despacio este tipo de consideraciones podemos afirmar que no plantean una dificultad conceptual decisiva para la delimitación de lo que se entiende por concepciones del bien a los efectos de la confrontación entre las dos tesis políticas que nos ocupan. En primer lugar, y ante todo, porque dichas objeciones no se refieren a la diferenciación misma de la moral en distintos tipos de valores, razones, exigencias o deberes, buena parte de los cuales pueden englobarse en los dos ámbitos de la moral (el de la justicia y el de la vida buena) que venimos manejando, sino que apuntan a consideraciones ulteriores a la propia distinción conceptual o metodológica. Así Joseph Raz, como otros autores cercanos, ha dirigido sus críticas a la tesis de la separación entre las dos partes de la división, afirmando, por ejemplo, que no cabe identificar los derechos de otros ignorando «qué valores hacen una vida significativa y satisfactoria y qué fines personales tiene alguien en su vida», o que tampoco es posible, a la inversa, «pensar que uno puede comprender los valores que dan significado a una vida y tener objetivos e ideales personales ignorando los deberes que se tienen hacia otros» (Raz, 1986: 214). Lo que Raz rechaza en este punto no es la distinción entre derechos de otros y valores de la propia vida sino su mutua independencia, es decir, que podamos establecer el contenido o fundamento de cada uno de los dos conceptos prescindiendo del otro. A alguno de los aspectos de esa relación deberemos volver con cierto detenimiento al dar cuenta de los argumentos sustantivos manejados en la discusión del perfeccionismo.

La negativa a aceptar la distinción entre justicia y concepciones del bien se confunde en otros autores (Wall, 1998: 95 y 100) con el rechazo a la diferencia en las posibilidades de fundar intersubjetivamente la validez de los juicios respectivos de uno y otro ámbito. Lo que estos autores objetan es la plausibilidad de un escepticismo «selectivo» o «circunscrito», según el cual podemos afirmar la validez de ciertos valores o principios de la moral política (así los de autonomía o tolerancia requeridos por el liberalismo políti-

co) o argumentar válidamente en su favor, en tanto que no podemos, por el contrario, demostrar la superioridad de algunas concepciones del bien frente a otras, lo que se convierte en problema insalvable para el perfeccionismo político. Raz, Sher o Wall, entre otros, insisten en la insuficiencia de los argumentos en favor de tal escepticismo limitado sobre el que volveremos más adelante (Raz, 2001: 99 y 109; Sher, 1997: 143-151; Wall, 1998: 91-100). Lo que ahora me importa es que tampoco esta cuestión debe confundirse con la de la posibilidad de distinguir entre los dos tipos de consideraciones morales y, por tanto, de manejar un concepto diferenciado y adecuado de modelos o ideales de vida buena.

Creo que estas objeciones proceden de la confusión entre la distinción conceptual y sus consecuencias normativas, como si éstas se derivaran necesariamente de aquélla. Esto es, parecería que aceptar la distinción entre dos ámbitos de la moral nos conduce de manera inmediata o inevitable a conclusiones sobre la competencia o legitimidad de la acción política estatal en uno y otro. Esto se deja ver en la exposición de George Sher, que apunta a sus posibles fundamentos, señalando entre ellos uno de índole sociológica (la idea del bien comprendería precisamente las cuestiones en que existe de hecho un mayor o más inevitable grado de desacuerdo), o un argumento epistemológico según el cual se trataría de las cuestiones en que las disputas no pueden ser racionalmente resueltas, esto es, en que existirá desacuerdo entre personas racionales (Sher, 1997: 38-41). Pero resulta bastante claro que estos no son los criterios con los que en principio intentaríamos diferenciar los dos ámbitos de la moral sino las razones para que el Estado diferencie entre justificaciones aceptables o no del uso de su poder sobre los ciudadanos. Se está confundiendo aquí la distinción conceptual con la discusión normativa sustantiva, cuando realmente aquélla es sólo un presupuesto o condición necesaria de ésta.

Para concluir estas consideraciones previas es suficiente con comprobar que los propios autores perfeccionistas manejan la idea de esa parte de la moral que puede denominarse «concepción del bien de una persona», y lo hacen prestándole un contenido significativo básicamente coincidente al que le dan sus adversarios antiperfeccionistas. Así Rawls escribe que «una concepción del bien normalmente consiste en un esquema global de objetivos finales, esto es, de objetivos que queremos realizar por sí mismos, así como vínculos con otras personas y lealtades para con varios grupos y asociaciones (...)»; y continúa: «también ligamos a esa concepción una noción de nuestra relación con el mundo –religiosa, filosófica y moral-, en referencia a la cual se entienden el valor y el significado de nuestros objetivos y de nuestros vínculos» (1996: 49-50). Raz, por su parte, utiliza términos muy similares al referirse al «bien personal», al «arte de vivir», o a la eva-

luación por las personas de «opciones acerca de la clase de vida que es para ellas valioso vivir», que incluyen sobre todo proyectos personales, actividades valiosas, relaciones y compromisos personales. Éstos determinan «cuán buena o lograda es esa vida para la persona» que la vive, excluyendo, a efectos de la distinción, «su contribución al bien de otros, o a la cultura, o al ecosistema, etc.»[11].

No es necesario insistir en que las dudas o discrepancias acerca de la «extensión» de los dos ámbitos, o la ausencia de acuerdo pacífico sobre un criterio que formule las características «intensionalmente» definitorias de uno y otro son compatibles con nuestra cotidiana e inevitable familiaridad al manejarlos en el lenguaje cotidiano y en el discurso normativo más complejo. Sí me parece interesante, en cambio, recordar aquí la propuesta de Thomas Scanlon para diferenciar entre los tipos de juicios pertenecientes a los dos ámbitos de la moral que vengo considerando. Scanlon se refiere a ellos, respectivamente, como aquél que contiene juicios acerca de «lo que nos debemos unos a otros» y aquél en que se formulan juicios que van más allá del «núcleo central de la moral» al que atiende su propia construcción contractualista de los deberes morales (por ejemplo, juicios acerca de los valores de la amistad o la paternidad, o sobre los valores de la excelencia en algunas de nuestras actividades o en el desarrollo de nuestros talentos, o relativos a la importancia y valor de las relaciones y el placer sexual). Estos valores e ideales morales –que comprenden el dominio de lo que aquí denominamos «moral personal» o «concepción de la vida buena»– comparten, para Scanlon, con los situados en el ámbito «de lo debido a otros», rasgos que caracterizan a los requerimientos o patrones de juicio de conducta propiamente llamados «morales»[12]: proveen «exigencias de conducta que los agentes tienen razón para considerar como extremadamente importantes» y que «dan a éstos razones para tener sentimientos de culpa (o reproche moral a uno mismo) como consecuencia de su violación». Pero se distinguen de las exigencias y valores pertenecientes al núcleo central de lo moral, en primer lugar, en que su trasgresión no da a otros –que no compartan esos valores o ideales– «razón para el resentimiento o la indignación» y, en segundo lugar, en que el hecho de que una acción sea autorizada o exigida por

[11] Raz, 1986: 119, 154, 289-290, 306, y cap. 12 *passim* ; 2001: 106, 116, 118, etc. Raz, sin embargo, se separa agriamente de la idea de «planes de vida» manejada por Rawls calificándola de «rather repugnant thought» (2001: 119), pero éste no es un aspecto en el que debamos detenernos.

[12] Scanlon diferencia este otro tipo de valores y juicios morales de aquéllos -sobre lo «debido a otros«- que comprende su teoría contractualista rechazando, sin embargo, tanto que queden fuera del ámbito de la moral como que puedan separarse unos de otros como mutuamente independientes (1998: 173-177).

este tipo de criterios morales no evita, al contrario de lo que ocurre con lo moralmente debido a otros, que los afectados por ella deban aceptarla sin queja (Scanlon, 1998: 334 y 349).

Pero algunas precisiones son aún pertinentes en la delimitación de lo que entenderemos por «concepción del bien».

a) En primer lugar, en cuanto a su alcance, Joseph Chan ha analizado la idea de una concepción de la vida buena que el perfeccionismo político necesita manejar, y ha distinguido en ella tres tipos de componentes. El primero se refiere a los «valores de la propia acción«: virtudes o disposiciones constitutivas de la vida buena, tales como racionalidad, valentía, integridad, templanza o sinceridad. Junto a ellos, deben contarse «valores prudenciales» –valores que «contribuyen» a hacer buena una vida– como experiencia estética, relaciones y afectos personales, conocimiento, ocio, etc. Finalmente cabe hablar de la «forma de vida» de una persona, que implica la ordenación de los bienes de las dos clases citadas y una pauta o modo distintivo, personal, de su realización. En este punto, Chan distingue entre dos aproximaciones a los juicios sobre formas de vida: de un lado, las concepciones comprehensivas o globales sobre ellas, que requieren de una ordenación completa de las dos clases de bienes, según el bien conocido modelo del *Liberalismo político* rawlsiano[13]; de otro lado, juicios específicos o *locales* sobre ciertas formas de vida y juicios comparativos de su valor relativo respecto a otras en términos de los mismos bienes (2000: 11-13). Esta distinción le permite caracterizar una versión *moderada* del perfeccionismo político, que se separaría del perfeccionismo extremo por su renuncia a adoptar entre sus premisas una concepción global de la vida buena y evitaría, así, las indudables dificultades para el acuerdo entre ciudadanos que las doctrinas comprehensivas plantean. El perfeccionismo moderado se sustrae a la objeción, decisiva en el antiperfeccionismo de Rawls, de que supone un intento de imponer doctrinas comprehensivas en una situación de pluralismo razonable. El Estado perfeccionista asumirá la responsabilidad de promover valores de acción y prudenciales y de desalentar los modos de vida deficientes en estos bienes y se abstendrá, por el contrario, de discriminar entre los diversos modos de vida «suficientemente buenos» en aquéllos valores (ibid.: 14-17).

b) Una segunda precisión es relevante para evitar cierto malentendido sobre el alcance del perfeccionismo político. Y es que a partir de la consi-

[13] Para el propio Rawls, sin embargo, el carácter general y comprehensivo de una doctrina moral es una cuestión de grado, tanto en lo que se refiere a su extensión o alcance como en lo que toca a su mayor o menor articulación interna. En consonancia con ello, Rawls distingue entre concepciones «plena» y «parcialmente comprehensivas» (Rawls, 1996: 43).

deración de la autonomía como bien o valor central en la vida de las personas, cabe pensar que los filósofos liberales que justifican su posición antiperfeccionista en el valor de la autonomía están realmente sosteniendo una teoría de la legitimidad de la acción del Estado basada en una concepción de lo que es bueno o valioso para las personas, es decir, en una «concepción del bien». También desde esa posición se estaría propugnando que el Estado actúe desde una concepción particular de lo que es bueno para los individuos, que se enfrenta a otras concepciones del bien alternativas. Por ello cabría decir que el liberalismo de la autonomía está bien lejos de la «neutralidad» o «imparcialidad» moral que pretende, y que cabe emplazarlo, más bien, en una posición muy próxima al perfeccionismo liberal. Desde esta perspectiva, Steven Wall ha distinguido un primer tipo de perfeccionismo que sostiene que «es moralmente permisible que los Estados promuevan, activa e intencionadamente, el ideal de autonomía», de un segundo tipo que defiende que los Estados han de promover no sólo la autonomía personal sino también los objetivos y actividades valiosas frente a las disvaliosas. El primero se plasmaría en las posiciones de autores como Waldron y Kymlicka, en tanto que en el segundo se encuadrarían Raz o él mismo[14].

Pero esta posibilidad teórica es inadecuada tanto en lo que concierne a la idea de «concepción del bien», como para una delimitación esclarecedora del perfeccionismo político. En cuanto a lo primero, si es cierto que nos proponemos, o podemos proponernos, el ideal de autonomía como uno de los elementos de nuestra concepción de la vida buena, también lo es que queremos proponérnoslo autónomamente. Lo que esto significa es que, como se ha señalado muchas veces, la autonomía personal debe ser considerada como un valor de la vida del individuo diferente de aquellos otros a los que precisamente englobamos en la idea de «concepción del bien». La diferencia se halla en el carácter «abstracto» o «formal» del primero, y así en su posición «de segundo nivel», en el sentido de que, lejos de identificar el contenido del bien, es compatible con cualquier concepción del bien, siempre que se haya llegado a ella autónomamente[15]. Por otro lado, encuadrar en el perfeccionismo las filosofías políticas que tienen su punto de partida en alguna consideración de lo que es bueno o valioso en cualquier sentido (lo que incluye la autonomía personal o la satisfacción de cualesquiera intere-

[14] Ambos tipos de perfeccionismo deberán distinguirse, para Wall, de las posiciones de aquéllos que, como Rawls, Nagel o Larmore, rechazan las dos posibilidades de acción del Gobierno, para optar por la estrategia de la abstención o«paréntesis» (Wall,1998: 197-198).

