

Serrano Redonnet, Diego M.

Liberalismo, neutralidad estatal y perfeccionismo : Rawls y su crítica

Prudentia Iuris N° 73, 2012

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Serrano Redonnet, D. M. (2012). Liberalismo, neutralidad estatal y perfeccionismo : Rawls y su crítica [en línea], *Prudentia Iuris*, 73. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/liberalismo-neutralidad-estatal-rawls.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

LIBERALISMO, NEUTRALIDAD ESTATAL Y PERFECCIONISMO: RAWLS Y SU CRÍTICA

DIEGO M. SERRANO REDONNET*

Resumen: Este artículo expone ciertos ejes del debate contemporáneo en torno al liberalismo político y la neutralidad estatal para intentar una recapitulación crítica que permita arrojar luz sobre la posibilidad de una posición que concilie el respeto a la pluralidad contemporánea y a ciertos principios constitucionales con la no abdicación del rol que la política debe tener en el fomento de la “vida buena” (lo que en la tradición de la filosofía política anglosajona se ha designado como “perfeccionismo”). El artículo explora, al menos preliminarmente, sobre qué premisas se asentaría dicha conciliación, a través del análisis de la justificación del “perfeccionismo” y del tratamiento del tema del paternalismo estatal, la coerción y el fomento. Se analizan las ideas de Rawls así como las de algunos de sus críticos, en especial de Sandel y – sobre todo– de Raz, dado que es un autor que abre las puertas a la posibilidad de un liberalismo “perfeccionista”, fiel a los principios del liberalismo político clásico, pero que abandona la exigencia de “neutralidad” ante distintas concepciones del bien.

Palabras clave: Neutralidad - Liberalismo - Perfeccionismo - Pluralismo - Paternalismo - Coerción - Fomento - Rawls - Sandel - Raz.

Abstract: This article describes the key elements of the current debate regarding political liberalism and state neutrality with a view towards attempting a critical evaluation that sheds light on the possibility of a position that reconciles respect to modern pluralism and certain constitutional principles with the role that politics should have in the fostering of a “good life”, in other words, with the so-called “perfectionism”. The article explores, on a preliminary basis, under which premises such reconciliation could be achieved, through the analysis of the justification of “perfectionism” and the consideration of the issue of state paternalism, coercion and promotion. The ideas of Rawls are considered, as well as the thought of some of his

* Abogado (UCA). Máster en Derecho (Universidad de Harvard, EE UU). Profesor en *Formación del Pensamiento Jurídico-Político*, Facultad de Derecho, UCA.

critics, like Sandel and, particularly, Raz, because it is an author that opens the door to the possibility of a “perfectionist” liberalism, faithful to the principles of classical political liberalism while at the same time untied to the requirement of “neutrality” towards different conceptions of the good.

Keywords: Neutrality - Liberalism - Perfectionism - Pluralism - Paternalism - Coercion - Promotion - Rawls - Sandel – Raz.

1. Introducción

El debate existente en la filosofía política contemporánea acerca de si, debido a la pluralidad de convicciones éticas existentes en las sociedades modernas, debe preconizarse la “neutralidad” estatal frente a las diversas concepciones del bien, ha sido intenso en los últimos treinta años. El objeto de este trabajo es –en este contexto– exponer los ejes del debate en torno al liberalismo político¹, la neutralidad y el “perfeccionismo”² para hacer una recapitulación crítica que permita arrojar luz sobre la posibilidad de un “liberalismo perfeccionista” y explorar, al menos preliminarmente, sobre qué premisas se asentaría.

Al efecto, será menester analizar las ideas de Rawls que han disparado primero, y luego fijado de algún modo, el marco del debate contemporáneo; así como las de algunos de sus críticos. En especial, nos centraremos en las críticas de Michael J. Sandel y de Joseph Raz. Este último filósofo requerirá un análisis más detenido ya que abre las puertas a la posibilidad de un liberalismo “perfeccionista”, fiel a los principios del liberalismo político clásico que se refleja en muchas constituciones modernas, pero que abandona la exigencia de “neutralidad” ante distintas concepciones del bien. Sobre sus huellas, florecen hoy muchos autores menos conocidos que abogan por un liberalismo perfeccionista de un tipo u otro, o que luchan por conciliar el liberalismo y el respeto a la pluralidad de convicciones éticas o religiosas y a la autonomía individual con la no abdicación del rol que la política debe tener en el fomento de la “vida buena”, para utilizar una venerable expresión aristotélica.

Dado que es un tema complejo, con muchas aristas, y donde los pensadores comentados, dada su proveniencia de la filosofía analítica anglosajona, introducen muchas distinciones, argumentos, definiciones y refutaciones, resultará inevitable que nos concentremos –aún sacrificando un mayor detalle u holgura expositiva– en algunas líneas de reflexión principales que luego contribuirán a nuestra recapitulación y evaluación crítica de la cuestión. No es, empero, objeto del presente trabajo

¹ Aunque el término “liberalismo político” es susceptible de variados significados, básicamente nos referimos con dicha expresión en este trabajo –salvo que el contexto indique lo contrario– a un conjunto de ideas e instituciones políticas que ponen el acento en las libertades individuales y en la limitación del poder estatal.

² Por “perfeccionismo”, término de mayor utilización en la filosofía política anglosajona, entendemos en este trabajo a la corriente que piensa que la comunidad política –y por consiguiente la acción estatal– debe tener como misión procurar la vida buena de sus miembros, entendida como búsqueda de su perfección. Autores como Aristóteles o Santo Tomás de Aquino serían, en este sentido, perfeccionistas.

desarrollar las aplicaciones institucionales, legales o prácticas que el debate teórico sobre el perfeccionismo suscita –lo que exigiría un estudio detallado de normas constitucionales o legales concretas– sino mantenernos a un nivel teórico más general.

2. Liberalismo, perfeccionismo y neutralidad en Rawls

A partir de Rawls se ha impuesto en el liberalismo la posición que defiende una absoluta neutralidad ante las formas de vida que distintos miembros o sectores de la sociedad política consideran más valiosas³. Es más, esta pretensión de neutralidad se ha convertido en una de las características centrales del liberalismo político moderno y en la base de la construcción teórica de la última gran obra de Rawls, *Political Liberalism*, publicada en 1993. En dicha obra, Rawls hace una “retraducción” de su teoría original de *A Theory of Justice* (1971) como una teoría “política” y “no metafísica”⁴, a fin de ponerla a cubierto de los ataques de autores “comunitaristas”.

En la concepción de Rawls, el Estado⁵ debe permitir que todos los ciudadanos decidan libremente sus propios proyectos de vida personales y, en consecuencia, debe promover activamente la neutralidad estatal respecto de tales proyectos de vida y de los valores que éstos encarnan. En otras palabras, el Estado no puede tomar partido por ciertos proyectos de vida frente a otros, o favorecer ciertos valores filosóficos, religiosos o morales frente a otros. Rawls es, por consiguiente, comúnmente considerado –en expresión de uso en la filosofía política anglosajona– como un “anti-perfeccionista”.

La neutralidad que defiende Rawls parece ser de tipo *justificatoria*, esto es, una neutralidad que limite las razones que pueden utilizarse para justificar o fundamentar determinada acción estatal o política⁶. Las decisiones políticas deben, a criterio de Rawls, basarse en principios que son independientes o “autosostenidos” (*freestanding*) de las diversas y a menudo conflictivas convicciones filosóficas, religiosas o morales que tienen los ciudadanos en una sociedad moderna y democrática. De acuerdo a su posición, ningún principio político o constitucional puede justificarse por referencia a la verdad o superioridad intrínseca de una particular concepción filosófica, religiosa o moral, o sea, de determinada concepción sobre el bien o los valores⁷. La neutralidad, en este sentido, es un principio que restringe el tipo de razones

³ RAWLS, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, págs. 9-10. Cf. también MIGLIORE, Joaquín, “Introducción a John Rawls”, en *Revista Colección*, Año VIII, N°13, págs.113-207.

⁴ GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Buenos Aires, Paidós, 1990, pág. 139.

⁵ A lo largo de este trabajo, salvo que del contexto se desprenda lo contrario, utilizamos “estado” en el sentido de “gobierno” o “autoridad pública”.

⁶ En general, ni Rawls ni otros anti-perfeccionistas parecen abogar por una total neutralidad *con respecto a las consecuencias* de las políticas estatales, a sabiendas de que es imposible que una acción estatal no tenga consecuencias que promuevan o desalienten ciertas concepciones sobre el bien. No obstante, la confusión entre neutralidad *justificatoria* o *de consecuencias* es a menudo fuente de equívocos en la literatura sobre el tema.

⁷ RAWLS, John, *Political Liberalism*, ob. cit., págs. 9-10 y 40.

que, en la vida pública, pueden alegarse para justificar el ejercicio del poder político, limitando las fronteras del discurso político en una sociedad democrática.

Esta defensa de la neutralidad responde al hecho sociológicamente incontrastable de la pluralidad en las sociedades modernas: existe en el seno de tales sociedades un desacuerdo importante entre sus miembros acerca de cuál es la concepción verdadera sobre el bien y sobre los valores⁸. Este desacuerdo se da entre concepciones “razonables” y no puede erradicarse completamente ya que es fruto de la libertad humana y de las libertades básicas que acuerda una sociedad democrática a sus integrantes (de prensa, de expresión religiosa, etc.). El Estado, en consecuencia, no debería compeler a ningún ciudadano a atenerse a principios religiosos, morales o filosóficos con los cuales esté en desacuerdo. En la discusión de políticas, por ende, a criterio de Rawls, se deberían “poner entre paréntesis” las creencias particulares y solo acudir a justificaciones que los ciudadanos puedan aceptar proviniendo de diversas (e incluso conflictivas) concepciones sobre el bien y los valores. Esta neutralidad es un *ideal meramente político*, destinado a aplicarse solo a la relación entre el Estado y los ciudadanos. No pretende extenderse a la interacción de los ciudadanos entre sí en la esfera privada o a asociaciones voluntarias como iglesias y universidades, ámbitos en los cuales –según Rawls– habrá libertad para que las personas adopten o discutan las creencias sobre qué constituye una “vida buena”. Pero esa discusión se veda en el ámbito político.

Rawls busca evitar que las diversas posturas existentes en el seno de una sociedad pluralista moderna sobre el bien y los valores (lo que él llama “doctrinas comprensivas” o “abarcativas”) impidan adoptar principios de organización política y social básicos o “constitucionales”, que puedan ser aceptados por todos los ciudadanos con independencia de sus variados credos o posiciones filosóficas o morales. Por eso busca edificar un *liberalismo como doctrina meramente política*, que “permanezca en la superficie filosóficamente hablando”, esto es, que no requiera profundizar en una fundamentación religiosa, teórica o moral que haga surgir diferencias irreconciliables entre los ciudadanos que provienen de distintas doctrinas “comprensivas” o “abarcativas”. Ese liberalismo político sería, en cambio, fruto de una “superposición de consensos” (*overlapping consensus*), el que puede explicarse –creemos– como si varios conjuntos intersecaran en un espacio común. Ese espacio común sería el de los principios del liberalismo político, fruto del área común donde se “superponen” los distintos conjuntos. El resto de cada conjunto, donde no interseca con los demás, sería el área de las doctrinas integrales o “comprensivas”, donde reina la inevitable pluralidad de convicciones, y donde cada ciudadano puede perseguir su propio bien a su propio modo⁹.

