

RODOLFO VÁZQUEZ\*

## LIBERALISMO IGUALITARIO Y AUTONOMÍA PERSONAL

CONTENIDO: *Introducción. 1. Un enfoque objetivista de la moral. 2. Principios normativos y derechos humanos. 3. Propiedades de la persona moral. 4. Libertarios y perfeccionistas vs. igualitarios. 5. Autonomía personal, pluralismo e imparcialidad. 6. Autonomía y tolerancia. 7. Autonomía, exigencia de igualdad y deberes positivos.*

### *Introducción*

Desde principios de los setenta el pensamiento liberal ha mostrado una gran vitalidad que se pone en evidencia no solamente en los campos de la ética y de la economía sino también, y principalmente, en los de la filosofía jurídica y política. Las obras de John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, Amartya Sen y Joseph Raz, en el contexto anglo-sajón; Jürgen Habermas y Robert Alexy, en Alemania; Norberto Bobbio, Luigi Ferrajoli y Paolo Comanducci, en Italia; Ernesto Garzón Valdés, Elías Díaz, Martín Farrell, Carlos Nino, Francisco Laporta y Manuel Atienza en Hispanoamérica, entre otros, dan testimonio de un pensamiento que, a partir de un núcleo de ideas conformado en torno al valor del agente moral autónomo, toma distancia tanto de posiciones conservadoras y confesionales como, con más o menos intensidad, de las más recientes propuestas comunitaristas.

Sin embargo, esta homogeneidad liberal, de cara a las objeciones externas, es sólo aparente si revisamos, desde el interior, las propuestas teóricas de sus representantes. Si bien en general parten del reconocimiento del principio de autonomía como fundamento de sus concepciones, no todos la entienden de igual manera. El liberalismo de algunos utilitaristas se

---

\* Departamento Académico de Derecho, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM).

orienta «al incremento de la autonomía global de un grupo como si se tratara de un solo individuo». El liberalismo conservador de los libertarios pretende «que la autonomía se distribuya espontáneamente» y en «dejar intacta la autonomía que cada uno parece (ilusoriamente) haber alcanzado por sí mismo»<sup>1</sup>. Por su parte, el liberalismo perfeccionista considera que la vida autónoma es valiosa si los planes de vida son aceptables y buenos. Finalmente, el liberalismo igualitario busca: «maximizar la autonomía de cada individuo por separado en la medida en que ello no implique poner en situación de menor autonomía comparativa a otros individuos»<sup>2</sup>. El enfoque liberal de la autonomía que desarrollaré e intentaré justificar en este ensayo es el igualitario, que tiene su punto de partida fundacional en el pensamiento de John Rawls.

A partir de una reformulación del conocido principio de diferencia de Rawls creo que no existe mayor inconveniente en aceptar que el liberalismo igualitario exige maximizar la autonomía personal sin poner en situación de menor autonomía comparativa a otros individuos. El acento de este principio, como es fácil apreciar, está puesto en el valor de la autonomía del individuo y en la obligación de expandir la de aquéllos cuya capacidad para elegir y materializar planes de vida esté más restringida. Si se parte de este principio para caracterizar al liberalismo, es claro que éste responde satisfactoria y plenamente a las críticas que comúnmente se le hacen sobre la base de valores igualitarios.

La crítica al liberalismo de que atenta contra la igualdad se ha apoyado en la idea de que frente a la tensión entre los valores de libertad e igualdad, el liberalismo otorga prioridad al primero argumentando que la idea de autonomía personal es antagónica con exigencias de apoyo solidario a los más necesitados.

La respuesta a esta crítica consiste en mostrar que no existe una tensión entre libertad e igualdad si se reconoce que ambos valores responden a estructuras diferentes pero complementarias. La libertad es un valor sustantivo, cuya extensión no depende de cómo está distribuido entre diversos individuos, ni incluye *a priori* un criterio de distribución. En cambio, la igualdad es en sí misma un valor adjetivo que se refiere a la distribución de algún otro valor. La igualdad no es valiosa si no se predica de alguna situación o propiedad que es en sí misma valiosa. Esto sugiere la posibilidad de combinación de ambos valores: la justicia consiste en una distribución igualitaria de la libertad bajo el criterio de que las diferencias de autonomía pueden estar justificadas si la mayor autonomía de algunos sirve

<sup>1</sup> CARLOS NINO, *Ética y derechos humanos*, Astrea, Buenos Aires, 1989, p. 344.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 345.

para incrementar la de los menos autónomos y no produce ningún efecto negativo en la de estos últimos.

Esta reformulación del principio de diferencia supone, como veremos más adelante, la necesidad de deberes positivos por parte del Estado para promover la autonomía de los menos autónomos y, también, el reconocimiento de necesidades básicas compatibles con la autonomía personal en la medida en que se identifican como estado de cosas que son prerrequisitos para la materialización de planes de vida libremente elegidos.

Considerado lo anterior, en las páginas que siguen me propongo, por una parte, desarrollar los fundamentos éticos de un enfoque igualitario de la autonomía personal y, por la otra, explicitar las relaciones entre dicha autonomía y otros valores característicos de una concepción liberal igualitaria. Por lo que respecta al primer aspecto: 1. justificaré mi preferencia por un enfoque objetivista de la moral; 2. analizaré los principios normativos de una ética liberal y su relación con los derechos humanos; 3. describiré las propiedades de la persona moral que se requieren para el ejercicio de tales principios; y 4. criticaré dos formas de liberalismo —libertario y perfeccionista— que no deben confundirse con una concepción igualitaria. Con respecto al segundo centraré mi atención sobre el principio de autonomía personal considerando su relación con: 5. el pluralismo axiológico y el principio de imparcialidad moral; 6. el valor de la tolerancia; y 7. la exigencia de igualdad y los deberes positivos.

### *1. Un enfoque objetivista de la moral*

Con relación a los fundamentos éticos, y específicamente desde el punto de vista de la metaética, el liberalismo igualitario descansa sobre una concepción objetivista de la moral. A diferencia de otras concepciones posibles, como el subjetivismo y el absolutismo moral, el objetivismo parte de la idea de que los principios morales se apoyan en consideraciones que, *prima facie*, cualquier individuo podría aceptar. El enunciado es muy amplio y merece una explicación.

Algunas teorías objetivistas se proponen «deducir» principios morales a partir de las propiedades naturales o de los deseos y preferencias del ser humano, sin necesidad de apelar a ninguna premisa normativa como fundamento. Tal es el caso de Alan Gewirth, quien pretende demostrar que de la naturaleza del ser humano como «agente que persigue fines» se deduce el derecho de todo ser humano a los bienes necesarios —libertad y bie-

nestar— para obtener algún fin<sup>3</sup>. Este objetivismo descriptivista incurre en un problema insuperable, como lo es la pretensión de saltar la brecha entre lo fáctico y lo normativo, deduciendo prescripciones para la acción humana a partir de las descripciones de las propiedades naturales o preferencias de los individuos<sup>4</sup>; problema que desde Hume se conoce como falacia naturalista.

Existe otra forma de entender el objetivismo moral y es aquella que parte de la aceptación de premisas normativas que se obtienen a través de un consenso fáctico. Un ejemplo de este tipo lo proporciona Niklas Luhmann cuando sostiene: «El sistema político tiene que poder combinar motivaciones incompatibles del más diverso tipo e igualarlas de manera tal que se produzca casi una aceptación no motivada, evidente, de las decisiones obligatorias»<sup>5</sup>. Lo sorprendente de esta afirmación, es que el consenso fáctico al que apela Luhmann puede realizarse con independencia de las motivaciones que conducen al mismo, lo que podría significar, como bien señala Garzón Valdés, caer en la indoctrinación o la manipulación<sup>6</sup>.

Sin alguna valoración objetiva, el consenso fáctico termina siendo una variante del subjetivismo relativista. En efecto, el consenso fáctico «no admite ningún criterio objetivo para juzgar moralmente la práctica social, sino que se basa en las actitudes subjetivas, es decir, en las preferencias de los individuos que constituyen una determinada sociedad. El postulado del consenso fáctico es, pues, él mismo relativista y por ello padece del mismo inconveniente: establece un criterio universal, el principio procedural del consenso fáctico; pero con ello sanciona un total relativismo de resultados, es decir, no tiene ningún criterio sustancial para evaluar actos o estado de cosas»<sup>7</sup>.

Descartada la justificación a través del consenso fáctico, nos queda otra vía para evitar deducciones injustificadas: la aceptación de premisas nor-

<sup>3</sup> Cfr. RUTH ZIMMERLING, *El concepto de influencia y otros ensayos*, Biblioteca de ética, filosofía del derecho y política, núm. 33, Fontamara, México, 1993, p. 69.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>5</sup> Citado por ERNESTO GARZÓN VALDÉS, «Consenso, racionalidad, legitimidad» en *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p. 456.

<sup>6</sup> La tesis de LUHMANN es criticada por GARZÓN VALDÉS, porque es falso que la gente acepte las decisiones procedimentales sin motivación alguna y que la población carezca de pautas valorativas con respecto a los aspectos más relevantes de su vida en sociedad: «Las decisiones tienen que estar basadas en buenas razones y haberse llegado a ellas a través de la evaluación de argumentos y contraargumentos y no arbitrariamente... Pero no sólo se trata de que la decisión sea racional sino que también ha de ser razonable, es decir, responder a ciertas pautas valorativas de los destinatarios», «El concepto de legitimidad en Nielas Luhmann», en *Derecho, ética y política*, p. 514.

<sup>7</sup> RUTA ZIMMERLING, *op. cit.*, p. 72.

mativas a partir de la práctica social de la discusión moral, asumiendo la perspectiva moral de la universalidad y de la imparcialidad. Las premisas obtenidas, que se apoyan también en condiciones empíricas, deben ser aceptadas sin justificación ulterior. Pero, en tanto fruto de un acuerdo discursivo moral, siempre podrán ser racionalmente cuestionables, por lo que los principios morales tendrán, entonces, una validez *prima facie* y no absoluta.

Desde John Rawls esta vía ha sido explorada por muchos pensadores que, en general, se podrían agrupar bajo el término que él mismo ha acuñado: constructivismo. Me parece ésta una vía fecunda y difícil de sintetizar, si consideramos las variantes que se presentan, desde la del mismo Rawls hasta la de alguien ajeno en su formación inicial a la tradición anglosajona como Habermas, pasando por la postura de autores como Ackerman y Nagel. Quiero, sin embargo, desarrollar una propuesta que, desde sus primeras formulaciones, se ha ido enriqueciendo hasta conformar una teoría que me parece adecuada para la fundamentación de una concepción igualitaria de la autonomía personal, como es la de Carlos Nino.

El enfoque constructivista que Nino propone para la fundamentación de los juicios morales tiene sus raíces en dos tradiciones en apariencia radicalmente opuestas, la hobbesiana y la kantiana. Sin embargo, ambas aparecen conectadas en lo que Nino llama «la práctica social de la discusión moral» que, por una parte, satisface ciertas funciones relacionadas con la superación de conflictos y la facilitación de la cooperación a través del consenso y, por otra, comprende ciertos presupuestos procedimentales y aun sustantivos apropiados para satisfacer tales funciones.

Nino propone su posición metaética sobre el conocimiento moral, contrastándola con las de Rawls y Habermas. Para el primero, la verdad moral se apoya en presupuestos formales del razonamiento práctico-individual y sólo se accede a su conocimiento a través de la reflexión individual. Para el segundo, la verdad moral está constituida por el consenso que efectivamente se obtiene en una discusión intersubjetiva real, constreñida por la regla de la imparcialidad, y sólo es posible acceder a principios morales válidos a través del método de la discusión colectiva. Con Rawls y contra Habermas, Nino sostiene que la verdad moral se constituye no por el resultado sino por los presupuestos de la práctica intersubjetiva del discurso moral pero, dado que esos presupuestos exigen la imparcialidad y es sumamente difícil que se tomen en cuenta todos los intereses de otros si no es mediante su participación en la discusión colectiva, contra Rawls y con Habermas, este método parece ser mucho más confiable que la reflexión individual. Entre el constructivismo formalista de Rawls y el constructivismo ontológico de Habermas, Nino propone lo que ha llamado un construc-

tivismo *epistemológico*. Desde esta posición, el consenso obtenido en una discusión moral real, si bien no es constitutivo de principios morales válidos, es un buen indicio para conocer cuáles son éstos, ya que la unanimidad o el procedimiento de discusión mayoritaria entre los interesados proporciona cierta garantía de imparcialidad, aunque por supuesto no la asegura<sup>8</sup>.