[15] En este sentido, Barry (1997: 183-189) y Mulhall y Swift (1996: 335). La misma posición es adoptada por Nino cuando propugna considerar la autonomía, no «como una propiedad de algunos planes de vida», sino como la «capacidad para elegir entre la más amplia variedad de planes de vida» (1989: 210)

ses subjetivos) desvirtúa la discusión que nos ocupa o al trazar la línea divisoria entre adversarios en algún punto más artificial y menos significativo[16]. Lo que divide a perfeccionistas y antiperfeccionistas es la posición del poder político ante concepciones sustantivas del bien entre las que el individuo podría elegir autónomamente.

c) Si el perfeccionismo, en el sentido en que nos interesa, está comprometido con la tesis de que «las autoridades políticas deben desempeñar un papel activo en la creación y mantenimiento de las condiciones sociales que mejor posibiliten a los ciudadanos a llevar vidas valiosas» (Wall, 1998: 8), parece claro que descansa ineludiblemente en una posición ética objetivista. Para que el Estado deba favorecer que las personas emprendan actividades valiosas, persigan fines dignos de ser realizados y, en general, vivan buenas vidas, debemos poder determinar válidamente qué fines, actividades y formas de vida son realmente valiosos. El perfeccionismo debe poder rechazar con éxito las objeciones escépticas a esa pretensión. En segundo lugar el perfeccionismo presupone una teoría ética que se enfrente con éxito a las posiciones *subjetivistas* que «remiten todo valor a alguna combinación de deseos, preferencias o elecciones, reales o ideales, de los individuos». Sus autores compartirán posiciones que ellos mismos calificarán de *objetivismo* o *perfeccionismo moral,* que comparten como mínimo «la negación de que aquellos factores agoten lo que determina qué es valioso» y sostienen, por tanto, que el valor de una actividad o una forma de vida depende de algo diferente o que está más allá de las preferencias o apreciaciones de los individuos relevantes[17].

d) Finalmente cabe preguntarse por el contenido sustantivo de la moral perfeccionista, es decir, acerca de qué es para los perfeccionistas una vida buena. Aunque los aspectos de esta cuestión más directamente relevantes para el objeto de este trabajo se verán en los epígrafes siguientes, es pertinente destacar aquí que, junto a referencias comunes muy genéricas, a la realización (*flourishing)* de las potencialidades del ser humano, al desarrollo de las capacidades del individuo, a la excelencia en virtudes, etc.[18], los au-

---

[16] Pese a las relevantes diferencias que los separan, las posiciones de Kymlicka o Waldron son más cercanas a las de Rawls, Nagel o Larmore que a las de Raz y Wall. Un examen detenido muestra que la defensa de la restricción por Rawls o Nagel descansa en exigencias morales derivadas de la consideración de cada individuo como capaz de autonomía (de formar, revisar y seguir fines o concepciones del bien).

[17] George Sher, 1997: 8 y 9.

[18] Hurka distingue entre un «perfeccionismo en sentido amplio» o «inclusivo» que valora en general el desarrollo de ciertas capacidades o los logros en la excelencia, y un «perfeccionismo estricto», al que él se adhiere, que parte de un concepto de «perfección» que «no significa excelencia en general, sino excelencia definida por la naturaleza humana» (Hurka, 1993: 3-4).

tores que me ocupan han dado respuestas enfrentadas a la cuestión sobre si las formas de vida buena son universales o, por el contrario, dependen de los marcos u horizontes sociales y culturales en que se sitúan. Encontramos en el perfeccionismo liberal contemporáneo versiones tanto *universalistas* como *comunitaristas.* En la primera de las dos posiciones se encuadra, por ejemplo, el perfeccionismo naturalista de Thomas Hurka, de inspiración netamente aristotélica. Es también el caso de George Sher, quien a la vez que manifiesta su escepticismo ante la importancia de los valores de participación y compromiso comunitario en la consecución de una buena vida, se opone a la concepción comunitarista sobre el papel de las convenciones y prácticas de grupo social, o de su historia, en la génesis de los valores perfeccionistas[19].

Joseph Raz y Steven Wall se colocan claramente, por el contrario, en las filas del comunitarismo, al sustentar una concepción del bien necesariamente vinculada a las culturas comunitarias particulares de las que las personas forman parte. Así para Raz, el bien de alguien «depende en gran medida del éxito en objetivos y actividades socialmente definidas». Sin sostener una posición convencionalista que haga depender lo valioso de los socialmente aprobado, Raz establece una conexión necesaria entre los fines que podemos proponernos, y así lo que *puede* ser valioso para nosotros, y las *formas sociales*[20] que configuran el marco en el que actuamos y que da sentido a esos fines. Una vez establecida esta dependencia, cabe sostener que algo puede llegar a ser bueno o valioso para alguien (esto es, convertirse en un fin para él) «sólo si está fundado en formas sociales» (Raz, 1986: 309-310). Steven Wall, por su parte, mantiene la «estrecha interconexión existente entre formas sociales [en el sentido de Raz] e ideales valiosos» de vida. Los contextos socio-culturales determinan, para Wall, «la naturaleza y ámbito de las relaciones, proyectos y opciones disponibles» para las personas y, por lo tanto, las «posibilidades de perfección (*flourishing)* que les son asequibles. A partir de esta premisa, Wall opone a la ambición del perfeccionismo universalista un perfeccionismo político «localista» (*parochial)*

[19] Sher, 1997: 11 y capítulo 7. Sher dedica la parte constructiva de su libro a la defensa filosófica de una concepción moral objetivista y teleológica, en la que los elementos definitorios de una vida buena se unifican por su conexión a un conjunto de «fines cuasi-universales y cuasi-inevitables» de los seres humanos (ibid.: caps. 8 y 9). En cuanto al contenido de aquéllos elementos definitorios, Sher se decanta por la ejemplificación formulada por Derek Parfit (desde un punto de vista «distanciado», no perfeccionista) y que incluye «la bondad moral, la actividad racional, el desarrollo de las propias capacidades, tener hijos y ser un buen padre, el conocimiento y la conciencia de la verdadera belleza» (ibid.: 201).

[20] Por «formas sociales» entiende Raz «la percepción pública de formas sociales comunes de acción, cada una de las cuales posee la riqueza y complejidad interna que la convierte en un posible fin personal comprehensivo» (1986: 309-310).

que justifica la acción del Estado en una comunidad política si «promueve un ideal particular de perfección humana» sustentado en ciertas comunidades políticas a partir de las condiciones específicas que las configuran (1998: 19-21 y 165-166).

1.2. Pluralismo valorativo

El perfeccionismo liberal se caracteriza primordialmente por dos rasgos que alejan sus propuestas políticas de las de los clásicos de la «tradición» perfeccionista y le permiten competir cómodamente en el debate actual de las ideas sobre los fundamentos de la legitimidad del Estado liberal. Se trata de su defensa del pluralismo valorativo y de la consideración de la autonomía personal como un ingrediente necesario y de gran peso en una vida buena.

La apelación al pluralismo moral o pluralismo de valores ha sido uno de los motivos más frecuentemente aducidos en favor de la tolerancia o «neutralidad» del Estado liberal. La diversidad de formas de vida buenas que las sociedades contemporáneas complejas reconocen y la multiplicidad de convicciones acerca del bien que coexisten en ellas se han alzado como un formidable obstáculo al intento perfeccionista de atribuir a los poderes públicos responsabilidad sobre la calidad de la vida moral de los ciudadanos. El perfeccionismo liberal se sustrae a este inconveniente ya que no sólo no se opone al pluralismo desde la defensa de una única concepción del bien moral como uniformemente válida para todos, sino que convierte el propio pluralismo moral en una premisa necesaria de su teoría política.

Pero hablar genéricamente de «pluralismo moral» o «valorativo» es inadecuado, ya que esa denominación puede hacer referencia a realidades o cuestiones muy distintas. Se habla con frecuencia de «pluralismo moral» para referirse a la existencia en una sociedad o grupo social de concepciones morales divergentes, o en mutuo conflicto, sostenidas por diversos individuos o subgrupos dentro de aquélla. Este significado del término «pluralismo» puede formar parte, lo hace en muchas ocasiones, de enunciados sobre hechos sociales, que simplemente constatan la realidad del desacuerdo o pluralidad de las convicciones morales entre los miembros de una sociedad, pero puede incorporar también una valoración positiva del mismo

[21] Este es el caso de los autores que suelen encuadrarse en el «liberalismo pluralista», entre los que se hallan los casos bien conocidos de Isaiah Berlin, Stuart Hampshire o John Gray. En sentido opuesto, Raz se distancia del «pluralismo» entendido como posición según la cual «deben tolerarse diferentes formas de vida y concepciones del bien independientemente de su valor moral» (1994: 118). Una variante de aquella posición, con diferentes consecuencias políticas, se encuentra en la idea rawlsiana de «pluralismo razonable», sobre la que se volverá más adelante.

pluralismo como rasgo deseable, intrínsecamente o por sus consecuencias, de una cultura o grupo social[21]. Un significado diferente se da a la idea de pluralismo cuando se refiere al desacuerdo o divergencia moral entre personas razonables, como ocurre con el bien conocido uso que hace Rawls de la idea de «pluralismo razonable» como rasgo de las sociedades democráticas contemporáneas.

A diferencia de los dos sentidos anteriores, se habla de «pluralismo de valores» para indicar la existencia de una pluralidad de valores morales incompatibles entre sí, en el sentido de que no pueden ser simultáneamente realizados en una misma vida, y heterogéneos porque no derivan de otro valor fundamental común desde el que pueda determinarse el peso relativo de cada uno y adjudicarse entre ellos en caso de conflicto[22]. En este sentido, que es el que el perfeccionismo liberal acoge, reconocer el pluralismo de valores significa constatar que existen formas de vida que, siendo todas ellas valiosas o moralmente aceptables, son a la vez incompatibles entre sí porque no pueden ser realizadas por una persona, o en una misma vida. Dichas formas de vida son definidas por virtudes cuyo desarrollo satisfactorio impide (debido a hechos de la vida humana, como la limitación temporal y de capacidades de cada uno) el cultivo de otras virtudes características de modos de vida alternativos y también moralmente valiosos (Raz, 1986: 395-399; Raz, 1994: 118-119; Wall, 1998: 17-18)[23]. A diferencia de lo que ocurre en los otros significados de pluralismo, éste no se refiere a las creencias de las personas, sino a los propios valores y formas de vida sobre los que versan estas creencias, por lo que estamos ante una tesis estrictamente emplazada en el ámbito de la filosofía moral (Wall, 1998: 18). Pues bien, esta afirmación de pluralismo moral se va a convertir en un componente no sólo necesario sino imprescindible de una filosofía política perfeccionista a la

[22] Este es el pluralismo de valores central en la obra de Isaiah Berlin. Sobre su significado y alcance, y sobre su relación con la idea de pluralismo de Raz, puede verse Elena García Guitián: *El pensamiento político en la obra de Berlin,* Madrid, 2001, cap. 2.

[23] En *The Morality of Freedom,* Raz distingue entre «pluralismo *débil*» (que únicamente se refiere al rasgo de incompatibilidad entre formas de vida valiosas) y «pluralismo *fuerte*» que sostiene además lo siguiente: en primer lugar, que «las virtudes incompatibles no están completamente jerarquizadas entre sí para cada individuo«; en segundo lugar, que esas virtudes no están tampoco completamente jerarquizadas entre sí según algún criterio impersonal de lo moralmente valioso; y finalmente, que aquéllas virtudes «ejemplifican intereses fundamentales diversos», esto es, que «no derivan de una fuente común o de ciertos principios comunes últimos» (1986: 396-397). A diferencia de Raz, George Sher presenta una filosofía moral perfeccionista que asume el pluralismo únicamente en su sentido débil, ya que para éste autor el valor de los diversos rasgos, actividades y relaciones valiosos «procede de una única fuente» (1997: 199).

vez que liberal[24]. Explicaré esta importancia en relación con el valor que los mismos autores adscriben en sus tesis a la autonomía personal.

1.3. Autonomía personal

La insistencia en el valor moral de la autonomía personal es, finalmente, el rasgo diferenciador decisivo del perfeccionismo liberal. Esta importancia no es de extrañar si se recuerda que los críticos del perfeccionismo tradicional han tenido en el valor de la autonomía su principal baza argumental. Encomendar al poder político la realización del bien de las vidas de los ciudadanos parece incompatible con el respeto a la autonomía de éstos en la determinación de lo que es para ellos una vida buena y en la prosecución de la misma[25]. Los autores que me ocupan en este trabajo han negado la incompatibilidad entre perfeccionismo político y reconocimiento del valor de la autonomía personal y han dedicado buena parte de sus argumentos a mostrar que ese mismo valor, correctamente entendido, conduce al Estado a adoptar como fin de su acción política el objetivo de que los ciudadanos vivan buenas formas de vida. En términos de uno de los protagonistas de esa perspectiva, «una teoría perfeccionista liberal es una teoría que sostiene que la autonomía personal es un componente central de la perfección humana (*human flourishing*)» (Wall, 1998: 127). El «perfeccionismo de la autonomía» requiere, por tanto, como el propio Wall reconoce inmediatamente, de un análisis de la concepción de la autonomía que maneja y del valor moral y político que le concede. A su vez, este análisis deberá constituir el objeto central de nuestro examen del perfeccionismo y de la plausibilidad de sus posiciones políticas.

La noción de autonomía personal manejada por los perfeccionistas liberales es la noción de autonomía personal, autodeterminación, o «autodirección», frecuente en la filosofía liberal contemporánea y que alude sustancialmente a la posibilidad de cada individuo de ser «autor, en parte de su propia vida», esto es, «de controlar en alguna medida su propio destino, perfilándolo por medio de sucesivas decisiones a lo largo de su vida» (Raz,

[24] Este sentido de «perfeccionismo pluralista» no debe confundirse con el que dan a esta denominación otros autores (así Rawls, 1971: 325; o Chan, 2000: 15) al aplicarla al perfeccionismo que ve en el bien, la perfección o la excelencia personal uno, pero no el único, de los fines del Estado.

[25] El argumento desde el valor de la autonomía personal al principio político liberal antiperfeccionista es formulado en términos casi canónicos en Nino: «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 ideal 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» (Nino, 1989: 204).

