

# Autonomía moral, autonomía personal y derechos humanos en Carlos Nino\*

## Moral Autonomy, Personal Autonomy and Human Rights in Carlos Nino

Juan Iosa

**Autor:**

Juan Iosa  
CONICET-CIJS-UNC, US21, Argentina  
juaniosa@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-5590-6043>

**Recibido:** 21-11-2019

**Aceptado:** 17-4-2020

**Citar como:**

Iosa, Juan, (2021). Autonomía moral, autonomía personal y derechos humanos en Carlos Nino. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 44, pp. 443-471. <https://doi.org/10.14198/DOXA2021.44.17>

**Licencia:**

Este trabajo se publica bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.



© Juan Iosa

### Resumen

Trabajo la relación entre autonomía moral (AM) y autonomía personal (AP), aquí con foco en *Ética y Derechos Humanos* de Carlos Nino. Reconstruyo primero su comprensión, luego la evaluó críticamente. Para él la segunda es una subclase de la primera: la AM referiría a todos los deberes morales, la AP sólo a los autorreferentes. A su vez entiende que la AM es un presupuesto ineludible del discurso moral mientras que la AP es un principio de moralidad social. Pero entonces o bien la AM es un principio de moralidad social o bien la AP es un presupuesto de la práctica del discurso moral. Una tercera opción es concebir la AM como aislando sólo un conjunto de principios válidos entre los que se encontraría el de AP. Muestro la inviabilidad de estas propuestas. Por último presento el modo a mi juicio adecuado de concebir la relación en cuestión.

**Palabras clave:** autonomía moral; autonomía personal; Carlos Nino; Ética y Derechos Humanos.

### Abstract

I work on the relationship between moral autonomy (MA) and personal autonomy (PA), here focusing on Nino's *Ethics and Human Rights*. First I reconstruct his understanding and then I criticize it. For him the second is a subclass of the first: MA refers to all moral duties, PA only to duties to oneself. In turn, he understands that MA is an unavoidable assumption of moral discourse while PA is a principle of social morality. But then either MA is a

\* Presenté una versión previa de este trabajo en el seminario *Nuevas lecturas de la filosofía política de Kant*, organizado por Macarena Marey en Buenos Aires, entre el 10 y el 12 de julio de 2019. Mi agradecimiento a ella y a Facundo García Valverde por sus valiosos comentarios. Gracias también a Julio Montero quien leyó el borrador, me hizo interesantes sugerencias y me evitó importantes errores. Gracias, por último a los miembros de nuestro grupo de investigación *Autonomía y Constitución*, especialmente a Matías Parmigiani, Matías González del Solar, Tomás Céspedes, Carlos Villanueva y Rodrigo Gutiérrez, por su lectura atenta y sus críticas.

principle of social morality or PA is an assumption of moral discourse. A third option is to conceive MA as isolating only one set of valid principles, PA among them. I show the unfeasibility of these proposals. Finally, I present the proper way to conceive the relationship in question.

**Keywords:** moral autonomy; personal autonomy; Carlos Nino; Ethics and Human Rights.

## 1. INTRODUCCIÓN

**É**tica y Derechos Humanos es, a mi parecer, el libro más importante de Carlos Nino, aquel donde plasma sus intuiciones filosófico-políticas más meditadas y donde, en favor de éstas, ofrece los argumentos más elaborados. Es también uno de los primeros libros de teoría política latinoamericana inscriptos en la tradición analítica. Nino estaba entonces abriendo una senda por la que luego muchos hemos transitado. Pese a los 34 años pasados desde su primera edición y a los 29 transcurridos desde la segunda y definitiva, es una obra que vale la pena seguir leyendo, releyendo y discutiendo. Las tesis y argumentos allí vertidos constituyen a mi juicio la base filosófica de su pensamiento y como tales están presentes con idéntico sentido en el resto de sus trabajos de filosofía moral y política, particularmente en *El Constructivismo Ético* y en *La Constitución de la Democracia Deliberativa*. Aquí sin embargo, aun sin dejar de tener en cuenta estas últimas, haré foco en aquella obra seminal.

Mi particular interés por repensar hoy a Nino está vinculado al deseo de profundizar en la comprensión de la relación entre dos conceptos clave para la filosofía práctica contemporánea: las ideas de autonomía moral y autonomía personal. Nino tiene una particular concepción de tal relación, concepción que vale la pena analizar y evaluar por muchas razones. La mía es que considero que este ejercicio teórico, más allá de ayudarnos a entender mejor a Nino, puede aportar a la construcción de una teoría general de la autonomía, un proyecto en el que vengo embarcado hace ya un tiempo y que seguramente tomará sus buenos años más<sup>1</sup>. Además el aporte de Nino, en línea con muchas propuestas actuales, tiene la peculiaridad de derivar o justificar los derechos humanos básicos en estos conceptos. Entender y criticar a Nino nos permitirá entonces profundizar en la delimitación conceptual, la interrelación y la determinación de la potencia normativa de tres conceptos centrales tanto para nuestra autocomprensión como sujetos morales como para la de dos prácticas que de algún modo nos constituyen como tales: la moral y el derecho.

El libro de Nino sostiene dos tesis centrales. Primero que los derechos humanos, su contenido, función y dinámica, derivan de los tres principios morales básicos por él postulados (autonomía, inviolabilidad y dignidad de la persona). Segundo, que estos

1. La idea es dar cuenta de la relación conceptual y normativa entre las ideas de no interferencia, no dominación, autonomía personal, autonomía moral, autonomía política y, hasta ahora, reconocimiento. Pero los conceptos relevantes se siguen sumando.

principios derivan de los presupuestos del discurso moral. La primera tesis, especialmente en tanto refiere a la derivación del contenido de los derechos humanos básicos a partir de la autonomía personal, tiene tanto críticos (RAZ, 2015, BEITZ, 2009) como defensores (GRIFFIN, 2008) y un texto aparte debe evaluarla en relación al modo específico en que Nino la sostuvo. Aquí pretendo centrarme en la segunda. Seré incluso más específico. Preanalíticamente creo que el principio de autonomía personal es el central y que los demás se pueden o bien derivar o bien reducir a él. No argumentaré al respecto. Sea esto verdad o no, mi tesis y mis argumentos estarán dirigidos exclusivamente a evaluar la relación entre el principio de autonomía personal y los presupuestos del discurso moral tal como Nino los concibe<sup>2</sup>. En cuanto a estos últimos, aquí será de particular importancia el de autonomía de la moral o autonomía moral. Mi tesis, para ser todo lo explícito y preciso posible, es que Nino entiende mal la relación entre autonomía moral y autonomía personal y que, por lo tanto, deriva incorrectamente este principio de aquel presupuesto. El propósito del texto es entonces centralmente crítico. Aporta sobre todo a nuestra comprensión de cómo y por qué razones no debemos concebir la relación entre los conceptos en juego tal como lo hace Nino<sup>3</sup>. Su aspecto constructivo se limitará a presentar el trazo grueso del modo adecuado, genuinamente kantiano, de concebir la relación en cuestión. Una comprensión más fina requiere una relectura de Kant a la que espero poderme dedicar prontamente.

## **2. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN ÉTICA Y DERECHOS HUMANOS**

Como decía al comienzo, Nino pretende derivar los derechos humanos básicos de sus tres principios morales: autonomía personal, inviolabilidad y dignidad de la persona (NINO, 1989: 199)<sup>4</sup>. Es particularmente importante el principio de autonomía personal ya que, a su entender, determina el contenido de tales derechos (222 – 223). A su vez estos principios encuentran justificación racional en las reglas formales presupuestas en la práctica del discurso moral (106). Se trata de poner estos tres elementos en equilibrio reflexivo.

---

2. Una evaluación en algún sentido semejante a la que pretendo ofrecer aquí pero realizada desde la óptica de la teoría del discurso y con otros problemas en mente, puede encontrarse en ALEXY, 2003. Quizás sea este el lugar oportuno para hacer una aclaración, sino una excusa, sobre el contenido del texto. Hasta donde conozco, el tema aquí desarrollado no ha sido explícitamente tratado por los críticos de Nino. Por ello y por una cuestión de espacio las referencias a la literatura sobre nuestro autor son más bien escasas.

3. Si tengo razón, entonces deberán revisarse las teorías que parten de dar por buena la derivación aquí criticada. Rodolfo Vázquez, por ejemplo, presenta una defensa del liberalismo igualitario que encuentra sus fundamentos en la concepción de la autonomía de Nino (VÁZQUEZ, 2004: 44). El liberalismo igualitario puede ser una buena teoría de la justicia, pero todo intento de justificarlo sobre las bases de los presupuestos del discurso moral está, a mi juicio, destinado al fracaso.

4. De ahora en adelante cuando cite *Ética y Derechos Humanos* de Nino, dada la reiteración de las citas, enunciaré sólo las páginas.

«Debemos abandonar aquellas intuiciones que no pueden justificarse sobre la base de principios plausibles, modificar aquellos principios que no dan cuenta de intuiciones firmes o que no parecen derivar de reglas formales del discurso moral y alterar la reconstrucción de las reglas formales cuando ellas no permiten derivar principios plausibles» (106, 200)<sup>5</sup>.

Los próximos apartados están destinados a reconstruir este intento de Nino.

## 2.1. La autonomía moral en la moral crítica y en el discurso moral

Comienza Nino dando cuenta de las reglas formales implícitas o presupuestas en nuestra práctica del discurso moral. Pero antes ¿por qué son importantes estas reglas constitutivas de un elemento de la moral positiva, ie., el discurso moral? Porque dando cuenta de ellas damos cuenta, entiende Nino, de los criterios de validez de los juicios y reglas de una moral ideal. Ello porque los juicios de una moral positiva comparten con los de una moral ideal la mayoría de sus propiedades esenciales. La única diferencia entre ambos es que los primeros son necesariamente aceptados por la sociedad en cuestión mientras los segundos son necesariamente válidos (94). Ahora bien, todo genuino juicio de moral positiva pretende dar cuenta del contenido de una moral ideal, pretende ser correcto, válido. Pero si un juicio de moral positiva puede satisfacer su pretensión, ie, puede ser válido, esto significa que «el criterio de validez de los juicios morales está implícito en la moral positiva» (95)<sup>6</sup>. Nino fundamenta esta afirmación con el siguiente argumento:

«Si, cuando asignamos validez a ciertos juicios morales, lo hiciéramos sobre la base de criterios diferentes de los que implícitamente se toman en cuenta en el contexto de una moral vigente, no habría razón para calificar a los juicios que la constituyen de ‘morales’, ya que no se pretendería con ellos formular juicios que, según nuestro criterio, pudieran ser juicios morales válidos» (95).

En definitiva, pareciera que según Nino los criterios de validez de las reglas y juicios sustantivos de una moral ideal son los mismos que los de nuestra moral positiva y podemos conocer aquéllos apelando a éstos<sup>7</sup>.