La tradición hobbesiana a la que se refiere Nino es la que pretende explicar la generalidad de las normas morales, a partir de la existencia de ciertas circunstancias básicas de la vida del hombre en sociedad. Desde Hobbes hasta Rawls, incluyéndose filósofos como Hume y Hart, la pretensión de la moral y del derecho, ha sido la superación de dificultades y limitaciones, reconociendo ciertas circunstancias básicas de todos los seres humanos. En general, se está de acuerdo en que tales circunstancias básicas son, o bien objetivas: escasez de recursos, vulnerabilidad e igualdad aproximada de los hombres y coexistencia de los individuos en áreas geográficas determinadas; o bien subjetivas: intereses divergentes entre los sujetos, conocimiento y capacidad de razonamiento limitados, así como la simpatía también limitada respecto de intereses ajenos. Dadas estas circunstancias, el ser humano tiende tanto a la generación de conflictos como a su resolución a través de acciones cooperativas. Precisamente, la pretensión de la moral, como del derecho, es la de reducir los conflictos y facilitar la cooperación a través del consenso. Para ello los hombres generan una práctica social de discurso moral, que consiste en ofrecer argumentos a favor o en contra de ciertas conductas o pretensiones.

Debe insistirse que en esta propuesta, el discurso moral que opera a través del consenso no se halla desencarnado, con los juicios morales justificándose en el vacío, sino que parte del reconocimiento objetivo y de la necesidad práctica de superar las limitaciones del ser humano, fijando lo que Ruta Zimmerling ha llamado el «límite inferior» de la moral. Pienso, en este punto, que la estructuración adecuada de las circunstancias del ser humano, tanto objetivas como subjetivas, para fijar el límite inferior de la moral, se debe realizar a través de una teoría de las necesidades básicas como criterio objetivo y universal. Ésta es la línea abierta por autores como la propia Zimmerling, Mario Bunge y Ernesto Garzón Valdés, que me parece plenamente compatible con el constructivismo que propone Nino.

Para Zimmerling, las «necesidades básicas» son un criterio objetivo y universal para fijar el límite inferior de la moral<sup>9</sup>. Son objetivas en la medi-

<sup>8</sup> Cfr. CARLOS S. NINO, *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, especialmente capítulo V.

<sup>9</sup> RUTA ZIMMERLING, *op. cit.*, p. 69.

da que se habla de datos empíricos referidos a personas reales. Zimmerling se apoya en una cita de Wiggins: «A diferencia de “desear” o “querer”... “necesitar” obviamente no es un verbo intencional. Lo que necesito no depende del pensamiento o del funcionamiento de un cerebro... sino de cómo es el mundo».

Por lo que hace a la universalidad de las necesidades básicas, Zimmerling distingue entre «necesidades instrumentales y adventicias» y «necesidades absolutas o básicas». Las primeras descansan en la satisfacción de un fin contingente, las segundas en la de un fin que ya no necesita justificación, como por ejemplo, el fin de sobrevivir y el de preservar y restablecer la salud. Y para subrayar aún más la nota de universalidad de las necesidades, Zimmerling agrega que la universalidad radica en sus aspectos «genéricos» y no en las características de lo que se requiere para satisfacerlas. El ejemplo que presenta es ilustrativo: la necesidad básica de tener acceso a los alimentos aun cuando la forma de provisión requerida para satisfacer esta necesidad pueda ser para un individuo, medio litro de leche por día, y para otro dos kilos de lomo, o el equivalente en valor nutritivo. La definición de necesidad básica que propone sería la siguiente: *N es una necesidad básica para x si y sólo si, bajo las circunstancias dadas en el sistema socio-cultural S en el que vive x y en vista de las características personales P de x, la no satisfacción de N le impide a x la realización de algún fin no contingente —es decir, que no requiere justificación ulterior— y, con ello, la persecución de todo plan de vida*<sup>10</sup>.

En esta misma dirección, para Bunge, en palabras de Garzón Valdés: «Los enunciados sobre necesidades son enunciados relativos con respecto a un doble marco de referencia: primero, la existencia de leyes naturales que establecen una relación causal entre la satisfacción de las necesidades básicas y el *well-being* de las personas; y, segundo, la evaluación que los hombres establecen con respecto a su *well-being*. El primer aspecto de esta vinculación relacional aportaría un elemento de objetividad; el segundo contendría un ingrediente normativo: los hombres califican de buena la satisfacción de las necesidades básicas y sostienen por ello que debe ser su satisfacción».

El tránsito de la constatación a la exigencia de satisfacción de las necesidades, del orden causal al orden normativo, «estaría ya contenido en la suposición —también empíricamente verificable— de que la no satisfacción de las necesidades básicas afecta intereses vitales de los hombres... La conclusión que de aquí puede inferirse reza: los hombres tienen derecho a no ser dañados en sus intereses vitales y tienen el deber de no dañar a los

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 85.

demás impidiendo la satisfacción de sus necesidades básicas o de sus intereses vitales»<sup>11</sup>.

Con todo, pienso que el reconocimiento de las necesidades básicas constituye un «límite inferior», quizás demasiado inferior, para asegurar un criterio objetivo y universal para la moral. Es a partir de las limitaciones explicativas de este enfoque que tiene cabida el criterio de la expansión de las capacidades individuales, tal como ha sido formulado por el filósofo hindú Amartya Sen<sup>12</sup>. Siguiendo a Sen<sup>13</sup>, me concretaré en señalar algunas de las limitaciones que permitirán destacar las bondades de este enfoque por la vía de las capacidades.

En primer lugar, las necesidades básicas se han entendido, por lo general, en términos de «mínimos de bienestar particular» frecuentemente identificados con las necesidades materiales. El enfoque por la vía de las capacidades no se confina a un uso determinado y puede emplearse para juzgar las ventajas individuales en cualquier nivel. De esta manera, mientras la noción de necesidades básicas sólo comprendería a los países subdesarrollados y en vías de desarrollo, la noción de capacidades serviría, también, para incluir a los países desarrollados.

En segundo lugar, el concepto de necesidades básicas es más «pasivo» que el de capacidades. La perspectiva de la libertad positiva se liga naturalmente con el de las capacidades (qué puede hacer la persona) más que con la posibilidad de satisfacer las necesidades (qué puede ser hecho para la persona). Por esta razón, el enfoque de las necesidades básicas tiene que ver más con el tratamiento de los dependientes que con el de los adultos responsables. En otros términos, mientras que la noción de capacidad entendida como autonomía es autorreferente, la noción de necesidad exige la intervención de un decisor externo, y con ello el tener que justificar, con sumo cuidado, una posición paternalista.

Por último, la noción de capacidades sugiere la idea de algo dinámico que permite dar cuenta de la diversidad de requerimientos para satisfacer-

<sup>11</sup> ERNESTO GARZÓN VALDÉS, «Necesidades básicas, deseos legítimos y legitimidad política en la concepción ética de Mario Bunge», en *Derecho, ética y política*, p. 423.

<sup>12</sup> Para SEN el liberalismo igualitario no tiene que ver con la mayor extensión en la realización del bien humano sino con la oportunidad que ofrece a los individuos para esforzarse y alcanzar tal bien distinguiendo, por ejemplo, entre capacidades y funciones. Por estas últimas se entienden las condiciones de vida que una persona puede alcanzar o no; por capacidades, la aptitud para obtener las funciones. En otros términos, la función es un logro, y la capacidad es una aptitud para alcanzar ese logro. Cfr. *The Standard of Living*, Cambridge University Press, 1987.

<sup>13</sup> AMARTYA SEN, *Resources, Values and Development*, Basil Blackwell, Oxford, 1984, p. 509ss. y, del mismo autor, *Sobre ética y economía*, Alianza Editorial-Conaculta, México, 1991, especialmente cap. 2.

las en lo que Sen llama un «equilibrio múltiple». Por el contrario, las necesidades básicas se refieren más bien a algo estático que podría llegar a favorecer un *statu quo*. Por otra parte, en la escala jerárquica de necesidades, donde no sólo habría que incluir las materiales sino también las mentales y sociales, el ordenamiento conforme a las necesidades básicas lleva a la idea de algo yuxtapuesto, es decir, una vez satisfechas las materiales puede pasarse al nivel superior de las necesidades mentales y luego al de las sociales. Pienso que el enfoque por la vía de las capacidades, a diferencia del de las necesidades, hace posible comprender una interacción dinámica entre los niveles permitiendo que la autorrealización se entienda desde el mismo momento en que comienzan a satisfacerse las necesidades elementales<sup>14</sup>.

Aun asumiendo las críticas de Sen a la teoría sobre las necesidades básicas, pienso que lejos de ser excluyentes se implican, sobre todo si se parte de la idea de que la noción de capacidad, tal como sugiere Nussbaum, en su interpretación de Sen: «es una función compleja: incluye las dotaciones genéticas básicas, educación e instrucción, y una serie de condiciones externas, institucionales y políticas así como materiales»<sup>15</sup>.

Junto a la tradición hobbesiana que he hecho extensiva a una teoría de las necesidades básicas y de las capacidades individuales, Nino propone la tradición kantiana conectada también a la práctica social de la discusión moral, en la medida en que la misma incluye ciertos presupuestos procedimentales y sustantivos. En este sentido, Nino puede decir que la práctica social de la discusión moral, tal como se da en la cultura postiluminista, es una institución protoliberal, puesto que tiene por presupuestos ciertos valores y reglas procedimentales que conducen a principios liberales.

Sin lugar a dudas, ha sido John Rawls el filósofo que más ha contribuido a revalorar la tradición kantiana, destacando la relevancia de los rasgos formales básicos que debe satisfacer todo juicio moral, así como ciertos principios sustantivos. Estos supuestos formales y sustantivos colocan al sujeto en un «punto de vista moral» que no es sino el de la imparcialidad. En términos de Zimmerling, así como era necesario un «límite inferior» de la moral, resulta necesario también un «límite superior»: el reconocimiento del ser humano como agente libre o autónomo<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Para un análisis de la noción de «capacidades» y, en general de la propuesta de SEN, véase PAULETTE DIETERLEN y JOSÉ GÓMEZ DE LEÓN, «Diversidad humana, libertad y capacidades en la obra de Amartya Sen», en *Metapolítica*, vol. 3, abril-junio, México, 1999, pp. 339-351.

<sup>15</sup> Citado por WILLIAM GALSTON, *Liberal Purposes*, Cambridge University Press, 1991, pp. 178-179.

<sup>16</sup> RUTA ZIMMERLING, *op. cit.*, p. 73.

La posición originaria de Rawls, piensa Nino, no es otra cosa que una «dramatización de las condiciones procedimentales de nuestra práctica del discurso moral». Contra la acusación que Richard Hare hace a Rawls de que manipula las condiciones procedimentales para derivar sus conocidos principios de justicia, Nino sale en defensa de la posición originaria proponiendo una interpretación que refleje la forma del discurso moral positivo o real, tomando en consideración la plausibilidad —de acuerdo con nuestras convicciones intuitivas— de las soluciones sustantivas que ella es capaz de generar. El ejemplo que propone Nino es muy ilustrativo: si las reglas formales que hemos reconstruido permiten justificar un principio que favorece una práctica generalmente rechazada, como la esclavitud, es de presumir que debe haber algún aspecto formal del discurso moral incompatible con esa práctica, que probablemente se ha pasado por alto en el momento de la reconstrucción. Esto indica que el «equilibrio reflexivo» debe conformarse a partir de tres términos y no de dos, como sugiere Rawls, a saber: convicciones intuitivas particulares, principios sustantivos generales que den cuenta de ellas (hasta aquí Rawls) y reglas o aspectos formales del discurso moral que permitan derivar tales principios<sup>17</sup>.

No es necesario intentar especificar ahora los presupuestos formales —generalidad, imparcialidad, publicidad y universalidad de los principios— y sustantivos del discurso moral<sup>18</sup>, pero sí vale la pena enfatizar con Nino que sólo es posible la existencia de éste si se excluyen argumentos, formas de persuasión o técnicas de motivación basados en la obediencia dogmática a ciertas autoridades —humanas o divinas—, el recurso a amenazas de daño o a ofertas de beneficio, así como el engaño o el condicionamiento a través de la propaganda: «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»<sup>19</sup>. Es en este mismo sentido que Kant entiende la autonomía del sujeto moral como respeto voluntario a la ley.