1986: 369)[26]. Al igual que otros autores que se han ocupado contemporáneamente de la cuestión, Raz, Wall o Sher destacan tres condiciones básicas necesarias de la autonomía personal.

a- En primer lugar, la posesión de ciertas competencias mentales y psicológicas como la autoconciencia, la capacidad de actuar de acuerdo con fines de los que somos conscientes o de formarnos intenciones de acción, la capacidad de actuar por razones, así como la capacidad de articular planes, proyectos o emprender actividades que en cierta medida constituyen el contenido de esa vida dirigida por uno mismo o autónomamente conducida. Estamos ante las condiciones básicas de la racionalidad teórica y práctica, y de la capacidad de la voluntad para llevar adelante los cursos de acción decididos por uno mismo[27].

b- En segundo lugar, la independencia en las elecciones. Se trata de la idea de libertad como ausencia de obstáculos a nuestras elecciones, ante todo de coerción o manipulación por otros. La coerción «desde fuera» y la manipulación por otros eliminan la autonomía, tanto en la medida en que aquélla nos priva de las opciones necesarias para una verdadera elección, como en el sentido de que una y otra impiden ver nuestras acciones como propias, y la vida que éstas configuran como dirigida o guiada por uno mismo. La coacción o manipulación intencionales por parte de otros se nos aparece, confirman Raz y Wall, como un ataque o daño a la autonomía personal que va más allá de los impedimentos de hecho a nuestras elecciones al someternos a voluntades de otros y convertirnos en medios para sus fines (Raz, 1986: 377-378; Wall, 1998: 133-136). El valor simbólico de desconsideración o desprecio que supone la coacción intencional por otros tendrá consecuencias relevantes en la política del perfeccionismo liberal.

c- En tercer lugar, para ser autónomo se requiere disponer de una diversidad de opciones suficiente o adecuada. La elección autónoma presupone, en efecto, la existencia de opciones sobre las que ejercerse. Sin una cierta

---

[26] Tanto Raz como Wall se ocupan de precisar que sus argumentos se basan en esta noción genérica de autonomía individual, distinta a otras como las de la libertad de la voluntad en sentido metafísico, o la autonomía específicamente moral en su significado kantiano (Raz, 1986: 370, n. 2; Wall, 1998: 127-128).

[27] (Raz, 1986: 372-373; Wall, 1998: 138-139; Sher: 1997, 46 y ss.) Como sabemos, se ha discutido mucho acerca del grado o nivel en que deban darse estas condiciones de racionalidad y capacidad práctica de la autonomía, así como de las carencias y aflicciones intelectuales, caracterológicas o emocionales que la impiden (Silvina Álvarez, 2002a: 162-164). De acuerdo con su impronta comunitarista, las posiciones de Raz y de Wall en este ámbito de cuestiones se han decantado en la línea de rechazar elevadas exigencias de autoconciencia individual (capacidad reflexiva, autocrítica o «de autointerpretación»...) para insistir en los rasgos de carácter afectivo y social (capacidad de vinculación a afectos estables y compromisos duraderos, etc.)

diversidad o pluralidad de opciones, nuestra adopción de fines, actividades o planes de vida difícilmente puede verse como resultado del ejercicio de la autonomía personal. No voy a detenerme aquí en la pluralidad de cuestiones que plantea este componente de la autonomía, así la diversa índole o importancia de las opciones entre las que elegimos (más o menos «centrales» o «periféricas» en el conjunto de nuestra vida), o acerca de lo que deba entenderse por «una variedad suficiente o adecuada de opciones *significativas* (Raz, 1986: 373-375; Wall, 1998: 141-143). Me interesa observar en cambio dos aspectos de esta condición que cobran una especial importancia en la argumentación perfeccionista: de un lado, la dependencia de estas opciones respecto de las *formas sociales* en cuyo marco se configura la vida de un individuo y de otro, el papel del Estado en el mantenimiento o provisión de esas opciones que hacen posible la autonomía significativa en la vida del individuo.

El primero de estos puntos proporciona a Raz el instrumento de una concepción comunitarista de la autonomía personal. Como ya se apuntó más arriba, para el filósofo británico, nuestros fines (sobre todo los «fines comprehensivos», que permean dimensiones importantes de nuestras vidas) dependen de las «formas sociales» existentes, esto es, de la percepción pública de formas de acción o patrones sociales de conducta dotados de riqueza y complejidad interna. Ciertas opciones de vida sólo pueden convertirse en fines de nuestra elección si se hayan fundadas en formas sociales (1986: 308-310)[28], por lo que el ejercicio de la autonomía personal requiere un rico tejido social, institucional y cultural: «la oportunidad de formar un familia de una u otra clase, de desarrollar capacidades, profesiones u ocupaciones (...) de participar en muchas de las actividades comunes de ocio; éstas y otras oportunidades requieren una cultura común apropiada para hacerlas posibles y valiosas» (1986: 247). En segundo lugar, el principio perfeccionista que hace de la vida buena de los ciudadanos un objetivo de la acción del Estado, pone en manos de éste la tarea de realizar o promover las condiciones de la autonomía personal, y entre ellas, la que se refiere a los contextos sociales que hacen posibles las opciones requeridas por la elección autónoma. Raz pone así especial énfasis en el deber del Estado de preservar y crear las formas sociales exigidas para el ejercicio de la autonomía personal, esto es, «de crear un entorno que proporcione a los individuos un

[28] Aproximándose sustancialmente en este punto a las posiciones de Taylor, Raz explica esta conexión por un lado, desde la índole social, cultural o institucional de la mayoría de nuestras acciones y fines, y por otro desde la necesidad de familiarización con esas formas sociales que exige el aprendizaje, concepción y evaluación de los mismos fines y actividades (1986: 310-313). Sobre la misma idea, véase Wall, 1998: 164-165. Sobre las posiciones comunitaristas acerca de la idea de autonomía personal, véase Silvina Álvarez, 2002b, capítulo 3.

abanico adecuado de opciones y de las oportunidades de elegirlas» (1986: 418; 2001: 121-122). Los requerimientos comunitarios del ejercicio de la autonomía dan contenido a aspectos importantes de la teoría de la acción legítima del Estado en el perfeccionismo liberal.

Los contenidos de la teoría perfeccionista de la autonomía en que centraré el presente análisis atañen más bien, sin embargo, a la concepción de su valor, o de su contribución al conjunto de una buena vida, ya que en ella se encuentran las premisas desde las que se busca reconciliar el reconocimiento de dicho valor con la intervención del Estado en la elección y prosecución de concepciones del bien por parte de los ciudadanos.

1.3.1. El valor de la autonomía personal

La autonomía personal es valiosa para los perfeccionistas, y es importante subrayar aquí este punto, en su condición de componente de una vida valiosa. La conexión entre autonomía y acción del Estado deriva de la premisa fundamental según la cual el deber primordial del Estado es promover que los individuos vivan buenas vidas: «el fin de toda acción política es permitir que los individuos sigan concepciones válidas del bien y disuadirles de las malas o vacías» (Raz, 1986: 133). Las exigencias que el valor de la autonomía personal impone a la acción política del Estado proceden de su condición de componente o ingrediente de la vida buena. Los filósofos liberales se han equivocado al separar el deber del respeto a la autonomía de la consideración general del bien de las personas, en el que el valor de la autonomía debe enmarcarse. «Valoramos la autonomía en la medida en que contribuye al bien (*well-being)* de la persona autónoma», por eso «sólo a través de una concepción del bien basada en la autonomía y en el pluralismo de valores podemos restaurar la verdadera perspectiva del papel de la moral en la política» (Raz, 1986: 369, 412; 2001: 118, 120). Los deberes del Estado hacia la autonomía dependerán, por consiguiente, del grado o medida en que la autonomía cumpla ese papel en las vidas individuales, es decir, de hasta qué punto haga valiosa o contribuya al valor del conjunto de la vida de una persona. Los autores perfeccionistas se han ocupado específicamente de esta cuestión manteniendo ciertas tesis que los singularizan en el contexto de la filosofía política liberal y de cuyo acierto dependerá la verosimilitud de su intento de conciliar autonomía personal y acción perfeccionista del Estado[29].

---

[29] En los casos de Joseph Raz, Steven Wall y otros, el valor de la autonomía personal, aunque calificado como valor «intrínseco» y no meramente instrumental, se vincula decisivamente al marco de las «modernas sociedades occidentales». Los rasgos característicos –movilidad geográfica social y personal, innovación, pluralismo, etc.- hacen, para estos autores, de la capacidad y el ejercicio de elecciones autónomas una condición del éxito y la realización perso-

A. La primera de estas tesis contiene una cualificación de la premisa fundamental del perfeccionismo que enuncia el deber del Estado de actuar para procurar que los ciudadanos lleven vidas moralmente valiosas. Ahora bien, los perfeccionistas insisten en que el contenido de ese deber es que los individuos lleven vidas que *sean realmente buenas*, y no que los propios sujetos que las viven *crean* que lo son. La concepción del valor manejada por los autores perfeccionistas se opone, como ya anticipé más arriba, al punto de vista subjetivista para el que el valor de acciones, actividades o formas de vida depende de nuestros deseos o preferencias, o «se halla de alguna manera enraizado en nuestra constitución psicológica» (Sher, 1997: 176).

El rechazo del modelo de las preferencias (*taste model)* (Griffin, 1996: 20-29; Páramo, 1993:19-20) se ha convertido en uno de los caballos de batalla de la crítica al utilitarismo y a las filosofías políticas liberales que vinculan lo justo o lo moralmente correcto a la satisfacción de preferencias. En lo que aquí específicamente nos interesa, debe recordarse que, si bien la aceptación de una concepción no subjetivista del valor moral no es condición suficiente de la credibilidad del perfeccionismo político -y así lo muestran quienes conjugan antiperfeccionismo y posiciones morales no subjetivistas[30]- sí es, en cambio, una condición necesaria de la misma. No es de extrañar, por tanto, que nuestros autores hayan dedicado buena parte de sus esfuerzos argumentales a la crítica del subjetivismo ético[31]. El núcleo de sus críticas se centra, como sabemos, en la incapacidad de la ética subjetivista para dar cuenta del aspecto *interno,* central a nuestras creencias morales y de la deliberación en torno a éstas: deseamos ciertas cosas, adoptamos ciertos fines o elegimos ciertas opciones *porque* pensamos que son valiosas, no porque resulte que las deseamos o preferimos independientemente de cualquier examen o juicio sobre su valor[32].

Joseph Raz hace de este aspecto de nuestra acción un componente decisivo de su teoría de la vida buena: no seguimos ciertos fines simplemente por el hecho de que «los tengamos», por el contrario «nuestros fines se nos

---

nal en esas sociedades (Raz, 1986: 390-395; Wall, 1998: 164-179). No me detendré en esta posición, ya que no es necesario para el objeto preciso de estas páginas.

[30] Así , para Dworkin, «no podemos dar sentido a la experiencia ética a menos que supongamos que es objetiva: una vida particular no puede ser buena para mí sólo porque yo piense que lo es, y yo puedo equivocarme al pensar que una vida particular es buena» (1993: 141). Véanse asimismo Rawls, «El constructivismo kantiano en la teoría moral», en Rawls 1986 ; Nagel, 1990: 96-99; Kymlicka, 1989a, 10-12 y 1995: 27-28 y 222-223.

[31] Como muestra pude verse: Raz 1986, cap. 12 y Sher, 1997, cap. 8.

[32] Una formulación destacada de esta argumentación se halla en David O. Brink: *Moral Realism and the Foundation of Ethics,* Cambridge, 1989, 225-226. A partir de ella argumenta Sher (1997: 185-188).

presentan como objetos de nuestro juicio» y, así, «sostenidos en razones» acerca de las características deseables o valiosas que poseen. La prosecución o realización de nuestros objetivos y proyectos es buena para nosotros (contribuye al bien de nuestras vidas) si dichas razones son válidas o apuntan a lo que es verdaderamente valioso[33]. El bien de la vida de las personas depende, entonces, en una medida sustancial, del valor de los objetivos y proyectos cuyo éxito buscamos bajo la condición de ese carácter valioso. Lo que importa a nuestro bien, lo que entonces nos importa a nosotros acerca de nuestras vidas, no es nuestra creencia o convicción de que sus contenidos sean valiosos, sino que lo sean realmente (Raz, 1986: 300-303 y 2001: 116)[34]. De esta premisa se sigue que nuestros deberes hacia el bien de otros, y el deber del Estado hacia las vidas de sus ciudadanos, son deberes hacia lo que verdaderamente es bueno para ellos, y no hacia la satisfacción de sus preferencias o el logro de los fines y proyectos que ellos mismos juzgan como buenos.

B. En segundo lugar, la autonomía personal es un componente importante del valor global de una vida, y en esa medida es valiosa, pero esto no significa ni que sea una condición *necesaria* de ese valor, ni que su aportación a éste incline por sí sola la balanza en un sentido o tenga un peso decisivo que siempre haya de prevalecer frente a los demás valores que hacen una vida globalmente valiosa.

Stephen Wall se ha detenido en el análisis de los diversos aspectos del valor de la autonomía como ingrediente de un vida globalmente buena. Desde su punto de vista, la autonomía es, en primer lugar, intrínsecamente valiosa, en el sentido de que su realización es valiosa *por sí misma*, en tanto valorada por lo que es –y no como medio para un valor ulterior–, sin ser, en cambio, *valiosa en sí misma*[35], porque no posee en ella misma ese valor, ya

---

[33] El fracaso en el logro de un proyecto o en la realización de un objetivo no sería, según Raz, malo para nosotros si uno y otro resultan ser disvaliosos o descansar en creencias erróneas sobre su valor; en este caso, la incapacidad para alcanzar el fin es «una bendición disfrazada» (1986: 301).

[34] Dworkin escribe, casi en los mismos términos, que nuestro interés superior en vivir una vida buena no debe entenderse «en el sentido de que lo que interesa fundamentalmente a cada persona es tener una vida que ella cree buena». Pues «lo que realmente importa a las personas es tener una vida que sea de hecho buena». Por eso cabe decir que las personas tienen «un interés *transparente*, no un interés *opaco* en llevar una buena vida» (1983: 27). Raz, por su parte, combina esta posición con otras tesis que la matizan al reconocer los componentes subjetivos del bien individual. Así, por un lado, al destacar la relevancia que los propios fines que el individuo se ha propuesto tienen en la determinación de su bien (1986: 290-294); y, por otro, al dar cabida al carácter relativo a las circunstancias y posibilidades de cada individuo que deben tener los juicios acerca de su bien personal (ibid.: 298-299).