Hagamos foco entonces en la dimensión discursiva de nuestra moral positiva. El discurso moral es «una actividad que consiste en ofrecer argumentos en favor o en contra

5. Las intuiciones morales a que refiere la cita de Nino se ven reflejadas, a su entender, en las listas de derechos humanos básicos presentes en nuestras constituciones.

6. Nino, utilizando laxamente el lenguaje, habla aquí de validez de los juicios morales. En sentido estricto de los juicios que afirman la existencia de una regla o que describen su contenido se puede predicar verdad, siendo la validez una propiedad de las reglas de un sistema normativo.

7. Sin embargo dos párrafos antes Nino afirma una tesis que parece contradictoria con esta conclusión: «... para determinar las condiciones que debe satisfacer un juicio moral, sea o no válido, puede ser iluminador examinar las propiedades que distinguen el fenómeno social que llamamos ‘moral’ de otras instituciones -como el derecho..., la religión- que se dan entremezcladas con él en las sociedades que conocemos» (94). Bajo esta idea, los presupuestos formales de validez de la práctica del discurso moral sirven para algo mucho menos ambicioso: determinar el carácter moral de una razón, no su validez.

de ciertas conductas o pretensiones» (103). Esta actividad colectiva, esta práctica social en que consiste el discurso moral

«...constituye una técnica para convergir en ciertas conductas... sobre la base de la *coincidencia de creencias en razones morales*; esa convergencia en acciones... que se pretende obtener mediante la coincidencia de creencias que la discusión moral tiende a lograr, satisface, evidentemente, las funciones de reducir los conflictos y facilitar la cooperación» (103)<sup>8</sup>.

Reducir los conflictos y facilitar la cooperación son las funciones de la práctica del discurso moral<sup>9</sup>. Para satisfacer esas funciones es necesario, a través del discurso moral, lograr convergencia en acciones, actitudes y creencias en razones morales. Esto, a su vez, sólo se puede lograr si el discurso moral está sometido a ciertas reglas que estipulan cuáles son las condiciones para alegar razones. Si éste no fuera el caso, el lograr dicha convergencia sería fruto del azar (103). Vamos entonces a las reglas implícitas en la práctica del discurso moral<sup>10</sup>. Me limitaré aquí a seguir a Nino en su enunciación: autonomía de la moral, publicidad, generalidad, superveniencia, universalidad, carácter último e imparcialidad» (108 – 116).

Estas propiedades, como dije, son formales. En razón de ello, Nino parece entender que permiten excluir a los principios que no las satisfacen pero no permiten decidir entre dos principios opuestos en tanto ambos las satisfagan: no permiten dotar de contenido sustantivo a la moral.

«...estas propiedades de los principios cuya libre aceptación se procura a través del discurso moral no indican cómo este discurso debe proceder para lograr aquel resultado; ellas pueden servir de base a argumentos negativos en contra de ciertos principios, pero no dan lugar a argumentos positivos que impulsen el discurso moral hacia adelante» (112)<sup>11</sup>.

Aun si con matices, parece que Nino respalda la vieja acusación de vacuidad al formalismo kantiano: el seguir una serie de reglas formales como las presupuestas en la práctica del discurso moral puede ser en todo caso condición necesaria pero nunca suficiente para identificar las reglas de una moral crítica. Para ello necesitamos una concepción sustantiva de lo bueno.

Sin embargo, aquí como siempre, los matices son importantes. A su entender, «un procedimiento que no garantice resultados únicos para todos los casos concebibles no lo convierte en un mecanismo inútil» (121). Específicamente Nino considera que el

8. Las cursivas son mías.

9. Por momentos Nino parece afirmar que esas son también las funciones de la moral, ie., de la moral crítica (99). Eso sería curioso pues la no conflictividad y la cooperación podrían conseguirse, es plausible suponer, sobre la base de la convergencia en la creencia en razones morales falsas. Por lo demás la no conflictividad y la cooperación sólo son buenas si la moral crítica dice que lo son. Ésta da cuenta de aquellas, no a la inversa.

10. Son reglas *procesales* ya que establecen «qué movidas son aceptables y cuáles no, siendo las 'movidas' en cuestión la formulación de juicios acerca de la existencia de razones para actuar» (103 -104). Son «rasgos *formales* básicos que necesariamente debe satisfacer todo juicio moral para ser válido» (104).

11. Al respecto Alexy: «Nino constata acertadamente que tales criterios formales no son suficientes para asegurar un consenso en cuestiones morales. Pero en cualquier caso excluyen algo, por lo que resulta del todo razonable formularlos de alguna manera como condiciones o reglas del discurso práctico» (ALEXY, 2003: 177).

problema a nivel de los principios generales de moralidad política o social no es tan grave ya que

«(L)a posibilidad de indeterminaciones externas (que resultan de la imposibilidad de elegir entre principios que constituyen la base de sistemas morales distintos y excluyentes) se ve limitada por el hecho de que los posibles candidatos a constituir los principios básicos de los sistemas morales alternativos no constituyen una legión... hay en realidad unas pocas opciones entre principios básicos de moralidad social: por ejemplo, la opción entre concepciones colectivistas e individualistas acerca de la titularidad de intereses y la opción entre concepciones objetivistas y subjetivistas acerca de la interpretación de esos intereses. De modo que, una vez que hemos mostrado que algunas de las alternativas en juego satisfacen mejor que sus competidoras las condiciones formales implícitamente aceptadas por los participantes del discurso moral, podemos tener cierta confianza de que el argumento podrá ser repetido contra nuevos candidatos» (121-122).

Nino parece creer entonces que, al menos en lo que se refiere al contenido de los principios generales de moralidad política, las reglas formales sí son una guía confiable. Tengamos presentes estos 'matices' pues serán relevantes al momento de criticar a Nino.

Antes de centrarnos en el rasgo o propiedad formal del discurso moral que será objeto principal de este análisis quisiera reconstruir brevemente otros dos rasgos que también tendrán su lugar: la generalidad y la universalidad.

Por 'generalidad' entiende Nino el hecho de que los principios deben establecer soluciones normativas para casos genéricos, no individuales, para usar la conocida terminología de Alchourrón y Bulygin. Los principios usan palabras de clase que enuncian propiedades que pueden instanciarse en una multiplicidad de casos individuales (110).

Por 'universalidad' Nino se refiere a un aspecto que hace a la aceptabilidad de los principios o razones: Si un principio justifica una acción para una persona entonces justifica una acción semejante para cualquier otra persona en la medida en que las referidas acciones no difieran respecto de las propiedades que el mismo principio considera relevantes (110). Esto implica, por un lado, que no hay diferencias de status moralmente relevantes (como se consideraba que las había, por ejemplo, en la edad media, y que podían hacer que lo que estuviera mal para el siervo no lo estuviera para su señor). Por otro, es una negación del particularismo: existen razones universales y sus soluciones normativas se aplican del mismo modo a todos los agentes en tanto sus casos sean similares.

Centrémonos, ahora sí, en el rasgo del discurso moral central para este trabajo: la autonomía de la moral. Al respecto cito *in extenso* a Nino. Pero el párrafo es complejo: refiere diversas tesis como relativas a la autonomía moral. Además es oscuro: la relación entre estas tesis no es ni explícita ni precisa. De modo que requiere análisis. Por ello intervendré el párrafo distinguiéndolas:

a) Hay un aspecto del discurso moral que es tan fundamental que hace que él sea precisamente un *discurso*: en el discurso moral están excluidos argumentos, formas de persuasión o técnicas de motivación basados en la obediencia dogmática a ciertas autoridades -humanas

o divinas-, el recurso a amenazas de daños o a ofertas de beneficios, el engaño, el condicionamiento a través de la propaganda...

b) *El discurso moral está dirigido a obtener una convergencia en acciones y actitudes, a través de una aceptación libre por parte de los individuos, de principios para guiar sus acciones y sus actitudes frente a acciones de otros.*

c) Éste es el rasgo de autonomía de la moral, que fue insuperablemente señalado por Kant al sostener que lo que da valor moral a la acción no es el miedo o la inclinación sino el respeto voluntario a la ley, que convierte al agente en su propio legislador.

d) Este rasgo es lo que distingue más radicalmente a la moral de otras instituciones sociales que satisfacen las mismas funciones, como es el caso del derecho. La moral se caracteriza por operar a través del *consenso*. e) Es inconsistente que alguien diga que la solución x es la que establece la moral ideal aunque no está de acuerdo con ella, cosa que puede en cambio decir coherentemente respecto del derecho (109)<sup>12</sup>.

No intentaré aquí evaluar la plausibilidad de cada una de las tesis recién distinguidas ni si se da la mutua implicación que parece presuponer Nino, aunque claro que todo esto es problemático (a modo de muestra, baste señalar que el hecho de que respetemos voluntariamente una ley no nos convierte en sus legisladores. ¿Suponemos acaso que cualquier súbdito obediente, por convicción, de las leyes que dicta su monarca, es por eso legislador?) Sólo al final diré algo sobre el alegado pedigree kantiano de estas ideas: intentaré mostrar que en *Ética y Derechos Humanos* Nino hace una lectura equivocada de la idea kantiana de autonomía moral y que en el mejor de los casos la suya tiene con la de Kant sólo un parecido de familia. Sí quisiera, antes de acometer mi objetivo principal en este apartado, ie., precisar el concepto de autonomía de la moral en Nino, destacar que la tesis d) no debe ser leída como afirmando una moral por consenso. El discurso, el diálogo moral, tiene por fin, según Nino, convencer al interlocutor de la existencia de razones morales para realizar la acción x. En realidad, más que convencer, lo que el discurso pretende es que el interlocutor se convenza a sí mismo en virtud del peso de las razones que evalúa autónomamente. Si éste se autoconvenza, entonces habrá consenso entre los hablantes sobre qué razones para la acción hay y, por lo tanto, se reducirán los conflictos y se facilitará la cooperación, ie., se verán satisfechas las funciones del discurso moral. Pero, tal como veremos, para Nino las razones morales existen con anterioridad e independientemente del logro de cualquier consenso empírico.

Dicho esto, en lo que sigue quiero simplemente precisar qué entiende Nino por autonomía moral. Y creo que la clave está en la tesis b. Las personas son moralmente autónomas cuando actúan en base a principios o razones que han aceptado libremente<sup>13</sup>. Pero en Nino la aceptación de las razones por parte del agente depende de que las *juzgue* válidas. Debemos entonces distinguir tres cuestiones en la idea de autonomía moral como aceptación libre de razones: a) validez o existencia de las razones, b) juicio sobre dicha validez y c) aceptación de las razones juzgadas válidas (si se quiere, y aunque no es

12. Cursivas en el original

13. En un sentido similar, destacando que esta idea de libre argumentación y aceptación de razones es la idea fundamental de toda teoría del discurso racional, ALEXY, 2003.

relevante para este análisis, podemos agregar a la aceptación d) la decisión consecuente y la acción que sigue a la decisión).