<sup>17</sup> Cfr. CARLOS NINO, *Ética y derechos humanos*, p. 106.

<sup>18</sup> Un esfuerzo notable en la especificación de las reglas y formas del discurso práctico general, y jurídico en particular, es el que propone ROBERT ALEXY, *Teoría de la argumentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989; véase especialmente la tabla de reglas y formas elaboradas, p. 283 y ss.

<sup>19</sup> CARLOS NINO, *Ética y derechos humanos*, p. 109.

## 2. Principios normativos y derechos humanos

Desde el punto de vista de la ética normativa y partiendo de la discusión moral como práctica real, se debe aceptar que toda autoridad o convención social es susceptible de ser sometida a crítica, excepto la práctica misma de criticar; rasgo del discurso moral que refleja la asunción del valor de la autonomía.

En efecto, la discusión moral está dirigida a superar conflictos y alcanzar cooperación a través del consenso; y éste supone la libre aceptación de principios para justificar acciones y actitudes, a riesgo de que se incurra en inconsistencia pragmática. De este presupuesto general de autonomía moral se deriva un principio más específico: el de autonomía personal. Este principio es distintivo de la concepción liberal de la sociedad y 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 intervenir 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*<sup>20</sup>.

El enunciado de este principio parte de la distinción entre dos dimensiones de la moral. Una de ellas está constituida por las reglas morales que se refieren a nuestro comportamiento hacia los demás, proscribiendo aquellas acciones que perjudiquen el bienestar de terceros u ordenando la realización de otras que promuevan los intereses ajenos (moral intersubjetiva). La otra dimensión está constituida por las pautas morales que definen modelos de virtud personal y permiten juzgar las acciones por sus efectos en el carácter moral del propio agente, perjudiquen o no a terceros (moral autorreferente).

El reconocimiento del principio de autonomía personal excluye la posibilidad de afirmar tesis perfeccionistas o paternalistas no justificadas. Tanto el perfeccionismo como el paternalismo suponen que no sólo son posibles planes de vida mejores que otros, y que constituyen la realización de ideales de excelencia, sino que en el primer caso se supone que esos ideales han de ser impuestos para obligar a las personas a ser mejores, y en el segundo para evitar daños a sí mismos.

El punto de vista liberal no sostiene que el derecho debe ser indiferente a pautas y principios morales válidos y que la inmoralidad de un acto es irrelevante para justificar su punición jurídica. Implica, en cambio, limitar la vinculación entre el derecho y la moral a aquellas reglas morales que se

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 204.

refieren al bienestar de terceros. Los ideales de excelencia humana que integran el sistema moral que cada individuo profesa, según este punto de vista, no deben ser impuestos por el Estado, sino que deben quedar librados a la elección personal y en todo caso convertirse en materia de discusión en el contexto social.

Ahora bien, el enunciado del principio de autonomía no excluye que el individuo acepte libremente la imposición de ciertos sacrificios. Por esta razón, una formulación más completa del mismo debe considerar la justificación de sacrificios cuando éstos son libremente aceptados. En este sentido: *los hombres deben ser tratados según sus decisiones, intenciones o manifestaciones de consentimiento*<sup>21</sup>. Así enunciado, el principio de autonomía excluye cualquier posibilidad de valorar las acciones de los hombres por sus particularidades personales de raza, religión, sexo, etc. y exige que en el diseño social se deba prestar especial atención a las instituciones basadas en el consentimiento; asimismo, abre un amplio margen para la realización de acciones que, pese a su peligro o al sacrificio personal, deben ser permitidas por el Estado.

El principio de autonomía permite identificar determinados bienes sobre los que versan ciertos derechos cuya función es poner barreras de protección —«cartas de triunfo» en la terminología de Dworkin<sup>22</sup>— contra medidas que persigan el beneficio de otros, del conjunto social o de entidades supraindividuales. El bien más genérico protegido por este principio es la libertad de realizar cualquier conducta que no perjudique a terceros. De manera más específica, entre otros, el reconocimiento del libre desarrollo de la personalidad; la libertad de residencia y de circulación; la libertad de expresión de ideas y actitudes religiosas, científicas, artísticas y políticas; y la libertad de asociación para participar en las comunidades voluntarias totales o parciales que los individuos consideren convenientes.

Ahora bien, si la autonomía personal se toma aisladamente, puede llegar a ser un valor de índole agregativo. Esto quiere decir que, al menos en una versión utilitarista, cuanto más autonomía existe en un grupo social, la situación es más valiosa, independientemente de cómo esté distribuida esa autonomía. Sin embargo, esta situación contraviene intuiciones muy arraigadas en el ámbito del liberalismo. Por ejemplo, si una élite consigue grandes inmensos de autonomía a expensas del sometimiento del resto de la población, este estado de cosas no resulta aceptable desde el punto de vis-

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>22</sup> RONALD DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 91-92.

ta liberal. Por esta razón, es necesario defender un segundo principio, que limita el de la autonomía personal: el principio de dignidad personal.

Este principio queda implícito con la adopción del punto de vista moral exhibido por el mismo discurso moral. La adopción de un «punto de vista moral» sugiere, por una parte, que se acepte la racionalidad e imparcialidad moral y, por otra, que tal imparcialidad no suponga hacer de lado la independencia y separabilidad de las personas sino, por el contrario, que cada una sea considerada en su propia identidad.

La justificación de las propiedades de racionalidad, universalidad e imparcialidad del punto de vista moral se sustenta en el principio de dignidad, que con evidentes orígenes kantianos, prescribe: *que siendo valiosa la humanidad en la propia persona o en la persona de cualquier otro, no debe tratársela nunca como un medio sino como un fin en sí misma y no deben imponérsele contra su voluntad sacrificios o privaciones que no redunden en su propio beneficio*<sup>23</sup>.

Este principio supone que no pueden imponerse privaciones de bienes de una manera no justificada, ni que una persona pueda ser utilizada como instrumento para la satisfacción de los deseos de otra. En este sentido, dicho principio clausura el paso a ciertas versiones utilitaristas, que al preocuparse por la cantidad total de felicidad social desconocen la relevancia moral que tienen la separabilidad e independencia de las personas. Cierra el paso, también, a cualquier expresión colectivista como la representada por los nacionalismos extremos. A su vez, el reconocimiento de este principio implica ciertas limitaciones en la búsqueda de los objetivos sociales y en la imposición de deberes personales, y restringe la aplicación de la regla de la mayoría en la resolución de los conflictos sociales<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. CARLOS NINO, *Ética y derechos humanos*, p. 239. KANT, como es sabido, formula el segundo imperativo en los siguientes términos: «obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio», *Foundations of the Metaphysics of Morals*, (trad. de LEWIS WHITE BECK), Macmillan Publishing Co., Nueva York, 1987, p. 47. Añado el componente kantiano a la enunciación de lo que NINO llama «principio de inviolabilidad de la persona» para denotar con más claridad la influencia del filósofo alemán; razón también por la que prefiero el término «dignidad» al de «inviolabilidad».

<sup>24</sup> El principio de dignidad, así entendido, se halla implícito en la «posición original» de RAWLS cuando sostiene que cualquier individuo participante tiene la posibilidad de vetar principios de justicia y esquemas de cooperación que eventualmente favorezcan el sacrificio de alguien en aras de un incremento del bienestar colectivo; o bien, como condición necesaria para la «posibilidad del altruismo», como sostiene NAGEL, para quien las únicas razones aceptables son las razones objetivas, dado que sólo éstas combinan de una manera adecuada el punto de vista personal y el impersonal, evitando los peligros del solipsismo y la disociación. Cfr. THOMAS NAGEL, *The Possibility of Altruism*, Princeton

Este principio además permite identificar ciertos bienes y los derechos correspondientes, íntimamente relacionados con la identidad del individuo. El bien genérico es, sin duda, la vida misma y, más específicamente, entre otros bienes, la integridad física y psíquica del individuo; la intimidad y privacidad afectiva, sexual y familiar; y el honor y la propia imagen.

La adopción del punto de vista moral bajo la idea de imparcialidad requiere de una concepción normativa del principio de igual valor de toda persona moral o, en términos de Dworkin, «de igual consideración y respeto»<sup>25</sup>. Esto supone el derecho que tiene cada individuo a valerse de los recursos necesarios o a la obtención de «bienes primarios» para poder llevar a cabo una vida autónoma y digna, en igualdad de condiciones con respecto a todos los demás. Se requiere, por lo tanto, de un principio cuya directiva implique el trato igual a las personas, o un trato diferenciado si existen diferencias relevantes, y la seguridad de una participación equitativa en los recursos o bienes disponibles: el principio de igualdad.

Al considerar la noción de igualdad se hace referencia a una relación entre dos o más personas o cosas que, aunque diferenciables en uno o varios aspectos, son consideradas idénticas en otro conforme a un criterio de comparación relevante. La igualdad no es una propiedad atribuible a las cosas o a las personas, sino una noción relacional entre personas o cosas. Esta noción de igualdad se puede analizar tanto desde un punto de vista descriptivo como de uno normativo, que es el que aquí me interesa; es decir, no una descripción de la condición humana sino cómo deben ser tratados los seres humanos.

En un primer acercamiento, el principio normativo de igualdad se puede enunciar como sigue: *todos los seres humanos deben ser tratados como iguales*. Ahora bien, la realidad en la que se manifiesta dicho principio presenta una enorme multiplicidad de rasgos, caracteres y circunstancias de los seres humanos. El principio de igualdad trata de establecer cuándo está justificado establecer diferencias en las consecuencias normativas y cuándo no es posible. Cuando no hay diferencias relevantes, el tratamiento debe ser igual, mientras que cuando aquéllas existen debe ser diferenciado. Entre ambos tipos de tratamiento hay un orden lexicográfico, es decir, la diferenciación basada en rasgos distintivos relevantes procede sólo cuando la no discriminación por rasgos irrelevantes está satisfecha. Por ello, me parece muy acertada la enunciación del principio de igualdad en los términos de Laporta: *una institución satisface el principio de igualdad si y sólo si*

---

University Press, 1978, cap. XI.

<sup>25</sup> RONALD DWORKIN, «Liberalism», en MICHAEL SANDEL (ed.), *Liberalism and its Critics*, New York University Press, 1984, p. 62.

*su funcionamiento está abierto a todos en virtud de principios de no discriminación y, una vez satisfecha esa prioridad, adjudica a los individuos beneficios o cargas diferenciadamente en virtud de rasgos distintivos relevantes<sup>26</sup>.*

Ejemplos de rasgos no relevantes que no justificarían un trato discriminatorio entre las personas serían la raza, el sexo, las preferencias sexuales, o las convicciones religiosas. Ahora bien, si el principio de igualdad no se reduce exclusivamente al problema de la no discriminación sino al tratamiento diferenciado cuando existen diferencias relevantes, la cuestión es cómo determinar que un rasgo o característica es relevante, y de acuerdo con tal criterio proceder a la discriminación.

A diferencia del enfoque escéptico que niega la posibilidad de determinar qué diferencias son relevantes, o del enfoque moral utilitarista que justifica la desigualdad de tratamiento por los resultados, pienso con Laporta, que se requiere una justificación moral deontológica que determine la relevancia de las diferencias con respecto a principios morales, y que tales rasgos diferenciales constituirían una razón para aplicar un tratamiento diferencial<sup>27</sup>.

Varios son los principios que se han propuesto para la justificación de un tratamiento diferenciado. Por lo pronto, cabe mencionar que el principio de igualdad, referido al problema de la justicia distributiva, tiene que ver primordialmente con la distribución de bienes públicos y los derechos que sirven para su protección: los llamados derechos económicos, sociales y culturales.

Pienso que la combinación de los principios de autonomía, dignidad e igualdad de la persona, constituye una base normativa suficiente para derivar una amplia gama de derechos humanos. Hay que destacar que la caracterización de los derechos humanos como una derivación de principios morales es importante porque de acuerdo con la metodología requerida habría que determinar primero cuáles son los principios morales de los que derivan los derechos básicos, para después poder definir a las personas morales como aquellos individuos que poseen las propiedades fácticas necesarias para gozar o ejercer tales derechos. La determinación de quiénes sean personas morales dependerá, entonces, de las condiciones que permitan gozar de los derechos generados por los principios morales básicos.

---

<sup>26</sup> FRANCISCO LAPORTA, «El principio de igualdad», *Sistema*, núm. 67, Madrid, 1985, p. 27.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 17-19.