Como indicamos, Rawls propugna un *liberalismo político* y no filosófico ni metafísico. Dada la pluralidad contemporánea, busca construir una doctrina política liberal que se independice completamente de controversias religiosas o filosóficas, o sea, de doctrinas “comprensivas”. No obstante, no quiere un mero *modus vivendi* o

⁸ *Ibid.*, pág. 4.

⁹ “*His own good his own way*”, como decía John Stuart Mill (“On Liberty”, en *On Liberty and Other Essays*, Oxford-Nueva York, ed. John Gray, Oxford University Press, 1991, pág. 17).

un mero pacto de conveniencia, ya que –si así fuera– el liberalismo político sería un mero compromiso de segundo orden (un *second-best compromise*, como dice Rawls) en ausencia de un sistema mejor. Según Rawls, si así ocurriera, el sistema sería “inestable” ya que se daría el caso de que cada ciudadano preferiría genuinamente un sistema que reflejara totalmente su doctrina “comprehensiva” y no estaría –de veras– de acuerdo con un compromiso que es un *second-best option* y, en consecuencia, ello tendría como resultado que, si se alterara el equilibrio político de fuerzas entre las doctrinas abarcativas o alguna convicción moral o religiosa en particular alcanzara una importante mayoría, el sistema se inclinaría por adoptar los principios políticos de la doctrina ganadora¹⁰.

En cambio, en el liberalismo político que Rawls propugna, los principios constitucionales o básicos de la sociedad surgen de una suerte de confluencia (u *overlapping consensus*, como le llama Rawls) entre todas las doctrinas comprensivas personales de los ciudadanos. Cada ciudadano vería cómo su doctrina comprensiva se plasma en el plano político en los principios adoptados por el liberalismo político, y así respaldaría tales principios por sus propios méritos y sobre la base de su propia convicción, y no como un mero pacto de conveniencia¹¹.

La construcción de Rawls en *Political Liberalism* busca responder a las críticas que los llamados “comunitaristas” habían efectuado a su *A Theory of Justice* y es a la luz de tales críticas que el llamado “*shift to the political*” (o “giro hacia lo político”) de Rawls puede comprenderse mejor¹². Como los comunitaristas habían cuestionado los presupuestos filosóficos de Rawls, su noción de persona de origen kantiano y su individualismo a-social, el profesor de Harvard busca edificar su teoría sin ser blanco de críticas por su personal trasfondo filosófico. En otras palabras, busca presentar su teoría en forma autosuficiente e independiente de cualquier doctrina filosófica o religiosa más amplia, de cualquier concepción “abarcativa”. Pretende que su teoría se funde solo en ideas fundamentales implícitas en la cultura política de una sociedad democrática, sin apelación a un basamento filosófico integral o “comprehensivo”.

Rawls desea formular una serie de principios político-jurídicos que puedan ser justificables para todos los miembros de una sociedad, aun cuando estos adhieran a una diversidad de concepciones “abarcativas” diferentes y, en alguna medida, incompatibles entre sí. Esa justificación, por ende, debe proceder solo sobre la base de “razones públicas”, esto es, que sean aceptables para ciudadanos que, en sus vidas privadas y en su esfera no política, adhieren a creencias filosóficas, religiosas y morales muy diferentes. Esta pretensión de “justificabilidad pública” daría legitimidad a la concepción de Rawls, ya que no dependería de su propia posición filosófica privada. Asimismo, daría legitimidad y, sobre todo, “estabilidad” a un sistema político construido sobre ese fundamento, ya que –en la “superposición de consensos” que funda el sistema– cada ciudadano adhiere sobre la base de su propia concepción “comprehensiva”. Aunque cambiara la situación política de fuerzas de los defen-

¹⁰ RAWLS, John, *Political Liberalism*, ob. cit., págs. 142-145.

¹¹ *Ibid.*, págs. 147-148.

¹² MULHALL, Stephen – SWIFT, Adam, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1996, 2ª edición, págs. 168 y 184.

sores de esas diversas concepciones “abarcativas”, no se vería afectada por ello la “estabilidad” de los principios constitucionales básicos, dado que se sustentan en una “superposición de consensos” que no se ve alterada por el peso relativo de cada doctrina “comprehensiva” particular en el seno de la sociedad.

Dado que las convicciones “abarcativas” de las personas no van a unificarse o a converger, Rawls busca un acuerdo sobre principios de justicia y de derecho que sean “neutrales” respecto a dichas convicciones y a las inevitables controversias que estas originan. Por consiguiente, Rawls distingue esta nueva construcción de su liberalismo “político” de un liberalismo “comprehensivo” como el que defienden Kant, John Stuart Mill o el propio Rawls en su *A Theory of Justice* de 1971. En el nuevo liberalismo “político” de Rawls, la justificación de los principios liberales no depende de ninguna convicción moral o religiosa ni de ninguna concepción sobre el bien o los fines de la persona humana, ni siquiera de la del liberalismo kantiano o neokantiano, sino que tal justificación se sustenta sola, por su propio peso, y a tales principios liberales adhieren personas que tienen sus propias creencias “comprehensivas” que “confluyen” en un consenso superpuesto acerca de tales principios.

Puede concluirse que, en el pensamiento de Rawls, a efectos de respetar la libertad y la igualdad de los ciudadanos, el gobierno de una democracia constitucional no debería utilizar el poder estatal sobre los ciudadanos excepto en una forma tal que aquellos ciudadanos estuvieran dispuestos a aceptar. Y puesto que los ciudadanos pueden razonablemente diferir acerca de las doctrinas “comprehensivas” filosóficas, religiosas o morales a las que adhieren, como producto de una sociedad pluralista, cualquier uso del poder estatal que pretenda justificarse mediante una apelación a una de tales doctrinas o convicciones viola el principio de legitimidad¹³. Por ende, solo podrá apelarse –para justificar el uso del poder público estatal– a “razones públicas” que todos puedan compartir, pese a sus desacuerdos en torno a las doctrinas “abarcativas”, y que sirvan de base a una justificación “pública” o “política” del uso del poder estatal¹⁴.

Según Rawls, esta limitación no implica ser escéptico sobre la posible verdad de una de tales creencias “comprehensivas”, o defender el “indiferentismo” filosófico, moral o religioso. El Estado, sin embargo, debe abstenerse de promover aquellos ideales o creencias “abarcativas” en los que los ciudadanos basan sus propias vidas individuales o persiguen sus propios proyectos individuales de vida o sobre los cuales se asientan sus propias concepciones del bien y, en cambio, proveer únicamente un marco absolutamente “neutral” respecto de cualquier concepción del bien en

¹³ *Ibíd.*, pág. 189.

¹⁴ No obstante, según la interpretación de Rawls que hace Barry, las “razones públicas” son un criterio de justificación imparcial que solo se aplica a las “cuestiones constitucionales esenciales” y no se aplicaría a cuestiones que caen fuera de ese ámbito como, por ejemplo, según lo reconoce el propio Rawls, “la creación de parques nacionales y la conservación de zonas vírgenes y especies de animales y plantas; y la asignación de fondos para los museos y las artes”. Barry reconoce que estas cuestiones, por su naturaleza, no se pueden resolver sin dar prioridad a una concepción del bien sobre las demás. Cf. BARRY, Brian, *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997, págs. 201-203. No obstante, pareciera que el antiperfeccionismo de Rawls y de Dworkin se extiende a muchas otras áreas más allá de las cuestiones constitucionales esenciales y, además, siempre es complejo definir cuándo estamos en presencia de una de dichas cuestiones, o en presencia de otros temas donde el Estado podría actuar con una justificación “perfeccionista”.

particular dentro del cual se puedan realizar esas opciones individuales. Un político liberal, para Rawls, nunca debería apelar a valores que no sean “valores puramente políticos” al considerar cualquier uso del poder estatal. Nunca podría apelar a cualquier forma de justificación que se fundara en una concepción del bien “comprehensiva”, sea esta de origen filosófico, moral o religioso.

3. Críticas a Rawls

Pese al atractivo de las líneas generales de la argumentación de Rawls para la mentalidad contemporánea, y a la loable pretensión de hallar un sendero común en el que personas provenientes de doctrinas filosóficas, religiosas o morales muy diferentes entre sí puedan transitar, lo cierto es que su liberalismo, aún en la versión puramente política de su *Political Liberalism*, encontró críticas y refutaciones. Muchas provenían de los mismos “comunitaristas” que habían atacado varios de los presupuestos filosóficos de su obra, como Alasdair MacIntyre, Michael Walzer y Charles Taylor¹⁵. Otras provenían de quienes, pese a haber sido considerados como “comunitaristas”, no se sentían cómodos con tal ubicación, como Michael Sandel o, incluso, de “liberales” propiamente dichos, como Joseph Raz. Por su interés para nuestro tema, nos detendremos en la exposición de estos dos últimos autores, que abren caminos hacia un posible “liberalismo perfeccionista”.

3.1. La crítica de Sandel

Si bien Michael Sandel, colega de Rawls en la Universidad de Harvard, ya había criticado su obra *A Theory of Justice* en su libro *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), donde ataca gran parte de los supuestos filosóficos que fundamentan la construcción original de Rawls y, en particular, la idea de la primacía de la justicia sobre el bien, es en la segunda edición de su libro (publicada en 1998) donde añade algunas secciones destinadas a la crítica específica de *Political Liberalism* e, incluso, a distanciar su posición de la de otros “comunitaristas”¹⁶ y acercarla en alguna medida al llamado “republicanismo”, en una forma compatible con lo esencial del liberalismo.

El desarrollo teórico de Sandel se dirige a demostrar que no se pueden identificar y justificar ciertos principios de justicia, o defender ciertos derechos, sin presuponer cierta concepción sobre el bien. En otras palabras, no es posible un liberalismo “puramente político” que sea absolutamente neutral con respecto a las convicciones filosóficas, morales o religiosas de los ciudadanos. La prioridad del derecho sobre el bien, por la que abogaba Rawls, no es posible para Sandel. El derecho, o la justicia

¹⁵ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 3rd edition, 2007; TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, y WALZER, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983.