Comencemos por la idea de validez (o existencia) de las razones morales. Al respecto es importante dejar en claro dos cuestiones. Advirtamos que los 'principios' a los que alude Nino en su enunciación de la idea de autonomía moral no son sino razones para la acción muy generales y abstractas de las que se pueden derivar razones para la acción más específicas (normas). Y se comportan como tales: Los principios y normas de conducta, concebidos como razones para la acción, se aceptan porque se juzgan válidos sobre la base de otras razones que los justifican. De este modo la idea de *juicio* es ineludible dentro de la concepción de autonomía moral que tiene Nino. No hay libre aceptación sin juicio previo sobre las razones relevantes en la situación para tener por válido el principio o la norma alegada.

Puesto en otros términos, no es la *aceptación* de las razones lo que las constituye como tales. Para Nino las razones morales existen con anterioridad a su aceptación por los individuos. Más aún, si un individuo llega, luego de reflexión suficiente, a juzgar, a creer, que hay una razón (final) para realizar la acción x, no le queda sino aceptar que debe hacer x, y, en consecuencia, decidir hacer x. Es pragmáticamente contradictorio creer que, todas las cosas consideradas, debe hacerse x pero no aceptar o no decidirse a hacer x. En consecuencia, el objetivo central de la argumentación al interior del discurso moral es lograr influir, por la fuerza de las razones alegadas (y aquí 'razones' se utiliza en el sentido de razones-premisas, enunciados que forman parte de un argumento cuya conclusión es a su vez un enunciado que afirma un principio según el cual x es valioso o debe hacerse x), en el juicio, ie., las creencias, del interlocutor sobre cuáles son las razones válidas o existentes, sobre qué debe hacerse todas las cosas consideradas<sup>14</sup>. Pues aportando elementos de juicio parece que colaboro en su autodeterminación de las razones que ella o él adopta y, consecuentemente, en su decisión. Todo indica que el elemento epistémico tiene más peso que el volitivo en la concepción de la autonomía moral de Nino.

Sobre el final de este texto diré algo acerca del estatus ontológico de las razones según Nino y sobre su constructivismo ético. Por ahora baste recordar que Nino se concibe a sí mismo como un constructivista epistemológico, no ontológico (389 -90). Considera que a través del diálogo los individuos llegan a aceptar razones morales que existen independientemente de su aceptación: «Los principios morales a los que aludo son tales que *si* existieran, su existencia estaría dada por su validez o *aceptabilidad* y no por su reconocimiento efectivo o aceptación real por ciertos individuos...» (20).

14. Respecto de la distinción entre razón para la acción como hecho y razón como premisa ver REDONDO, 1996: 17, 121-122; Iosa, 2017: 143. También es importante distinguir entre un sentido psicológico o subjetivo y un sentido objetivo de 'razonamiento práctico' y de 'razón-premisa'. El primero es el proceso mental de justificación y depende de las razones que acepta el agente. El segundo es el que sirve de criterio de corrección al primero y depende lo que el agente debe aceptar. Para esta discusión sobre la influencia de los argumentos presentados por un agente sobre el juicio de otro, pareciera que el relevante es el primer sentido. Sobre el punto ver REDONDO, 1996: 90, 114-115.



Es decir, la práctica del discurso, entiende, es una herramienta de acceso antes que de construcción de los principios morales.

Pasemos ahora al segundo elemento: el agente satisface la condición de autonomía cuando acepta razones que *juzga* válidas. Aquí hemos de insistir en la distinción esbozada arriba entre las ideas de validez como existencia de las razones, por un lado, y de juicio sobre la validez, por otro. Por 'juicio' hemos de entender, primero, *reflexión*, ie., la implicación del agente en un proceso mental de diálogo interno (posiblemente tras un diálogo con otra persona) por el cual pretende conocer si determinadas razones putativas son genuinas razones. Dicho juicio puede terminar en un 'juicio' en un segundo sentido: en virtud de aquél proceso el agente llega a *creer* que existe determinada razón para la acción y puede sinceramente plasmar dicha creencia en un *enunciado* (juicio en un tercer sentido) que considera verdadero. En todo caso el juicio es *sobre* la validez (existencia) de las razones.

Ahora bien, cuando nos implicamos con otra persona en un diálogo moral presuponemos que esa persona adoptará libremente las razones que por sí misma juzgue válidas luego de adecuada reflexión. Pero dado que su juicio, al igual que el nuestro, puede fallar, sólo podemos contar con eso, con que aceptará (y actuará sobre la base de) razones que *juzgue* válidas, no que lo hará sobre razones *válidas* en el sentido de existentes (231).

En consecuencia bien podríamos decir que nuestro juicio, ie., nuestra creencia sobre la validez de *x* razones sustantivas, excluye a esas razones al momento de la acción. De aquí que una razón-premisa, puede ser declarada *válida* en un segundo sentido, de este polisémico término: un juicio (en el sentido de enunciado alegado, de razón premisa) es válido cuando es una pieza de discurso adecuada como objeto de la reflexión de un agente y, eventualmente, adoptable como creencia en virtud de esa reflexión (como no lo es una amenaza, una orden, etc.). Las condiciones de validez en este sentido son el resto de los presupuestos del discurso moral, incluyendo la generalidad y la universalidad. Las razones como hecho son válidas cuando existen, cuando son sustantivamente correctas. Las razones como premisas son válidas cuando son aceptables como objeto de la reflexión y, eventualmente, de creencia, en el discurso moral.

Tercero, los agentes son moralmente autónomos cuando actúan en base a razones que *aceptan* libremente. Pero si el juicio sobre la validez de las razones excluye la validez (la existencia) misma y si, como afirmé anteriormente, juicio implica aceptación, es claro que validez como existencia por un lado y aceptación de razones por el otro, bien pueden darse por separado. Un sujeto puede actuar en base a razones válidas, existentes, que no acepta (actuar correctamente pero por compulsión o interés, por ejemplo) o puede aceptar razones inválidas, inexistentes.

Volvamos a Nino. A su entender, si el discurso moral «está destinado a obtener una convergencia de acciones y actitudes a través de la libre aceptación de principios últimos y generales...» entonces cuando en él nos implicamos «valoramos positivamente la autonomía que se manifiesta en acciones que están determinadas por la libre elección de principios morales» (230). Así, la regla básica del discurso moral, el acuerdo tácito

que suscribimos cuando jugamos este juego, sostiene que «*es deseable que la gente determine su conducta sólo por la libre adopción de los principios morales que, luego de suficiente reflexión y deliberación juzgue válidos*» (230)<sup>15</sup>.

Si es deseable o valioso que la gente actúe en virtud de los principios que libremente acepta por juzgarlos válidos, entonces, afirma Nino, las acciones que satisfacen esta regla son acciones valiosas. Puesto en otros términos, caeríamos en una contradicción pragmática si negáramos que es valioso actuar sobre la base de razones libremente aceptadas. Ello porque cada vez que ingresamos al discurso moral presuponemos ese valor. De lo contrario no gastaríamos energía en acercarle razones a nuestro interlocutor (234; NINO 1992, 34).

Afirma Nino que dicho valor es presupuesto con independencia de que las acciones en cuestión sean correctas, de que estén respaldadas por razones válidas, existentes. Este es el valor de la autenticidad moral: soy auténtico cuando actúo por razones en las que, luego de adecuada reflexión, he llegado a creer y aceptar. Incluso si esas razones no son tales. De aquí que Nino se permita afirmar que aun en las acciones de un nazi convencido puede haber *algún* valor<sup>16</sup>. Para Nino entonces la autonomía moral equivale a la autenticidad moral (234).

Para concluir este punto, Nino aclara que el valor de las acciones de las que se puede predicar que son producto de la autonomía moral del agente es sólo *prima facie*. Que dicho valor puede verse contrarrestado por el disvalor de otros aspectos de la acción de modo que, todas las cosas consideradas, la acción sea mala o incorrecta, incluso abominable (234). Nino no aclara aquí a qué otros aspectos se refiere. Pero todo indica que está pensando en la calificación moral de la acción, ie., si ella es permitida o prohibida por razones morales de fondo, con independencia de si el agente las juzgó o no válidas, si las aceptó o no.

## 2.2. El principio de autonomía personal como principio moral sustantivo

Luego de avanzar parte del camino hacia el equilibrio reflexivo dando cuenta de las reglas formales presupuestas en el discurso moral, Nino retoma la tarea partiendo ahora del otro extremo, de convicciones morales firmes y compartidas acerca cuáles son los derechos humanos básicos (200). De allí se dirige hacia el centro del camino «tratando de encontrar los principios generales más plausibles que permitan derivar esos derechos respaldados por convicciones firmes» (200). Al medio hay que empalmar ambos

15. Cursivas en el original.

16. Bien cabe negar que la realización de acciones inmorales tenga algún valor moral, siquiera *prima facie*. El ejemplo de Nino en este sentido es sumamente contraintuitivo: no parece haber ningún valor moral en la decisión de Hitler de ejecutar la solución final o en la de Eichmann de organizarla. Por el contrario, el hecho de que lo hayan decidido libre y reflexivamente agrega aún más horror a su acción. En este sentido Raz afirma que «elegir autónomamente lo malo hace la propia vida peor que lo que sería comparativamente una vida no autónoma» (RAZ, 1986: 411). La posición de Raz es la correcta y la de Nino equivocada. Espero que más abajo quede claro por qué.

recorridos. Los principios reconstruidos deben poder derivarse de las reglas formales implícitas en el discurso moral. De no lograr esa unión, deberemos desandar el camino para ir «afinando el equilibrio entre percepciones más agudas de las condiciones del discurso moral y formulaciones más precisas de los principios que den mejor cuenta de nuestros sentimientos morales» (201). Nino afirmaba al momento de escribir que no perseguiría allí «esa ímproba tarea» pues «requiere del estímulo de objeciones que no puedo por ahora articular» (201). Justamente este trabajo tiene por objeto proveer ese estímulo, acercar argumentos que permitan, de ser posible, lograr la requerida sintonía fina. O bien demostrar que debe cambiarse el instrumento. Es cierto, 29 años tarde. Después de todo, la cultura es en parte un diálogo con los muertos.

Comienza Nino entonces repasando la lista de derechos básicos habituales en las constituciones liberales y constatando que está integrada por una variada gama de libertades para hacer ciertas cosas: trabajar, practicar una religión, asociarse con otros, elegir prácticas sexuales y hábitos personales que no afecten a terceros, etc. ¿Podrá este conjunto de derechos derivarse de algún principio general? Luego de un rodeo con el cual descarta que el principio de daño sea el relevante, sin mayores argumentos Nino afirma que el principio general que sirve de fundamento a los derechos humanos es el principio de autonomía personal:

«El principio liberal que está aquí en juego es el que puede denominarse ‘principio de autonomía de la persona’ y que prescribe que siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado y los demás individuos no debe interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución» (204- 205).