### 3. Propiedades de la persona moral

A partir de la práctica de la discusión moral se justifica una concepción de la persona que es parte esencial de la estructura subyacente al mismo discurso. En este sentido, tiene razón Michael Sandel cuando sostiene que el liberalismo —especialmente en la versión de John Rawls— no puede evadir una concepción de la persona moral.

Para Sandel, en su crítica de la concepción liberal desde un enfoque comunitarista, la prioridad de la justicia sobre otras virtudes, así como la prioridad de los derechos sobre alguna concepción del bien sólo puede sostenerse si se parte de una concepción de la persona como *unencumbered self*, un yo entendido como «anterior e independiente de los propósitos y de los fines»<sup>28</sup>. Para este «yo sin ataduras —continúa Sandel— lo que importa sobre todo, lo que es más esencial para nuestra personalidad, no son los fines que escogemos sino nuestra capacidad para escogerlos... Sólo si el yo es anterior a sus fines puede lo correcto ser anterior al bien. Sólo si mi identidad no se encuentra atada a los propósitos e intereses que puedo tener en cualquier momento puedo concebirme a mí mismo como un agente libre e independiente, capaz de elegir... Libre de los dictados de la naturaleza y de la sanción de los roles sociales el sujeto humano se instala como soberano, protagonista de los únicos significados morales que existen... Somos, en términos de Rawls, “self-originating sources of valid claims”»<sup>29</sup>.

Una consecuencia que se sigue desde esta visión del yo «es la de colarlo más allá del alcance de la experiencia, hacerlo invulnerable... Dada mi independencia de los valores, puedo ubicarme aparte de ellos; mi identidad pública como persona moral no se afecta por los cambios en el tiempo en mi concepción de lo bueno»<sup>30</sup>.

Las agudas críticas de filósofos como Sandel han obligado a los mismos liberales a delinejar una concepción más clara y acabada de la persona, que podría sintetizarse en las siguientes características: a) las personas morales están constituidas por su capacidad de elegir fines, adoptar intereses y formar deseos; b) tal capacidad es previa —supone un sujeto subyacente— a cualquier fin, interés o deseo; c) esta separación de la persona de cualquier fin, interés o deseo permite también aislarla del flujo causal —eco-

<sup>28</sup> MICHAEL SANDEL, «The procedural republic and the unencumbered self», en SHLOMO AVINERI Y AVNER DE-SHALIT, *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, 1992, p. 18.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>30</sup> MICHAEL SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 62.

nómico, histórico, político, social— en el que estos últimos, como cualquier fenómeno empírico, están inmersos; d) las personas morales están también separadas entre sí. Esto significa que tienen sistemas separados de fines e intereses y que son centros independientes de elecciones y decisiones; e) como consecuencia de todo lo anterior, si algo es una persona moral nada que esté compuesto por ella o esté constituido a partir de ella puede ser también persona moral. En particular las entidades colectivas no son personas morales<sup>31</sup>.

Cada una de estas características merece un comentario especial, pero ante todo es importante tener en cuenta que estas características de la persona moral no se justifican a partir de alguna concepción metafísica o teológica previa sino que, como ya he dicho, se encuentran implícitas en la misma práctica del discurso moral.

Con respecto a a) es evidente que si el propósito de todo discurso es lograr un consenso, se asume que cada sujeto participante es capaz de elegir los principios normativos que guiarán sus acciones sobre la base exclusiva de las razones dadas en el contexto del mismo discurso. Llamo la atención sobre el hecho de que esta primera característica de la persona moral se refiere al valor de la autonomía personal, entendida como la «capacidad» para elegir fines y no únicamente como el «ejercicio» de tal capacidad. El universo de los sujetos morales susceptibles de intervenir en la práctica del discurso no excluye a aquellos que aún no ejercitan sus capacidades, pero podrán hacerlo si los obstáculos que se lo impiden pueden ser removibles. Este es el caso de los fetos, por ejemplo. Algo muy distinto sucede con los sujetos morales no existentes como, por ejemplo, los cadáveres o las generaciones futuras. Ninguno de éstos puede ser considerado persona moral, por el simple hecho de que un individuo inexistente no es capaz de nada.

La característica b) se refiere a la identidad de las personas morales. Si se parte de una justificación de la persona moral desde la misma práctica social del discurso y excluimos cualquier referencia a una justificación de tipo metafísica o teológica, debemos excluir la posibilidad de hallar alguna propiedad primitiva y absoluta de la persona que defina su identidad. Por el contrario, como afirma Derek Parfit, para referirnos a una continuidad del sujeto debemos apelar a un punto de vista «complejo» de la persona, que supone considerar todo el conjunto de fenómenos psíquicos —recuerdos, valoraciones, actitudes, creencias— concatenados causalmente<sup>32</sup>. Desde este punto de vista, la identidad de la persona moral no se presenta ba-

<sup>31</sup> Cfr. CARLOS S. NINO, *Ética y derechos humanos*, p. 172.

<sup>32</sup> DEREK PARFIT, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, tercera parte.

jo el tipo de «todo o nada» sino desde una perspectiva gradual, que implica la posibilidad de concebir una pérdida de identidad personal o su desvanecimiento en una misma vida biológica.

Por lo que hace a c) hay que reiterar que la concepción de la persona que se pretende caracterizar no es la de la persona empírica inmersa en el flujo causal y sujeta a todas las contingencias sociales, históricas y políticas, sino a la persona moral precisamente abstraída de tales contingencias. Esta concepción normativa de la persona que supone el valor de la autonomía personal, dista mucho de identificarse con una visión individualista o atomista como parece desprenderse de las críticas de Sandel. Pero, para encontrar la distinción entre atomismo y autonomía, no es necesario apartarnos de los mismos comunitaristas. Así, por ejemplo, para Charles Taylor el atomismo, no la autonomía, requiere la afirmación del propósito o ideal de la auto-suficiencia para el individuo<sup>33</sup>. Por su parte, afirma Jack Crittenden: «La autonomía no implica necesariamente aislamiento... o auto-suficiencia... supone, por un lado, la habilidad para volver hacia atrás y adoptar una postura crítica sobre los valores y propósitos del grupo al que se pertenece y, por otro, la habilidad para hacer elecciones racionales sobre estos valores o propósitos y otros posibles. En ningún momento la autonomía exige, sin embargo, que uno no deba ser o no pueda estar influido por el propio grupo, por los semejantes o por el pasado»<sup>34</sup>.

Más aún, la autonomía personal no es incompatible con los valores comunitarios, siempre que dichos valores no sean impuestos autoritariamente: «Un liberal puede y en realidad debe valorar las relaciones particulares con los padres, los hijos y la esposa, su pertenencia a una comunidad u otra, determinadas tradiciones y, sobre todo, un modo de vida o plan de vida que integre todos los aspectos mencionados. Pero un liberal debe valorar aún más la libertad de adoptar, modificar y eventualmente abandonar un modo de vida o plan de vida y todos sus aspectos específicos: en otras palabras, un liberal no puede valorar tanto todas esas relaciones como para valorar la imposición forzada de ellas. Así, el liberal no puede ser un fanático. Tiene que tener, por así decir, su mente dividida entre el compromiso con un determinado proyecto y el examen de los mismos con el fin de determinar si ha de continuar con ellos o abandonarlos»<sup>35</sup>.

La característica d) hace referencia a la separabilidad e independencia de las personas, tanto desde un punto de vista moral como desde uno on-

<sup>33</sup> CHARLES TAYLOR, «Atomism», en SCHLOMO AVINERI y AVNER DE-SHALIT, *op. cit.*, p. 32.

<sup>34</sup> JACK CRITTENDEN, *Beyond Individualism*, Oxford University Press, 1992, p. 78.

<sup>35</sup> CARLOS S. NINO, *Ética y derechos humanos*, pp. 194-195.

tológico. Desde el moral, filósofos como Rawls<sup>36</sup> y Nozick<sup>37</sup> han insistido en la necesaria separabilidad e independencia del individuo para criticar al utilitarismo que, al menos en su versión más cruda, permite que el individuo sea sacrificado en beneficio de otros. De nueva cuenta, es Kant quien más claramente ha enfatizado que la personalidad en el ser humano debe ser tratada como fin en sí mismo y no como medio<sup>38</sup>. A este respecto, en su interpretación de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, filósofos como Paton y Beck piensan que el valor moral de un ser racional depende de la posesión de una buena voluntad, independientemente de su ejercicio. De esta manera, en sentido estricto, la dignidad de la persona descansa en la capacidad racional de proponerse fines, es decir, en el valor de la autonomía<sup>39</sup>.

Por último, la característica e) excluye el *status* de persona moral a las comunidades en general. Las concepciones extremas de la sociedad, colectivistas o utilitaristas, terminan subordinando la identidad del individuo a la existencia e identidad de la propia comunidad. Desde un punto de vista liberal las entidades colectivas —comunidad, nación, Estado, etc.— no tienen los atributos de individualidad, autonomía y dignidad que caracterizan a la persona moral, y extrapolarlos gratuitamente a las entidades colectivas es un claro ejemplo de artropomorfización.

#### *4. Libertarios y perfeccionistas vs. igualitarios*

Los fundamentos de un liberalismo igualitario esbozados en los anteriores incisos, han sido cuestionados dentro de las mismas filas liberales tanto desde premisas utilitaristas como por las más recientes concepciones libertarias. Asimismo, han surgido pensadores liberales que sin rechazar la autonomía personal y aceptando un pluralismo con respecto a las distintas concepciones de lo bueno, piensan que es factible conciliar estas premisas con una posición perfeccionista. Vale la pena detenernos un poco en estas críticas con el propósito de situar mejor los alcances de una concepción iguali-

<sup>36</sup> JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, pp. 26-27.

<sup>37</sup> ROBERT NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974, pp. 28-29 y 32-33.

<sup>38</sup> IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón práctica*, especialmente Primera parte, Libro primero, cap. 3 «De los motores de la razón pura práctica», Porrúa, México, 1975, p. 141 ss.

<sup>39</sup> Cfr. RODOLFO VÁZQUEZ, «Respeto, deber y personalidad», *Estudios*, núm. 27, ITAM, México, invierno 1991-1992, pp. 69-77.

taria de la autonomía personal y evitar confusiones entre posiciones genéricamente liberales.

Con respecto al *liberalismo libertario* concentraré mi atención sobre tres de sus premisas básicas: la defensa de un individualismo atomista, la afirmación exclusiva de la libertad negativa y la propuesta de un neutralismo axiológico.

Muchos críticos del liberalismo argumentan que los juicios sobre valores, a diferencia de los juicios sobre hechos, son simplemente expresiones de nuestras preferencias subjetivas. Este escepticismo acerca de las concepciones de lo bueno para el ser humano por lo general se acompaña de la acusación de un individualismo abstracto o atomista. Ambas acusaciones son falsas si se refieren al liberalismo igualitario, pero resultan verdaderas respecto del liberalismo libertario. En efecto, los libertarios parten de una concepción atomista de los seres humanos como «seres esencialmente solitarios con necesidades e intereses que están separados si no es que en franca oposición a aquéllos de otros individuos»<sup>40</sup>. O bien, de acuerdo con el conocido principio de Nozick: «De cada quien de acuerdo con lo que elige hacer, a cada cual de acuerdo con lo que hace para él mismo (quizás con la ayuda prestada por otros) y lo que los demás eligen hacer o dar a él»<sup>41</sup>. Si tomamos a la letra este principio pienso que aun para Nozick, que se apoya en el imperativo kantiano y en la premisa del *self-ownership*, las demás personas tienden a aparecer como objetos, neutrales cuando no inciden sobre nuestros intereses de forma significativa o simplemente mediatisados cuando sirven como ayuda u obstáculo para la realización de nuestros propósitos y la satisfacción de nuestros deseos<sup>42</sup>. Para los libertarios, las relaciones intersubjetivas terminan siendo relaciones instrumentales. Insisten en la afirmación de la existencia de una esfera privada del sujeto que debe ser protegida por el Estado, pero este reconocimiento no es inquebrantable.

El individualismo o atomismo no es una teoría igualitaria del sujeto sino libertaria. La idea del *self-sufficiency*, la visión de la política a partir del *self-interest* y el credo *You are what you own*, referido este último a la propiedad o al *self-ownership*, no son sino prolongaciones contemporáneas del liberalismo clásico.

---

<sup>40</sup> ALISON JAGGAR, *Feminist Politics and Human Nature*, citado por WILL KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 14.

<sup>41</sup> ROBERT NOZICK, *op. cit.*, p. 160.