¹⁶ SANDEL, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 2^a edición, págs. ix-xi.

están en estrecha dependencia, implícita o explícita, de una concepción del bien o – en lenguaje rawlsiano– de una doctrina “comprehensiva”. Los derechos, o la justicia, no pueden tener un fundamento meramente “político” ya que no pueden explicarse o justificarse sin la apelación a los fines que sirven, y al bien que se dirigen a obtener. Busca así Sandel impugnar el intento de Rawls de “desacoplar” la política y la ética, de realizar un *detachment* de las discusiones acerca de la justicia y el derecho, respecto de las doctrinas “abarcativas” sobre el bien. Rawls defiende lo que Dworkin ha llamado la “estrategia de la discontinuidad”¹⁷ y Sandel, en cambio, busca “reconectar” las discusiones sobre la justicia y el derecho con la reflexión sobre el bien y la moral, puesto que –a su entender– es imposible separarlas. Sandel busca volver a unir lo que Rawls había pretendido separar.

Para Sandel, la justicia es dependiente del bien, no independiente de él. La reflexión sobre la justicia, para el profesor de Harvard, no puede separarse o desacoplarse de la reflexión sobre el bien y sobre los fines de la persona humana¹⁸. Además, manifiesta, la justicia es solo una virtud “remedial” que opera cuando otras virtudes más ligadas a valores más profundos no imperan, como la fraternidad o la solidaridad¹⁹.

En la segunda edición de su libro, Sandel amplía sus objeciones para dirigirlas contra el liberalismo remozado y menos metafísico de Rawls en su *Political Liberalism*. Tres objeciones principales dirige Sandel a la propuesta de “liberalismo político” de Rawls²⁰.

En primer lugar, no le parece razonable que siempre se deban “poner entre paréntesis” en la discusión pública argumentos emergentes de las doctrinas “comprehensivas” de los ciudadanos. Esta separación de la identidad “pública” y “personal” de los ciudadanos conduce, a su parecer, a una cierta esquizofrenia. Muchos debates públicos, para el profesor de Harvard, no pueden llevarse a cabo sobre la base de no apelar a creencias o convicciones filosóficas, religiosas o morales. Lo ejemplifica con el debate actual sobre el aborto, o con el debate sobre la abolición de la esclavitud en Estados Unidos a mediados del siglo XIX. El “poner entre paréntesis” las creencias de los ciudadanos no conduce a solucionar ni a discutir abiertamente muchos temas que es necesario resolver en una sociedad.

En segundo término, el hecho innegable del pluralismo en las sociedades modernas, que llevó a Rawls a construir una teoría política al margen de ese pluralismo, también rige –inevitablemente– en el ámbito de la justicia y el derecho. También en cuestiones de justicia y derecho, aún las esenciales, hay una pluralidad de opiniones que no puede pasarse por alto y que ningún *overlapping consensus* puede soslayar. Sandel lo muestra con el debate sobre el “matrimonio” entre homosexuales y cómo, sobre ese tema, hay una pluralidad de enfoques que depende de distintas visiones sobre el bien humano, los fines y naturaleza del matrimonio, la sexualidad, etc.

¹⁷ Cf. MULHALL, Stephen – SWIFT, Adam, *Liberals and Communitarians*, ob. cit., pág. 277.

¹⁸ SANDEL, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, ob. cit., pág. 186.

¹⁹ Coincide en esto con Josef Pieper en el análisis que éste hace de los límites de la justicia en la concepción tomista (*Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2ª edición, 1980, págs. 162-172).

²⁰ SANDEL, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, ob. cit., págs. 196-218.

Por último, según Sandel, la pretensión de Rawls de limitar las razones que pueden aducirse en la discusión pública de cuestiones de justicia o derecho, coartando la posibilidad de apelar a argumentos originados en las concepciones “comprehensivas” de los ciudadanos, “empobrece” enormemente el debate público. Asimismo, para el catedrático de Harvard, impide precisamente el tipo de deliberación pública que permitiría un abierto y franco intercambio de ideas para poner a prueba la plausibilidad de las distintas concepciones “abarcativas” sobre el bien. Históricamente, muestra Sandel cómo el discurso de los abolicionistas del siglo XIX apelaba a principios religiosos, y lo mismo hacía el “movimiento por los derechos civiles” norteamericano en el siglo XX. El fruto fue mejorar el debate público, en vez de entorpecerlo o frustrarlo, y provocar grandes cambios como la abolición de la esclavitud o el reconocimiento de derechos civiles a los afroamericanos, con los que Rawls estaría indudablemente de acuerdo, pese a que tales grupos no se atenían a la limitación de alegar solo “razones públicas” en apoyo de los derechos que defendían. Justamente, para Sandel, esa limitación ha afectado sobremanera la profundidad y riqueza del debate político en los Estados Unidos²¹.

Para Sandel, en definitiva, la solución de Rawls es un camino fallido. No resuelve nada y es un mero subterfugio que, en la realidad, no puede genuinamente verificarse. Para el profesor de Harvard, es inevitable y sano el debate público de las distintas concepciones sobre el bien. Toda posición sobre el derecho y la justicia implica necesariamente una concepción moral determinada. Siempre una sociedad, o el poder estatal, al establecer ciertos principios jurídicos o políticos, parte ineludiblemente de una visión sobre el hombre y sobre el bien. Además, Sandel indica que poniendo esas concepciones entre paréntesis no se contribuirá a la solución de los problemas sino que es necesario un debate franco, abierto y constructivo entre ciudadanos provenientes de distintas convicciones religiosas, morales y filosóficas para, a través de la deliberación democrática, alcanzar respuestas que puedan ser tomadas en cuenta en la vida pública. Es más, no se respeta verdaderamente a los ciudadanos ignorando sus convicciones morales o religiosas acerca del bien y acerca de qué constituye una “vida buena”, sino atendiendo a la variedad de puntos de vista y deliberando acerca de ellos. Esta deliberación, para Sandel, es inevitable e ineludible aunque –a veces– pueda parecer imposible.

3.2. La crítica de Raz

Joseph Raz, profesor de la Universidad de Oxford, representa un liberalismo “comprehensivo” y “perfeccionista”²². Su obra principal en este tema es *The Morality of Freedom*, publicada en 1986. Aunque anterior a *Political Liberalism*, muchos de los planteos de Raz son una crítica a posiciones que Rawls desarrollará más amplia-

²¹ Lo que desarrolla en su libro *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

²² MULHALL, Stephen – SWIFT, Adam, *Liberals and Communitarians*, ob. cit., págs. 251-252, algunas de cuyas apreciaciones sobre Raz sigo en esta sección. Ronald Dworkin sería, en cambio, para estos autores, un liberal “comprehensivo” y “no perfeccionista”.

mente en esa obra. *The Morality of Freedom* es una obra difícil pero que abre muchos caminos prometedores para la reflexión, aún sobre temas ya muy trabajados por la filosofía política y moral en el siglo XX.

A diferencia de Rawls, pero sin abdicar de la tradición política liberal, Raz piensa que es legítimo y necesario para el Estado buscar la promoción de la vida buena de los ciudadanos, incluso si eso exige entrar a considerar el valor de las distintas formas de vida o de las distintas concepciones sobre el bien. Claramente afirma que “es el fin de toda acción política habilitar a los individuos a perseguir concepciones del bien válidas, y desalentar aquéllas malas o vacías”²³. Vale decir, Raz representa lo que usualmente se denomina en la teoría política contemporánea con el calificativo de “perfeccionista”. Sin embargo, es un autor liberal ya que sostiene que una vida buena debe ser una vida autónoma: el bienestar personal depende para el ser humano de ser el creador o el autor de la propia vida, y en la disponibilidad de múltiples opciones entre las cuales elegir para encauzar esa vida.

Raz desconfía de la distinción que Rawls establece entre lo “político” y lo “no político”. A poco de comenzar su libro sostiene:

“Influyentes voces entre los teóricos de la política defienden la existencia de un cuerpo de principios morales relativamente independiente, dirigidos primariamente al gobierno y que constituyen una (semi-)autónoma moral política. La evaluación crítica de esta visión es una de las finalidades de este libro. Su rechazo implica que las conclusiones positivas argumentadas en este libro en lo concerniente a la moralidad de la libertad política se basan en consideraciones de moral individual en un grado mayor que el común en muchas obras contemporáneas de filosofía política”²⁴.

Su trabajo defiende, en cambio:

“[u]na interpretación del liberalismo, basada en una concepción no individualista de la moral, y una doctrina de la autoridad política que descansa en una defensa del perfeccionismo político y de la promoción de la libertad y de la autonomía”²⁵.

La escisión que Rawls traza en su *Political Liberalism* entre juicios acerca de la vida buena –fruto de concepciones “comprehensivas”– que deben mantenerse alejados y al margen de la política, y juicios acerca de derechos y deberes en una sociedad que son más objetivos y cuyo cumplimiento puede protegerse y exigirse mediante el aparato coercitivo del Estado, no es satisfactoria para Raz. El profesor de Oxford sospecha de esa ruptura entre una “moralidad en sentido restringido” (propia de la política) y una “moralidad más amplia”, que incluye el arte de vivir y los preceptos relativos a cómo debe vivirse la vida para que tenga sentido y valga la pena²⁶. También rechaza, en idéntico sentido, dos tipos de morales: una *teleológica*, que solo aplicaría a la vida privada de las personas en relación con sus proyectos de

²³ RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pág. 133. Todas las traducciones son propias del autor.

²⁴ *Ibíd.*, pág. 4.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 19.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 214.

vida personales, y otra *deontológica*, como la pregonada por Rawls, que aplicaría a cuestiones de justicia y derecho, así como a la acción política.

Para comprender a Raz, debe tenerse presente que para este filósofo político el bienestar de una persona no depende de que viva el tipo de vida que él cree valiosa, sino de que viva una vida que sea valiosa en sí –intrínsecamente–, independientemente de si tal persona la cree valiosa o no. Vale decir, defiende una moral objetiva en que la vida buena depende –como para Aristóteles, aunque no lo cita– del valor de los fines de tal persona y sus objetivos en la vida²⁷.

Para Raz es permisible que el Estado refleje en sus leyes juicios “perfeccionistas”, esto es, juicios sobre el valor relativo de las distintas formas de vida en que las personas pueden conducir sus proyectos vitales personales. No existen, para el profesor de Oxford, razones por las cuales el Estado deba excluir de su consideración aquellas concepciones del bien en virtud de las cuales las personas juzgan una forma de vida mejor, o peor, que otras. Como liberal “perfeccionista” piensa que es inevitable que el filósofo político deba pronunciarse sobre este tipo de cuestiones y no pueda ignorarlas, prescindir de su análisis o ponerlas “entre paréntesis”.

Raz esgrime algunos de los siguientes argumentos para oponerse al “antiperfeccionismo” de Rawls. Primero, que permitir la entrada en la discusión política de ideales o concepciones del bien no necesariamente implica que las creencias de unos avasallen o deroguen las creencias de otros. Segundo, que una política “perfeccionista” no implica necesariamente tampoco que se impongan estilos de vida en forma coercitiva por parte de unos grupos de personas sobre otros. Finalmente, tampoco trae aparejada una moral rigorista o excluyente, en el sentido de que no significa que únicamente se permitirá una sola forma de vida o concepción del bien y que todas las demás serán suprimidas.