[35] Esta distinción es tomada por Wall de Christine Korsgaard: «Two Distinctions in Goodness», *The Philosophical Review,* 92, 1983.

que «no es un ideal completo» o absoluto de vida valiosa sino «un componente de un todo más amplio», siendo su contribución a éste lo que le da su valor intrínseco. En segundo lugar, la autonomía personal es instrumentalmente valiosa, como medio para el valor perfeccionista fundamental del desarrollo de los talentos y capacidades de cada persona, entendido como desarrollo por uno mismo o desde la propia actividad autónoma (Wall, 1998: 150-159)[36]. Finalmente, y como consecuencia de las dos afirmaciones anteriores, Wall considera la autonomía como «un componente central de una vida plenamente buena».

La estimación adecuada de la contribución de la autonomía personal al conjunto de una vida buena exigiría, sin embargo, evitar ciertos errores por exceso, producidos al sobreestimar el peso relativo que debe darse a la autonomía en el juicio global sobre una vida y que conducirían a conclusiones prácticas desafortunadas para el conjunto de ésta. Conocer los límites del valor y la importancia de la autonomía evitará «que el compromiso con la autonomía sea utilizado para justificar el antiperfeccionismo»[37]. Más concretamente, la correcta determinación del valor de la autonomía requeriría rechazar las siguientes posibilidades:

a) La tesis según la cual el valor de la autonomía para una vida buena da a todos razón para realizar o ejercitar esa capacidad, esto es, para vivir autónomamente. Wall recurre a casos de tipos de vida en los que la elección autónoma de opciones ha conducido, por razones debidas al carácter de una persona o a la mala fortuna, a vidas empleadas en actividades degradantes o abyectas, o dominadas por el fracaso en los proyectos emprendidos, para sostener que una vida autónomamente conducida puede ser globalmente peor y que, en esos casos, los individuos concernidos no tendrían razones concluyentes para ser autónomos (ibid.: 159-161).

b) El argumento *maximizador,* según el cual, a partir de la centralidad del valor de autonomía, se sostiene que hay una razón conclusiva para maximizarla o realizarla en la mayor medida posible. Además de apuntar las dificultades teóricas de caracterizar y medir este objetivo, Wall niega que sea un fin válido de la acción política. Las razones para esta posición han sido ya sustancialmente avanzadas: la autonomía sería valiosa sólo en la medida en que contribuye a una vida globalmente buena, un mayor grado de autonomía no contribuye en todos los casos a una vida globalmente me-

[36] Este papel instrumental de la autonomía para el desarrollo de las capacidades no deberá entenderse como condición necesaria o indispensable sino como instrumento «facilitador» de su éxito (Wall,1998: 150).

[37] Wall, 1998: 183. Thomas Hurka insiste igualmente en la consideración de la autonomía como un bien junto a otros bienes de la vida humana, y que puede ser superado por éstos, como la perspectiva perfeccionista adecuada sobre el valor de aquélla (1993: 148-149).

jor, luego no habría una razón concluyente para maximizar la autonomía para todos los individuos. Pero tampoco se da, según Wall, esa razón para promover la mayor autonomía para cada individuo, dados sus talentos, capacidades y rasgos de carácter personales, y ello porque «la autonomía no es lo único que importa» y, por tanto, «en ocasiones las razones para promover la autonomía deben ceder ante las razones para promover otros ideales» (ibid.: 185). Tampoco, finalmente, y por razones similares, deberá aceptarse la tesis que defiende el objetivo de maximizar las opciones disponibles entre las que cada individuo pudiera elegir en el ejercicio de su autonomía[38].

c) La *tesis de la adhesión*. El tercer tipo de error que habría de evitarse es el que sostiene que la autonomía, aunque sólo sea uno de los componentes o condiciones de una vida buena, es una condición o componente *necesario* de ésta, ya que los proyectos, relaciones o actividades valiosos que configuran en su conjunto una vida buena, dejarían de cumplir este papel si el sujeto de esa vida no se adhiriese a ellos o no los valorara como tales.

Ronald Dworkin ha defendido este tipo de posición en su concepción *constitutiva* acerca de la relación entre los componentes de una vida buena y el significado o valor que el propio sujeto les da[39]. Frente a la concepción *aditiva* (para la que la valoración por el propio sujeto añade valor a la vida, sin ser sin embargo condición de éste) la concepción constitutiva sostiene que ningún componente puede contribuir al valor de la vida de alguien si éste no lo percibe como tal, una vida 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[40]. Pero la concepción aditiva sólo es aceptable, para Dworkin, desde una concepción del valor ético que solamente atienda al «impacto» objetivo que nuestras acciones tienen en el

[38] Wall apunta además, tanto a la dificultad de determinar cuál sea el conjunto máximo deseable de opciones del que debería intentar proveerse a cada individuo, como a la irrelevancia –o incluso los inconvenientes– que para la propia elección autónoma satisfactoria de un individuo puede suponer el proveerle de opciones ulteriores (ibid.: 185-189). Pero me parece que los argumentos de Wall ponen en cuestión sobre todo la tesis que él mismo comparte con Raz, y que cumple un papel decisivo en su perfeccionismo político, sobre el deber del Estado de proporcionar un conjunto adecuado de opciones sociales y culturales valiosas para el ejercicio de la autonomía. Sobre esta tesis volveremos más adelante.

[39] En 1983, Dworkin hace derivar la «condición de la adhesión» (*endorsement constraint)* de la constatación de la diferencia que supone el hecho de que el Estado sustituya al propio individuo al buscar realizar políticamente su interés superior en una vida buena. Pues sucede que cuando el sujeto de la acción es el propio sujeto de esa vida, «aunque su interés superior es un interés *transparente,* sólo puede perseguir ese interés desde sus propias creencias acerca de qué clase de vida es buena«; pero si se trata de otra persona (así del Gobierno, o las autoridades políticas) «que lo sustituye en el papel de agente, entonces los intereses trasparentes y los intereses opacos no sólo pueden separarse sino que se separarán inevitablemente» (1983: 28).

[40]Dworkin, 1989: 486; 1993: 107. Kymlicka, 1995: 224-225.

mundo. Si, por el contrario, 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 que intenta evitar, o que no puede reconocer desde su perspectiva (aunque sea retrospectivamente) como valiosos. La superioridad de la concepción constitutiva se vincula al modelo preferible sobre el valor que es el *modelo del desafío*, desde el que «el valor ético de una vida radica en el valor inherente a un vivir diestramente realizado» (1993: 111-112 y 116 y ss.). Tal superioridad quedará suficientemente acreditada si tenemos en cuenta, por un lado, que la concepción aditiva no puede explicar por qué una vida es distintivamente valiosa para la persona que la vive y, por otro, que es implausible pensar que alguien pueda llevar una vida mejor contra sus más profundas convicciones que de acuerdo con ellas[41]. Desde tales premisas, cabe concluir que, aún 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.

Ahora bien, si la tesis de la adhesión es cierta, entonces, reconoce Wall, «los Gobiernos no pueden mejorar las vidas de sus ciudadanos induciéndoles a seguir no autónomamente actividades o formas de vida» (1998: 190). En su crítica a la tesis de la adhesión, Wall distingue entre dos versiones de ésta. De acuerdo con la versión fuerte, el valor de una actividad requiere como condición necesaria «que la persona se adhiera *activamente* a ella por la creencia de que es valiosa». De acuerdo con la versión débil, para que la actividad sea valiosa, basta con que la persona la asuma *pasiva* o *voluntariamente,* esto es sin que medie coerción o manipulación, pero sin que sea necesario el juicio sobre ese valor, por lo que esta «adhesión débil» es compatible con la prosecución de la actividad por razones de mero hábito o rutina, o por la ausencia de alternativas en un determinado contexto social o personal. La crítica a la tesis de la adhesión parte de la identificación de su «versión fuerte» como la requerida por quien quiera extraer consecuencias antiperfeccionistas del valor de autonomía, que no se halla en la acción por

[41] 1989, ibid.; 1993: 141 y ss. Para evitar una apreciación apresurada que llevaría a consecuencias contraintuitivas es necesario recordar, respecto de la concepción constitutiva, algo que ya hemos señalado más arriba; Dworkin no sostiene en esa concepción 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 siendo posible que la valoración errónea de los componentes de la vida tiene como consecuencia que ésta sea peor de lo que habría sido en otro caso. 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 que, por ello, sostenga que la convicción valorativa del propio sujeto determine por sí sola el carácter globalmente valioso de su vida, o sea condición suficiente de éste.

mera rutina o por ausencia de otras opciones disponibles. Pero, para Wall, dicha versión fuerte choca con nuestros juicios y convicciones comunes, desde los que no se juzga que cualquier actividad llevada a cabo en aquéllas condiciones sea incapaz de añadir valor a la vida de quien las realiza (ibid.: 190-192).

Pero, y lo que es desde mi punto de vista más importante, tampoco la «versión débil» de la tesis de la adhesión es aceptable en la óptica perfeccionista desde la que Wall argumenta. La razón de este rechazo –que determina su importancia en el conjunto de la posición perfeccionista– es, de nuevo, la afirmación de que el valor de una forma de vida o de un componente de ésta, es distinto de la creencia (aún del propio sujeto que la vive) en ese valor. Frente a la posición de Dworkin, que justifica ciertos casos de paternalismo sólo si cabe seriamente presumir la posterior adhesión de la persona que sufre la coacción paternalista[42], Wall pone en cuestión la relevancia del juicio de esa misma persona frente al del «observador razonable que contempla los efectos de la actividad impuesta sobre la vida global de la persona y juzga correctamente su valor para esa vida» (1998, pp. 193-194). La discrepancia entre una y otra perspectiva deberá resolverse en favor de la segunda, ya que «es un hecho común de la vida humana que las personas se equivocan al valorar sus vidas», y «no tenemos razón para pensar que no podrían hacerlo al valorar si una actividad que fueron obligados a realizar añadió valor a sus vidas». Si esto es así, «la tesis de la adhesión es falsa» y no puede, por tanto, «prestar ningún apoyo a la autonomía» (ibid. pp. 195-196)[43]. De este modo, las razones contra la tesis de la adhesión definen significativamente la perspectiva perfeccionista sobre la autonomía personal y su alcance en la determinación de una vida buena. Este alcance se ve siempre limitado por el peso de la consideración del valor real u objetivo (independiente del juicio del sujeto protagonista de la misma) de esa vida; el juicio correcto sobre ese valor real puede bien ser el de un observador externo bien informado, racional o «experto», de acuerdo con la concepción objetivista del valor que el perfeccionismo tiene como premisa básica.

---

[42] Dworkin exige además que la acción paternalista en cuestión no limite seriamente las futuras opciones de la persona sobre la que se ejerce y que los modos de la intervención no disminuyan las capacidades del individuo para poder posteriormente apreciar de manera reflexiva y crítica los méritos relativos de las opciones (1993: 144-145 y 1989: 486).

[43] En el mismo sentido Haksar, 1993: 149. Sin justificar suficientemente la diferencia, Wall exceptúa de su posición general ciertos aspectos de nuestras vidas, como la fe religiosa, en los que «es cierto que la persona debe creer en su valor para obtener valor de ellas», pero esto es, para Wall, un rasgo de esas actividades y no de valor en general (ibid. pp. 196-197).

C. En tercer lugar, para nuestros autores la autonomía sólo es valiosa, en el sentido perfeccionista de que añade valor al conjunto de una vida, si se realiza en la elección entre opciones moralmente valiosas. Joseph Raz mantiene que «el valor de la autonomía requiere que exista elección entre buenas opciones» y no sólo entre buenas y malas opciones, ya que del mismo modo en que no consideramos autónomo al individuo cuyas acciones son continuamente conducidas por la necesidad de la supervivencia física, tampoco realiza la autonomía personal quien «está constantemente luchando por su supervivencia moral». Ante la pregunta por el valor de la elección autónoma de una mala opción, Raz insiste en que lejos de ser valiosa, la mala acción «arroja una sombra más oscura sobre su autor si [éste] ha actuado autónomamente», de lo que deduce que «la autonomía sólo es valiosa si se actúa buscando el bien». Valoramos las elecciones autónomas «sólo si son elecciones de lo que es valioso y digno de ser elegido», lo que significa que la autonomía valiosa para una vida requiere sólo «la disponibilidad de opciones moralmente aceptables», no «la de opciones moralmente repugnantes» (1986: 379-381, 411-412 y 417; 2001: 120)[44].

Es este aspecto de la concepción del valor de la autonomía personal el que confiere importancia decisiva al pluralismo moral en la construcción de Raz. Según él mismo hace ver, el recelo que tal concepción despierta entre muchos autores liberales, debe disiparse una vez que se acepta el pluralismo valorativo, es decir, cuando se es consciente de que existen diversas opciones a la vez valiosas e incompatibles entre sí. La concepción perfeccionista de la autonomía personal no conduce a la uniformidad o a la imposición política de opciones, ambas incompatibles con la elección autónoma. Si hay una pluralidad de formas de vida buena, distintas e incompatibles entre sí, el perfeccionista evita que el valor de la vida autónoma, que es la del que elige opciones moralmente valiosas, le conduzca a imponer una única forma de vida buena; «el pluralismo, y no el escepticismo o la neutralidad, es el baluarte liberal contra la uniformidad» (2001: 120). Limitar el valor de la elección autónoma a la que se da entre opciones moralmente valiosas convierte el pluralismo moral en una condición imprescindible de la autonomía: «si la autonomía es un ideal, entonces estamos comprometidos con esa visión [pluralista] de la moralidad: valorar la autonomía lleva a adherirse al pluralismo moral». Por eso, «podemos decir que una sociedad pluralista no sólo reconoce la existencia de una multiplicidad de valores sino que hace de su seguimiento una opción real disponible para sus miembros» (1986: 399, 412; 2001: 119-121; Wall, 1998: 169 y 177).