<sup>42</sup> Cfr. ANTHONY ARBLASTER, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, citado por JACK CRITTENDEN, *op. cit.*, p. 191.

Por lo que respecta a la libertad negativa, es sin lugar a dudas Isaiah Berlin quien más ha contribuido a desarrollar su concepto y la literatura sobre el tema generada a partir de sus trabajos es abundante. Para Berlin la libertad negativa es la *libertad de*, distinta de la libertad positiva o libertad para, en el sentido de autorrealización<sup>43</sup>. En la línea de Berlin, los libertarios identifican la libertad con su vertiente negativa e ignoran o rechazan la positiva. Pero ¿respecto de qué se es libre? Pienso con Martín Farrell que una libertad negativa lo es con respecto al contenido de las normas jurídicas: «Si una norma jurídica me prohíbe ejercer el comercio, o practicar el culto religioso, yo no tengo libertad (negativa) de hacerlo. Las normas jurídicas pueden abstenerse de coartar mi libertad en estos aspectos, y pueden no coartar mi libertad de dos maneras diferentes: 1. concediéndome expresamente la libertad de comerciar y de practicar el culto, o 2. guardando silencio sobre estas cuestiones, en un sistema jurídico que aplique el principio de que todo lo que no está jurídicamente prohibido está jurídicamente permitido. En cualquiera de estas dos formas yo tengo libertad negativa respecto de estas dos conductas... Al conceder libertades negativas las normas jurídicas crean una especie de cerco alrededor del individuo, cerco dentro del cual ni el Estado ni los demás individuos pueden interferir»<sup>44</sup>.

La preeminencia de la libertad negativa descansa en una premisa anterior, a saber, la distinción que todos los libertarios aceptan entre omitir y actuar. Así, para Nozick, si uno se abstiene de hacer ciertas cosas —robar, matar, violar— ha cumplido con su deber, en el sentido de haber respetado los derechos de los demás. De esta manera, los derechos del individuo son derechos a ciertas omisiones por parte de otros individuos, por lo tanto, para violar un derecho ajeno hay que hacer algo. Si un individuo se abstiene de actuar no puede estar violando los derechos de nadie<sup>45</sup>. Ahora bien, si el omitir y el actuar son cosas diferentes, puesto que para el libertario, sólo se causa daño al actuar, los deberes que corresponde imponer al Estado sólo son negativos; y si únicamente éstos son los deberes a imponer

<sup>43</sup> ISAIAH BERLIN, «Two Concepts of Liberty» en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.

<sup>44</sup> MARTÍN D. FARRELL, *La filosofía del liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 182. En este sentido que apunta FARRELL, también RAZ afirma: «El individualismo tiende a conducir a una visión del liberalismo como una teoría del gobierno limitado. Presenta una visión de la libertad política como una doctrina de lo que el gobierno no puede hacer, cómo no debe tratar a los sujetos, en qué áreas de la conducta individual se debe abstener de actuar, y principios similares». *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 18.

<sup>45</sup> Cfr., *ibid.*, p. 123.

se sigue que la única libertad que le concierne al Estado es la libertad negativa<sup>46</sup>.

Con respecto al neutralismo estatal, la argumentación libertaria es clara. La ignorancia sobre lo bueno implica escepticismo, que exige una actitud de tolerancia que a su vez requiere de un Estado neutral. Para los libertarios no existen bases racionales para escoger entre diferentes planes de vida, por lo que la neutralidad estatal es deseable como la única respuesta no arbitraria a tal estado de cosas. En consecuencia, un Estado o gobierno que demanda lealtad debe mantenerse escrupulosamente neutral entre sus ciudadanos<sup>47</sup>. El neutralismo se corresponde también con la concepción libertaria que rechaza la intervención del Estado a través de deberes positivos. El Estado sólo debe asegurar la libertad negativa de los individuos; cualquier injerencia incurriría en un paternalismo injustificable.

¿Qué se puede decir de esta concepción libertaria contenida en las ideas centrales que he expuesto? Con respecto al énfasis utilitarista de algunos libertarios por lo que hace a la violación de derechos individuales, en la medida en que el estado de cosas que se siga sea superior al que existía antes, es discutible. Como apunta Kymlicka, apoyándose en la crítica de Bernard Williams al utilitarismo clásico, esta versión tiene que ver primariamente no con personas sino con estados de cosas (*states of affairs*)<sup>48</sup>. De esta manera, como lo entendió claramente Rawls, si los derechos se definen en términos de maximización del bienestar se está privilegiando lo bueno por encima de lo correcto, incurriendo en una violación de la tesis de la separabilidad de las personas. Así para Hayek, que sin negar la existencia de los derechos individuales, les asigna un valor puramente instrumental: «El error de Hayek —piensa con razón John Gray— descansa no en trabajar con una concepción normativa de la libertad, sino en intentar derivar el derecho de actuar, que es en lo que consiste la libertad, de un argumento totalmente consecucionalista. En la teoría de Hayek, un hombre posee el derecho de actuar cuando sus acciones son gobernadas por un sistema de reglas que conduce al bien común»<sup>49</sup>.

La situación no es tan clara para una posición como la de Nozick, que no representa una versión utilitarista del libertarismo. Sin embargo, creo que en ambos pensadores la defensa de los derechos humanos sobre bases individualistas resulta autofrustrante.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>47</sup> Cfr. ROBERT NOZICK, *op. cit.*, p. 33.

<sup>48</sup> WILL KYMLICKA, *op. cit.*, p. 27.

<sup>49</sup> JOHN GRAY, *Liberalisms*, Routledge, Londres y Nueva York, 1989, p. 97.

Nozick sostiene que aun cuando los individuos no lo desearan expresamente, a largo plazo habrá de surgir un Estado que, si desea respetar la individualidad moral de las personas, necesariamente no deberá ser redistributivo. Los libertarios harían suya la siguiente exclamación: «¡Dejen que la autonomía se distribuya espontáneamente, es decir, según hechos no dirigidos expresamente para efectuar esa distribución (la “mano invisible”) y que no violan los derechos de nadie; cualquier intento de intervenir deliberadamente al respecto es inaceptable, puesto que no existe forma legítima de redistribuir esa autonomía sin usar a ciertos hombres como meros medios en beneficio de otros!»<sup>50</sup>. Esta mano invisible guía a las personas a través de asociaciones protectoras que funcionan como compañías de seguros que defienden a sus clientes frente a ataques de terceros, hasta llegar al Estado mínimo que, *de facto*, aunque no *de jure*, detenta el monopolio de un poder adquirido sin violar el principio moral de la libertad individual. Este Estado, sostiene Nozick, no tiene funciones redistributivas. Como se sabe, su teoría de la distribución está dirigida a tres aspectos: la adquisición originaria de la propiedad, la transmisión de ésta y la corrección de relaciones de propiedad injustas; se basa, además, en los tres principios de apropiación justa, transmisión justa y corrección. La tesis de Nozick se resume en que «todo lo que surge de situaciones justas y de forma justa, es justo», y el mercado es el lugar natural para realizar todos los contratos entre los individuos.

Esta posición de Nozick es objetable. Por un lado, como señala Garzón Valdés, la dinámica del mercado conduce necesariamente a un crecimiento acumulativo de la propiedad y a una notoria injusticia social que llegará a un umbral en el que se produce el llamado «efecto Mateo», es decir, una situación donde ocurre que «Al que tiene se le dará y al que no tiene hasta lo poco que tiene se le quitará», favoreciendo la consiguiente acumulación desproporcionada de la propiedad. Lo importante a destacar es que si esta sociedad no quiere derrumbarse como consecuencia de su propia inestabilidad social, el Estado se verá estructuralmente obligado a asumir el papel de árbitro y así, inadvertidamente, de un Estado mínimo se deslizará hacia un Estado social que, en aras de la paz, tendrá que instrumentar profundas redistribuciones. Puesto que el Estado que entiende Nozick no tiene una legitimidad *de jure* sino *de facto*, se puede llegar a la posibilidad de un Estado intervencionista con fuertes dosis de autoritarismo<sup>51</sup>. Dicha situación es autofrustrante porque en estas condiciones lo que se pone en peligro es

<sup>50</sup> Cfr. CARLOS S. NINO, *Ética y derechos humanos*, p. 341.

<sup>51</sup> Cfr. ERNESTO GARZÓN VALDÉS, «Mercado y justicia», en *Isonomía*, núm. 2, ITAM-Fontamara, México, abril 1995, pp. 7-28.

la misma autonomía de los individuos y los derechos individuales derivados de la misma.

El caso de Nozick es ilustrativo para demostrar que la aplicación desnuda del principio del individualismo conduce a situaciones que contradicen el principio de libertad, tan caro a los libertarios. Como afirma Kymlicka: «El libertarismo comparte con el liberalismo igualitario un compromiso con el principio del respeto a las elecciones de las personas, pero rechaza el principio de rectificación de las circunstancias desiguales. Llevado al extremo, esto no es sólo intuitivamente inaceptable, sino autodestructivo, porque la falla de rectificar las circunstancias desventajosas puede socavar los mismos valores (por ejemplo, la auto-determinación) que intenta promover el principio del respeto a las elecciones individuales»<sup>52</sup>.

Con respecto al neutralismo, de nueva cuenta tiene razón Kymlicka cuando sostiene que: «El verdadero asunto con respecto a la neutralidad no es el individualismo: nada en la insistencia de Rawls sobre el Estado neutral es inconsistente con el reconocimiento de la importancia del mundo social para el desarrollo, la deliberación, y la persecución de los valores individuales»<sup>53</sup>. El neutralismo postulado por los libertarios, coherente con un subjetivismo de los valores, es concebido en términos negativos. En la medida en que es imposible partir de un criterio objetivo, el Estado no debe intervenir en los conflictos o desacuerdos entre los individuos. La realidad es que el Estado no puede ni debe ser neutral. Por ello, según Macedo: «Aun en sus formas no idealizadas el liberalismo no puede realmente ser neutral entre los distintos valores públicos; reconoce el mérito supremo de algunos valores públicos: la libertad individual y la responsabilidad, la tolerancia del cambio y de la diversidad, y el respeto de los derechos de aquéllos que respetan los valores liberales. El liberalismo requiere el apoyo de valores positivos para explicar por qué se debe respeto a las personas y para justificar los derechos que poseen. El liberalismo afirma, sobre todo, el valor positivo de la libertad, libertad para deseiar, criticar, revisar y perseguir un plan de vida, y reclama de las demás personas el respeto a los derechos de otros, compartan o no los mismos propósitos o ideales»<sup>54</sup>.

El liberalismo requiere, entonces, respeto por los derechos humanos, voluntad de persuadir más que de ejercer coerción, subordinación de los deseos e intereses personales a reglas impersonales de derecho y, de ma-

<sup>52</sup> WILL KYMICKA, *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 152.

<sup>53</sup> WILL KYMICKA, «Liberal individualism and neutrality», en SCHLOMO AVINERI y AVNER DE-SHALIT, *op. cit.*, p. 184.

<sup>54</sup> STEPHEN MACEDO, *Liberal Virtues*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 258.

nera muy especial, contribuir a la satisfacción de los bienes básicos. En este sentido, contra los libertarios cabe decir que el liberalismo igualitario defiende no un neutralismo sino un pluralismo que se funda en la objetividad de los valores. Como ya se ha dicho —y abundaré en ello al hablar del pluralismo— existe un conjunto de valores objetivos que anteceden a las preferencias individuales y, entre éstos, el de la autonomía personal que se encuentra en la base de cualquier plan de vida posible siendo una obligación del Estado poner las condiciones necesarias para su desarrollo.

Me inclino a pensar que muchas de las críticas dirigidas contra el neutralismo liberal son acertadas cuando atacan a los libertarios pero creo que no alcanzan a los igualitarios. Es cierto que estos últimos, comenzando por el mismo Rawls, pueden ser blanco de las críticas cuando usan la expresión «neutralidad» para referirse a la imparcialidad o al pluralismo; sin embargo, en este punto comparto la apreciación de Raz cuando sostiene que la concepción de Rawls no es de hecho una doctrina de la neutralidad sino del pluralismo moral. Éste reconoce la existencia de una multitud de formas de vida incompatibles pero moralmente valiosas y combina naturalmente con el punto de vista de que los individuos deben desarrollarse libremente para encontrar la forma de bien que desean perseguir en su vida<sup>55</sup>.