Para nuestro autor, la idea que asocia el “perfeccionismo” a la imposición “coercitiva” de ciertas formas de vida por parte de ciertos grupos sobre otros no es correcta. En efecto, gran parte del “antiperfeccionismo” liberal se explica por la sensación de que toda política perfeccionista implica “coerción”. Para Raz:

“[...] no toda acción perfeccionista es una imposición coercitiva de un estilo de vida. Gran parte puede ser una acción facilitadora o de fomento del tipo deseado, o bien una acción que desaliente ciertos tipos no deseados de conducta. El otorgamiento de premios a artistas creativos y prolíficos, la concesión de préstamos o donaciones a personas que formen centros comunitarios, la imposición de tributos a una cierta forma de pasatiempo (v. gr., caza) en mayor medida que a otras, son todos casos en los que la acción política dirigida a promover ciertas concepciones del bien no cae en la amenazadora imagen popular del encarcelamiento de aquél que sigue su propia creencia religiosa, expresa sus opiniones en público, se deja el pelo largo, o consume drogas no dañinas”²⁸.

La esencia del argumento de Raz, creemos con Mulhall y Swift, es que hay una gran diferencia entre poner en prisión a una persona si realiza (u omite realizar) ciertas acciones, y el uso de la tributación o el subsidio para desalentar (o alentar) la

²⁷ *Ibid.*, págs. 298 y 301.

²⁸ *Ibid.*, pág. 161.

realización de tales conductas²⁹. Volveremos sobre ello más adelante al desarrollar el tema de los medios al servicio de un perfeccionismo compatible con el liberalismo político.

Asimismo, para Raz, el perfeccionismo que defiende no significa que el Estado deba aprobar una sola forma de vida o concepción del bien, y suprimir las demás. Para nuestro autor, el perfeccionismo es compatible con el pluralismo, entendiendo por tal la doctrina de que existen muchas formas de vida valiosas, aunque sean incompatibles entre sí³⁰. Ese pluralismo es resultado de la existencia y valor de la autonomía. El ideal de autonomía consiste, en su esencia, en que las personas deben crear su propia vida, que son artífices de su propio destino. Y la vida de una persona solo es autónoma si esa persona tiene una variedad de opciones moralmente aceptables entre las que pueda elegir. Una persona no es autónoma si no tiene opciones de vida alternativas para elegir, como sería el caso de tener solo una opción (esto es, en definitiva, no tener opción). Tampoco lo es, según Raz, si no se tiene ninguna opción moralmente aceptable o si se tiene una sola opción moralmente aceptable (y no otras opciones moralmente aceptables de vida)³¹. El ser humano, para nuestro autor, debe tener varias opciones moralmente aceptables, para lo cual debe existir una pluralidad de formas de vida o estilos de vida en la sociedad, todos moralmente aceptables, aunque puedan ser incompatibles entre sí. Esta pluralidad permite la autonomía, la que –para el profesor de Oxford– es, como vimos, a su vez necesaria para que exista una “vida buena”. Una vida en que las personas no puedan elegir su vida no es buena ni deseable.

Pero hay otro componente del pensamiento de Raz que permite completar la comprensión de su propuesta teórica. A la defensa de la autonomía, y de la pluralidad necesaria para que ésta sea efectiva, une Raz una valoración mayor a la de otros liberales respecto de la importancia de las “formas sociales” que existen en una sociedad. En efecto, el bienestar personal, la “vida buena”, depende del éxito en los fines propuestos en la vida, pero estos dependen en gran medida, a su vez, de “formas sociales” existentes y practicadas en una sociedad³². No se puede, por ejemplo, ser un gran médico o un gran abogado o un gran sacerdote o un gran profesor si tales actividades, como “forma social”, no existen y no son reconocidas en una sociedad. Esos proyectos de vida personales solo significan algo si tales “formas sociales” son practicadas en una sociedad. Es más, sólo puedo aprender a desarrollar esas formas de vida a través de la familiaridad con quienes ya las practican y las pueden enseñar³³.

²⁹ MULHALL, Stephen – SWIFT, Adam, *Liberals and Communitarians*, ob. cit., pág. 320.

³⁰ RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, ob. cit., pág. 161.

³¹ Así, una persona que sólo tiene opciones de vida malas (vg. ser asesino o ladrón o narcotraficante), aunque sean varias, no es verdaderamente autónoma. Tampoco lo sería una persona que solo tuviera una opción de vida buena, pero sin libertad (vg. ser monja de clausura, sin poder ser ama de casa o médica). Ambas limitan la autonomía necesaria para una “vida buena”. Todo ello exige un pluralismo de proyectos de vida alternativos buenos a disposición del sujeto moral, entre los que pueda elegir.

³² RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, ob. cit., págs. 308-312.

³³ No se puede ser monje contemplativo sin la existencia de monasterios y de una tradición monástica que permita la supervivencia de esta forma de vida, ni médico sin el reconocimiento y aceptación de la medicina como ciencia y la existencia de hospitales, facultades de medicina, etc.

Retomando el hilo de la argumentación del catedrático de Oxford, puede decirse que la autonomía personal requiere de una variedad de opciones moralmente aceptables y estas, a su vez, dependen necesariamente de la existencia de ciertas “formas sociales” que amparen esas opciones de vida buenas. Por ende, la autonomía exige la presencia de una variedad de “formas sociales”:

“[...] la autonomía solo es posible si varios bienes colectivos están a disposición [de los ciudadanos]. La oportunidad de formar una familia de un tipo u otro, de forjar amistades, de cultivar varias de las aptitudes, profesiones u ocupaciones; de gozar de la ficción, de la poesía, de las artes, y de disfrutar de muchos pasatiempos, requiere una cultura común apropiada para hacer tales actividades posibles y valiosas”³⁴.

Para Raz, el Estado debe hacer todo lo necesario para asegurar que sus ciudadanos vivan vidas autónomas, y la acción política perfeccionista es necesaria —en esta línea— para mantener esas “formas sociales”, imprescindibles para la autonomía. Dado que es deber del Estado fomentar la vida buena de sus ciudadanos y que, sin tal acción estatal, podría no haber ciertas precondiciones sociales de tal vida buena, el Estado puede fomentar ciertas actividades por medios no coercitivos, como el subsidio y la propaganda.

El Estado y los propios ciudadanos tienen —según el profesor de Oxford— deberes basados en la autonomía de las personas (“*autonomy-based duties*”) que están en relación con las condiciones para posibilitar tal autonomía. Esas condiciones, y los deberes correspondientes, serían: (i) la independencia, en el sentido de inmunidad de coerción y manipulación, que implica el deber de abstenerse de coaccionar y manipular a los ciudadanos; (ii) el conjunto de aptitudes mentales, físicas, emocionales y de carácter necesario para una vida autónoma, que hace nacer el deber de fomentar el desarrollo de esas aptitudes en la población mediante el aseguramiento de la salud y la educación; y (iii) la disponibilidad de un abanico o elenco variado de opciones valiosas o aceptables, que origina el deber estatal de promover para todos los ciudadanos una variedad de opciones entre las cuales elegir. Raz no exige la presencia de una opción particular en el elenco, siempre que haya una variedad de opciones disponibles. Asimismo, ya que Raz siempre se refiere a opciones valiosas o aceptables, no exige que el Estado proteja o mantenga opciones malas o disvaliosas. Puede tolerarlas, en ciertos casos, pero si éstas desaparecen o no existen, no es necesario —para la autonomía defendida por Raz— que el Estado haga nada para que vuelvan a existir o estén disponibles.

Para Raz, la acción estatal para proteger y fomentar la autonomía personal no viola el “*harm principle*” (o principio de daño a terceros) de John Stuart Mill, que sostiene que la única justificación para interferir coercitivamente con una persona es para evitar un daño a otras personas³⁵. Es más, Raz dice que este principio, correctamente entendido y no leído en clave “antiperfeccionista”, debe ser ampliado

³⁴ *Ibíd.*, pág. 247.

³⁵ Aunque hay innegables diferencias entre el liberalismo de Raz y el de Stuart Mill. Cf. RYAN, Klem, “Comparing Liberalisms: John Stuart Mill & Joseph Raz”, en *Rerum Causae (Journal of the London School of Economics Philosophical Society)*, Vol. 1, N°1, 2006, págs. 30-36.

para abarcar los *autonomy-based duties* ya que negar a otro lo que le es debido (esto es, incumplir dichos *autonomy-based duties*) es dañar a otro, negándole lo que le es propio. El “*harm principle*”, para Raz:

“Debe ser interpretado no como una restricción en la búsqueda de fines morales por el Estado, sino como una indicación respecto de la manera correcta en la cual el Estado debe promover la vida buena de la población. Dado que la gente debe vivir vidas autónomas, el Estado no puede forzarlos a ser morales. Todo lo que puede hacer es suministrarles las condiciones para su autonomía. El uso de la coerción invade la autonomía y, por ende, perjudica el propósito de promoverla, salvo que se la utilice para promover la autonomía mediante la prevención de un daño. Visto de esta manera, el ‘*harm principle*’ permite políticas perfeccionistas siempre que no requieran el recurso de la coerción. Este principio merece su lugar como un principio liberal de libertad no porque sea antiperfeccionista. Porque no lo es. Pero como vieron J. S. Mill, su abogado original, y H. L. A. Hart, su protagonista líder en tiempos recientes, establece un límite a los medios a utilizarse en la persecución de ideales morales. Mientras que tales ideales pueden perseguirse por medios políticos, no pueden en cambio perseguirse mediante el uso de la coerción, excepto cuando su utilización sea necesaria para prevenir un daño”³⁶.

Raz defiende una doctrina basada en la moralidad de la libertad, en la cual la preocupación primaria es la promoción y protección de la autonomía personal. Esta autonomía se basa en una variedad de opciones moralmente aceptables, lo que presupone un pluralismo de alternativas y proyectos de vida. El Estado no solo tiene un deber *negativo* de permitir la libertad de los ciudadanos sino que tiene un deber *positivo* de crear todas las condiciones necesarias para la plena autonomía de los ciudadanos. Dada la importancia de las “formas sociales”, la creación de condiciones para una verdadera autonomía exige del Estado políticas perfeccionistas. No obstante, estas políticas no deben conducir a un colectivismo o a un totalitarismo, sino que deben promover un pluralismo que permita la autonomía personal que es componente imprescindible de la vida buena³⁷. Como comenta Gargarella:

“[...] de acuerdo con Raz, defender una postura perfeccionista no implica, necesariamente (y tal como suelen creer los antiperfeccionistas), que el Estado deba comprometerse con la imposición de la concepción del bien de algunos, por encima de la concepción del bien de otros [...] [Para Raz], el hecho de que el Estado actúe motivado por ciertos ideales del bien no implica asumir que exista solo una concepción moral plausible (por el contrario –agrega[Raz]– el perfeccionismo es compatible con un ‘pluralismo de valores’ –con la idea de que existen múltiples formas de vida diferentes entre sí, y todas ellas valiosas–)”³⁸.