[44] En el mismo sentido Wall, 1998: 141-142, 213.

2. Autonomía personal y acción perfeccionista del Estado

El deber básico del Estado enunciado en la primera premisa de la política perfeccionista -procurar que las personas vivan vidas moralmente buenas- recibe su contenido de la concepción descrita de la autonomía personal y de su valor. Los liberales antiperfeccionistas se equivocan al conectar el valor de la autonomía individual con la neutralidad del Estado ante las concepciones del bien, olvidando el objetivo básico de la acción política de que «que las personas sigan concepciones válidas del bien». La concepción correcta del valor de la autonomía personal conduce a conclusiones bien diferentes.

Es cierto que la autonomía no es un valor que pueda realizarse por un agente distinto al propio sujeto de la vida de que se trate: «alguien no puede hacer autónomo a otro», por lo que «un gobierno dedicado al pluralismo y a la autonomía no puede hacer a las personas buenas». Pero esto no significa que tengamos hacia el bien de otros (del que la autonomía es un ingrediente importante) sólo deberes negativos, como los que prohíben la coacción y la manipulación. Tenemos, y tiene también la autoridad política, deberes positivos de promover las condiciones necesarias para el ejercicio de la autonomía, entre ellos las capacidades cognitivas y emocionales y los rasgos de carácter que la conducta de la persona autónoma requiere, pero también el deber de proveer el «abanico adecuado de opciones» que hacen posible la elección autónoma. El deber del Estado de crear y proteger el entorno que hace posible la vida autónoma se refiere tanto a condiciones o bienes materiales como al entorno cultural («bienes públicos» para Raz) que posibilita y da significado a las opciones en cuestión. El marco comunitario desde el que, según Raz, ha de entenderse la autonomía personal, debe ser protegido por una «política comunitarista de la autonomía», volcada a la preservación de las *formas sociales* que constituyen, desde esta concepción, la cultura y el «bien común» (1986: 407-408; 2001: 120-122).

Ahora bien, aunque Raz considera que también la elección de malas opciones puede ser una elección autónoma, insiste en negar el valor de esa mala elección. Pero nuestro deber hacia la autonomía de otros, recuerda, lo es sólo «en tanto ésta contribuye a una buena vida» y así sólo hacia la autonomía que resulta en elecciones valiosas. Ocurre así que el valor de autonomía «no da razón alguna para proveer ni para proteger opciones desprovistas de valor, y aún menos malas opciones». La interpretación expuesta del valor de la autonomía personal conduce hacia un principio político perfeccionista que obliga al Estado a juzgar sobre la calidad moral de las formas de vida y discriminar entre éstas, promoviendo las que estima buenas y disuadiendo de las que considera innobles o disvaliosas: «el principio de autonomía

permite e incluso exige a los gobiernos la creación de oportunidades moralmente valiosas y la eliminación de las moralmente repugnantes» (1986: 411 y 417; 2001: 123)[45].

La conclusión perfeccionista sobre el deber de intervención del Estado respecto de las actividades, proyectos y formas de vida disponibles al ejercicio de la autonomía individual se ve, sin embargo, matizada en dos puntos importantes: en primer lugar, en cuanto a la autorización, que la tesis perfeccionista parece implicar, para imponer las creencias de ciertas personas a aquéllas otras que no las comparten y, en segundo lugar, en lo que respecta a la contradicción entre el valor otorgado a la elección autónoma y la coacción que solemos considerar instrumento privilegiado de la acción estatal.

2.1. Perfeccionismo e imposición de creencias

El tipo de argumento antiperfeccionista expuesto por Ronald Dworkin en términos de un «derecho a la independencia moral» se encuentra en el origen de esta primera precisión por los perfeccionistas de sus propias posturas. Este derecho se opone a la posibilidad de que alguien sufra desventajas sociales, «incluidas las desventajas en las libertades que el derecho penal le permite», por la sola razón de que «las autoridades públicas o sus conciudadanos piensen que sus opiniones sobre el modo correcto de conducir su propia vida son equivocadas o innobles» (Dworkin, 1985: 353). La respuesta de Raz contra esa objeción a sus tesis no se hace esperar: la prohibición que enuncia tal «derecho a la independencia moral» no es un argumento válido contra el perfeccionismo político, puesto que «no excluye como fundamento de la acción política los ideales de vida, sino el hecho de que la gente crea en ellos»[46].

El perfeccionismo liberal contemporáneo pone, en efecto, especial interés en evitar lo que había sido, al menos desde Mill, uno de los argumentos básicos de los liberales contra la acción del Estado basada en consideraciones acerca de la vida buena: esta pauta de acción política significará que las convicciones o creencias de algunos sobre lo que es bueno se impondrán a los demás dando lugar a formas de opresión o tiranía moral (de la mayoría

[45] Desde la misma premisa de que «la vida buena no es simplemente la vida autónoma, sino la vida autónoma empleada en general en actividades valiosas», Wall argumenta asimismo en favor de la «promoción de opciones valiosas y de la disuasión de las ruines» (1998: 213)

[46] Sher responde a Dworkin con un argumento independiente y, desde mi punto de vista, más acertado, alegando que el contexto utilitarista de la teoría de la igualdad que subyace a su tesis (se trata de la igualdad en el peso que se otorga a los deseos y preferencias de los distintos ciudadanos) impide su pertinencia frente al razonamiento perfeccionista sobre la legitimidad, que no apela a cómputos o balances utilitaristas de preferencias (Sher, 1998: 94-97).

o sus representantes en el caso de gobiernos democráticos). Pero los perfeccionistas no sostienen la legitimidad de la intervención del Estado por la razón de que la mayoría o sus representantes consideren que algo es bueno o malo. Por eso Raz se ocupa de establecer que al igual que, en el ámbito de nuestras deliberaciones personales, mi *creencia* en algo raramente es una razón para que yo trate a otro de algún modo –lo será, en cambio, el contenido o la verdad de esa creencia– la autoridad política no debe actuar en base a la creencia, propia o de la mayoría, en el disvalor de concepciones del bien, sino sólo en base a su disvalor real (Raz, 2001: 114). La posición de los perfeccionistas descansa por tanto en dos consideraciones complementarias: a) debe distinguirse entre lo que es bueno para las personas y lo que algunos, o muchos, piensan que es bueno para las personas; b) sólo lo primero constituye una buena razón para la acción del Estado (Raz, 1986: 158; Sher, 1997: 96)[47].

Es cierto, y así lo reconoce el propio Raz, que no cabe la acción en base a ideales válidos como no sea a partir del juicio de alguien sobre dicha validez, aunque no sea ese juicio (el hecho de que alguno o muchos lo sostengan o afirmen) la razón de la acción política, que se funda *en el valor* predicado de aquéllos. Es más, en los sistemas políticos que conocemos, democráticos o no, la validez jurídico-política y la imposición de la decisión de la autoridad no descansan en la solidez de la creencia de la autoridad o en sus razones, sino en el hecho de ser la decisión o la creencia de la autoridad, por lo que las decisiones erróneas son igualmente vinculantes. A partir de esta constatación se puede concluir por los críticos de Raz, y correctamente desde mi punto de vista, que aunque la razón de la autoridad no sea

[47] En términos similares se produce la réplica de Raz al argumento que Thomas Nagel había utilizado en su intento de buscar una imparcialidad moral de segundo orden desde la que justificar la limitación antiperfeccionista del poder político (Nagel, 1990). Nagel rechazaba el escepticismo como premisa de la restricción liberal para formular, en cambio, una propuesta de *restricción epistemológica* que parte de «una distinción entre lo que justifica la creencia individual y lo que justifica apelar a esa creencia en apoyo del ejercicio del poder político». A partir de la diferencia entre «la creencia en algo y el hecho de que ese algo sea verdadero», Nagel formula su idea de que «cuando contemplamos desde fuera algunas de nuestras convicciones, por muy justificadas que puedan ser desde un punto de vista interno, el recurso a su verdad tiene que ser visto, sin más, como un recurso a nuestras creencias y tratado como tal, salvo que pueda demostrarse que éstas se pueden justificar desde un punto de vista impersonal» (Nagel, 1990: 97 y 98). En «Facing Diversity: the Case of Epistemic Abstinence», Raz rechaza esta posibilidad como inaceptable, ya que, en términos cercanos a los que hemos visto, «si desde un punto de vista interno es una apelación a la verdad y no a la mera existencia [de la creencia] debe ser reconocida como tal igualmente desde el punto de vista externo» (Raz, 2001: 90). Posteriormente Nagel renunciará a este componente epistemológico de su fundamentación de la tolerancia liberal (Nagel, 1991, 163). Sobre el mismo punto, puede verse Barry, 1997: 245-250.

su creencia en el valor de las concepciones del bien que impone –o de las que disuade– sino ese mismo valor, ello no evita que de hecho, e inevitablemente en el Estado perfeccionista, las creencias de la autoridad se impongan a quienes no las comparten. Raz defiende, sin embargo, su postura contra ésta conclusión advirtiendo, entre otras cosas, contra la «confusión conceptual» que ignora la diferencia entre dos tipos de razones: de un lado, las razones de la autoridad para actuar, que, como hemos visto, consisten en el valor de la solución adoptada; de otro, la razón para la obligatoriedad de la decisión de la autoridad que, conforme a una bien conocida teoría del mismo autor, se basa en la afirmación de que «el reconocimiento de las decisiones de la autoridad, aún si erróneas, tiende a producir comportamientos fundados en buenas razones en mayor medida que cualquier otro método alternativo de decisión». Estamos ante la justificación, de segundo nivel, de una regla que justifica a su vez la decisión encuadrada en ella (Raz, 1986: 159; 2001: 114-117).

Independientemente del valor de la tesis de la justificación *normal* de la autoridad de Raz[48], sobre la que no voy a detenerme aquí, me parece que ésta no sirve para justificar la imposición perfeccionista de concepciones del bien. La discusión en esta cuestión se diferencia de la discusión sobre el fundamento de otras decisiones políticas porque en este caso las dos posiciones en discordia no son simétricas. Y no lo son porque una de las dos opciones enfrentadas es precisamente la de que no haya ninguna decisión «positiva» de imponer alguna de las concepciones del bien, sino sólo la decisión «negativa» de no imponer ninguna. Y si no se impone nada, ninguna conducta, proyecto o forma de vida, entonces no es necesaria la justificación normal de la autoridad (ni, respecto de esa decisión, ninguna otra).

Además de la distinción conceptual examinada, Raz presenta argumentos adicionales frente a la objeción liberal de que estamos ante una imposición de algunos ciudadanos o grupos sobre otros. Entre ellos, que tal imposición no tiene por qué darse, ya que «la acción política perfeccionista puede adoptarse en apoyo de instituciones sociales que disfruten del apoyo unánime de la comunidad» con el objetivo de prestarlas reconocimiento jurídico, ordenar otras instituciones conforme a ellas, facilitar su uso etc. (1986: 161)[49]. Pero el argumento no parece tener un peso considerable, pues la jus-

[48] Raz, 1986, cap. 3. Sobre la aplicación de esta justificación de la autoridad al perfeccionismo político, vid. Patrick Neal, 1994: 32-33y 37-40.

[49] Otros argumentos ofrecidos por Raz en este punto (así, el que rechaza el escepticismo selectivo, o el que apunta a métodos no coercitivos para la acción política perfeccionista) son tratados en otros momentos de este trabajo. Otros aún (como el que se refiere a la posibilidad de error de la decisión política) son considerados por los propios perfeccionistas como argumentos pragmáticos más que «de principio» y, así, razones «impuras», «lamentables» o «pro-

tificación de la acción perfeccionista del Estado pierde su razón de ser cuando la intervención estatal deja de convertirse en un instrumento necesario para el fin propuesto (que los ciudadanos persigan concepciones válidas del bien) y tal necesidad instrumental habrá dejado de existir si todos los ciudadanos comparten y siguen espontáneamente esas concepciones del bien ¿Desde qué necesidad práctica se justificaría entonces la intervención estatal con todos sus costes e inconvenientes ante los que el propio Raz no deja de ser sensible? Ocurre además que los casos de instituciones que gocen del «apoyo unánime» de los ciudadanos son más bien escasos[50] (existen noticias recientes de que no lo es el matrimonio monógamo) y, sobre todo, son argumentalmente poco significativos: basta que los adversarios antiperfeccionistas apunten a los casos de desacuerdo valorativo en la comunidad para que Raz deba apoyarse en argumentos más sólidos (Neal, 1994: 44).

2.2. Autonomía personal y coacción jurídica

Parece inevitable que los «perfeccionistas liberales» aborden la cuestión de importancia primordial que cualquier observador se verá empujado a dirigirles de inmediato: ¿cómo cabe conciliar la defensa de la autonomía personal como un valor central de la vida buena y la interferencia estatal en la libertad de los ciudadanos que la política perfeccionista preconiza? Es bien sabido que el respeto a la autonomía personal ha sido una razón destacada en pro de la tolerancia, abstención o imparcialidad del Estado ante las concepciones del bien preconizada por un buen numero de filósofos liberales. La importancia de la conexión entre autonomía personal y antiperfeccionismo político nos lleva de inmediato a cuestionar la coherencia de un «perfeccionismo de la autonomía».