Pasando ahora al *liberalismo perfeccionista* centraré mis comentarios en las propuestas de Joseph Raz, quien se presenta en nuestros días como pionero de esta arremetida liberal en favor del perfeccionismo<sup>56</sup>. Para Raz, el principio de autonomía es un principio perfeccionista. La vida autónoma es valiosa sólo si se ordena a la prosecución de proyectos y relaciones humanas aceptables y valiosas. El principio de autonomía permite, más aún, requiere gobiernos para crear oportunidades moralmente valiosas y para eliminar las reprobables<sup>57</sup>.

El liberalismo de Raz es compatible con una posición perfeccionista si se aceptan las siguientes premisas. Primera, que el valor de los planes de vida de las personas se justifica por razones independientes a las creencias; segunda, que el perfeccionismo no supone necesariamente la imposición

<sup>55</sup> Cfr. JOSEPH RAZ, *Morality of Freedom*, pp. 132-133.

<sup>56</sup> Antes que RAZ, ya BRIAN BARRY proponía como alternativa al liberalismo de RAWLS un liberalismo perfeccionista. Todo partidario del liberalismo «debe tomar en cuenta la proposición de que algunos planes de vida, algunos tipos de carácter son más admirables que otros... Sostiene que las sociedades deben organizarse de tal manera de favorecer en la mayor proporción posible de personas un tipo admirable de carácter y de crear las mejores oportunidades para actuar de acuerdo con la misma», *The Liberal Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 126.

<sup>57</sup> Cfr. JOSEPH RAZ, *Morality of Freedom*, p. 417.

coercitiva de otros planes de vida; y tercera, que permitir que los gobernantes actúen de acuerdo con ciertos ideales no supone una moral rigorista.

Con respecto a la primera, Raz rechaza las concepciones liberales que pretenden salvar la autonomía del individuo partiendo de un subjetivismo personalista. El bienestar de un individuo no depende de sus creencias en el valor de la vida sino, al contrario, el valor de la vida responde a razones independientes a las de sus creencias: «el bienestar de una persona depende del valor de sus objetivos y propósitos». El alcance de esta afirmación se comprende mejor si se entiende que Raz no critica al liberalismo en lo que se refiere a la moral intersubjetiva. Con relación a ésta, los liberales no tendrían dificultad en aceptar un objetivismo moral. Su crítica se dirige a la misma moral autorreferente para la cual parece existir un consenso entre los liberales en el sentido de que el Estado debe ser imparcial con respecto a la elección de planes de vida personales o ideales de excelencia personal. Raz piensa que es imposible distinguir entre ambas morales, ya que los ideales personales pueden expandirse hacia aspectos de la organización social en la medida en que el bienestar de los individuos está atado a formas de organización social.

Con relación al perfeccionismo no coercitivo, Raz piensa que no toda acción perfeccionista es una imposición coercitiva de un estilo de vida. Muchas acciones perfeccionistas podrían alentar y facilitar acciones de un deseo determinado, o bien, desalentar modos de comportamiento indeseables: «Conferir honores a los artistas, dar donaciones o préstamos a los centros comunitarios, cobrar impuestos por alguna actividad de ocio como, por ejemplo, la cacería... no caen muy lejos de la amenaza a la imagen popular de aquellas personas sancionadas por seguir su religión, expresar su punto de vista en público, dejarse crecer el pelo o consumir drogas ino-<sup>58</sup>cuas».

La tercera premisa, supone el rechazo de una moral rigorista por parte de los gobernantes si se entiende que el valor de la autonomía personal sólo es posible si se acepta una moral pluralista, es decir, una moral que presuponga la existencia de muchas formas de vida valiosas incompatibles entre sí. Para Raz no es concebible la autonomía si no se parte de un pluralismo de valores entre los cuales el individuo pueda elegir libremente. Lo que hay que remarcar de esta concepción de Raz es que en ella la autonomía no consiste únicamente en la capacidad racional para elegir cualquier plan de vida posible sino aquellos planes valorados como buenos; alguien que escoge planes de vida degradantes no es un individuo autónomo.

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 161.

mo. Raz da un paso más y piensa que la ponderación de los planes de vida sólo es posible si el valor de la autonomía es reconocido por la sociedad, porque no todo el mundo tiene interés en la autonomía, sino que ésta es un valor cultural. Por tal razón: «Para aquellos que viven en un ambiente de autonomía no existe otra opción que la de ser autónomos... Puesto que vivimos en una sociedad cuyas formas sociales están basadas ampliamente en la elección individual, y en la cual nuestras opciones están limitadas por lo que se encuentra disponible en nuestra sociedad, sólo podemos prosperar en ella si podemos ser exitosamente autónomos»<sup>59</sup>. De lo que podría inferirse que en otro tipo de sociedad que no presuponga el valor de la autonomía, también se podría vivir exitosamente con una forma de vida no autónoma.

¿Qué decir sobre esta versión liberal perfeccionista? Pienso que Raz tiene razón al rechazar una concepción subjetivista del bien moral y hacer compatible el liberalismo con una posición objetivista de acuerdo con la cual las creencias dependen de una deliberación racional sobre los valores y no al revés. También tiene razón al sostener, por ejemplo, que el liberalismo de Rawls supone una concepción objetiva del bienestar humano que descansa en el valor de la autonomía. Sin embargo, aceptar un objetivismo moral y reconocer que existen formas de vida mejores que otras no es hacer una concesión al perfeccionismo. La discrepancia de los liberales con el perfeccionismo se produce en torno a si la evaluación de planes de vida debe tener relevancia jurídica, es decir, para los liberales, el perfeccionismo amplía indebidamente las funciones del Estado de modo que éste se convierte en árbitro de formas de vida<sup>60</sup>. De esta conclusión a la denuncia de los riesgos del autoritarismo no media más que un paso. El mismo Raz lo señala al reconocer los peligros inherentes en la concentración de poder en pocas manos: el peligro de la corrupción, la insensibilidad burocrática... y la distorsión de la información en los órganos centrales de gobierno<sup>61</sup>. Esta advertencia sobre la falibilidad del gobierno es una razón más para defender el anti-perfeccionismo liberal<sup>62</sup>. Posiblemente el error fundamental de Raz es concebir el valor de la autonomía individual como una propiedad relativa a algunos planes de vida en lugar de entenderla como la capacidad para elegir entre la mayor variedad posible de planes de vida. La autonomía, como ya se ha visto, es un valor objetivo que forma parte de

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 391 y 394.

<sup>60</sup> Cfr. CARLOS S. NINO, *Ética y derechos humanos*, p. 208.

<sup>61</sup> Cfr. JOSEPH RAZ, *Morality of Freedom*, p. 427.

<sup>62</sup> Cfr. STEPHEN MULHALL y ADAM SWIFT, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992, p. 259.

toda concepción del bien. Su limitación o negación en cualquier comunidad política es indubitable síntoma de autoritarismo.

Contra Raz, hay que destacar que la idea central del liberalismo, consiste en 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. Y esto sólo es posible si partimos de la clara distinción entre una moral intersubjetiva y una autorreferente. Por lo tanto, si los planes de vida personales reconocen los bienes humanos básicos y los derechos que sirven para protegerlos no contradicen el valor de la autonomía, aunque la comunidad en su mayoría califique a aquéllos de moralmente incorrectos, el Estado deberá permanecer imparcial. En este sentido deben entenderse las siguientes palabras de Kant: «Es una contradicción hacer de la perfección de otro mi propio fin y sentirme obligado a promover su perfección. La perfección de otro hombre como persona consiste precisamente en que sea capaz de determinar su fin para él mismo de acuerdo con su propia concepción del deber. Y es una contradicción exigir (hacerlo un deber para mí) que debo hacer algo que nadie excepto otro puede hacer»<sup>63</sup>.

Finalmente, con respecto al perfeccionismo no coercitivo, Raz parece tener razón si se parte de la concepción demasiado estrecha de coerción entendida en términos de sanción penal. La pregunta que naturalmente se hace un liberal es ¿qué diferencia habría entre este tipo de coerción y la afirmación de que «si no se interrumpe la cacería, el Estado impondrá un impuesto fuerte», que es el ejemplo que usa Raz para ilustrar un caso de no coerción? Claramente, la sanción es más grande en el primer caso que en el segundo, pero no resulta tan obvio que ésta sea una diferencia de cualidad más que de cantidad. Ambas son acciones que limitan la autonomía del individuo<sup>64</sup>. Pienso que si se entiende el perfeccionismo en términos de una ampliación indebida del Estado como árbitro de los distintos planes de vida, la coerción termina siendo una de sus propiedades intrínsecas.

<sup>63</sup> KANT, *The Metaphysical Principle of Virtue*, p. 44. Citado por WILLIAM GALSTON, *op. cit.*, p. 85.

<sup>64</sup> Cf. STEPHEN MULHALL y ADAM SWIFT, *op. cit.*, p. 263. Ambos autores están en lo correcto cuando se refieren a los subsidios por parte del Estado. Si con el fin de subsidiar las artes el Estado interfiere en la libre elección de los ciudadanos a través de alguna orientación prejuiciada no hay, claro está, coerción, pero hay manipulación y, como reconoce el propio RAZ: «La manipulación, a diferencia de la coerción, no interfiere con las opciones de las personas. Más bien pervierte el modo como la persona alcanza las decisiones, forma sus preferencias o adopta sus fines. Es, también, una invasión de su autonomía...», *Morality of Freedom*, pp. 377-378.

Hasta aquí he intentado justificar una concepción igualitaria de la autonomía personal a partir de una metaética objetivista, del enunciado de algunos principios normativos, y de una caracterización general de la persona moral. Con base en estos supuestos también he intentado refutar dos versiones del liberalismo —la libertaria y la perfeccionista— que conducen a situaciones autofrustrantes. Quiero ahora detenerme en el análisis de la autonomía personal y destacar su importancia, relacionándola con otros valores que, en su conjunto, conformarían lo que podríamos denominar un «carácter liberal».

### *5. Autonomía personal, pluralismo e imparcialidad*

Aun a riesgo de sonar reiterativo, pienso que no es posible entender adecuadamente el valor de la autonomía personal si no se acepta la existencia de una pluralidad de valores y, a partir de su reconocimiento, la necesidad de promover la diversidad social y cultural para el enriquecimiento de la vida de los individuos; la imparcialidad y el respeto mutuo, que no deben confundirse con el neutralismo axiológico; y quizás lo más importante, la comprensión de que la moral tiene un carácter inderogable y supremo.

El pluralismo, en tanto teoría, hace referencia a la existencia y a la naturaleza de los valores, de cuya realización depende el logro de una vida buena. Se puede hablar tanto de un pluralismo descriptivo como de uno normativo. El primero ofrece una descripción de características relevantes para la vida buena; el segundo, evalúa las mismas características con respecto a la contribución que ofrecen al desarrollo de una vida autónoma. Es en este último sentido que se dice que el Estado, por ejemplo, debe promover el valor del pluralismo en la medida en que la diversidad social y cultural contribuye a la formación y ejercicio de la autonomía personal.

El pluralismo como teoría se distingue tanto del monismo como del subjetivismo relativista. Como afirma John Kekes: «Lo que los monistas desean para nosotros es que superemos los obstáculos que nos impiden aceptar un solo sistema verdadero de valores a través del cual podamos lograr una vida buena. El ideal pluralista es que “construyamos” una vida buena para cada individuo. El ideal monista es que “encontremos la forma de vida que sea buena para todos...”. El pluralismo supone no solamente la celebración de las posibilidades humanas, sino también la necesidad de imponer límites... Los relativistas niegan que esto último pueda ser hecho.

Ellos conceden que cualquier sociedad imponga límites a aquellos que vienen en ella, pero tales límites no implican bases objetivas»<sup>65</sup>.

Reconocer la existencia de un pluralismo de valores supone la posibilidad de que éstos puedan entrar en conflicto por su incompatibilidad. Como afirma Joseph Raz: «El pluralismo moral sostiene que existen diversas formas y estilos de vida que ejemplifican diferentes virtudes incompatibles entre sí. Las formas o estilos de vida son incompatibles si, dadas ciertas presunciones razonables sobre la naturaleza humana, no pueden ser normalmente ejemplificadas en la misma vida. No hay nada que impida a una persona ser al mismo tiempo profesor y padre o madre de familia. Pero una persona no puede, al mismo tiempo, orientar su vida a la acción y a la contemplación, para usar uno de los contrastes tradicionalmente reconocidos...».<sup>66</sup>

Pero defender el pluralismo moral es, por otra parte, defender el valor de la autonomía personal, que se ejercita a través de la elección, y elegir implica una variedad de opciones. Ahora bien, así como la expansión de la autonomía requiere de los límites impuestos por el principio de dignidad de la persona, así también sucede respecto del pluralismo moral.