En suma, para el profesor de Oxford:

³⁶ *Ibíd.*, pág. 420.

³⁷ *Ibíd.*, págs. 426-427.

³⁸ GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, ob. cit., pág. 147.

“El mantenimiento de formas valiosas de vida es una cuestión social más que individual. La monogamia, presuponiendo que sea la única forma moralmente aceptable de matrimonio, no puede ser practicada por un individuo. Requiere de una cultura que la reconozca, y que la apoye mediante las actitudes públicas y a través de sus instituciones formales [...]. Los ideales perfeccionistas requieren de la acción pública para su viabilidad. El antiperfeccionismo, en la práctica, conduce no solamente a un rechazo político al apoyo a concepciones valiosas del bien, sino que mina las posibilidades de supervivencia de muchos aspectos apreciados de nuestra cultura”³⁹.

4. Hacia un liberalismo perfeccionista

4.1. *El perfeccionismo y su justificación*

Contemporáneamente con los esfuerzos de Raz, y a veces sobre algunas de sus ideas, han florecido muchos estudios en defensa del “perfeccionismo”⁴⁰. Esta corriente perfeccionista sostiene que hay ciertos fines, virtudes o valores intrínsecamente valiosos en la vida humana, y que el Estado tiene entre sus finalidades fomentar tales fines, virtudes o valores y desalentar los fines, vicios o antivalores que se les oponen⁴¹. No todos coinciden en la definición de cuáles sean esos fines, virtudes o valores, o si debe existir un legítimo pluralismo –por razones epistemológicas o incluso metafísicas– entre tales fines, virtudes o valores. Menos coinciden en la definición de la exacta medida y los medios precisos mediante los cuales el Estado puede promover tales fines, virtudes o valores.

Pero al menos concurren en sostener que el Estado no debe permanecer “neutral” y que, de algún modo, la absoluta neutralidad de lo político frente a las distintas concepciones del bien, fines humanos, virtudes o valores es –en realidad– una falacia o una ilusión. En suma, coinciden en que no es posible que la política pueda “prescindir” de un juicio sobre el bien y los fines del hombre⁴², y que la acción del

³⁹ RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, ob. cit., pág. 162.

⁴⁰ Véase, por ejemplo, HAKSAR, Vinit, *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1979; HURKA, Thomas, *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1993; SHER, George, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; y WALL, Steven, *Perfectionism and Restraint*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Asimismo, fundado en algunos desarrollos de la “economía del comportamiento” o *behavioural economics* para defender un “paternalismo libertario”, véase el interesante *best-seller* de SUNSTEIN, Cass R. y THALER, Richard H., *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*, Yale University Press, 2008.

⁴¹ John Finnis ha definido al perfeccionismo como “[l]a visión según la cual el Estado tiene la responsabilidad y el derecho de promover el bien, el bienestar, el desarrollo y la excelencia de todos sus ciudadanos y de disuadirlos, incluso coercitivamente, de al menos algunas de las acciones que los dañarían, degradarían o echarían a perder [...]” [“Legal Enforcement of Duties to Oneself: Kantian v. Neo-Kantians”, 87 *Columbia Law Review* 433 (1987)].

⁴² Muchos debates contemporáneos han puesto sobre el tapete esta cuestión como, por ejemplo, las discusiones en Francia y otros países sobre el “velo” de las mujeres islámicas, o sobre el reconocimiento de un “matrimonio” entre homosexuales, o la posibilidad de que éstos adopten niños, o la tolerancia de ciertos grupos minoritarios que no permiten cierto grado de autonomía a sus miembros (v. gr., ciertas sectas); además de –entre otras– cuestiones como la clonación de seres humanos, la eutanasia, la experimentación con

Estado debe tener como uno de sus cometidos la promoción de formas de vida moralmente valiosas de los ciudadanos. Concuerdan, asimismo, en la idea de que la acción estatal es a menudo necesaria para fomentar las condiciones dentro de las cuales la “vida buena” puede nacer, desarrollarse y florecer. No basta con que el Estado sea “ciego”, “neutral” o indiferente frente a los valores humanos y a los fines en virtud de los cuales actúan los ciudadanos, sino que los autores perfeccionistas “requieren que el Estado intervenga positivamente y actúe en el nivel de la legislación y la política pública para realizar o promover” ciertos valores y formas de vida⁴³.

Por el contrario, de acuerdo al ideal de Rawls y Dworkin –paladines del “anti-perfeccionismo”–, el Estado no debe intervenir en nada que implique un abandono de su posición “neutral” frente a las distintas concepciones del bien, de los valores o de los fines humanos que puedan tener los ciudadanos de una comunidad política⁴⁴. Los liberales antiperfeccionistas ven toda política que recurra para su justificación a una concepción del bien subyacente, aunque sea muy plausible, como una restricción ilegítima de la autodeterminación de los ciudadanos⁴⁵.

El perfeccionismo, en cambio, rechaza este ideal de neutralidad y sostiene que el Estado puede, e incluso a veces “debe”, intervenir sobre la base de lo que se estime valioso o bueno para contribuir o fomentar que los ciudadanos vivan “vidas buenas”. Es, de algún modo, el viejo ideal aristotélico de la *polis*. Mientras que el liberalismo de Rawls y Dworkin sostiene que el Estado debe ser “neutral” frente a las diversas concepciones del bien que existen dentro de una sociedad, Raz asigna al Estado un papel más activo, ya que debe promover un ambiente cultural rico donde haya mejor calidad de opciones, y un abanico variado y plural dentro del cual los ciudadanos puedan optar.

El ideal de neutralidad tiene una gran atracción y es seductor por su aparente imparcialidad. Esto es innegable y por eso es necesario preguntarse: ¿es rol del Estado fomentar la excelencia humana de sus ciudadanos o ciertas concepciones de una vida buena? ¿Debe el Estado intervenir para que las personas puedan desarrollar autónomamente sus vidas y puedan en ellas practicar las virtudes o encarnar los valores que, de acuerdo con sus propias concepciones del bien, estiman valiosos?

Raz nos ha dado algunos argumentos plausibles, ya mencionados al exponer su pensamiento. Cabe señalar –por nuestra parte– que, adicionalmente a lo que nos enseña el profesor de Oxford, hay limitaciones “cognitivas” (o epistemológicas) o de “fuerza de voluntad” por parte de ciertos sectores de la población que llevan a que, librados a su suerte, no puedan siempre “descubrir” o “preferir” algunas opcio-

embriones, la ingeniería genética y el aborto. Todos estos temas controversiales han debilitado la noción de que es posible que el poder público permanezca neutral y no tome partido por ciertos principios morales o filosóficos al defender ciertas políticas o ciertos cambios en la legislación.

⁴³ COLOMER, José Luis, “Autonomía y gobierno. Sobre la posibilidad de un perfeccionismo liberal”, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N° 24, 2001, pág. 11.

⁴⁴ Cabe dudar, como lo insinúa Sandel, de la neutralidad de cierto liberalismo que –en rigor de verdad– no es más que otra moral política “no-neutral”, puesto que justifica ciertos principios políticos y jurídicos, apelando a un ideal moral que puede estar sujeto a controversia. Para alejarse de esta acusación es que Rawls pretendió reconstruir su teoría de la justicia sobre una base puramente política y no metafísica.

⁴⁵ KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1997, págs. 201 y 205.

nes valiosas (por ejemplo, la música clásica o la ópera) y, si así fuera, la existencia y disponibilidad de estas opciones –por su escasa demanda (por ejemplo, frente a la cumbia villera o al rock)– estaría en peligro o sería comercialmente inviable. De acuerdo con Raz, el Estado que –por considerar valiosa la existencia de estas opciones debido a su valor intrínseco– las fomentara o subsidiara mejoraría la vida de todos los ciudadanos poniendo a disposición de toda la población una nueva opción valiosa en el abanico. Ello no implica que todos –o muchos– vayan a elegirla, pero la vida de la población habrá mejorado objetivamente por existir una nueva opción valiosa sobre la mesa, que –en ausencia del fomento o subsidio estatal– habría languidecido o desaparecido o hubiera sido excesivamente cara. En gran parte, la educación en general tiene por misión poner a disposición de los estudiantes estas opciones (música clásica, clásicos literarios, bellas artes) que, de otro modo, no habrían estado a su alcance ya que no están habitualmente en los medios de comunicación (televisión o radio comercial) o en las industrias culturales de consumo masivo. Asimismo, a veces no es un problema de “conocimiento” sino de “fuerza de voluntad” ya que puede haber sectores de la población que sepan de la existencia del teatro clásico o de la ópera pero prefieran ver una telenovela o un programa de chimentos porque les es más fácil o carecen del carácter o de la voluntad para disponerse a disfrutar un espectáculo más elevado, sobre todo si el costo de la manifestación artística más elevada es superior o su accesibilidad es más difícil (ya que exige mayor preparación o concentración) que la de la de inferior calidad. En suma, la ignorancia, la inercia, la falta de educación, de decisión o de voluntad de ciertos sectores de la población pueden verse mitigadas con una acción estatal que los ayude a hacer mejores elecciones o, dicho de otro modo, que posibiliten que los ciudadanos hagan las elecciones que podrían hacer si tuvieran adecuado conocimiento o fuerza de voluntad⁴⁶.

Otro argumento interesante es que ciertos bienes, que permiten una vida más plena y más buena, son los que en economía se llaman “bienes públicos”, y una de sus características es que no son susceptibles de apropiación privada (o de “excluir” a terceros de su utilización) y, por ende, son susceptibles del llamado “*free-riding*” (o “viaje gratis”), esto es, de ser usados o consumidos por quienes no han contribuido a su producción ni soportan su costo. Es más, con respecto a este tipo de bienes, es comprensible que la gente, guiada por un cálculo oportunista de utilidad, haga “*free-riding*”: los use sin pagar el costo, pensando en que los otros lo soportarán. Un ejemplo lo aclarará. Si pensamos que la promoción de familias estables y sólidas fundadas en el matrimonio monogámico entre personas de distinto sexo contribuye al bienestar general porque los niños se educan bien en ese entorno, llegan a ser buenos ciudadanos y son menos proclives a cometer delitos por la impronta positiva que su crianza y educación les ha dejado, consideraremos que la estabilidad familiar y el matrimonio monogámico heterosexual es un bien público para la sociedad. Ahora bien, puede que nadie (salvo alguien guiado por una finalidad apostólica de

⁴⁶ Pensemos en cuestiones como las iniciativas relativas al deporte y a la lucha contra la obesidad, el tabaquismo, el alcohol o las drogas, en que la información, la propaganda y los programas de educación e incentivos son fundamentales.

tipo religioso o altruista) predique a favor de tal institución, la promueva, eduque sobre las bondades de la misma y sobre sus beneficios para la sociedad a largo plazo, etc. ¿Por qué habría alguien de correr con esa carga y ese costo si los beneficios luego son aprovechados por toda la población (aún por la gran mayoría que nada hizo para promover esa institución benéfica para la sociedad)? Incluso podría haber un aliciente en publicitar de modo oportunista formas de vida que degradan esa institución, ya que –por ser escandalosas, o divertidas, o llamar la atención– pueden traer más “rating” en los medios, o vender mejor una novela, o tener más éxito comercial, o promocionar más a una actriz o *vedette*. El beneficio de estas conductas sería “privado”, “internalizado” (en términos económicos), y su daño sería una “externalidad negativa” para la sociedad, que sería soportada por todos. El beneficio sería individual pero el perjuicio sería soportado por todos. Sin la acción estatal (sumada a la de grupos de la sociedad civil con la referida finalidad apostólica) podría, como resultado de este “problema de acción colectiva”, en efecto desalentarse una institución provechosa para la sociedad. Lo mismo podría decirse de las manifestaciones más elevadas del arte y de la cultura, o de la ciencia, o de ciertas formas de vida (maestras rurales, órdenes religiosas, guardaparques, etc.).