Aunque las respuestas de los autores de que nos estamos ocupando difieren en su valoración de los diferentes modos en que el Estado puede (y de, hecho, suele) intervenir en la realización de sus fines perfeccionistas, coinciden mayoritariamente a la hora de distinguir entre la diferente consideración que debe darse a los instrumentos más «peligrosos» o drásticos (la coacción y la manipulación de las decisiones) respecto de otras posibilidades, más leves o inocuas, abiertas a la acción del Estado.

---

filácticas», basadas en la incapacidad práctica del Estado para cumplir con su papel legítimo, para la restricción antiperfeccionista (Raz, 1986: 428; Sher, 1997: 106 y ss.)

[50] Y no me parece que, como pretende Joseph Chan (2000: 14-17), el acuerdo extenso o casi unánime se obtenga si al delimitar las «concepciones del bien» nos ceñimos sólo, como lo haría el *perfeccionismo moderado,* a las «virtudes prudenciales y de la acción» que constituyen su contenido básico y prescindimos de las «doctrinas comprehensivas» sobre su ordenación. En todo caso, tampoco Chan evita el argumento de principio para los casos, más o menos numerosos, de desacuerdo sobre el bien.

a) Los perfeccionistas tienden a destacar los instrumentos «no coercitivos» de la acción estatal, a los que apelan en sus respuestas a las críticas que se les dirigen en nombre del propio valor de autonomía que ellos mismos entronizan como un valor primordial de la vida buena. Así, frente a la crítica de que «el antiperfeccionismo es necesario para impedir que las personas impongan a otros las formas de vida que consideran preferibles», Joseph Raz replica que «no toda acción perfeccionista implica la imposición coactiva de una forma de vida», ya que «gran parte de ella puede consistir en estimular y facilitar la acción deseada y desalentar los modos de conducta indeseados». Esto puede hacerse por medios tales como el otorgamiento de honores, la concesión de subvenciones o préstamos, o la imposición de cargas fiscales (1986: 161). Tanto Raz como otros perfeccionistas consideran que estas formas alternativas de intervención política son, o bien las únicas legítimas para el Estado liberal o bien, en todo caso, preferibles por su compatibilidad con la autonomía personal, que sólo excluiría la coerción y manipulación de las decisiones individuales[51].

A esta compatibilidad se han opuesto razones en gran medida convincentes que apuntan, ante todo, al hecho de que tanto la imposición de cargas fiscales[52] o la concesión de subvenciones[53], como la discriminación en el reconocimiento de efectos y protección jurídica a ciertas prácticas y relaciones, implican interferir en los costes de oportunidad de las diferentes opciones abiertas a la elección individual, modificándolos artificialmente, lo que introduce en esa elección razones diferentes a la estimación del valor propio de las opciones, que es parte del ideal de la elección autónoma. Jeremy Waldron argumenta en este sentido, respecto de los tres métodos de intervención, que en ellos se ataca o amenaza la autonomía pues, al igual que ocurre con la manipulación de preferencias personales, «se distorsiona la estimación» por las personas sobre el valor moral o de bienestar de las actividades o modos de vida en cuestión. Se obstaculiza o dificulta, de este

[51] Entre ellos, Wall (1998: 198-199, 219-222); Sher (1997: 61 y ss.); Chan (2000: 14); Hurka (1993: 159).

[52] Sobre el carácter coercitivo de la imposición fiscal, véanse Raz (1986, 417-418) y Waldron (1989: 1147-1148).

[53] Al igual que con la educación pública, la subvención estatal a la cultura o al arte se presentan como una prueba en favor del perfeccionismo por algunos de sus defensores, que sostienen que sólo si se reconoce que ciertas formas de arte y de realizaciones culturales son bienes intrínsecos, y admite que el Estado tiene el deber («perfeccionista) de promover esas formas de bien, cabe justificar aquéllas políticas (Wall, 1998: 213-219). Pero en la discusión sobre ese punto no ha podido demostrarse que el apoyo público a la cultura y al arte no sea perfectamente justificable desde principios políticos no perfeccionistas. Cifr. por ejemplo, Dworkin, 1985: 220-232.

modo, la elección «por los méritos del caso» que debe caracterizar la decisión del individuo autónomo (Waldron, 1989: 1141-1152)[54].

No voy a detenerme en este punto de la discusión, que ha recibido respuestas, a mi juicio insatisfactorias, de algunos autores perfeccionistas. Así George Sher, quien considera que la elección por razones sobre el valor de las opciones es un componente de la autonomía personal, acepta la objeción de Waldron sobre los efectos negativos que las intervenciones del Estado para inducir a los ciudadanos a elegir actividades valiosas tienen sobre la autonomía. Pero este inconveniente podría superarse, ya que la pérdida de autonomía en la elección en un momento temporal (t1) podrá ser compensado por su contribución a elecciones autónomas en momentos posteriores (t2), ya que la experiencia o conocimiento de la actividad o modo de vida valioso (al que se indujo por la autoridad política) puede haber convencido a la persona de su valor, al que responderán las elecciones posteriores. La predecibilidad de que la acción estatal produzca estos efectos deberá constituir el criterio de la corrección de la interferencia perfeccionista (Sher, 1997: 61-71). Pero la apelación por el propio Sher al uso que hacemos de este argumento en la justificación de las restricciones a la elección autónoma en el proceso educativo (ibid.: 63) apunta suficientemente su debilidad: restringir la autonomía personal en nombre de la autonomía posterior (y de la calidad de las opciones elegidas) del mismo individuo es aceptable, desde una perspectiva liberal, precisamente, en el caso de niños y jóvenes, a la vez que es precisamente la restricción de la autonomía de personas adultas en t1 lo que prohíbe el principio liberal de autonomía[55].

---

[54] Debe recordarse que hablamos de la legitimidad de estos métodos de intervención estatal por razones estrictamente perfeccionistas (hacer que las personas persigan concepciones válidas del bien y desechen las equivocadas) y no por otras razones políticas –de protección de la autonomía personal, redistributivas, de protección de la sociedad política liberal, etc.– para las cuales esos métodos «promocionales» de acción política no se impugnan desde el liberalismo igualitario (como tampoco se rechaza en principio el uso de la coacción jurídica desde esas otras justificaciones).

[55] Contra la posibilidad de que la elección por buenas razones pueda ser inducida por habituación ya escribía Humboldt en 1792: «Quien es dirigido mucho, y con frecuencia, tiende a sacrificar, de un modo espontáneo, lo que le queda de su independencia. Se considera libre del cuidado de dirigir sus actos, confiándolo a manos ajenas, y cree hacer bastante con esperar y seguir la dirección de otros. Esto hace que sus ideas acerca de lo que es mérito y lo que es culpa se oscurezcan» (Humboldt, 1988: 26). Desde el campo perfeccionista se manifiesta en el mismo sentido Hurka (1993: 155).

Un segundo argumento, utilizado tanto por Sher (1997: 66-67) como por Wall, (1998: 199-200) se refiere a la inevitabilidad del tipo de modificación de costes de oportunidad que se produce cotidianamente en nuestras elecciones, tanto por las decisiones y preferencias de otros individuos, como a consecuencia de innumerables decisiones y acciones políticas motivadas desde otras razones. Pero no hace falta insistir en que el hecho de que este efecto sobre los elementos de nuestras elecciones se produzca inevitablemente en la vida económica social y po-

b) La coacción (o la amenaza de ésta) constituye, como era de esperar, el modo de uso del poder político en que predominantemente se han centrado las discusiones sobre la legitimidad de dicho ejercicio. Para algunos de los autores que nos ocupan (y esta es la posición que me parece más coherente desde sus propias premisas) el uso de la coacción jurídica por el Estado no puede rechazarse tajantemente desde el perfeccionismo liberal. Si, como hemos visto, la concepción perfeccionista sobre el valor de la autonomía personal sostiene no sólo que éste depende de la calidad de las opciones elegidas sino, sobre todo, que ese valor consiste en su contribución a una vida globalmente buena, entonces no cabe justificar una negativa radical al uso de la coacción que, aún disminuyendo en cierto grado la autonomía del individuo, mejora globalmente el valor de su vida. A la luz del conjunto de la doctrina perfeccionista cabrá sostener, entonces, la conveniencia de minimizar la coacción política en atención al papel central de la autonomía, pero no la de excluirla. La razón consecuencialista para limitar el uso de la coacción en pro de la autonomía personal aconsejará, por el contrario, recurrir a ella cuando así se obtengan mejores consecuencias para el conjunto de la vida de una persona[56].

Joseph Raz se separa, en cambio, de esa respuesta, al rechazar el recurso a la coacción para disuadir a los ciudadanos de seguir pautas de conducta, relaciones o formas de vida disvaliosas[57]. Raz lleva a cabo una revisión del principio del daño de Mill en la que propone reinterpretar el concepto de daño como concepto normativo dependiente «de una moralidad que valora la autonomía». Se trata de sostener, en pocas palabras, que se causa daño a una persona cuando se afecta a los proyectos o perspectivas de vida autónoma que ella ha elegido. Limitar la coacción como medio de interferencia estatal a la prevención del daño así entendido significa, entonces, restringir la coerción estatal al objetivo «de impedir las acciones que disminuirían la autonomía de las personas y forzar a realizar aquéllas que son necesarias para mejorar las opciones y oportunidades de los individuos» (1986: 413-416).

Esta posición no parece, sin embargo, concordar con la que el propio Raz ha sostenido anteriormente acerca de la identificación del valor de la elección autónoma con la elección en favor de buenas opciones. De acuerdo con el «principio perfeccionista de autonomía», que permite y aún obli-

---

lítica, no significa que esté justificado producirlo intencionada y expresamente por medio de decisiones políticas tendentes a ello.

[56] En este sentido, Sher, 1997: 71; Wall, 1998: 193-195, 200; Chan, 2000: n. 21.

[57] Sobre la significación precisa que la coacción tiene respecto de la autonomía personal, véase Raz, 1986: 151-157 y 377-378.

ga al gobierno a eliminar las opciones disvaliosas, su principio del daño revisado autorizará el uso de la coerción con ese fin, ya que «la actividad moralmente repugnante no puede ser defendida de la interferencia coactiva sobre la base de que ser autónomamente elegida la dota de valor». La restricción al uso de la coacción para disuadir de actividades y preferencias inmorales se ve, como el propio autor reconoce, «amenazada por el hecho de que la elección autónoma de lo inmoral es contraria al bien de la persona», de lo que se sigue que «el gobierno no está obligado a respetar a quienes llevan a cabo actividades inmorales o innobles, y que éstas pueden ser suprimidas por la autoridad» (1986: 417-418 y 2001: 123) Pero Raz niega tajantemente esa conclusión: «el principio del daño [que «excluye el uso de la coerción para desalentar oportunidades que no causen daño«] puede defenderse a la luz del principio de autonomía» en su interpretación perfeccionista, y ello porque el medio usado, la interferencia coactiva, viola la autonomía de quien la sufre». Dos son las razones que sostienen esta conclusión: de un lado, la coacción «viola la condición de independencia y expresa una relación de dominación y una actitud de falta de respeto hacia el individuo coaccionado»; de otro, «la coerción mediante sanciones penales es una invasión global e indiscriminada de la autonomía», esto es, no sólo obstaculiza la mala opción en un terreno determinado sino que impide a quien la sufre cualesquiera elecciones autónomas en otros ámbitos de acción (1986: 418-419; 2001: 124).

Pero los argumentos de Raz no son suficientes para hacer concordar esta conclusión con sus premisas perfeccionistas sobre el valor negativo de la elección de opciones disvaliosas. En lo que parece ser su argumento más claro, el carácter invasivo de la coacción es cierto si se piensa en las penas privativas de libertad, pero no lo es de otras medidas coactivas a las que el Estado puede recurrir para evitar ciertas actividades inmorales. Así la confiscación de publicaciones «obscenas» no afecta, como apunta Wojciech Sadurski, al conjunto de las opciones de los agentes más allá de las de producir, distribuir y consumir tales publicaciones, como no lo hacen las multas impuestas al editor de dichas publicaciones, o la confiscación de estupefacientes o de anticonceptivos, o la clausura de ciertos locales… (Sadurski, 1990a: 132-133 y 1990b: 110-111). No hace falta, en suma, ir muy lejos para advertir posibilidades de acción coactiva que eliminan o restringen ciertas opciones sin afectar a la autonomía global del individuo coaccionado[58].

[58] Así, desde razones próximas a las de Raz, la defensa de la autonomía deliberativa del sujeto como componente esencial de la vida buena, Hurka rechaza «la imposición coactiva de la mejor opción» pero defiende la posibilidad de impedir las peores opciones como compatible con la autonomía general del individuo (1993: 156).

Raz debería aceptar esas formas de coacción o buscar premisas diferentes para su rechazo.

En segundo lugar, tampoco la apelación a la dominación y actitud irrespetuosa hacia el ciudadano, ocasionados por «la violación de la condición de independencia», es una razón satisfactoria para rechazar la coacción desde la propia teoría perfeccionista. De un lado, porque, el significado o importancia moral que la condición de «independencia frente a la coacción» parece adquirir en este momento de la argumentación de Raz, como valor distintivo respecto al concepto complejo de autonomía personal del que forma parte, ni encuentra sustento previo en sus premisas morales o en su teoría del valor de la autonomía personal, ni resulta fácilmente conciliable con buena parte de ellas. De otro lado, porque la limitación de esa independencia en los supuestos considerados no puede –siempre desde los propios presupuestos de Raz- ser considerada contraria al respeto debido a las personas, o como una forma de dominación ilegítima, ya que estas nociones –como la de «daño»– sólo pueden delimitarse en el marco de una teoría moral a cuya luz aparezcan como ilícitas, lo que no sucede desde las premisas del perfeccionismo político. Así lo hace ver el propio Raz cuando, al responder a la objeción que Dworkin presenta a la imposición a las personas de concepciones del bien en nombre del respeto que se les debe, responde que «tratar a otro con respeto es tratarlo de acuerdo con principios morales sólidos»[59]. Pero esta «solidez» es precisamente reclamada por los perfeccionistas sobre su propios principios políticos, que justifican la imposición de pautas de comportamiento o modos de vida a quienes no la comparten desde la justificación del valor moral que esa imposición añade a las vidas de los ciudadanos[60].