La aceptación del pluralismo axiológico en los términos formulados nos conduce al principio de imparcialidad moral. Una de las críticas más frecuentes al liberalismo, como hemos visto, es su defensa de la neutralidad. Un liberal congruente, se afirma, debe ser imparcial, permisivo o simplemente indiferente con respecto a los valores. En la medida en que las acciones no dañen a otro, el individuo o el mismo Estado deben abstenerse de promover algún plan de vida determinado.

La crítica anterior requiere de un análisis más cuidadoso tanto por lo que respecta al uso de algunas expresiones como al ámbito de la moral en el que ellas se aplican. Leszek Kolakowski sintetiza con claridad los supuestos que se deben cumplir para comprender expresiones como «el Estado se mantuvo neutral en el conflicto»:

---

<sup>65</sup> JOHN KEKES, *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, 1993, pp. 14-15.

<sup>66</sup> JOSEPH RAZ, *Morality of Freedom*, p. 395. RAZ pone el acento en la incompatibilidad de los valores y no en su incommensurabilidad. Es frecuente encontrar filósofos liberales que parten de la idea de que el pluralismo moral implica la incommensurabilidad de los valores y una de las razones que aducen es que no existe un valor supremo que permita comparar y medir todos los demás valores. Pienso que JAMES GRIFFIN ha demostrado convincentemente que la commensurabilidad de los valores no requiere del monismo y que, por lo tanto, el pluralismo moral no supone su incommensurabilidad. Véase JAMES GRIFFIN, «Are there Incommensurable Values?», en *Philosophy and Public Affairs* núm. 7, Princeton University Press, 1977.

—Sólo se puede ser neutral en relación con una situación particular de conflicto. No se puede ser neutral sino por referencia a conflictos actuales o posibles entre partes distinguibles.

—La neutralidad es siempre intencional. No se puede ser neutral ante un conflicto que se desconoce o que resulta indiferente.

—No se es parte o no se considera uno parte del conflicto, por lo tanto, no se intenta influir en el resultado. Si se considera uno parte en el conflicto, se puede ser (idealmente) imparcial pero no neutral. Ser parte del conflicto implica un esfuerzo por influir en los resultados.

—La neutralidad es una característica formal del comportamiento y no está implicado ningún valor material en su concepto<sup>67</sup>.

Los supuestos que señala Kolakowski distinguen, con claridad, la indiferencia de la neutralidad y, ambas, de la imparcialidad. No estoy muy seguro de que un libertario distinga entre indiferencia y neutralidad pero, suponiendo que lo hiciera, lo que separa a un libertario de un igualitario es la reducción de la imparcialidad a la neutralidad, que hace el primero. Ser neutral, para un libertario, como se explicó más arriba, implica abstenerse de influir en los resultados, y puesto que no existen elementos objetivos para determinar las distintas concepciones de lo bueno, la neutralidad queda vacía de contenido material. Contra este punto de vista, hay que afirmar que para un liberal el concepto central no es el de neutralidad sino el de imparcialidad. Ahora bien, cuando el liberal habla de imparcialidad hay que partir de una distinción muy clara entre moral autorreferente y moral intersubjetiva.

Con respecto a la moral intersubjetiva, que supone una situación de conflicto entre partes, la neutralidad es imposible simplemente porque si evito influir en el resultado, de hecho estoy ayudando a la parte más fuerte. En este sentido, es irrecusable que si me abstengo de participar en un conflicto cuyo resultado tiene un significado moral, mi abstención debe evaluarse también desde «un punto de vista moral», y si se apela a un «punto de vista moral», uno comienza a moverse en el terreno de la imparcialidad.

Ser imparcial es valorar el conflicto en términos de principios generales que se aceptan independientemente de la situación particular, sin permitir que mis preferencias o prejuicios personales influyan en el juicio. La imparcialidad puede exigir o bien una actitud de tolerancia —sobre la que

---

<sup>67</sup> LESZEK KOLAKOWSKI, «Neutrality and Academic Values», en ALAN MONTEFIORE (ed.), *Neutrality and Impartiality*, Cambridge University Press, 1975, pp. 72-73.

volveré más adelante— o bien de decidida intervención en el conflicto evitando incurrir en paternalismos injustificados<sup>68</sup>.

Con respecto a la moral autorreferente, aquélla que tiene que ver con los ideales de excelencia humana y los planes de vida que se organicen para su consecución, el Estado debe mantenerse en una posición pluralista, muy distinta a la exigencia de neutralidad. Ésta se asocia con una posición subjetivista con respecto a los valores, mientras que el pluralismo, como ya se ha mostrado, debe asociarse con el objetivismo y con el reconocimiento de las necesidades básicas. En este sentido, si se parte de un umbral básico de homogeneidad, es falsa la conexión conceptual entre liberalismo y relativismo.

Al hablar de imparcialidad y pluralismo hice referencia a la distinción entre moral autorreferente (o privada) y moral intersubjetiva (o pública). Me valí de esa distinción para destacar el valor de la imparcialidad en las relaciones intersubjetivas y, al mismo tiempo también, para criticar el neutralismo al proponer una concepción pluralista de los valores, especialmente referida a la moral autorreferente. La distinción es válida siempre que no se llegue a entender que la moral privada no guarda relación con la moral pública. Vale la pena analizar este problema, aunque sea en líneas generales.

La exigencia del pluralismo y de la imparcialidad no significa adoptar una postura distante y austera, ajena a un compromiso responsable con la vida política y social de la comunidad. Exige sí, aceptar «un punto de vista moral» como último criterio justificante. Ésta es la perspectiva kantiana del liberalismo que, como bien se sabe, en nuestros días ha sido criticada por los comunitaristas. Esta crítica ha encontrado respuesta entre los liberales, aunque la defensa de las premisas kantianas se muestra un tanto debilitada, como en el caso de Ronald Dworkin, uno de sus representantes más destacados.

En sus *Tanner Lectures*, Dworkin realiza una autocrítica al rechazar la tesis de que el núcleo del liberalismo es su neutralidad frente a las varias teorías del bien, para pasar a sostener que: «El liberalismo es especial y es interesante porque insiste en que la libertad, la igualdad y la comunidad no son tres virtudes políticas distintas... sino aspectos complementarios de una única concepción política, de modo que no podemos garantizar, o en-

---

<sup>68</sup> En este sentido, el respeto a la soberanía de los pueblos sobre la base de una neutralidad entendida como no intervención, llevada a sus extremos, puede conducir a omisiones injustificables desde el punto de vista moral. Hay acciones intervencionistas que descansan sobre un paternalismo justificable. Cf. ERNESTO GARZÓN VALDÉS, «Intervencionismo y paternalismo», en *Derecho, ética y política*, pp. 379-399.

tender siquiera, uno de esos tres ideales políticos independientemente de los demás»<sup>69</sup>.

Así entendido, el liberalismo rechaza una «ética del impacto» y propone una «ética del desafío». El primer modelo sostiene que el valor ético de una vida depende y es medido por la valoración de sus consecuencias por el resto del mundo. Dworkin rechaza con razón este modelo, entre otras cosas porque muchos de los objetivos éticos que la gente considera importantes no son en absoluto cuestiones de consecuencia<sup>70</sup>. Por el contrario, la ética del desafío: «Adopta el punto de vista aristotélico de que una buena vida tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza... negando que el valor ético tenga —o sea susceptible de admitir— valor impersonal. Pues la valoración de una realización, como ejercicio de destreza frente a un reto, es en sí mismo completo de un modo que no depende de nada que podamos llamar un valor objetivo o un valor para todos»<sup>71</sup>. Esta última es la que responde adecuadamente al problema de la «integridad» ética, es decir: «La condición a la que llega quien es capaz de vivir de acuerdo con la convicción de que su vida, en sus rasgos centrales, es una vida apropiada para él, que ninguna otra vida daría respuesta claramente mejor a los parámetros de su situación ética correctamente estimados»<sup>72</sup>.

Es posible que a partir de estas citas se infiera que Dworkin hace una concesión al comunitarismo con su fuerte carga de subjetivismo convencional. Sin embargo, Dworkin se resiste a sacar conclusiones extremas: «La igualdad liberal no puede ser neutral respecto de ideales éticos que desafían directamente a su teoría de la justicia, de manera que su versión de la tolerancia ética no se ve comprometida cuando castiga a un ladrón que afirma que robar es fundamental para su buen vivir. O cuando reprende a un racista que proclama que la misión de su vida es promover la superioridad blanca. Sería torpe sugerir que el liberalismo ni aprueba ni desaprueba esas convicciones éticas... Lo cierto es que las reprende porque se oponen a sus principios fundamentales de justicia...»<sup>73</sup>

¿Cómo se puede hacer coherente esta última afirmación negando que el valor ético tenga un valor impersonal y objetivo? Tiene razón Dworkin en señalar los límites a la tolerancia pero no encuentro forma de aceptar tales límites si no es apelando a un sistema normativo justificante, al mismo tiempo, imparcial y objetivo. Pienso que esta incoherencia descansa en una

<sup>69</sup> RONALD DWORKEIN, *Foundations of Liberal Equality*, University of Utah Press, 1990, pp. 44-45.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 116 y 120.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 198.

confusión que se percibe en la concepción que tiene Dworkin sobre una ética del desafío. Si por ésta se entiende un «ejercicio ejecutado con destreza», se reduce el valor de los actos humanos a su bondad técnica o prudencial distinta, sin duda, a su bondad moral<sup>74</sup>. Lo que resulta inapropiado es partir de una bondad prudencial, que sin duda responde mejor a las convicciones subjetivas o a la «integridad» del sujeto, y saltar luego a una bondad moral impersonal cuando se trata de poner límites a la tolerancia. Bien vistas las cosas, ésta es otra forma de incurrir en la falacia naturalista.

Pienso que no es desde la perspectiva del sujeto empírico, a través de una «ética del desafío», como se puede cerrar la brecha entre moral privada y moral pública, pero tampoco resulta convincente aceptar la dualidad moral, es decir, que los principios que rigen la moral privada sean distintos a los que rigen la moral pública. A este respecto, coincido con Garzón Valdés, que lo bueno moral o ético debe ser el ámbito de las razones últimas de justificación de las acciones humanas: «...admitir que hay una moral M para las instituciones, diferente de una moral M' que rige las acciones individuales, nos conduce necesariamente a tener que recurrir a una moral M'' superior a ambas que nos permita decidir en caso de conflicto y adoptar una línea de acción justificada moralmente. Pero, en este caso no estamos ya frente a dos morales diferentes sino que tenemos un sistema moral que impone ciertas obligaciones a una clase de personas y otras, a otras, en virtud de las distintas funciones sociales que desempeñan o de su posición en la sociedad, de la misma manera que puede decirse que los padres tienen obligaciones diferentes de las de los hijos o los solteros de los casados, sin que por ello hablamos de sistemas morales diferentes»<sup>75</sup>.

Aceptar el principio de inderogabilidad y el carácter supremo de la moral es entender que las razones prudenciales no pueden prevalecer nunca frente a las razones morales y que nadie puede realizar acciones, en cuanto individuo particular o en cuanto miembro de una institución, que vayan en contra de alguna norma moral.

Sólo la adopción de un «punto de vista moral» que no es sino el de la universalidad e imparcialidad de los principios morales —de autonomía, dignidad e igualdad de la persona— permite hablar de una unidad de la moral privada y de la moral pública que asegure, al mismo tiempo, dentro de límites objetivos, los valores de pluralidad e imparcialidad.

<sup>74</sup> Cfr. GEORG H. VON WRIGHT, *The Varieties of Goodness*, Thoemmes Press, England, 1993. Para VON WRIGHT: «La bondad técnica se dice en relación con la habilidad o destreza. Decimos que alguien es bueno al (hacer) esto o aquello. Aquello por lo cual un ser es bueno, puede llamarse arte en el sentido amplio de la *techne* griega. De ahí mi elección del atributo “técnico” para esta forma del bien», p. 19.

<sup>75</sup> ERNESTO GARZÓN VALDÉS, «Moral y política», en *Derecho, ética y política*, p. 553.