Por último, retomando ideas de Raz, es difícil que puedan elegirse ciertos tipos de vida humana buena si no están disponibles para ser experimentadas en la sociedad. Para poder elegirse dentro del abanico de opciones que –en virtud de la autonomía personal– un ciudadano tiene, debe haber “formas sociales” que hayan amparado y protegido esas formas de vida, que implican una determinada concepción del bien, de los valores y de los fines humanos. Solo así podrán los ciudadanos “probar” esos proyectos de vida. Pensemos en la forma de vida de los monjes contemplativos. Cuando en los siglos XVIII y XIX muchos Estados suprimieron este tipo de órdenes religiosas por considerarlas inútiles, parasitarias u ociosas, o les quitaron las exenciones fiscales, o expropiaron los conventos y monasterios, o exigieron que estas órdenes (aún las de tipo puramente contemplativo) cumplieran necesariamente una función de tipo educativo o asistencial, eliminaron para muchos la posibilidad de “probar” una vocación contemplativa entrando a un monasterio. Esa opción, valiosa aunque –como diría Raz– “incompatible” con otras opciones (no es posible ser monje contemplativo y militar o político al mismo tiempo), e incomprensible para muchos, no estuvo ya disponible en el abanico de opciones. Lo mismo puede decirse, retomando nuestro ejemplo anterior, de la música clásica. Si por su costo prohibitivo no puede ser experimentada por la población (pensemos lo que cuesta montar una ópera, por ejemplo), ello, sumado a la falta de curiosidad, escasez de tiempo libre, carencia del esfuerzo educativo y de voluntad necesario para apreciar y gustar una producción operística, etc., hará que este tipo de música no pueda ser “experimentada” y, por ende, tampoco puedan nacer y florecer en esa sociedad músicos que interpreten y difundan a Mozart o a Haendel; o incluso produzcan música de elevado nivel. Algunos modos de vida valiosos no sobrevivirían a menos que recibieran como mínimo un reconocimiento o una promoción por parte del Estado. Muchos aspectos valiosos o apreciados de la cultura occidental podrían perderse, o no estar en el abanico de opciones de los ciudadanos futuros de Occidente.

De algún modo, como nos ilustra Sandel, en esta discusión moderna acerca del liberalismo, la neutralidad y el perfeccionismo se presentan posiciones encontradas

que hallan su origen en Aristóteles y Kant⁴⁷. Para Aristóteles, la justicia y la política son teleológicas, el derecho está atado al bien. Para Kant, en cambio, son no-teleológicas, si no deontológicas; el derecho tiene primacía frente al bien. En este punto, Rawls claramente sigue a Kant y Sandel a Aristóteles. La ley, en la concepción aristotélica, busca promover la virtud y forjar el carácter de los ciudadanos. Para el kantismo, solo debe establecer un marco de derechos, y ser neutral respecto a los fines individuales de los ciudadanos. Mientras que en Aristóteles no se puede separar el bien de la justicia y de los derechos, ya que el fin de las leyes debe ser “hacer buenos a los hombres”⁴⁸, en Rawls se “deben” separar ya que de otro modo se correría el riesgo de imponer a los ciudadanos concepciones del bien que pueden no compartir⁴⁹.

Ahora bien, si se toma la posición de que el derecho y la justicia están ligados al bien y son dependientes de él eso nos puede conducir a dos caminos. Uno, *relativista*, en el que caen buena parte de los “comunitaristas” contemporáneos, ya que ese bien no es más que el entendimiento compartido de una sociedad en un momento histórico determinado, o sea una pura convención social. Y otro, *no relativista*, en el que encontramos, por ejemplo, a Sandel (y por eso rechaza el mote de “comunitarista” con el cual a veces ha sido etiquetado), en el cual es posible deliberar acerca del bien y de los fines del hombre, y de la existencia de valores objetivos e intrínsecos⁵⁰. En el fondo, esta última posición considera que no solo es *necesario* e *inevitable* deliberar acerca del bien en cualquier discusión política o jurídica sino que también es *posible* hacerlo.

Es más, puede estarse de acuerdo con Sandel en que la omisión o “puesta entre paréntesis” de una abierta y franca discusión sobre estas “grandes cuestiones” —en una suerte de “abstinencia” o “veda” de ciertos temas en la deliberación pública—

⁴⁷ Tomo argumentos para el contenido de este párrafo de *Justice*, curso dado en *Harvard College* en 2007 por Michael J. Sandel. Esta diferencia de posiciones y de orígenes filosóficos también aplica al caso de la educación y, específicamente, al caso de la educación cívica. Para este tema, véase NAVAL, Concepción, *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación*, Pamplona, EUNSA, 1995.

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Política*, III.9, 1280b29 – 1280b11 - 1281a2. Utilizo la edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, traducción y comentarios a cargo de M. Araujo y J. Marías. Aunque hay también, cabe señalar, corrientes neoaristotélicas que pretenden fundar un liberalismo antiperfeccionista en Aristóteles, como las obras de RASMUSSEN, Douglas B. y DEN UYL, Douglas J., *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*, Open Court, La Salle, 1991 y *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-Perfectionist Politics*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2005.

⁴⁹ Como ha dicho Roberto Gargarella: “[d]esde el momento en que el liberalismo ha reconocido que, en sus presentaciones más tradicionales (y, por ejemplo, en su defensa de la idea de autonomía), aparecía comprometido con una concepción del bien “sustantiva”, se han sucedido dos tipos de reacciones fundamentales entre los autores vinculados a dicha doctrina. Algunos, como Raz, han empezado a defender directamente ideales como el de la autonomía, asumiendo de ese modo una suerte de “liberalismo perfeccionista”. Otros, como ocurriría típicamente en el caso de Rawls, aquí bajo examen, han dado un rápido paso atrás, y comenzado a presentar su postura como “mera” doctrina política. Dworkin, según algunos, ha intentado mostrar la posibilidad de un camino “intermedio”, consistente en un liberalismo “abarcativo” pero “no perfeccionista” (ob. cit., pág. 193, nota 13).

⁵⁰ José Luis Colomer hace una distinción parecida al diferenciar en el perfeccionismo liberal contemporáneo dos versiones: las *universalistas*, como las de Thomas Hurka y George Sher, que defienden la existencia de formas de vida buena universales y objetivas; y las *comunitaristas*, como la de Steven Wall, que sustentan una concepción del bien necesariamente vinculada a las culturas sociales y comunitarias particulares. Colomer ubica a Raz entre las versiones comunitaristas del perfeccionismo lo que, a nuestro juicio, es discutible. Cf. “Autonomía y gobierno. Sobre la posibilidad de un perfeccionismo liberal”, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N° 24, 2001, págs. 27-28.

solo pospone y dificulta una decisión adecuada de este tipo de cuestiones. Ello solo enmascara un reconocimiento tácito de ciertas posiciones sin que el poder público, ni nadie, se haga cargo de reconocer explícitamente qué posiciones se adoptan o por qué. Esta aparente neutralidad priva al debate público de transparencia y de rigor; en definitiva, no es más que una apariencia engañosa de neutralidad⁵¹.

4.2. *Paternalismo, coerción y fomento*

Hemos visto que el poder público no puede ni debe prescindir de la deliberación acerca del bien o de los valores. No puede hacerlo ya que toda decisión política proyecta efectos y consecuencias, buenas o malas, sobre la vida de los ciudadanos y el ambiente en el que estos desarrollan sus proyectos de vida personales. No debe, ya que si se toma una decisión (aunque sea una “abstención antiperfeccionista”), es propio de la democracia deliberativa moderna hacerlo con apoyo en razones que puedan discutirse y evaluarse públicamente. De otro modo, la decisión pública sobre realizar u omitir determinadas políticas, aun bajo un aparente seductor velo de “neutralidad”, termina en el fondo siendo una decisión dogmática de la autoridad o de una mayoría legislativa que, sin una deliberación previa ni una adecuada fundamentación en razones plausibles y articuladas, establece las reglas que han de regir a la comunidad política.

Para Aristóteles, el buen legislador necesariamente debe indagar acerca de la virtud y el vicio⁵². Durante gran parte del siglo pasado, cabe recordar, se desarrolló un importante debate académico, de gran repercusión en cuanto a la legislación sobre la pornografía y la homosexualidad, entre Lord Devlin y los filósofos del derecho, H. L. A. Hart y R. Dworkin⁵³, en el que Lord Devlin defendió el derecho de la sociedad de proteger sus propias tradiciones morales por vía de la legislación. No es nuestro objeto en el presente detenernos en este debate y en los términos en que fue formulado, aunque varias aristas del tema tienen indudable conexión con los temas desarrollados aquí.

Sin embargo, sí queremos señalar que, ya en plena Edad Media, Santo Tomás de Aquino había tratado la cuestión de “si incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios” y había sostenido –apartándose así en alguna medida de Aristóteles:

“[l]a ley [humana] no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino solo los más graves, aquéllos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre

⁵¹ Como exclama un teólogo español contemporáneo: “[Torpe y mortal decisión la de quienes quisieran allanar el camino de la democracia y el pluralismo por el silenciamiento violento de todos los valores, confinados en el exilio de la intimidad personal o familiar!” (GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*, Madrid, Cristiandad, 1977, págs. 26-27).

⁵² *Política*, III.9, 1280b4-5.

⁵³ Sobre el debate puede verse la síntesis de Dworkin con su propia posición personal en *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, págs. 240-258. Cf. también la posición más conservadora de GEORGE, Robert P., en *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes⁵⁴.