[59] Raz, 1986: 157. En una dirección coherente con esta perspectiva perfeccionista se sitúa, a mi juicio, la concepción sobre el respeto a las personas como dependiente del «respeto al valor moral» que Raz expone en su reciente *Value, Respect and Attachment,* Cambridge, 2001, cap. 4.

[60] Véase, sobre este punto, y como muestra de la concepción perfeccionista del «respeto a las personas», la exposición de Steven Wall, para quien la apelación al respeto requiere de un argumento moral ulterior que dé contenido a ese concepto y demuestre que la imposición de principios morales sólidos es incorrecta» (Wall, 83-85). El propio Dworkin considera que un principio abstracto de «igual respeto» 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 (1985: 198). El mismo argumento es expuesto, desde las filas perfeccionistas, por John Finnis (1987, p. 437). Sobre la insuficiencia de la idea de respeto como fundamento de las posiciones antiperfeccionistas, cifr. igualmente Sher (1997: 72-104).

3. La incompatibilidad entre perfeccionismo y autonomía personal

A la hora de evaluar las razones del perfeccionismo debemos tener presente el alcance de su posición política. Y esta insistencia no está de más si recordamos que el propio Raz ha escrito que la carga de la prueba en el debate debe trasladarse al campo antiperfeccionista, que «niega al Estado el derecho a buscar objetivos valiosos», e «impide actuar por razones válidas» y modificar en un sentido valioso los estados de cosas existentes. El perfeccionismo, por el contrario, no necesitaría un principio especial de justificación al requerir de la autoridad política que actúe por buenas razones», o promueva o «mantenga estados de cosas valiosos» (Raz, 1986: pp. 110-111 y 136). Pero, como Waldron observa acertadamente, «la conexión entre evaluación e intervención perfeccionista no es tan directa», ya que si es cierto que «la consideración de un ideal como disvalioso provee a una persona de una razón para no adoptarlo», no es en absoluto tan claro que esa consideración «provea a otros, y aún más, al Estado, de una razón para disuadir a esa persona de adoptarlo» (Waldron, 1989: 1137). Y es que, como hemos visto, de lo que se trata no es de actuar desde premisas morales correctas o concepciones válidas del bien, sino de hacer que otros actúen así, contra su propio juicio y elección, y mediante los instrumentos del poder político del Estado[61]. Ahora bien, la conclusión perfeccionista así formulada parece requerir que se satisfagan umbrales de justificación más estrictos que la mera apelación a la solidez de la concepción del bien que se impone, sobre todo si, como en el caso de estos autores, se valora la autonomía en la configuración de la propia vida[62].

Es en la determinación perfeccionista del valor de la autonomía personal donde se encuentran, a mi parecer, los motivos primordiales que conducen a sus defensores a conclusiones políticas incompatibles con las convicciones liberales sobre el respeto a la autonomía personal. Dos de los aspectos de aquélla determinación deben ser recordados ahora. Según el primero, la autonomía individual es un componente importante, junto a otros, del

---

[61] Steven Wall expone claramente su posición en estos términos en su concepción del «ciudadano modelo» perfeccionista y en sus argumentos contra el principio rawlsiano de «tolerancia democrática» (1998, pp. 51 y 79-81). La solidez de una concepción del bien es igualmente, para George Sher, la justificación para que una persona pueda imponerla a otra frente al rechazo de ésta motivado en su propia concepción del bien (Sher, 1997: 102-104).

[62] Es imprescindible tener presente en todo momento que hablamos aquí de opciones de vida moralmente malas no porque en algún sentido causen daño a otros sino sólo por su disvalor intrínseco, esto es, porque hacen peor la vida del propio individuo, degradan su carácter o su sensibilidad, o perjudican la excelencia en sus realizaciones. Damos, así, por supuesto, que la competencia moral del individuo es defendida, en lo que aquí concierne, dentro de los límites de los principios de justicia en lo que afecta a intereses de otros, esto es, en el marco del principio de Mill.

conjunto de una vida valiosa o satisfactoria, que debe sumarse a éstos, o compararse o sopesarse con ellos en la determinación de la calidad o valor global de aquélla. El segundo se refiere a la tesis perfeccionista según la cual las elecciones autónomas añaden valor a una vida sólo en caso de que se resuelvan en favor de opciones valiosas. La importancia de estos dos aspectos de la concepción perfeccionista del valor de la autonomía personal puede medirse a partir de las dos siguientes consideraciones: en primer lugar, ambos desempeñan una función decisiva en la justificación de las tesis políticas perfeccionistas; en segundo lugar, ambos determinan que esas tesis sean incompatibles con las ideas básicas en las que la filosofía política liberal ha venido coincidiendo acerca de la relación entre acción del Estado y autonomía personal.

3. 1. El juicio sobre el valor de las opciones

Como se ha expuesto más arriba, los perfeccionistas vinculan estrictamente el valor de la elección autónoma al valor moral de la opción elegida. La autonomía personal moralmente valiosa requerirá no sólo la pluralidad de opciones moralmente valiosas[63] entre las que elegir, sino también que la opción elegida tenga esa cualidad. Pero esta restricción, además de insuficientemente fundada, es objetable porque supone un vaciamiento excesivo de los propios contenidos de la autonomía valiosa, y porque es «descriptivamente» inadecuada para dar cuenta de experiencias morales relevantes y significativas en nuestras vidas.

El argumento específico que Raz utiliza para contestar negativamente a la pregunta por el valor de la mala elección autónoma apunta al peor juicio moral que dictamos sobre el malhechor que actúa autónomamente: la mala acción se agrava si se actúa autónomamente, luego en la elección autónoma disvaliosa no podemos encontrar el valor independiente del ejercicio de la autonomía, «la autonomía sólo contribuye al bien de alguien si le conduce a seguir actividades y proyectos valiosos» (Raz, 1986: 380, 2001: 120). Pero me parece que de aquél juicio no se puede extraer esta consecuencia. Es cierto, sin duda, que juzgamos más severamente la mala vida de quien la ha elegido, y que en este sentido la autonomía agrava la condena del malhe-

[63] Raz parte de la observación acertada de que la autonomía requiere una diversidad de opciones valiosas ya que no consideraríamos autónomo al individuo entre cuyas opciones sólo una es moralmente aceptable, y que elige, por tanto, por lo que denomina «supervivencia moral» (Raz, 1986: 379-380). Pero desde aquí se sigue que para hablar de elección autónoma el sujeto debe disponer de una pluralidad de opciones valiosas *desde su punto de vista.* Raz olvida, en cambio, el sentido de esa premisa de su argumento al formularlo en términos del requerimiento de varias opciones *realmente* valiosas y al utilizarlo, además, para restringir el valor de la elección autónoma al de la opción elegida en ella.

chor. Pero esto es así porque en este caso no sólo juzgamos el disvalor del contenido de la acción o forma de vida, sino que juzgamos también al sujeto como autor de la misma, le responsabilizamos o reprochamos moralmente su elecciones, lo que no hacemos con quien no ha podido elegir sino que ha llevado «una vida inmoral o innoble o disvaliosa» por coacción, incapacidad personal o falta de opciones. El juicio del que hablamos es un reproche moral al propio sujeto, y sólo cabe si éste es responsable de su vida (en tanto autónomo o «autor», en alguna medida, de la misma). Pero formulamos otro tipo de juicio cuando comparamos la vida de dos individuos en los siguientes términos: «Emilia se equivocó con frecuencia y lamentablemente, ha vivido infeliz y ha disipado gran parte de su existencia, pero fue ella quien guió su vida, buscó su camino y tomó sus propias decisiones. Dolores no ha tenido opciones, ha vivido sometida por la necesidad y el miedo, no ha podido elegir, por falta de cualidades personales y de horizontes vitales». Si, lo que no es insensato ni extravagante, juzgamos preferible, o más rica y humana, la vida de Emilia, estamos apreciando el componente de autonomía que en ella existió como algo valioso, lo que es compatible con el juicio de reproche por sus errores que podríamos también dirigirle. Al calificar como moralmente preferible la vida de Emilia estamos diciendo que, en un sentido, es preferible la mala vida de quien la eligió que la de aquella otra persona que se vio sometida o forzada a seguirla. Explicar esta disparidad de juicio sólo puede hacerse distinguiendo su contenido: de un lado el juicio moral al responsable (en tanto autónomo) de la vida disvaliosa que ha llevado, juicio que no se pronuncia sobre quien no ha elegido autónomamente; de otro lado, el juicio sobre el valor, deseabilidad o calidad moral de lo que una vida es o ha sido, en el que atendemos tanto a los contenidos de esa vida como al grado de autonomía del sujeto en la determinación de esos contenidos. Me parece que, al menos *ceteris paribus,* consideramos preferible una vida autónoma (en la que, por cierto, sean posibles los juicios morales condenatorios por las malas elecciones).

La tesis según la cual la elección autónoma recibe todo su valor del de la opción elegida, y de que, por tanto, no existe valor moral alguno en la elección de opciones disvaliosas, impide, por otra parte, dar cuenta de ciertas experiencias morales que nos son familiares. Se trata de las situaciones en que somos testigos de una inminente o previsible mala elección por parte de alguien próximo a nosotros, en la que la opción elegida degradará en algún sentido el valor de su vida o tendrá en ella consecuencias disvaliosas de cierto alcance. Vivimos en tales situaciones un conflicto moral en el que las razones para interferir de algún modo (por medios que van más allá de la advertencia o el consejo) que impida el resultado disvalioso de la elección, se enfrentan a las que tenemos para respetar esa elección de una per-

sona adulta sobre su propia vida. No se trata aquí de valorar lo que debe hacerse en tal caso, o la fuerza respectiva de unas y otras razones, sino de describir la situación en términos de conflicto moral. Es esta calificación la que las tesis de Raz impedirían al negar el valor de la elección errónea y, por tanto, la existencia de razón alguna para respetarla. Me parece que tal incapacidad de principio para dar cuenta de una forma relevante de experiencia moral contiene otro argumento serio contra aquellas tesis.

Un tercer tipo de razón contra la delimitación perfeccionista de la autonomía valiosa se refiere al hecho de que excluye lo que los defensores del valor de la autonomía individual primordial han considerado un componente primordial del mismo: me refiero al juicio *moral* del propio individuo como fundamento decisivo de su elección, esto es, al hecho de que el individuo decide sus cursos de conducta en base a su propio juicio sobre el valor o disvalor moral de las opciones que tiene ante sí, y hace de ese juicio un determinante primordial de su acción. Alguien conduce su vida autónomamente en la medida en que actúa, adopta fines o se embarca en proyectos o formas de vida, guiándose por criterios que él mismo valora como moralmente correctos. Pero este factor central de la autonomía personal es ignorado o desestimado en la construcción perfeccionista. Como se recordará, a partir de la premisa de que la vida autónoma valiosa requiere únicamente una pluralidad de opciones moralmente buenas, Raz concluye que el Estado respeta o promueve la vida autónoma cuando preserva o pone a disposición de los ciudadanos un conjunto adecuado de buenas opciones, y lo es asimismo cuando elimina las opciones moralmente malas, u obstaculiza o desalienta su seguimiento[64].

[64] Debe observarse que, una vez situados en este planteamiento, tampoco parece aceptable la posibilidad contraria a la tratada. Es difícilmente sostenible, en efecto, que la autoridad política deba preservar o promover opciones que, a su juicio, sean moralmente despreciables o disvaliosas. Pero entonces debe rechazarse tanto que el Estado delimite un conjunto de opciones moralmente satisfactorias entre las que los ciudadanos puedan elegir autónomamente, como que facilite y preserve opciones que juzga moralmente indeseables. Y no parece sensato pedir que la autoridad cierre los ojos o prescinda de juicios de valor al determinar el ámbito de opciones que proporciona a los ciudadanos. Ahora bien, la constatación de que cualquiera de las posibilidades de cumplir tal deber del Estado es seriamente insatisfactoria, nos conduce a poner en cuestión la premisa que lo formula. En una lectura más cuidadosa, me parece, en efecto, que la formulación de un deber del Estado de proveer a los ciudadanos un marco adecuado de opciones para que éstos puedan ejercitar satisfactoriamente su capacidad de autonomía, debe ser articulada y justificada en mucha mayor medida si ha de resultar medianamente plausible. A efectos puramente explicativos, apuntaré rápidamente que la propuesta de Raz se explica desde razones que van más allá del deber perfeccionista del Estado para con la autonomía significativa de sus ciudadanos. En ella intervienen, además, tanto la idea comunitarista de la necesidad para una vida autónoma de formas de vida y cultura compartidas («formas sociales«), como la convicción de que la interacción social (el «mercado social de las ideas y de las

La propuesta perfeccionista parece implicar, por tanto, la delimitación de dos ámbitos diferentes de competencia para el juicio y la acción respectivos del Estado y de los ciudadanos. El primero contendría el conjunto de todas las opciones posibles –de actividades, relaciones, formas de vida, etc.– y en él se da competencia al Estado para discriminar entre las que son buenas y las que son malas, y eliminar u obstaculizar la realización de éstas. A partir de aquí resultaría un conjunto más limitado, el de las opciones moralmente valiosas o aceptables, en el que cada persona sería competente para elegir autónomamente. En la lógica de lo expuesto, la elección individual no dependería ya de un juicio sobre la calidad moral de las opciones disponibles sino de otro tipo de razones, referidas a los propios talentos y capacidades, biografía, vinculaciones previas, preferencias, etc. Pero parece claro que este tipo de escenario, además de claramente implausible, es extremadamente insatisfactorio desde un punto de vista moral.