Tal como lo enuncia el mismo Nino (229) el principio de autonomía personal puede dividirse en dos partes. Por un lado una tesis de filosofía moral que afirma que es valioso que las personas elijan libremente sus planes de vida e ideales de excelencia. Por otro, una tesis de filosofía política acerca del límite de la autoridad legítima del estado: no ha de interferir en las elecciones autorreferentes de las personas. La primera da razón de la segunda. De modo que en ella hemos de hacer pie.

¿Por qué es valioso que las personas elijan libremente sus planes de vida? Una primera posibilidad es por razones conceptuales: es bueno que yo elija mi plan de vida porque lo que es bueno para mí depende de que yo lo elija. Mi elección define lo bueno para mí. Un argumento a favor de semejante concepción subjetivista es que es la única conforme con el valor de la autonomía: si lo bueno para el agente fuera objetivamente determinable pareciera que no se justifica la libertad de elección. Si eligiera mal habría que imponerle lo bueno.

Nino descarta esta posibilidad porque semejante concepción subjetivista del bien descansa en un equivocado enfoque externo de las preferencias, donde éstas se conciben como primitivas, como hechos dados. A su juicio debe adoptarse el enfoque interno,

desde el cual el sujeto concibe sus preferencias como basadas en razones<sup>17</sup>. Nino descarta el enfoque externo sobre la base de una serie de argumentos. Dado que acuerdo con Nino en que existen valores objetivos con los cuales evaluar las preferencias, y que no es necesario para el argumento general aquí analizado indagar mayormente sobre el punto, daré por supuesto que el enfoque interno es el adecuado<sup>18</sup>. Parto de concordar con Nino en que *si* la autonomía personal se define no como la mera elección de acciones autorreferentes y planes de vida sino como su adopción sobre la base de la aceptación libre, luego de adecuada reflexión, de las razones que las sostienen, entonces la autonomía personal es incompatible, por razones conceptuales, con el enfoque externo de las preferencias. Y que éste es el concepto de autonomía personal que maneja Nino quedará demostrado cuando lo subsumamos en el de autonomía moral.

Vamos a ello. Preguntémosnos, siguiendo a nuestro autor, qué sucede si afirmamos, de conformidad con el enfoque interno, que el valor de las preferencias y de su satisfacción depende de que encuentren respaldo en razones objetivas. ¿No desaparece acaso todo el valor de la autonomía? ¿No deberían imponerse los valores genuinos con independencia de si las personas los aceptan, los prefieren, o no? (181, 214).

Nino afirma categóricamente que esta conclusión no se sigue. Demostrar por qué éste es el caso nos lleva a la segunda posibilidad de justificación del valor de la elección personal de planes de vida. Es valioso que las personas elijan sus planes de vida, i.e., que actúen en base a razones que aceptan, porque la autonomía personal, «es un valor objetivo que forma parte de cualquier concepción válida del bien» (214). Esto, afirma, se puede demostrar a partir de los presupuestos del discurso moral (181,214).

### 2.3. Subsunción de la autonomía personal en la autonomía moral

El valor objetivo de la autonomía personal deriva, según Nino, del valor objetivo de la autonomía moral. Nino atribuye a Kant el haber dado cuenta del valor de la autonomía moral tal como él la entiende: la libre aceptación no sólo de pautas que hacen a la moral autorreferente sino también de cualquier otra pauta moral, incluyendo las que integran la moral intersubjetiva. Si esto es así la autonomía personal está incluida en la autonomía moral. Para la autonomía moral kantiana sería valiosa la libre adopción de cualquier principio moral, incluidos los que imponen deberes para con los demás. La autonomía personal, por su parte, atribuye valor sólo a la libre adopción de principios autorreferentes, callando sobre otros principios (230; NINO 1992, 36). Si probamos el valor de la autonomía moral, por razones conceptuales queda probado el valor de la autonomía personal: ésta es sólo una subclase de aquella (230). Y si, como vimos en

17. Para una defensa del mismo enfoque objetivista de las preferencias pero vinculado a la distinción entre preferencias de primer y segundo orden puede verse Iosa 2017 donde definiendo lo que llamo una concepción normativa de las preferencias y las metapreferencias, por oposición a una concepción fáctica.

18. Quien quiera revisar los argumentos en contra del enfoque externo puede leer las pp. 212 y 213 de *Ética y Derechos Humanos*.

la sección anterior, presuponemos el valor de la autonomía moral cada vez que participamos en el discurso moral; si, en consecuencia, bien podemos darlo por probado, entonces está probado el valor de la autonomía personal.

Si la autonomía personal es objetivamente valiosa entonces es disvalioso actuar conforme al principio opuesto: imponer los valores genuinos en el ámbito de la moral autorreferente. Pero hay para ello otra razón: imponer tales valores en este ámbito es, según Nino, autofrustrante. Estos valores no pueden ser satisfechos a menos que sean adoptados libremente. No se puede imponer a la fuerza, por ejemplo, el ideal de un buen patriota. Si lo fuerzan, alguien puede cantar el himno o izar la bandera. Pero este comportamiento externo no es más que una parodia de conformidad si no va acompañado de las correspondientes actitudes subjetivas que solo se obtienen si uno es patriota por libre convicción (235). Lo mismo puede decirse de cualquier fe y cualquier ideal que tenga al comportamiento del propio agente como objeto.

El valor de la autonomía personal es también lo que explica sus límites. Las acciones de una persona que violan la autonomía de otra, que le impiden decidir libremente sobre su propio plan de vida o limitan arbitrariamente sus elecciones (matarla, robarle, violarla, etc.) son acciones disvaliosas en virtud del mismo principio de autonomía. Todo indica que para Nino dicho principio de libre aceptación de razones funciona de modo *similar* al imperativo categórico kantiano en tanto que criterio universal de corrección: todas las acciones pueden ser calificadas de *prima facie* buenas o malas conforme sean expresión de la libre aceptación de razones y cursos de acción o impliquen un obstáculo a la libre aceptación. Ese obstáculo bien puede serlo para el propio agente o para un tercero.

De hecho la violación de la autonomía de la víctima es lo que justifica la intervención estatal, la segunda parte del principio de autonomía. Pero como esta razón no se da en el ámbito de la moral autorreferente, no hay aquí motivo para intervenir: al no ser necesario «restringir la autonomía de ciertos individuos para preservar la de otros, ... al no darse esta razón fundada en el propio principio de autonomía para impedir la ejecución de acciones autónomas, tales acciones recobran su valor moral *prima facie* que deriva de este principio» (235).

Demos por reconstruida la prueba del valor objetivo de la autonomía personal tal como nos la ofrece Nino. Si la autonomía es valiosa, como parece haber quedado demostrado, cualquier vida instancia más valor si las acciones de que está compuesta son decididas por el titular de esa vida y no por un tercero (el caso del esclavo). En los mejores términos de Nino «si la autonomía es una parte esencial del bien, ese bien no se materializa si lo que da valor a la vida se intenta alcanzar no por la acción del titular de cada vida, sino por la imposición de terceros» (214). La acción relevante aquí es la de juzgar sobre las razones que inclinan la balanza a favor de uno u otro plan de vida, de una u otra acción. Los modos de vida que adopto y las acciones que realizo sólo agregan valor a mi vida si juzgo por mi cuenta que son buenas para mí y si, en consecuencia, son fruto de mi decisión.

Recapitulemos. Tal como acabamos de ver, Nino sostiene una concepción objetivista del valor de la autonomía personal. La autonomía vale con independencia de las preferencias de las personas por esa autonomía (214). De tal modo el estado, en principio, no respaldará decisiones de las mismas personas que pongan en peligro de modo radical su autonomía futura (no respaldaría contratos de esclavitud, ni de venta de órganos, para poner casos obvios).

También es objetiva la valoración de los bienes básicos instrumentales a la preservación y expansión de la autonomía (214). Con esta afirmación Nino da el paso desde el principio de autonomía personal a la enunciación del contenido de los derechos humanos. Pues tales derechos no hacen sino proteger los bienes «indispensables para la elección y materialización de los planes de vida que los individuos pudieran proponerse» (223)<sup>19</sup>.

Incluso, tal como vimos más arriba, Nino asume una concepción objetivista del bienestar si por ello ha de entenderse que las preferencias, aun las autorreferentes, dependen de creencias en razones. Es decir, que deseamos algo porque creemos que es (independientemente y objetivamente) bueno. Que si dejáramos de creer que es bueno dejaríamos de desearlo (210).

Pero aquí terminan los elementos objetivos del liberalismo de Nino. En cuanto a la apreciación del nivel de bienestar de cada individuo, superado el umbral de los bienes imprescindibles para la autonomía, su teoría es subjetivista: dicho nivel debe determinarse tomando sólo en cuenta los deseos o intereses de la persona en cuestión, tal como ella los concibe. Ello porque es importante es que el agente satisfaga *su* plan de vida.

«Dentro del marco de los parámetros objetivos derivados del valor de la autonomía personal, este mismo valor impone respetar las preferencias subjetivas del individuo: de esas preferencias depende qué combinación de bienes, además de los que son necesarios para preservar la autonomía, da satisfacción al plan de vida elegido por el individuo» (216).

Ahora bien, si en virtud del valor de la autonomía personal debe respetarse cualquier plan de vida que el agente elija, se sigue que también debe respetarse la libertad del agente para llevar adelante planes de vida disvaliosos y para realizar acciones autorreferentes incorrectas. Al respecto afirma Nino que no es cierto que bajo una concepción objetivista de lo bueno, que lo conciba como respaldado en razones, uno no desearía que se lo ayude a satisfacer una preferencia si el ideal en que está basada fuera falso. Por el contrario, el valor de la autonomía personal implica que es valioso poder satisfacer incluso esas preferencias infundadas (210).

De aquí que Nino afirme categóricamente que

19. En el apartado 5 del capítulo 5 de su libro, Nino enumera, no exhaustivamente, los bienes que son el contenido de derechos humanos básicos. Estos bienes derivan del principio de autonomía, en tanto son o bien instrumentales a su ejercicio o bien casos específicos de aquél principio: vida consciente, integridad corporal y psíquica, la libertad de movimiento, educación, libertad de expresión, libertad en el desarrollo de la vida privada, libertad de asociación, control de ciertos recursos materiales, trabajo, ocio y seguridad personal (219 -226).

La idea central del liberalismo es que el valor objetivo de la autonomía hace que las preferencias subjetivas del individuo, que no contradigan ese valor, deben ser respetadas aun cuando sean incorrectas» (217).