El jesuita norteamericano, John Courtney Murray, aplicándolo a nuestra época, lo explicaba con claridad:

“[l]a ley, consciente de su naturaleza, debe ser tolerante de muchos males que la moral condena. [...] ¿Es prudente intentar el cumplimiento de ésta u otra [posición] moral, a la vista de la posibilidad de efectos dañinos en otras áreas de la vida social? ¿Es el instrumento de una ley coercitiva un buen medio para la erradicación de este u otro vicio social? Y, si un medio no es un buen medio si no funciona en la mayoría de los casos, cuáles son las lecciones de la experiencia en esta materia?”⁵⁵

Somos conscientes, además, de que, en punto a la perfección humana, el Estado puede bastante poco y es menester el uso de la prudencia en toda política perfeccionista. Como ha dicho un reconocido filósofo del derecho tomista italiano, que fuera profesor de la Universidad Pontificia Lateranense en Roma:

“[l]a moralidad auténtica tiene su sostén necesario en el ánimo del sujeto; justamente allí donde no llegan los medios del Estado. La moralidad apretada en los vínculos jurídicos, estrujada a través de los nudos de las esposas, es siempre una moralidad decadente. Por lo tanto no podemos incluir toda la ética en los cuadros de las atribuciones estatales; sin embargo, concedemos al Estado alguna función ética. Primeramente, una función negativa, en cuanto nunca debe contradecir las leyes morales; además, una función positiva, en cuanto debe crear las condiciones externas que son necesarias o útiles a la moralidad verdadera y propia, que tiene sus raíces en las disposiciones internas del ánimo y es realización espontánea del bien. En otras palabras: en el reino de la ética hay tareas centrales y tareas marginales: aquéllas exceden las capacidades del Estado; éstas están dentro de los límites de su habilidad. Ya decía Cicerón que las leyes y los filósofos rigen las costumbres de diverso modo; aquéllas con la fuerza, éstas con la persuasión (*De officiis*, III, 17)”⁵⁶.

⁵⁴ *Suma Teología*, I-II, q. 96 a. 2 c. Cf. también *ibíd.*, q. 96 a. 3. Utilizo la edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, B.A.C., Madrid, 1984, 2ª edición. Según la opinión de Finnis, basada en un completo estudio de las obras del Aquinate, las diferencias de Santo Tomás y Aristóteles en este punto son significativas. Asimismo, según Finnis, el Aquinate se acerca en este texto al “*harm principle*” de John Stuart Mill. Véase su obra *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1998, especialmente págs. 222-228.

⁵⁵ COURTNEY MURRAY S. J., John, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, Nueva York, Sheed & Ward, págs. 166-167. Un importante teólogo moral del siglo XX nos enseña, asimismo: “[e]l código penal no crea santos. La conversión al bien no puede obtenerse con la ley y aún menos con la sanción penal. La política está seguramente interesada en una conducta socialmente auspiciosa, pero para obtenerla la sanción penal debe ser el último medio al que se recurre, resultando más efectivas la iniciativa constructiva a favor de la justicia social, la formación ética y el mejoramiento del ambiente” y que “no punir no significa aprobar: [e]l legislador puede desaprobado fuertemente un cierto tipo de conducta, o bien darse cuenta de que es moralmente inaceptable, y aún así rechazar por varias razones de prudencia política el añadirle una sanción penal” (HÄRING, Bernhard, *Liberi e fedeli in Cristo, Teologia morale per preti e laici*, Tomo III, Ed. Paoline, 1982, págs. 455-456).

⁵⁶ GRANERIS, Mons. Giuseppe, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, Buenos Aires, EUDEBA, 1977, págs. 173-174. Por eso este autor, en las relaciones entre derecho y moral, llega a hablar de una

En este sentido, tiene cierta razón la crítica antiperfeccionista, de Dworkin por ejemplo, de que la vida de una persona no es “mejor” si la persona está impulsada desde fuera, sin convicción interna, a adherir a valores que no comparte. Debe haber, como dice Dworkin, un “endorsement” (endoso o reválida) personal a esos valores. Una política perfeccionista que pretenda atropellar o forzar las creencias de las personas quizás logre que la gente realice actividades valiosas, pero lo hace con condiciones o medios en que las actividades cesan de tener verdadero valor para las personas involucradas. En otras palabras, logra que la gente realice formas valiosas de vida, pero no por las razones correctas o morales. Los ciudadanos cambian su comportamiento, es cierto, pero para evitar el castigo o ganar subsidios estatales. Es una crítica válida, cuando se lleva el perfeccionismo al extremo o no se repara en que los medios de una política perfeccionista deben ser adecuados a la autonomía moral de los destinatarios, pero es cierto que, a veces, la experiencia indica que una forma de hacer a la gente perseguir formas valiosas de vida por las razones correctas es hacerla perseguir tales valores por las razones incorrectas ya mencionadas y esperar a que, con el tiempo, aprecie su verdadero valor y adhiera voluntariamente⁵⁷. Puede haber una progresión en los medios hasta buscar la mayor “adherencia” voluntaria a ciertos valores, una vez que han podido ser descubiertos o experimentados por los ciudadanos. Ello puede ocurrir, por ejemplo, con la protección del medio ambiente o con la prevención de adicciones como el alcohol, el tabaco o las drogas.

Ahora bien, esta intervención estatal perfeccionista, para promover la “vida buena” o la excelencia humana de sus ciudadanos, no debe implicar un “paternalismo”⁵⁸ reprochable. Muchas veces el “perfeccionismo” ha sido rechazado por entender que implica un “paternalismo” excesivo, que se da de patadas con el liberalismo y con la creencia en la autonomía de la persona. A menudo el rechazo al perfeccionismo no es más que un rechazo a una de sus formas, la que implica un paternalismo, creando un dilema de hierro entre aceptar el paternalismo y el perfeccionismo o rechazar ambos⁵⁹. No es objeto del presente desarrollar qué debe entenderse por paternalismo⁶⁰, o explayarse sobre cuáles son las razones por las cuales

“amoralidad subjetiva del derecho” acercando las posiciones de Santo Tomás y Kant. *Ibid.*, págs. 43-60. Confróntese con la mayor fe en el poder y funciones del Estado de otro iusfilósofo tomista italiano, Mons. Francesco Olgiati, en *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1977, pág. 201.

⁵⁷ Tomo estas ideas de KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, ob. cit., págs. 203-204 y 232-233 (nota 2). Sobre el tema, véase también la crítica a la teoría del *endorsement* de Ronald Dworkin que realiza Gerald Dworkin en su contribución sobre “Autonomy”, en *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, editada por Robert E. Goodin y Philip Pettit, Oxford, Blackwell, 2003, págs. 363-364.

⁵⁸ Sobre el paternalismo puede verse GARZÓN VALDÉS, Ernesto, “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N°5, 1988, págs. 155-173.

⁵⁹ Cf. CLARKE, Simon, “Debate: State Paternalism, Neutrality and Perfectionism”, en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 14, N° 1, 2006, págs. 111-121.

⁶⁰ A veces se ha considerado que toda interferencia con la libertad de una persona por razones que se refieren exclusivamente al bienestar de la persona afectada y en contra de su consentimiento es paternalismo. Carlos S. Nino, por ejemplo, ha sostenido: “[u]na ley paternalista es una ley dirigida a proteger los intereses de cierta gente contra la voluntad de los mismos titulares de esos intereses” y lo ejemplifica con las normas que imponen la vacunación obligatoria, que prohíben el batirse a duelo, que obligan a los motociclistas a usar cascos protectores, que hacen compulsiva la enseñanza elemental o que prohíben bañarse en

el paternalismo (o al menos cierto tipo de paternalismo) es nocivo. En principio, el rechazo al paternalismo se funda en que cada persona es el mejor juez de lo que conviene a su felicidad o a sus intereses, y a que la protección de autonomía personal requerida para una vida moral no es conciliable con el paternalismo.

Este ataque puede comprenderse si se asocia el perfeccionismo con un “paternalismo” que debe recurrir a la coerción, a la prohibición y al mandato. En algunos casos puede haber políticas perfeccionistas que deban recurrir a este tipo de instrumentos, como cuando se obliga a los motociclistas a utilizar cascos o se prohíben ciertas actividades nocivas. A veces se ha hablado de un paternalismo “duro”, que operaría con mandatos y prohibiciones legales, y uno “blando”, que busca influenciar las decisiones de los ciudadanos pero sin coartarlas, esto es, darles un abanico de opciones, y volcar la influencia o incentivo estatal hacia las que se entienden mejores o más valiosas⁶¹.

Existe, en conclusión, un perfeccionismo cuyas armas son solo el fomento, los incentivos y la propaganda. En definitiva, a veces este reproche de “paternalismo” no debería dirigirse contra el perfeccionismo en sí sino contra los medios que éste emplea. Bastaría con restringir los medios por los cuales puede perseguirse ese perfeccionismo para que pueda conciliarse con un liberalismo político moderno o, si se quiere, con ciertos principios constitucionales usuales en las democracias modernas.

En este sentido, la esfera de libertad dentro de la cual las personas actúan según su propia voluntad debería ser tan amplia como fuera posible y, en principio, cualquier intervención de la autoridad pública dentro de esa esfera de autonomía requiere una justificación basada en la propia voluntad de las personas (consentimiento), o en las exigencias del bien común. Es más, dicha intervención debe realizarse mediante medios proporcionados al fin perseguido, con el grado mínimo de coacción. Justamente, y sin ánimo de entrar en un tópico que ha dado lugar a una extensa literatura, el “bien común político” se compone principalmente de un conjunto de condiciones de diverso tipo que ayudan y permiten que *cada* miembro de la sociedad pueda llevar a cabo su *propio* plan de vida. En este sentido, de algún modo el bien común es primariamente un bien *instrumental* que está el servicio de la vida buena de los ciudadanos⁶². Solo cada persona puede hacerse buena, eligiendo libremente el bien.

Los medios que el poder público despliega para atender al bien común son varios y de diverso tipo. Cabe acudir a una conocida clasificación que se ha impuesto en el derecho administrativo para agruparlos en tres modos: policía, fomento y servicio público⁶³. Por “policía” entendemos la actividad administrativa que actúa por

lugares peligrosos (“¿Es la tenencia de drogas con fines de consumo personal una de las acciones privadas de los hombres?”, en *La Ley* 1979-D, pág. 748). En un sentido más amplio, se ha entendido que toda medida que influya las elecciones de una persona de modo de beneficiar a esa persona es paternalista.

⁶¹ Véase, sobre el auge contemporáneo de este “paternalismo blando”, las notas periodísticas tituladas “The Rise of Soft Paternalism” and “The New Paternalism” en la revista *The Economist*, abril 8-14, págs. 15 y 67-69.

⁶² FINNIS, John, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, ob. cit., págs. 238-239 y pág. 247.