En cuanto a lo primero, no hace falta insistir en que estamos lejos de cualquier cosa que pueda resultarnos reconocible desde la perspectiva de nuestra experiencia en las sociedades que conocemos. El factor decisivo para esta inverosimilitud parece venir dado por la presunción «objetivista» sobre la corrección de los juicios morales desde los que la autoridad política actúa y que, en este punto, oscurece o deja de lado la discrepancia y el conflicto entre esos juicios morales y los de los propios ciudadanos sometidos a la autoridad. Pero esto queda lejos de nuestras experiencias vitales o de observadores. Sucede más bien, y con frecuencia, que buscamos realizar alguna de las opciones descartadas y obstaculizadas por el Estado como disvaliosas y, asimismo, que elegimos desde criterios morales –desde el juicio sobre su bondad o maldad *moral*– entre aquéllas que la autoridad pone a disposición de los ciudadanos. Ahora bien, una vez planteada la cuestión en éstos términos más plausibles, la cuestión relevante es la que se formula en términos de pluralismo como *desacuerdo moral* entre individuos (o entre grupos de individuos), en la que no se trata de la confrontación entre objetivismo y subjetivismo éticos (que se enfrentan en torno a la posibilidad de conocimiento moral, o de validez intersubjetiva) y de la que tampoco da cuenta la idea de pluralismo moral como diversidad de opciones moralmente valiosas. De lo que se trata aquí es del pluralismo moral como diversidad y desacuerdo de juicios y convicciones morales entre los ciudadanos de una misma sociedad política.

---

formas de vida») es insuficiente para preservar formas sociales valiosas. Pero la valoración de estas consideraciones excede del marco de este trabajo. Sobre la última de las cuestiones citadas, pueden verse Kymlicka (1989: 894 y ss.) y Neal (1994: 45-47).

Raz se ha ocupado del desacuerdo moral y lo ha distinguido del argumento escéptico como justificación de la tolerancia. El desacuerdo *razonable*[65] de alguien con las creencias en cuya corrección descansa la acción política o legislativa no debe hacer desistir de esa acción política, aunque sí puede constituir una base limitada para la tolerancia: la creencia razonable en la corrección de ciertas acciones puede aceptarse como excusa frente a la exigencia de responsabilidad penal por esas acciones. Pero, según Raz, la propia existencia de la prohibición legal debe afectar a la calificación de la creencia como razonable, en el sentido de elevar el listón de esa exigencia: «no deberán castigarse penalmente acciones realizadas desde la creencia de que son correctas, si esta creencia sigue siendo razonable aún a la vista de que están penadas por la ley» (2001: 105). Me resulta imposible, sin embargo, entender el argumento de Raz ¿cómo conjugar el rechazo a la penalización de la conducta y la exigencia de considerar que está prohibida por la ley para examinar su razonabilidad?[66]

Aparte de sus reticencias, ya examinadas, hacia la coerción penal como instrumento del Estado perfeccionista, Raz no suministra, siquiera para su limitada propuesta de tolerancia, argumentos que eviten las conclusiones intolerantes que se siguen de sus premisas perfeccionistas: es misión del Estado hacer posible que los individuos vivan vidas que sean realmente buenas, y no las que ellos crean que lo son, la elección por uno mismo o la adhesión del propio sujeto no constituyen condiciones necesarias del valor de la vida. El desacuerdo, aún «razonable», del propio individuo no debe constituir, por consiguiente, una razón decisiva para que el Estado abdique de su deber de disuadir a los ciudadanos de que vivan formas de vida moralmente insatisfactorias.

La competencia que la posición perfeccionista adjudica al Estado para juzgar sobre la aceptabilidad moral de las opciones y para seleccionar desde este juicio las que han ponerse a disposición de la elección de los ciudadanos, tiene consecuencias decisivas para la autonomía personal. Pues la re-

[65] En términos parecidos a los expuestos por Nagel o Rawls se habla de «desacuerdo razonable» para referirse al que se produce entre distintos individuos debido a la divergencia en la evidencia de que éstos disponen, o por la dificultad en la evaluación de esa evidencia desde las capacidades humanas normales (Raz, 2001: 104-105).

[66] El mero hecho de que alguien sostenga creencias discrepantes (independientemente de su razonabilidad) es también, para Raz, una consideración para la tolerancia, si se trata de convicciones acerca de aspectos de la propia vida que no afectan indebidamente a otros, como «la perspectiva distorsionada de alguien sobre el significado del sexo en la vida». Aunque niega que deba obligarse a alguien a actuar contra sus convicciones en materias como ésta, Raz defiende sin embargo la acción perfeccionista tendente a modificar esas creencias y actitudes y rechaza que su existencia sea razón para permitir «su desarrollo, conservación o propagación» (2001: 106).

levancia práctica del juicio moral del ciudadano es sustituida por la del juicio del Estado, cuya competencia sustituye a la de aquél. La autoridad política sustrae al individuo el juicio moral sobre el valor de las opciones, y lo sustituye por el suyo propio. A cada ciudadano le resta así el ámbito de autonomía personal que consiste en elegir entre opciones moralmente aceptables. Pero sustraer del ámbito de la autonomía personal el juicio moral sobre el valor o disvalor de fines y formas de vida significa expulsar de la idea de autonomía personal uno de sus aspectos más importantes y valiosos: el que se refiere a la *autonomía moral* del individuo como capacidad para guiarse o determinar sus decisiones desde su propio juicio sobre el valor o disvalor *moral* de acciones, fines o formas de vida. No creo que sea necesario insistir en el carácter primordial que, desde los orígenes de la idea de tolerancia en el marco de las guerras de religión, tiene este componente específicamente moral del valor de la autonomía personal. Aunque la idea de autonomía personal que venimos manejando no coincide con el concepto kantiano de autonomía moral como autolegislación por la razón práctica o voluntad racional de la ley moral, entre uno y otro existen puntos de contacto que no deben ignorarse y que atañen precisamente al aspecto moral de la autonomía personal. Se trata del ideal o exigencia moral de que el individuo adopte sus máximas de conducta por razones derivadas de su propio juicio moral sobre el valor o mérito intrínseco de fines, acciones o formas de vida. Es este aspecto especialmente valioso de la idea compleja de autonomía personal el que la perspectiva perfeccionista ignora o excluye.

3.2. El juicio sobre el valor de la autonomía en el conjunto de una vida

Las dificultades que el perfeccionismo plantea desde el punto de vista del valor de la autonomía personal subsisten aun prescindiendo de la tesis de la dependencia de ese valor respecto del de las opciones elegidas, pues se producen ya inexorablemente a partir de la idea de que dicho valor es sólo uno de los ingredientes de una vida valiosa, que puede ser compensado por otros en la estimación de conjunto que la autoridad política debe llevar a cabo. Pues si pensamos, en primer lugar, que el Estado debe procurar que los individuos tengan vidas moralmente valiosas y si, en segundo lugar, sostenemos que la autonomía es simplemente un componente junto a otros del conjunto de una vida buena, que puede ser vencido por éstos en el cómputo global del bien de aquélla, entonces deberemos concluir que la autoridad política debe calcular en cada caso el disvalor de las malas elecciones para saber cuándo debe interferir en el ejercicio de la autonomía personal de los ciudadanos. O, más brevemente, desde las premisas perfeccionistas la justificación del respeto a la autonomía individual dependerá, en cada caso, del

resultado de ponderar el peso relativo de ese valor con el disvalor de las opciones que, según ciertas previsiones fiables, vayan a ser elegidas.

El principal problema de esta conclusión no es la imposibilidad material de su realización, que podría superarse mediante ciertos expedientes prácticos, como eliminar ciertas opciones que consideramos especialmente disvaliosas, o interferir en las elecciones de ciertos tipos de individuos que nos parecen proclives a graves errores, etc. Lo que debe llevarnos a rechazar, como cuestión de principio, la tesis perfeccionista es que, de nuevo aquí, se traslada al Estado el juicio acerca de cuándo una vida autónoma es disvaliosa y cuándo, por consiguiente, estaría justificado que el Estado interfiriese en el ejercicio de la autonomía por el sujeto de esa vida. Desde la concepción perfeccionista del deber del Estado hacia el bien de las vidas de las personas se confiere competencia a la autoridad política para juzgar el valor relativo de los diversos componentes de la vida de un individuo (entre ellos, destacadamente, el de la autonomía) y realizar el balance de esos valores para determinar en consecuencia cuáles de ellos deben ser respetados o realizados y a cuáles de ellos, por el contrario, debe renunciar el sujeto de esa vida. Ahora bien, tal conclusión, que puede ser defendida o criticada desde diversas razones, como de hecho lo ha sido frecuentemente en la historia de la filosofía jurídico-política, no parece compatible con el ideal de la autonomía personal que el perfeccionismo liberal dice tomar en serio.

Creo que puede afirmarse que para evitar la conclusión que pone en manos de la autoridad política el juicio acerca de en qué medida la autonomía de un individuo contribuye al bien de su vida –y debe consiguientemente ser respetada o facilitada por la acción del Estado– el perfeccionista tiene ante sí dos posibilidades: o bien modificar su posición sobre el valor de la autonomía, dándole un estatus especial, distinto al de uno más de los ingredientes del bien de la vida, o bien reformular o cualificar su premisa básica que propone como deber del Estado el de procurar que los ciudadanos vivan vidas moralmente buenas. Pero cualquiera de estas dos posibilidades, que son las que los filósofos liberales proponen y discuten desde hace decenios, supone renunciar a la alternativa perfeccionista que Raz, Sher, o Wall, entre otros, han buscado construir en el marco del liberalismo político.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Silvina (2002a): «La autonomía personal», en E. Díaz y J. L. Colomer (eds.), *Estado, justicia, derechos,* Madrid, Alianza Ed., pp.153-175

– (2002)(b): *La racionalidad de la moral. Un análisis crítico del comunitarismo.* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

BARRY, Brian (1997): *La justicia como imparcialidad*, trad. de J. P. Tosau Abadía, Barcelona, Paidós.

CHAN, Joseph (2000): «Legitimacy, Unanimity and Perfectionism», *Philosophy and Public Affairs,* 29, 1.

DEVLIN, Lord Patrick (1965): *The Enforcement of Morals,* Oxford University Press.

DWORKIN, Ronald (1983): «In Defense of Equality», *Social Philosophy and Policy,* 1, 1983, pp. 24-40.

– (1985): *A Matter of Principle,* Cambridge, Mass. Harvard University Press.

– (1989) «Liberal Community «*California Law Review,* 77, 3, 479-504.

– (1993): *Ética privada e igualitarismo político*, trad. de F. Vallespín, Barcelona, Paidós-ICE. U.A.B.

FEINBERG, Joel (1984): *The Moral Limits of the Criminal Law. Vol. I. Harm to Others.* Oxford University Press.

FINNIS, John: «Legal Enforcement of *Duties to Oneself:* Kant v. Neo-Kantians». *Columbia Law Review,* 87, 3, 1987, 433-455.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1988): «¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?», *Doxa* 5, pp. 155-173.

GRIFFIN, James (1996): *Value Judgement,* Oxford, Clarendon.

HAKSAR, Vinit (1979): *Equality, Liberty and Perfectionism,* Oxford,

Clarendon.

HUMBOLDT, Wilhelm von ([1792]1988): *Los límites de la acción del Estado,* trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos.

HURKA, Thomas (1993): *Perfectionism,* New York, Oxford University Press.

KYMLICKA; W. (1989a): *Liberalism, Community and culture.* Oxford, Clarendon

– (1989b): «Liberal Individualism and Liberal Neutrality». *Ethics,* 99, pp. 883-905.

– (1995): *Filosofía política contemporánea.* Trad. de Roberto Gargarella, Barcelona, Ariel.

MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam (1996): *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas,* trad. de Enrique López Castellón, Madrid, Ed. Temas de Hoy.

NAGEL, Thomas (1990): «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, pp. 87-105.

– (1991): *Equality and Partiality.* Oxford University Press.

NEAL, Patrick (1994): «Perfectionism with a Liberal Face? Nervous Liberals and Raz's Political Theory». *Social Theory and Practice,* 20, 1, pp. 25-58.

NINO, Carlos Santiago (1989): *Ética y derechos humanos,* Barcelona, Ariel.

PÁRAMO, Juan Ramón de (1993): *Tolerancia y liberalismo,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice.* Londres, Oxford, Nueva York, Oxford University Press (existe trad. castellana de Dolores González Soler, México, F.C.E., 1978).

– (1986): «El constructivismo kantiano en la teoría moral», en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, edición, traducción y presentación de Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos.

– (1996): *El liberalismo político,* trad. de A. Domènech, Barcelona, Crítica.

RAZ, Joseph (1986): *The Morality of Freedom.* Oxford, Clarendon Press.

– (2001): *Ethics in the Public Domain,* Oxford, Clarendon.

SADURSKY, Wojciech (1990a): «Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle». *Oxford Journal of Legal Studies,* 10, 1, pp. 122-133.

– (1990b): *Moral Pluralism and Legal Neutrality,* Dordrecht y Londres, Kluwer.

SCANLON, Thomas (1998): *What We Owe to Each Other,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

SHER, George(1997): *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics.* Cambridge University Press.

WALDRON, Jeremy (1989): «Autonomy and Perfectionism in Raz's *Morality of Freedom». Southern California Law Review,* 62, 3-4, 1989, pp. 1097-1151.

– (1993): «Legislation and Moral Neutrality», en Waldron: *Liberal Rights. Collected Papers (1981-1991).* Cambridge Univ. Press, pp. 143-167.

WALL, Stephen (1998): *Liberalism, Perfectionism and Restraint,* Cambridge University Press.