### 3. CRÍTICA

Los derechos humanos se justifican en tanto protegen bienes necesarios para la libre elección de planes de vida. La libre elección de planes de vida, al igual que la libre adopción de cursos de acción y de preferencias que componen los planes de vida, (éstos últimos no son sino sistemas de preferencias a largo plazo (212)), la autonomía personal en otras palabras, tiene valor objetivo. Este valor se justifica en tanto la autonomía personal es parte de la autonomía moral. Y el valor de la autonomía moral, de la libre aceptación de razones tras un juicio meditado, es algo que presuponemos cada vez que nos embarcamos en una discusión moral y queremos convencer a nuestro interlocutor con razones. Si la autonomía moral tiene valor objetivo, entonces la autonomía personal también lo tiene.

¿Es correcta esta subsunción de la autonomía personal en la autonomía moral? ¿Es adecuada la justificación del valor de la primera en el valor de la segunda?

Comenzaré mi intento de respuesta a estas preguntas subrayando, para que no queden dudas, este punto central. Para Nino la autonomía personal es una subclase de la autonomía moral. A su entender la autonomía moral prescribe que es *prima facie* valiosa la realización de *cualquier* tipo de acciones sobre la base de principios y razones libremente aceptadas. La autonomía personal, por su parte, prescribe que es *prima facie* valiosa la realización de acciones *autorreferentes* sobre la base de principios y razones libremente aceptadas. Si la primera tesis es verdadera, la segunda se sigue lógicamente. Y si la autonomía moral es valiosa, el valor de la autonomía personal se sigue por las mismas razones.

Pero si esto es así, si la autonomía personal es una subclase de la moral, entonces resulta que o bien a) la autonomía personal es una regla formal del discurso (como la autonomía moral) y no un principio moral sustantivo; o bien b) la autonomía moral es un principio moral sustantivo, (como la autonomía personal) pero no una regla formal del discurso; o bien c) La idea de 'subclase' debe ser leída en el sentido de que las reglas formales de la práctica del discurso moral, particularmente la autonomía moral, son indicadores fiables de cuáles son los principios o normas morales sustantivas existentes; o bien, como creo que es el caso, d) Nino está entendiendo mal la relación entre ambos conceptos y es necesario ofrecer una comprensión alternativa. Presentaré en los siguientes apartados las tres primeras posibilidades. La última la desarrollaré en el punto 4.

### 3.1. La autonomía personal como rasgo formal de la práctica del discurso moral

Comencemos por la primera opción. ¿Qué consecuencias tendría concebir la autonomía personal como un rasgo formal del discurso moral? Nino (aunque ambiguamente como veremos) afirma que los rasgos formales del discurso son criterios de validez de normas morales putativas. ¿Qué significa aquí ‘criterios de validez’? Volvamos al rasgo de autonomía de la moral. La autonomía de la moral de Nino, como ya vimos, exige que los agentes actúen por razones que luego de la debida reflexión han adoptado libremente. Ello requiere que en el discurso, en el diálogo moral, ofrezcamos razones y no otra cosa. Cuando ofrecemos razones realizamos una movida *válida* en el juego moral. Pero, como ya ha quedado asentado, esta palabra es ambigua. Cuando hablamos de validez de una razón podemos referirnos al enunciado, a la razón-premisa de un argumento, que vale como tal y debe ser atendida *qua* razón-premisa en el juego del discurso moral (aunque de hecho puede estar equivocada). O podemos referirnos al hecho, de la naturaleza que sea, al que dicho enunciado hace referencia y que es en todo caso el que indica que esa acción es buena o debida. En este segundo sentido hablamos de validez como existencia de razones. La correspondencia o no entre las razones-premisa, los enunciados de razón, y los hechos que son razones determina la verdad o falsedad de aquellos. Ahora bien, cuando hablamos de validez al interior del discurso sólo podemos estar refiriéndonos a los enunciados, a las razones-premisas, al primer sentido de validez. En tanto que rasgo formal de la práctica del discurso moral, la autonomía moral debe ser concebida sólo como señalando las movidas válidas en este juego lingüístico: argumentos que cuando son emitidos por el hablante tienen la forma ‘debe realizarse la acción X o adoptarse el principio P por la razón R’. Y cuando aquí hablamos de ‘razón’, para referirnos a la premisa del argumento, valdrá como razón, será válida al interior del discurso moral, un enunciado que tenga la forma adecuada, ie., que respete el resto de las reglas formales del discurso: generalidad, universalidad, superveniencia, imparcialidad, etc. No valdrá en cambio como razón una amenaza, una orden, etc.

Al receptor del discurso la autonomía moral le indica que sólo valdrá como aceptación de una razón moral la aceptación basada en su juicio sobre razones-premisa, ie., sobre enunciados que tengan esa estructura, esos rasgos. Ahora lo que sucede es que un enunciado que cumple con todos estos rasgos ha de ser un enunciado *válido* dentro del juego del discurso moral. Un enunciado válido en este sentido es equivalente a una jugada permitida o válida en cualquier otro juego; es como mover el alfil en diagonal en el ajedrez. Pero, para continuar con la comparación, bien puedo mover correctamente el alfil y sin embargo dejarlo en posición de ser comido por cualquier otra ficha de mi adversario. Igualmente, puedo emitir o aceptar un enunciado que cumpla con todos los requisitos formales del discurso moral y, sin embargo, no lograr identificar una razón *válida* en el segundo sentido, es decir, no lograr dar cuenta de un valor, de un hecho moral. Consecuentemente, no lograré dar cuenta de la acción moralmente debida o correcta. Es así que sujetos moralmente autónomos según el concepto de Nino pueden llegar a aceptar e incluso realizar acciones aberrantes. La validez de las razones premisa



en tanto movidas válidas en el discurso moral no garantiza la existencia de las razones alegadas. Las acciones realizadas sobre la base de seudorazones, ie., razones-premisa que cumplen todos los requisitos formales del discurso moral y que el agente acepta libremente tras un juicio meditado, pero que no reflejan razones hecho, razones existentes con independencia del discurso, no tienen ningún valor, ni siquiera *prima facie*.

Pongamos un ejemplo sencillo. Supongamos un practicante católico de toda la vida que argumenta, por ejemplo en la universidad o en un texto académico, que la homosexualidad es moralmente mala y que está prohibida porque contraría la función natural de la sexualidad en el hombre que no es otra que contribuir a reproducir la especie y poblar la tierra<sup>20</sup>. Asumo, *arguyendo*, que el lector comparte conmigo que este juicio moral está equivocado, que no llega a identificar una norma moral válida en virtud de que la razón sobre la que pretende fundar la norma no es tal. Sin embargo, el enunciado de nuestro profesor es un enunciado que cumple con todos los requisitos formales del discurso moral y en este sentido es un enunciado válido. ‘Válido’ quiere decir aquí simplemente que es un enunciado que merece ser considerado como tal y evaluado por la fuerza de sus razones en el discurso moral. No significa que sea un juicio verdadero ni que esté fundado en una razón-hecho correcta. Nuestro profesor tiene autonomía moral en el sentido de Nino: acepta libremente razones-premisa y conclusiones normativas (principios o normas) sobre la base de aquellas razones, aunque éstas pueden estar equivocadas.

Concluyendo, los rasgos formales de la práctica del discurso moral, particularmente el rasgo de autonomía moral, nos indican qué tipo de enunciados valen como razones-premisa en el discurso moral y por lo tanto deben ser atendidas, pueden ingresar a nuestro juicio y consecuentemente ser potencialmente aceptadas. No nos dicen, en cambio, qué razones morales sustantivas existen. Esto es cierto sobre todo si, como pretende Nino, las reglas formales del discurso moral nos permiten eliminar como mal formados sólo los enunciados y reglas que no respetan estas restricciones presupuestas en el discurso, pero no nos ofrecen criterios sustantivos de corrección (la acusación de formalismo vacío).

De aquí que si reducimos la autonomía personal a un rasgo formal del discurso entonces no sabemos si ésta es o no valiosa, valor del que Nino, como nosotros, no estaría dispuesto a desprenderse. No sabremos, en otras palabras si es un principio moral sustantivo.

### 3.2. La autonomía moral como principio moral sustantivo

Para Nino el principio de autonomía personal es un valor moral sustantivo. Un rasgo de la moralidad, no solo del discurso sobre la moralidad: es valioso que las personas elijan por sí sobre sus propias vidas luego de adecuada reflexión. Consecuentemente,

---

20. El *affaire* Finnis muestra que mi ejemplo no es en absoluto de escritorío.

cualquier acción y plan de vida así elegido tiene al menos un valor moral *prima facie*. Demos esto por supuesto a los fines del argumento. Probemos entonces la segunda vía de reducción. ¿Cabe acaso pensar la autonomía moral como un principio moral, como un valor sustantivo, tal como lo es la autonomía personal? ¿Cabe hacerlo resguardando algo del concepto de autonomía moral que tenía en mente Nino, de modo que podamos aun identificarlo como *el mismo* concepto? Creo que no es éste el caso. Para pensarlo como un valor sustantivo tendríamos que cambiar completamente nuestro concepto (o el concepto de Nino) de autonomía moral: como rasgo del discurso moral la autonomía moral nos indica cuáles son las pistas adecuadas (las razones-premisas) para descubrir, para conocer el valor moral (las razones-hecho). Nos dice que sólo hemos de aceptar como razón-premisa aquel tipo de enunciado que tenga la forma adecuada. Si decimos que es valiosa queremos decir que es un procedimiento valioso, instrumentalmente necesario para conocer las razones morales sustantivas. Pero si ahora la concebimos como un valor sustantivo más, ¿con qué método de conocimiento moral (conocimiento al menos *prima facie*, tal que permite eliminar *no razones*) nos quedamos? Dado que concebir la autonomía moral como un valor sustantivo nos deja sin método de conocimiento moral tal que nos permita evaluar la aceptabilidad al menos formal de las supuestas razones o máximas que nos presenta nuestro interlocutor o nuestra conciencia; dado además que es un hecho que contamos con el discurso moral como práctica de la que hay que dar cuenta y que, por otra parte, no podemos prescindir de dicho método, no parece que esta vía de reducción sea posible. La autonomía moral como rasgo formal del discurso moral es justamente eso, un rasgo formal, si se quiere procedimentalmente valioso, pero no un valor sustantivo. No podemos entonces reducir la autonomía moral a un principio moral, tal como concebimos la autonomía personal. No podemos hacerlo sin desdibujar sus rasgos específicos.

Sin embargo el mismo Nino toma este camino en el último capítulo de *El constructivismo Ético*. Allí frente a la objeción comunitarista de que la estructura del discurso moral es impotente para derivar principios morales sustantivos reconoce que éste es el caso y que, en consecuencia, «es imposible obtener un conjunto de derechos si no se presupone alguna concepción de lo bueno». Que el discurso moral tiene «ciertos presupuestos estructurales –procedimentales y aun sustantivos» (NINO, 1989b: 11). Que, efectivamente, su concepción presupone «el bien de la autonomía» (NINO, 1989b: 147). «El discurso está dirigido a la libre aceptación de principios de conducta, que es lo que constituye la autonomía moral en el sentido amplio propuesto por Kant, y por lo tanto, la participación honesta en esa práctica implica asumir el valor de esa libre adopción de principios». La autonomía moral no sería otro rasgo formal del discurso. Es un principio «sustantivo». (NINO, 1989b: 16, 147).