⁶³ Seguimos en este tema el señero artículo de JORDANA DE POZAS, Luis, “Ensayo de una teoría del fomento en el Derecho Administrativo”, en *Revista de Estudios Políticos*, N° 48, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1949, págs. 41-54.

medio de *limitaciones eventualmente coactivas* de la actividad privada⁶⁴. El “servicio público”, en cambio, satisface la necesidad pública de que se trate *de una manera directa*, por órganos del propio gobierno o empresas privadas concesionadas al efecto, con exclusión o en concurrencia con los particulares. La acción de “fomento” pretende ejercer una *influencia indirecta* sobre la voluntad de los ciudadanos para que quieran lo que conviene a la finalidad pública que se persigue. Como lo explica el administrativista español, Jordana de Pozas:

“[...] el fomento se distingue perfectamente de la policía y el servicio público. Se distingue de la policía en que, mientras ésta previene y reprime, el fomento protege y promueve, sin hacer uso de la coacción. Y se diferencia del servicio público en que la Administración, con esa modalidad, realiza directamente y con sus propios medios el fin perseguido, mientras que en el fomento se limita a estimular a los particulares para que sean ellos los que, por su propia voluntad, desarrollando una actividad determinada, cumplan indirectamente el fin que la Administración persigue. [...] La policía es la modalidad más propia del antiguo régimen; el fomento es la más adecuada para el Estado liberal, y el servicio público es el modo predilecto del Estado intervencionista”⁶⁵.

El fomento puede tener una finalidad de *protección*, dirigida a conservar lo que existe y se estima bueno, o de *fomento propiamente dicho*, encaminada a favorecer el nacimiento, desarrollo o prosperidad de una actividad, institución o práctica social. A su vez, puede tener medios o formas *positivas* (que otorgan prestaciones, bienes o ventajas) o *negativas* (que implican cargas u obstáculos para dificultar por medios indirectos aquellas actividades contrarias al bien común que el poder público quiere desalentar). También los medios de fomento pueden ser clasificados como *honoríficos* (distinciones que se otorgan como público reconocimiento de un acto o conducta ejemplar –v. gr., condecoraciones, trofeos, diplomas, etc.); *económicos* (subvenciones, premios, préstamos, exenciones y otros privilegios de carácter fiscal o crediticio) y *jurídicos* (otorgamiento de un privilegio jurídico –v. gr., prerrogativas jurídicas, personería, exenciones de la aplicación de leyes, etc.)⁶⁶.

Ahora bien, el recurso al fomento (a través de subsidios u otras políticas públicas) y a la propaganda como herramientas políticas pueden, aun así, plantear algunos interrogantes. En principio, por ejemplo, el Estado no fuerza a la gente a casarse, pese a lo cual puede fomentar el matrimonio y la familia de muchas maneras⁶⁷. Lo primero involucra coerción, mientras que lo segundo sólo implica la

⁶⁴ Para un estudio del “poder de policía” en materia de moralidad pública, con especial referencia a la jurisprudencia estadounidense (por ejemplo, en materia de juego, bebidas alcohólicas e inmoralidad sexual) y argentina, véase LEGARRE, Santiago, *Poder de policía y moralidad pública. Fundamentos y aplicaciones*, Buenos Aires, Ed. Ábaco de R. Depalma, 2004.

⁶⁵ JORDANA DE POZAS, Luis, “Ensayo de una teoría del fomento en el Derecho Administrativo”, ob. cit., pág. 46 y pág. 49.

⁶⁶ *Ibid.*, págs. 52 y 53. Cf., también, sobre las técnicas de fomento, VILLAR PALASÍ, José Luis, “Las técnicas administrativas de fomento y de apoyo al precio político”, en *Revista de Administración Pública*, N° 14, Madrid, 1954, págs. 11-122, y NIEVES BORREGO, Julio, “Estudio sistemático y consideración jurídico-administrativa de la subvención”, en *Revista de la Administración Pública*, N° 42, Madrid, 1963, págs. 17-120.

⁶⁷ El Estado, por ejemplo, puede reconocer sólo una forma de matrimonio –la unión monógama entre

alteración deliberada de los costos y beneficios que se derivan de ciertas acciones. Obviamente, a veces la línea puede ser delicada ya que un alto impuesto puede ser bastante similar a la coerción, al hacer la actividad prácticamente imposible. En el caso del subsidio, es difícil sostener que la reducción del costo de determinada actividad implica coerción. De todos modos, también puede sostenerse que todo impuesto implica coerción, puesto que el no pagarlos puede conducir a la larga a ir a la cárcel⁶⁸, pero sería –en nuestra opinión– extremo considerar que no hay diferencias morales o políticas entre un perfeccionismo impuesto por vía del “poder de policía” y otro perseguido a través del “fomento”. Ambos tienen un respeto distinto a la autonomía personal y operan sobre la base de una distinta intromisión en la esfera de la libertad personal.

Entendemos, en suma, que es plausible la defensa de un perfeccionismo limitado en cuanto a los medios a través de los cuales los ideales perfeccionistas son perseguidos por el poder estatal. Creemos que una política perfeccionista que actúe a través del fomento, más que del poder de policía, es la postura más compatible con las sociedades pluralistas modernas.

Sin embargo, debe tenerse la cautela de reconocer que la atribución de una finalidad perfeccionista al ejercicio del poder estatal puede –como un arma de doble filo– provocar un efecto inverso, al alentar que ciertas minorías y grupos de presión bien organizados que favorecen valores “alternativos” a aquellos a los que adhiere la “mayoría silenciosa” de la población se apoderen de los resortes estatales, y cobren una desproporcionada influencia sobre la legislación y el uso del poder público. Cabe señalar que, si bien el perfeccionismo se asocia con una ideología conservadora en el sentido de que brinda una justificación para fomentar la preservación de valores “tradicionales”, también el llamado “progresismo” puede invocar el perfeccionismo en apoyo de iniciativas para fomentar otro tipo de valores “no tradicionales”.

En cualquier caso, el ideal de neutralidad absoluta para la justificación de la política estatal que se ha impuesto a partir de Rawls parece fallido e inalcanzable. Quizás, como lo ha señalado Gray, el “desplazamiento de la tolerancia por la neutralidad” es realmente un cambio en la tradición liberal clásica, y la tentativa de reemplazar la tradicional tolerancia liberal –el simple *modus vivendi* que no convencía a Rawls– por un ideal de neutralidad es una iniciativa destinada al fracaso⁶⁹.

La pluralidad de convicciones que, de hecho, existe en la sociedad actual no debería implicar una renuncia a la posibilidad humana para descubrir el bien y la verdad, sino un acicate para *persistir* en la deliberación acerca del bien y la ver-

un hombre y una mujer– y este reconocimiento incide en otros aspectos de su legislación: derecho sucesorio, prohibición de la bigamia, derecho tributario (deducciones familiares), derecho previsional, etc. Todo el orden jurídico puede favorecer una forma de matrimonio sobre otras formas de convivencia, sobre la base, explícita o implícita, de que esta forma de vida es más valiosa que otras como para que el Estado la favorezca y desaliente otras formas alternativas.

⁶⁸ MULHALL, Stephen – SWIFT, Adam, *Liberals and Communitarians*, ob. cit., págs. 321-322. Sería un argumento que podría hacer un libertario como Nozick, por ejemplo.

⁶⁹ GRAY, John, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal”, en *Estudios Públicos*, N°80, Santiago de Chile, 2000, págs. 77-93.

dad⁷⁰. No debería asumir una capitulación de la posibilidad de un consenso ideal sobre una concepción “abarcativa” e integral del bien, sino una comprensión de que solo a través del diálogo –y el respeto a las opiniones ajenas– puede arribarse a un consenso tal, habida cuenta de la pluralidad existente de hecho en la sociedad contemporánea, y de los derechos de la persona humana. Así como Rawls consideraba que el *modus vivendi*, aunque no deseable como solución, podía ser un paso en el camino para llegar a un *overlapping consensus* definitivo, también el *modus vivendi* puede ser una etapa en el derrotero hacia la unidad de creencias. Hasta tanto pueda arribarse a un acuerdo “comprehensivo”, quizás imposible de vislumbrar en este mundo terrenal o en las condiciones de la sociedad contemporánea, puede haber “un acuerdo de tipo práctico, una coincidencia más pragmática que teórica” por parte de personas que tienen opiniones metafísicas y religiosas distintas, como la *fe cívica* o secular que defendía Maritain a mediados del siglo pasado⁷¹.

5. Conclusiones

Llegados al final de este trabajo, creemos conveniente reseñar algunas conclusiones, sin perjuicio del carácter preliminar que les impone una materia tan erizada de dificultades por constituir uno de los núcleos de la reflexión de la filosofía política contemporánea.

En primer lugar, cabe reconocer que la tentativa de Rawls de pretender edificar una teoría política normativa autosuficiente e independiente de las diversas concepciones “comprehensivas” sobre el bien, habida cuenta de la pluralidad existente en las sociedades contemporáneas, no ha sido certera. Su construcción teórica desemboca en la prédica de la neutralidad estatal y del antiperfeccionismo a ultranza.

En segundo término, es preciso señalar que las críticas de Sandel y Raz, entre otros, han demostrado que es posible abandonar esta pretendida neutralidad y abogar por un perfeccionismo que sea compatible con las democracias constitucionales modernas y con el respeto a la autonomía de los ciudadanos y a la pluralidad de convicciones existentes. Ese perfeccionismo implicará un inevitable y fructífero debate sobre las distintas concepciones del bien a las que adhieren los diversos sectores de la sociedad política.

En tercer lugar, esta corriente de pensamiento ha alentado una seria reflexión sobre la posibilidad de un perfeccionismo liberal que no implique un excesivo paternalismo ni el necesario recurso a la coerción estatal, a la par que permita y favorezca una mayor autonomía personal de los ciudadanos.

En cuarto término, este perfeccionismo debería utilizar como medio la técnica administrativa del “fomento” (incentivos, subsidios y propaganda) para ampliar y

⁷⁰ Tomo estas ideas de TALISSE, Robert B., “Liberalism, Pluralism, and Political Justification”, en *The Harvard Review of Philosophy*, Vol. XIII, N° 2, 2005, págs. 57-72.

⁷¹ MIGLIORE, Joaquín, “Interés, autonomía y bien común. Veinte años de filosofía política”, en *Revisita Valores en la Sociedad Industrial*, Año XXI, N° 58, diciembre 2003, págs. 84-85.

mejorar el abanico de opciones de los ciudadanos, e incentivarlos a la elección de formas de vida buena y al logro de mayor virtud y excelencia personal.

Por último, las reflexiones precedentes pueden hacernos presumir que el liberalismo político seguirá siendo un *modus vivendi* basado en la tolerancia y el respeto a las opiniones ajenas, más que una pretensión de edificar un sistema teórico autosuficiente que intente independizar al poder estatal de las concepciones “comprehen-sivas” sobre el bien de los ciudadanos que componen la sociedad política e imponer una neutralidad absoluta para el accionar estatal.