## 6. Autonomía y tolerancia

Una ética de la imparcialidad es una ética de la tolerancia. Quizás sea ésta una de las virtudes más identificadas con un carácter liberal y, por consiguiente, con el valor de la autonomía personal<sup>76</sup>. Sin embargo, no pocas veces su comprensión se desvirtúa hasta confundirla con actitudes sólo próximas en apariencia, como la indiferencia o la resignación. Vale la pena detenernos en el análisis de su significado.

Annette Schmitt ofrece la siguiente definición: *Una determinada persona X(A) es tolerante si y sólo si, bajo determinadas circunstancias C, presenta la disposición a omitir una intervención, es decir, a no prohibir Y(B)*<sup>77</sup>. Desde este punto de vista, ser tolerante supone una «propiedad disposicional», es decir, la tendencia a practicar la tolerancia cada vez que se producen determinadas circunstancias. ¿Cuáles son estas circunstancias de la tolerancia?

Schmitt menciona fundamentalmente: 1) la lesión de una convicción, y 2) la posibilidad de intervenir como una cuestión de competencia. Con respecto a 1) sólo puede hablarse de un acto de tolerancia si se experimenta una lesión en una convicción relevante, es decir, la lesión de ideas o creencias que ocupan un lugar importante en el sistema personal de valores y reglas del sujeto tolerante. Cuanto mayor sea la importancia de la convicción, tanto mayor será el grado de tolerancia, y según sea el tipo de convicción que puede ser lesionada también lo será el tipo de tolerancia a manifestar. Schmitt señala las siguientes: mandatos de la estética, convenciones sociales, prejuicios, principios de racionalidad medio-fin, convicciones religiosas y convicciones morales<sup>78</sup>.

Por lo que respecta a 2) tolerante es aquél que tiene el poder de suprimir o prevenir (o, al menos, de oponerse u obstaculizar) lo que resulta lesivo. La persona tolerante debe poseer, entonces, la competencia o facultad que le permita fácticamente intervenir en contra de una acción que lesiona sus convicciones. Esto supone, por supuesto, que el estado de cosas que se tolera pueda ser controlable: una catástrofe natural, en este sentido, puede ser soportada o no, pero resulta absurdo pensar que es objeto de tolerancia. De igual manera, el esclavo que recibe un mandato de su amo

<sup>76</sup> Para un análisis de las relaciones entre liberalismo y tolerancia véase SUSAN MENDUS, *Toleration and the Limits of Liberalism*, MacMillan, Londres, 1989, especialmente los caps. 4 y 5.

<sup>77</sup> ANNETTE SCHMITT, «Las circunstancias de la tolerancia» en *Doxa* núm. 11, Universidad de Alicante, 1992, p. 73.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 74.

que lesiona sus convicciones, al carecer de competencia, no lo tolera si no que lo soporta.

La competencia, desde luego, tiene sus límites. Evaluar si se debe intervenir o no sólo es posible si lo que se tolera está tácitamente permitido en el sistema de reglas de la sociedad. Un ejemplo ilustrativo sería el siguiente: «A, no fumador y propietario de una gasolinera, no se ve enfrentado con la alternativa de prohibir fumar en su establecimiento o de superar su rechazo y permitir que se fume en la estación de servicio. Más bien está obligado a prohibirle a sus empleados [B] que fumen [Y], ya que existe una prohibición legal de fumar cuando hay material combustible cerca. Y[B] está, pues, prohibido en las gasolineras y como el propietario carece de competencia legislativa para derogar esta prohibición, no cabe hablar de no intervención, es decir, de tolerancia con respecto a Y[B]»<sup>79</sup>. Lo mismo que vale para una prohibición es también válido para un mandato. Por lo tanto, el reconocimiento de derechos de cualquier tipo convierte a la tolerancia en innecesaria. El problema, en todo caso, se presentaría ante la existencia de una confrontación de derechos en donde la ponderación puede concluir en la tolerancia de ciertos valores para salvaguardar otros que se consideren superiores.

Si aceptamos el límite anterior a la competencia se pueden caracterizar de manera más completa las circunstancias de la tolerancia en: a) el rechazo de una acción Y[B] que va acompañado de la tendencia a prohibir Y[B], b) estando jurídicamente permitido el ejercicio de la correspondiente tendencia, y c) la omisión de la intervención, después de haber sopesado las razones en favor y en contra de la intervención<sup>80</sup>. A partir de esta caracterización se tienen los elementos suficientes para distinguir la tolerancia de otras actitudes.

Por lo pronto, la tolerancia no se puede confundir con la *paciencia*. El paciente que rechaza una acción no está vinculado con una tendencia a la intervención, sino que actúa en la esperanza o en la certeza de que su objeto tiene una existencia transitoria. Sólo cuando se «agota la paciencia» y surge una tendencia a la intervención aparece la tolerancia.

De igual manera, la tolerancia se distingue de la *indiferencia*. En ésta no se da la circunstancia a), es decir, el indiferente que parte de una posición escéptica o relativista no tiene elementos para rechazar una acción ni puede tener la tendencia a prohibir. El tolerante siempre parte de convicciones que considera objetivas.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 82.

Por último, la tolerancia no se confunde con la *resignación*. El resignado no cumple con la circunstancia b), es decir, se caracteriza precisamente por carecer de competencia. El tolerante siempre debe poder rechazar u obstaculizar las acciones que violentan sus convicciones, pero decide abstenerse por motivos que justifican dicha abstención. La tolerancia, entonces, no debe confundirse con la neutralidad. A diferencia de ésta supone la actitud de no permitir el acto tolerado pero, además, exige la existencia de un sistema normativo superior al propio sistema básico que justifique la abstención<sup>81</sup>.

Ahora bien, puede existir una tolerancia sensata, que ofrece buenas razones para ser tolerante o una insensata, apoyada en malas razones. En palabras de Garzón Valdés: «Se trataría aquí de una tolerancia indiscriminada que conduciría a una aparente homogeneización de la sociedad pero que, en verdad, consolida las desigualdades... La tolerancia indiscriminada, la tolerancia pura, sin limitaciones, termina negándose a sí misma y en su versión más radical equivaldría a la eliminación de toda regulación del comportamiento humano. Esto es lo que clásicamente se ha llamado "estado de naturaleza" y que encontrara su descripción más aterradora en la versión hobbesiana»<sup>82</sup>.

Buenas razones para la tolerancia, en cambio, son aquellas que se apoyan en la imparcialidad moral, es decir, en la consideración de los intereses de los demás en tanto seres autónomos, capaces de formular planes de vida respetables en la medida en que no violen el principio de daño o no sean expresión de una incompetencia básica que dé lugar a formas de paternalismo éticamente justificable.

<sup>81</sup> ERNESTO GARZÓN VALDÉS, «"No pongas tus sucias manos sobre Mozart". Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», en *Derecho, ética y política*, pp. 402-403. Cfr. JOSEPH RAZ, *Morality of Freedom*, pp. 401-402. Para RAZ una persona es tolerante «si y sólo si suprime el deseo de causar a otro un daño o una herida que piensa que se merece».

<sup>82</sup> *Ibid.* En este sentido, son oportunas las siguientes palabras: «La tolerancia no exige soportar situaciones indignas del hombre y un dominio inhumano y despectivo. La crítica a esas situaciones es perfectamente compatible con ella. Sin esa crítica, la tolerancia se convierte en imperdonable indiferencia respecto al destino del prójimo. La tolerancia no nos obliga, de ninguna manera, a callar sobre la persecución de los bahai en el Irán o a admitir que las adulteras sean apedreadas según el derecho islámico. Aunque tenemos que resistir a cualquier forma de intervención violenta en los asuntos internos de un país soberano, no podemos admitir algo inconciliable con la dignidad humana», IRING FETSCHER, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 152.

### 7. Autonomía, exigencia de igualdad y deberes positivos

Como afirmamos al inicio de este ensayo, la reformulación del principio de diferencia de Rawls en términos de «maximizar la autonomía personal sin poner en situación de menor autonomía comparativa a otros individuos», parece ser una vía apropiada para salir al encuentro de la crítica frecuentemente formulada al liberalismo, en el sentido de que la defensa de la autonomía personal es antagónica con exigencias de apoyo solidario a los más necesitados.

No existe tal antagonismo si se entiende que tal reformulación del principio justifica el fin deseable de una «sociedad homogénea» y la exigencia de deberes positivos —además de los deberes negativos— por parte de los individuos y del Estado para promover la autodeterminación de los menos autónomos.

Una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros tienen la posibilidad de ejercer los derechos vinculados con la satisfacción de sus necesidades básicas o bienes primarios. Éstos son los necesarios para la realización de todo plan de vida, y junto con los derechos a los que se hallan vinculados conforman lo que Garzón Valdés ha llamado con una feliz expresión: «coto vedado»<sup>83</sup>.

En esta concepción resulta importante comprender que ninguna cuestión concerniente a bienes primarios puede decidirse de acuerdo con la regla de la mayoría. Por lo tanto, el «coto vedado» se constituye como un prerequisito para cualquier tipo de consenso, es decir, no es susceptible de negociación alguna. La regla de la mayoría se aplica para resolver problemas prácticos vinculados con los deseos secundarios de los miembros de la comunidad, pero nunca con respecto a los primarios. Por ello se comprende que la estrategia de negociación y del compromiso en la persecución de los intereses secundarios —propios o ajenos— sólo es éticamente aceptable en el contexto de una sociedad homogénea que asegure una verdadera igualdad de oportunidades.

Desde un punto de vista normativo, el principio de los deberes positivos generales —es decir, los que corresponden a los individuos en general— establece que: *todo individuo está moralmente obligado a una acción de asistencia al prójimo que requiere un sacrificio trivial y cuya existencia no depende*

---

<sup>83</sup> Cf. ERNESTO GARZÓN VALDÉS, «Representación y democracia», en *Derecho, ética y política*, p. 641 y ss.

*de de la identidad del obligado ni de la del (o de los) destinatario(s) y tampoco es el resultado de algún tipo de relación contractual previa<sup>84</sup>.*

Si aceptamos que los deberes éticos son instrumentos para la protección de bienes que se consideran valiosos, la justificación de los deberes positivos generales es la misma que la de los negativos, a saber, la protección de los bienes primarios de los seres humanos. Desde este punto de vista, la justificación moral de los deberes positivos generales en las relaciones interpersonales implica que el único que puede aspirar a la legitimidad es el Estado social de Derecho.

Dicho con otros términos, la protección de la autonomía e igualdad del individuo y la satisfacción de las necesidades básicas que se requieren para su desarrollo exigen la imposición de deberes positivos. Para proteger y desarrollar la autonomía de los individuos y contribuir a la igualdad de oportunidades entendida no sólo como igualdad de acceso bajo reglas procesales imparciales sino sobre todo como igualdad de oportunidades sustantiva, es decir, en el punto de partida, el Estado tiene que intervenir en la equitativa distribución de los bienes básicos.

En esta línea de reflexión pienso que es de suma utilidad tener en consideración la distinción entre la *formación* de la autonomía y su *ejercicio*. A diferencia del segundo, la primera no depende de los deseos o preferencias de las personas. Por lo tanto, la precedencia de necesidades sobre deseos puede sostenerse sobre la base del principio liberal de la autonomía, si ésta se entiende como autonomía de formación. En términos de Nino: «Esta concepción (la de la autonomía de formación o de creación) no es otra que la vieja noción de *auto-realización*, que se relaciona con la alusión que hace Frankfurt al florecimiento... En el centro de esta concepción del bien personal está la idea de capacidades rescatada por Amartya Sen. El individuo se autorrealiza en la medida en que actualiza en forma plena y equilibrada sus diversas capacidades... Esta articulación todavía bastante impresionista del valor de autonomía en el marco de una concepción más amplia del bien personal sugiere que, efectivamente, debemos igualar a los individuos en la dimensión de sus capacidades, lo que implica satisfacer ciertas necesidades básicas»<sup>85</sup>.

Para formar y desarrollar la autonomía personal es necesario que el Estado cumpla con los deberes positivos. En este sentido, como bien ha señalado Ackerman: «No es tarea del Estado responder a las cuestiones funda-

<sup>84</sup> ERNESTO GARZÓN VALDÉS, «Los deberes positivos generales y su fundamentación» en *Derecho, ética y política*, p. 339.

<sup>85</sup> CARLOS S. NINO, «Autonomía y necesidades básicas», *Doxa*, núm. 7, Universidad de Alicante, p. 22.

mentales de la vida sino equipar a todos los individuos con las herramientas necesarias para responsabilizarse por sus propias respuestas»<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> BRUCE ACKERMAN, *The Future of Liberal Revolution*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1992, pp. 23-24.