Si así son las cosas entonces de la autonomía moral podemos derivar principios sustantivos. Y de hecho es posible derivar al menos un principio sustantivo: el de autonomía personal (recordemos que para Nino, éste es una subclase de aquél). Si es valioso actuar conforme a razones o principios libremente aceptados, son entonces valiosos todos y cada uno de los planes de vida libremente elegidos en tanto no afecten

a terceros. Como contracara tenemos un segundo principio: el estado y los demás deben respetar esas elecciones y abstenerse de interferir perfeccionista o paternalistamente.

El principio de autonomía personal es efectivamente sustantivo: ofrece una guía concreta de acción. Lo que nos dice tal principio es que todo plan de vida autónomo es *prima facie* valioso y ha de ser respetado en tanto tal. El problema aquí reside en la atribución de valor sustantivo a la autonomía moral, a la libre aceptación de razones y a la acción consecuente. Esta postulación es infundada, una petición de principio por parte de Nino. Para ponerlo en términos kantianos: el valor de las acciones depende enteramente del valor que la ley moral les otorga, ie., de las razones que las respaldan; en absoluto de que el agente acepte libremente esas razones (en todo caso el guiarse por razones morales *existentes* otorga mérito moral al agente, pero este es otro asunto). O como bien decía Raz, la acción conforme a principios libremente aceptados no tiene valor en sí. Depende del valor de los principios. La acción justificada sobre la adopción de malos principios morales no es en absoluto valiosa.

Aquí ya tenemos una conclusión importante: no es cierta la tesis de Nino de que la autonomía personal es una subclase de la autonomía moral<sup>21</sup>. Si la primera es un valor moral, un principio, y la segunda un rasgo formal del discurso, hemos de concebir su relación en otros términos. ¿Cuáles podrían ser?

### 3.3. Autonomía moral como indicador fiable de los principios morales existentes

Si bien Nino afirma categóricamente que la autonomía personal es una subclase de la autonomía moral, que un sentido del término «está comprendido por el otro» (230), esto puede ser entendido en sentido metafórico: Lo que estaría diciendo Nino es que las reglas formales del discurso, particularmente la autonomía moral, son indicadores fiables del contenido de las razones morales, específicamente del principio de autonomía personal y los demás principios básicos<sup>22</sup>.

De hecho al comienzo de este texto vimos que Nino parecía afirmar que las reglas formales presupuestas en el discurso moral eran una herramienta útil para conocer los criterios de validez de los juicios y reglas de una moral ideal. Sin embargo también vimos que a su entender las reglas formales no permitían dar cuenta del contenido de la moral: permitían excluir del discurso enunciados que no tuvieran la forma adecuada pero no nos permitían decidir entre dos enunciados contradictorios si ambos respetaban

21. En el mismo sentido Raz entiende que autonomía personal y autonomía moral son conceptos totalmente separados o, en todo caso, que la relación adecuada es justamente la opuesta: «La autonomía personal... se refiere... a la libertad de las personas de decidir sobre sus propias vidas. La autonomía moral... es una doctrina acerca de la naturaleza de la moral. La autonomía personal no es más que un ideal moral específico que, si es válido, es un elemento en una doctrina moral» (RAZ, 1986: 370).

22. Esta es la interpretación adecuada según Martin Böhmer: «Nino asume un constructivismo ético en virtud del cual las reglas subyacentes a las prácticas sociales permiten identificar las propiedades de los principios que esas prácticas hacen válidos y por los cuales se zanján los conflictos morales a través de entender a los principios como razones para actuar» (BÖHMER, 2016: 17).

las reglas del discurso. Asimismo vimos, y es importante recordarlo aquí, que si bien esto podía ser un problema para las reglas morales que los individuos fueran a adoptar, no lo era respecto de los principios de moralidad social. Los principios básicos en competencia no son una legión, la imaginación humana tiene sus límites, y una vez mostrado que algunas alternativas satisfacen mejor que sus competidoras las condiciones formales del discurso moral, podemos confiar en que será posible repetir el argumento frente a nuevos candidatos (122).

Al menos dentro de este marco teórico hay dos principios posibles en competencia con el de autonomía personal: el principio perfeccionista y el liberal perfeccionista.

El perfeccionismo sostiene que «lo que es bueno para un individuo o lo que satisface sus intereses es independiente de sus propios deseos o de su elección de forma de vida y que el Estado puede, a través de distintos medios, dar preferencia a aquellos intereses y planes de vida que son objetivamente mejores» (205).

El perfeccionismo liberal es una variante de aquél. Afirma que lo que es bueno para el individuo es que amplíe su autonomía. Por ello es que el estado puede tanto adoptar políticas que promuevan una mayor autonomía como políticas que desincentiven elecciones o formas de vida que disminuyen la autonomía de quienes las elijen.

¿Ofrece Nino argumentos concluyentes contra ambos tipos de perfeccionismo? Cómo el segundo es sólo una variante del primero (su diferencia específica es que al momento de adoptar una concepción de la vida buena lo hace poniendo el acento en el valor de la autonomía; desarrollando, en consecuencia, políticas públicas no neutrales entre planes de vida favorables y no favorables a la autonomía), el mismo argumento sirve (o no sirve) para ambos.

Para descalificar el perfeccionismo Nino comienza explicitando su ‘regla básica del discurso’. Recordemos: «Es deseable que la gente determine su conducta sólo por la libre adopción de los principios morales que, luego de suficiente reflexión y deliberación juzgue válidos» (230). Aquí ‘deseable’ equivale a valioso. Nino entiende que sólo porque implícitamente aceptamos esta regla (que no es otra que la de autonomía moral) es que nos tomamos la molestia de discutir con los demás sobre moralidad.

Continúa Nino afirmando que es pragmáticamente inconsistente con la adopción de esa regla defender, en el marco del discurso moral, «una posición que implique la no deseabilidad, aun *prima facie*, de la determinación de la conducta en virtud de la libre aceptación por parte del agente de ciertos principios morales, de índole autorreferente, que se consideran válidos» (231). El perfeccionismo, al afirmar que lo que es bueno para el individuo, lo que satisface sus intereses genuinos, es independiente de sus deseos o de su elección de cómo ha de vivir, hace justamente esto: niega valor, siquiera *prima facie*, a la libre elección de principios morales y por lo tanto a las acciones dependientes de esa elección.

¿Es este un buen argumento? No a mi entender. Tal como afirmara arriba, el valor de las acciones conforme a razones depende del valor de las razones. Actuar sobre la base de malas razones, actuar, incluso auténticamente, creyendo que eso que hacemos es lo que debemos hacer, no tiene ningún valor, ni siquiera *prima facie*, si lo que efectivamente

debemos hacer es justamente lo opuesto de lo que estamos haciendo. Como vimos, el valor de las acciones deriva, en última instancia, de su calificación moral, de su conformidad con la ley moral, diría Kant. Por cierto que, para que la acción sea meritoria, además de actuar en conformidad con la ley moral, debemos guiarnos por la ley moral. El hecho de que eso es lo que debemos hacer debe ser la razón por la que lo hacemos, si la acción ha de agregar valor a nuestras vidas. Pero nada de valor agrega guiarnos por razones que no son tales, aun si creemos firmemente en ellas.

Éste, por supuesto, no es un argumento a favor del perfeccionismo. Simplemente muestra que no es cierto que el perfeccionismo sea pragmáticamente contradictorio con la autonomía moral presupuesta en la práctica del discurso moral. En última instancia muestra que Nino entiende mal la regla básica de dicha práctica. Ésta, si bien presupone la aceptación libre de razones, no implica que sea *prima facie* bueno actuar por razones libremente aceptadas. Si esto es así entonces una posición como la perfeccionista, que niega la deseabilidad *prima facie* de actuar en virtud de razones libremente aceptadas cuando estas son incorrectas, no es pragmáticamente contradictoria con lo que se presupone al ingresar al discurso.

Ahora bien, esto parece dejar las cosas peor para el perfeccionismo. Pues lo que genuinamente implica la regla básica del discurso moral es que si no actuamos por razones libremente aceptadas no actuamos por razones que creemos razones morales. En ese caso no estaremos jugando el juego moral sino otro juego. Si sólo juega el juego del discurso moral quien acepta libremente razones y el perfeccionismo es una doctrina que las impone, entonces el juego perfeccionista excluiría el juego moral.

¿Puede el perfeccionismo responder a este argumento mostrando que no tiene pretensiones de excluir a los agentes del discurso moral? Para ver si éste es el caso supongamos, *arguyendo*, que las acciones basadas en razones libremente aceptadas tienen, como quiere Nino, un valor *prima facie*. Ahora bien, aun aceptando esto hemos de reconocer también que la acción autorreferente *prima facie* valiosa puede tener además un disvalor sustantivo derivado de su contenido. Puede ser una acción mala para el agente, ya sea porque dañe su propio bienestar o afecte su carácter moral. Si éste fuera el caso, habría que balancear el valor *prima facie* con el disvalor sustantivo. ¿Nos ha ofrecido Nino acaso alguna razón por la cual no debemos contar ese disvalor en el balance de razones? Pareciera que recién luego de juzgar todas las razones en juego podríamos decidir si el estado debiera o no intervenir. También habría que distinguir diversos tipos de intervenciones. No es lo mismo una intervención coercitiva que una que promueva mediante premios u otras estrategias la conducta moralmente buena<sup>23</sup>.

Pero acabo de decir que la regla básica del discurso moral no implica la deseabilidad *prima facie* de las acciones conforme a razones libremente aceptadas sino que marca a esas razones como razones morales, aun si inválidas, indeseables, disvaliosas. El argumento para desmarcar al perfeccionismo de la objeción de excluir al agente

23. Para un análisis en esta dirección que distingue casos de intervención justificada e injustificada ver RAZ, 1986: 412 – 420.

del discurso moral debe entonces correr por otras vías: una vez que aceptamos que la autenticidad no otorga valor moral a la acción y que las malas decisiones para con uno mismo han de entrar en el balance de razones, hemos de aceptar que un agente moral bien puede equivocarse al realizar ese balance, incluso cuando las razones en cuestión son autorreferentes. Dicho agente bien puede juzgar por sí mismo que tiene mayor probabilidad de actuar conforme a las razones morales autorreferentes que se le aplican, mayor probabilidad de actuar correctamente, delegando la decisión en una autoridad legítima, tal como ha sostenido famosamente Raz (RAZ, 1986: 53).

El de arriba no pretende ser un argumento a favor del perfeccionismo sino en contra de la validez de su refutación por Nino. En todo caso creo que alcanza para llegar a una conclusión fuerte: no se sostiene ninguna de las opciones interpretativas que permitirían dar sentido a la supuesta derivación de la autonomía personal en tanto principio moral sustantivo a partir de la autonomía moral como supuesto necesario de la práctica del discurso moral.

#### 4. EL MODO ADECUADO DE CONCEBIR LA RELACIÓN ENTRE AUTONOMÍA MORAL Y AUTONOMÍA PERSONAL

No se ha escrito demasiado, ni demasiado sistemáticamente, al menos hasta donde yo conozco, sobre el modo adecuado de concebir la relación entre los dos conceptos de autonomía que aquí nos interesan<sup>24</sup>. Tampoco hay demasiado trabajo sobre el tema dentro de la literatura kantiana. Esto es curioso ya que Kant, como bien reconoce Nino, es el principal teórico de la autonomía moral y además, aunque no utiliza el término, ha dicho mucho sobre lo que hoy llamamos autonomía personal. Lo ha hecho sobre las dos partes del principio. En cuanto a la parte política, famosamente ha sostenido que un estado guiado por principios racionales aceptará un principio antipaternalista conforme al cual

«[N]adie me puede obligar a ser feliz a su modo, tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)» (KANT, 2004: Ak, VIII, 290).

Con implicaciones tanto morales como políticas, en la Teoría de la Virtud sostuvo que los fines que son a la vez deberes son la propia perfección y la felicidad ajena, «No se las puede intercambiar, convirtiendo la propia felicidad, por una parte y la perfección ajena, por otra, en fines que fueran en sí mismos deberes de la misma persona». Y sobre este último punto, hay que decirlo, acordaba con Nino:

24. Al respecto puede consultarse WALDRON, 2005 y TAYLOR, 2005. Si hay más literatura sobre cómo debe concebirse la relación entre lo correcto y lo bueno. Pero que haya equivalencia entre nuestro par de conceptos y estos otros es algo que debe ser probado antes que presupuesto.

«Asimismo es una contradicción que me proponga como fin la perfección de otro y que me considere obligado a fomentarla. Porque la perfección de otro hombre como persona consiste precisamente en que él mismo sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo» (KANT, 1989: Ak, VI, 386).

En este sentido Kant es un liberal: antipaternalista y antiperfeccionista.

Espero prontamente trabajar específicamente sobre la relación que aquí nos interesa en el pensamiento kantiano. Por lo pronto en este texto no quiero más que utilizar algunas de sus categorías para presentar la que a mi juicio es una primera aproximación a un modo viable de concebirla.

Lo primero que hay que hacer es introducir, tal como he propuesto en trabajos anteriores (IOSA, 2014: 429; 2017: 37), una distinción central dentro del concepto de autonomía moral: como autolegislación y como juicio propio.

a) Autonomía como autolegislación: Esta idea, que encuentra su primera y canónica formulación en Kant quien en la *Fundamentación* famosamente sostuvo

«...la idea de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente. Conforme a este principio quedan reprobadas todas las máximas que no puedan compadecerse con la propia legislación universal de la voluntad. Así pues, no se trata tan sólo de que la voluntad quede sometida a la ley, sino que se somete a ella como autolegisladora y justamente por ello ha de comenzar a considerársela sometida a la ley (de la cual ella misma puede considerarse como autora)» (Kant, 2002, Ak IV: 431).

Lo que Kant afirma es que el contenido de la moral y la razón de su normatividad dependen de nuestra autonomía: para el agente autónomo la fuente de cualquier deber categórico que se le aplique, así como aquello que da cuenta de su carácter normativo es su propia voluntad, en algún sentido de esta idea. Justamente las diversas teorías (voluntarismo, constructivismo, realismo) debaten intensamente sobre el modo en que se produce esta legislación de la voluntad racional (cfr. WOLFF, 1970: 14; REATH, 1994: 435; SCHNEEWIND, 1998: 6; WOOD, 2008: 106; KAIN, 2004; IOSA, 2014, 436 – 56, 2017, 36 – 37)). La idea de autonomía como autolegislación es una teoría sobre la fuente de la normatividad moral. Si es verdadera entonces de ella depende la validez entendida como existencia de las razones. Es una tesis ontológica, cabría decir.

b) Autonomía como juicio propio: bajo esta concepción lo que la autonomía requiere es que decidamos y actuemos sobre la base de nuestro propio juicio moral (WOLFF, 1970, 13; RAZ, 1979, 27; SCANLON, 1972: 216; IOSA, 2014: 429 - 432; 2017, 36 – 37). Aquí 'autonomía moral' refiere a un procedimiento epistémico, a un modo de conocimiento del contenido de la moral, no a su fuente.

Nino descansa sobre esta última concepción de la autonomía moral. Y esto es correcto pues él está preocupado por la práctica del discurso moral en tanto forma de conocimiento y posible formación de consensos morales. Esta idea de autonomía como juicio propio está a su vez vinculada a la idea de validez en tanto tales de las razones-premisa. El juicio del agente, como sabemos, puede fallar. Pero no puede aceptar enunciados de cualquier tipo como supuestas razones. Además, la autonomía moral

como juicio propio supone, como ya vimos, que las razones sobre las que el agente juzga existen con anterioridad al juicio. Como mínimo, limitando las posibilidades a lo que aquí interesa, podemos acudir a tres concepciones sobre la fuente de tales razones. O bien surgen, tal como quiere Nino y veremos enseguida, de las reglas formales presupuestas en la práctica del discurso moral. O bien son hechos morales dados con independencia de la voluntad del agente racional, tal como creen los realistas morales, tanto naturalistas como no naturalistas. O bien surgen de la voluntad racional, de la autonomía como autolegislación en el sentido que interesaba a Kant y al que, curiosamente, Nino no hace referencia explícita. Si pretendemos ser, como Nino pretende, kantianos, entonces la autonomía como juicio propio en tanto tesis epistémica presupone, a pesar de Nino, la autonomía como autolegislación en tanto tesis ontológica<sup>25</sup>.

Volvamos ahora a la relación entre autonomía moral y autonomía personal. El concepto relevante aquí, mal que le pese a Nino, es el de autonomía como autolegislación, no el de autonomía como juicio propio. En este sentido, el principio de autonomía personal se deriva de la autonomía moral en el mismo sentido en que cualquier principio de menor generalidad se deriva del imperativo categórico. La cuestión está en determinar si podemos querer, sin contradicción, ver universalizado el principio putativo, o mejor, ciñéndonos a la fórmula de la autonomía del imperativo categórico, si podemos adoptar el principio putativo, la máxima, de tal modo que «la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora» (KANT 2002, Ak, IV:434). Este es, según Kant, el criterio de validez moral de las máximas y razones putativas. Es discutido si la universalización nos da un criterio último sobre la calificación moral de cualquier máxima putativa o si sólo excluye ciertas máximas como de adopción prohibida por no superar el test. Si este último fuera el caso, si el imperativo categórico derivado de la estructura de la razón práctica no ofreciera un criterio último, entonces pareciera que la tesis de la autonomía como autolegislación leída en clave ontológica sería falsa. Pero no es mi interés defender aquí la tesis sino mostrar cómo se relaciona con la autonomía personal, supuesto que sea verdadera. Si fuera verdadera entonces toda máxima que supere el test o, en los mejores términos kantianos, que se derive del imperativo categórico, sería ya una ley moral existente, válida.

Cierto es que el ejercicio de universalización puede funcionar también, en segundo lugar, como una herramienta de conocimiento, de juicio, sobre el contenido de la ley moral. Pero como el procedimiento es ejecutado por seres humanos falibles, estos siempre pueden llegar a resultados que no se siguen del procedimiento, como cuando nos equivocamos en una operación matemática. De aquí que cabe insistir una vez más: si

25. Es importante destacar que en *La Autonomía Constitucional* Nino, refiriéndose a la cuestión de la fuente de las normas morales afirma lo siguiente: «En otros lugares (Ética y Derechos Humanos y *El Constructivismo Ético*) he defendido la idea de que cualquiera que sea el origen último de los principios y normas morales si es que lo tienen, tenemos la posibilidad de defender algunos de ellos como presupuestos que asumimos ineludiblemente en la práctica social en la que incurrimos cuando discutimos sobre estos principios o sus aplicaciones» (NINO, 1992: 34). Su teoría entonces, al menos a su entender, sería compatible con más de una concepción sobre la fuente de la moralidad.



es cierta la tesis de la autonomía moral como autolegislación entonces el contenido y la autoridad de la ley moral se derivan a priori de la razón pura práctica. Por lo tanto no hay ningún valor moral sustantivo, ni siquiera *prima facie*, en acciones que pese a ser evaluadas por el sujeto, no derivan del imperativo categórico, de la autonomía como autolegislación.

En todo caso el ejercicio de universalización no equivale ni a la exigencia de generalidad ni a la de universalidad de las razones. Estas dos propiedades se presentan inmediatamente a quien observa la forma de una razón putativa: hace o no uso de propiedades generales, pretende o no que la razón para la acción sea válida para cualquier sujeto que se encuentre en la situación definida en su enunciación. No es tan transparente la respuesta a la pregunta sobre si una máxima dada se deriva del imperativo categórico. Hay que preguntarse si puede quererse sin contradicción ver universalizada la máxima: que todas la adopten como tal. No puedo desarrollar aquí de modo ni siquiera aproximado cómo funciona este procedimiento, sobre el que por otra parte hay montañas de literatura y discusiones. Baste sugerir que la respuesta requiere un trabajo reflexivo que no es requerido cuando nos preguntamos por la generalidad o universalidad de las razones putativas en el sentido de Nino.

En todo caso ¿Puedo querer sin contradicción que todas las personas adopten libremente su plan de vida en virtud de ellas juzgarlo valioso y con independencia del contenido de este plan, siempre que su elección no afecte la igual capacidad de elección de los demás? ¿Puedo, en segundo lugar, querer sin contradicción que el estado no intervenga nunca, de ningún modo, en estas elecciones individuales?

Estoy aquí sugiriendo que el principio de autonomía personal adquiere su calidad moral, su condición de principio sustantivo valioso, si puede derivarse del imperativo categórico, ie, de la autonomía moral como autolegislación. Pero hay otra posibilidad que no debe pasarse por alto ya que aquí estamos hablando de un principio de moralidad social, no de uno de moralidad individual. La posibilidad en cuestión consiste en que el carácter moral del principio de autonomía personal deba derivarse no de la autonomía moral sino del principio universal del derecho que en su formulación canónica dice:

«Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal» (KANT, 1989: Ak, VI, 230).

De ser éste el caso habría que preguntarse si tanto la máxima según la cual cada uno ha de escoger libremente su plan de vida como la que prohíbe en tales casos la intervención del estado se conforman con el principio universal del derecho<sup>26</sup>.

26. Es conocida la discusión sobre la relevancia del imperativo categórico y de la autonomía moral como autolegislación respecto de principios, como el de autonomía personal, centralmente dirigidos a los legisladores, principios, en otras palabras, de diseño institucional. Así, Katrin Flikschuh afirma que para Kant, respecto del ámbito jurídico, «la autonomía como autolegislación es simplemente irrelevante» (FLIKSCHUH, 2010: 53). Si éste fuera el caso la validez sustantiva del principio de autonomía personal debería contrastarse con

Entiendo que estos dos modos de formular ambas preguntas (la moral y la política) son mucho más prometedores que el modo en que Nino concebía el problema. Su respuesta implica una reevaluación del liberalismo que claramente está fuera tanto del alcance de este trabajo como de mis posibilidades actuales.

## 5. REINTERPRETANDO LA AUTONOMÍA MORAL DE NINO EN TÉRMINOS DE AUTOLEGISLACIÓN

Aunque obscuramente, Nino ofrece algunos elementos en su pensamiento que van en línea con lo aquí planteado. En *El Constructivismo Ético* afirma que su concepción acerca del contenido de verdad de los juicios morales es naturalista objetivista pero que, a diferencia de los naturalismos tradicionales como el utilitarismo, supone un tipo de hecho sobre el que hay acuerdo respecto de su carácter moral (NINO, 1989, b: 68). En este sentido afirma lo siguiente:

«Creo que el candidato más plausible a satisfacer esa condición es un tipo de hecho peculiar: la aceptabilidad en condiciones ideales de racionalidad e imparcialidad de principios de conducta que satisfacen ciertos requisitos como la universalidad, la supremacía justificatoria, etc. Me parece que quienes participan del discurso moral para dirimir sus conflictos se comprometen implícitamente a adoptar la solución que indicaría un árbitro ideal, o sea alguien que fuera completamente racional, que conociera todos los hechos relevantes y que fuera plenamente imparcial, en el sentido de dar igual peso a los intereses de igual jerarquía de los involucrados en el conflicto... Si esto fuera así un juicio moral que estipulara que la conducta x es moralmente correcta sería verdadero si la conducta x estuviera permitida o prescrita por un principio moral que es aceptable en condiciones ideales de imparcialidad y racionalidad» (NINO, 1989b: 69).

No importa aquí si la naturaleza contrafáctica del hecho supuesto por Nino es compatible con afirmación de que su concepción es naturalista objetivista. Lo que interesa es ver que el hecho que alega para determinar la verdad de los juicios morales es el imperativo categórico kantiano puesto en otros términos. Nino nos está diciendo que la verdad de nuestros juicios morales depende de su conformidad con los principios que dictaría un árbitro ideal, completamente racional. Y un árbitro ideal, imparcial y racional solo dictaría máximas universalizables en el sentido kantiano. Nuevamente Nino parece entender este hecho contrafáctico (con perdón de la contradicción) como una herramienta de conocimiento más que como de autolegislación. Sin embargo, y conforme con su atribución de carácter artificial a la moralidad (1), el procedimiento podría concebirse como la construcción en sentido estricto de las normas o razones morales, en el sentido de Rawls, Reath, etc. Bajo esta lectura, pese al mismo Nino, su pensamiento debería ser leído en términos de un constructivismo ontológico.

---

el principio universal del derecho antes que con la tercera fórmula del imperativo categórico. Pero habrá que esperar otra oportunidad para profundizar en esta discusión.

Permítanme apoyar en su pensamiento esta afirmación. Nino siempre sostuvo explícitamente que el suyo era un constructivismo epistemológico. Por tal entendía una concepción según la cual «la práctica social (del discurso moral) es un medio apto para el conocimiento moral» (NINO, 1989 b: 93). Específicamente el constructivismo epistemológico de Nino sostiene que «si bien la validez de los juicios morales no está dada por el resultado del discurso real sino por sus presupuestos, ese resultado es una forma confiable de conocer los principios válidos». En contra, lo que él denomina constructivismo ontológico sostiene que «es la validez misma de los principios morales y no el mero conocimiento de esa validez la que se construye con el resultado de la discusión real cuando ella satisface ciertas condiciones» (NINO, 1989b: 103).

Ahora bien, en realidad Nino sostiene tanto una tesis ontológica como una epistemológica.<sup>27</sup> En su mejor formulación la tesis constructivista ontológica de Nino afirma que «la validez de los principios de justicia está dada por los presupuestos y no por los resultados de la práctica del discurso moral» (NINO, 1989b: 106)<sup>28</sup>. En tanto, su tesis epistemológica sostiene que «la discusión y la decisión intersubjetiva es el procedimiento más confiable de acceso a la verdad moral... Sin embargo esto no excluye que por vía de reflexión individual alguien pueda acceder al conocimiento de soluciones correctas...» (NINO, 1989b: 105).

Como se ve, el constructivismo ontológico de Nino es una tesis sobre las fuentes de los principios morales que debemos aceptar: ellos derivan de las reglas presupuestas en la práctica del discurso moral. Es decir, aun si obscuramente y tal vez sin ser plenamente consciente de ello, Nino afirma una concepción de la autonomía moral como autolegislación. Otra cosa es si esta concepción es plausible. Nino bien indica que sobre el punto se aparta tanto de Rawls como de Kant, quienes derivarían los principios morales de «los presupuestos formales inherentes al razonamiento práctico». Igualmente se aparta de Habermas quien, conforme la reconstrucción de Nino, entiende que la fuente de tales principios es la discusión real llevada a cabo conforme las restricciones procedimentales aludidas. A éste le critica que termina cayendo en un convencionalismo moderado. Respecto de Rawls y su postulación de las reglas del razonamiento práctico como fuente moral afirma que esa idea es «abstracta e inmaterial» y que contiene una grave deficiencia heredada de su mentor, Kant, al «no incorporar su enfoque el aspecto de la práctica social del discurso moral» (NINO, 1989b: 106-107).

27. Bien leída, de hecho, la definición misma de constructivismo epistemológico arriba citada contiene ya una tesis ontológica. En cualquier caso, explícitamente afirma ambas tesis en Nino 1989b, 107.

28. Esta formulación es mejor que aquellas en las que al referirse explícitamente a las variedades de constructivismo ontológico, la de Rawls, la de Habermas, la suya, habla de las condiciones de constitución de la verdad moral. Así por ejemplo afirma, como tesis, en sus propios términos, *ontológica*, que «[L]a verdad moral se constituye por la satisfacción de presupuestos formales o procesales de una práctica discursiva dirigida a lograr cooperación y evitar conflictos» (NINO, 1989b: 104; 1997: 161). Pero la verdad moral se predica de los juicios morales: ellos son verdaderos cuando describen adecuadamente el contenido normativo de principios existentes. La construcción, *stricto sensu*, es sobre los principios, de los cuales predicamos validez antes que verdad.

Importa destacar aquí que Nino es explícito en cuanto a su apartamiento de Kant y de Rawls al hacer derivar los principios morales de las reglas de la práctica social del discurso moral. Y es aquí donde, a mi juicio, se equivoca. De las reglas de una práctica contingente, como él mismo reconoce (103), no podemos derivar principios universales ni, por consiguiente, derechos humanos universales. Y las reglas, además, lo son de una práctica. De aquí que tal vez el proyecto de Nino implique un salto del ser al deber ser. Si el proyecto sigue siendo buscar principios universales habrá entonces que volver a Kant.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALEX, R., (2003): «La fundamentación de los Derechos Humanos en Carlos S. Nino», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* 26, 173-201).
- BEITZ, Ch., (2009): *The Idea of Human Rights*, Oxford, OUP.
- BÖHMER, M., (2016): «Autonomía y derechos sociales. Una revisión del orden de los principios en la teoría de Carlos Nino», en *Revista sobre igualdad, autonomía personal y derechos sociales*, ADA, Buenos Aires (V. 3, 11-41). Disponible on line en <http://www.adaciudad.org.ar/docs/RevistaADA-N3.pdf>
- FLIKSCHUH, K., (2010): «Justice without Virtue», en Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals, A Critical Guide*, Nueva York, CUP, 51-70.
- GRIFFIN, J., (2008): *On Human Rights*, Oxford, OUP.
- IOSA, J., (2014): «The Structure of the Conflict between Authority and Autonomy», *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, VXXVII, N° 2, 417 – 438).
- IOSA, J., (2017): *El Conflicto entre Autoridad y Autonomía*, México, Fontamara.
- IOSA, J (2017 b). «Autonomía personal y reflexión: un análisis de las ideas de Harry Frankfurt y Gerald Dworkin», *Revista Electrónica do Curso de Direito da UFSM*, V. 12, n. 1 / 2017. 272-297). Disponible on line en [www.ufsm.br/revistadireito](http://www.ufsm.br/revistadireito)
- KAIN, P., (2004), : Self-Legislation in Kant's Moral Philosophy, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, V. 86, 257-306.
- KANT, [1797] (1989), Ak, VI: *Metafísica de las Costumbres*, Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Barcelona, Ediciones Altaya.
- KANT, ([785] (2002), Ak IV: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Traducción de Roberto Aramayo, Madrid, Alianza Editorial.
- KANT, [1793] (2004), Ak, VIII: «Teoría y Práctica», en *¿Qué es la Ilustración?*, traducción de Roberto Aramayo, Madrid, Alianza Editorial.
- NINO, C., (1989): *Ética y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Astréa.
- NINO, C., (1989 b): *El constructivismo Ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- NINO, C., (1997): *La Constitución de la Democracia Deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- NINO, C., (1992): «La Autonomía Constitucional», en *Cuadernos y Debates 37: La Autonomía Personal*, Rosenkrantz, Bouzat, Nino, Carrió, Balbín, eds., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- RAZ, J., (1979): *The Authority of Law*, Oxford, Clarendon Press.
- RAZ, J., (1986): *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.

- RAZ, J., (2007): «Human Rights without Foundations», *Oxford Legal Studies* (Research Paper N°14: 1-20). Disponible en <https://ssrn.com/abstract=999874> o <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.999874>
- REATH, A., (1994): «Legislating the Moral Law», *Nous*, V. 28 (4), 435-464.
- REDONDO, C., (1996): *La noción de Razón para la Acción en el análisis jurídico*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- SCANLON, T., (1972): «A Theory of Freedom of Expression», *Philosophy and Public Affairs*, V 1 (2), 204-226.
- SCHNEEWIND, J., (1998): *The Invention of Autonomy*, Cambridge, CUP.
- VÁZQUEZ, R., (2004): «Liberalismo y autonomía individual», en *Filosofía política contemporánea* Eric Herrán, coord., México, UNAM, (39-93).
- TAYLOR, R., (2005): Kantian Personal Autonomy, *Political Theory*, V. 33, N° 5, 602-628.
- WALDRON, J., (2005): «Moral Autonomy and Personal Autonomy», en Christman y Anderson, eds., *Autonomy and the Challenges of Liberalism*, Cambridge, CUP, 307 – 329.
- WOLFF, R., (1970): *In Defense of Anarchism*, NY, Harper Torchbooks.
- WOOD, A., (2008): *Kantian Ethics*, NY, CUP.

